

FRANÇOIS JULLIEN

BÔNG TRÔNG BƯC TRANH

Cái ác hay cái tiêu cực

Người dịch:

HOÀNG NGỌC HIỂN - PHAN NGỌC



NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG



**L'OMBRE AU TABLEAU
DU MAL OU DU NÉGATIF
BÓNG TRONG BỨC TRANH
CÁI ÁC HAY CÁI TIÊU CỰC**

FRANÇOIS JULLIEN

L'OMBRE AU TABLEAU
DU MAL OU DU NÉGATIF

BÓNG TRONG BỨC TRANH
CÁI ÁC HAY CÁI TIÊU CỰC

HOÀNG NGỌC HIỂN, PHAN NGỌC *chuyển ngữ*

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

- 2005 -

**CÔNG TRÌNH NÀY DO
THIERRY MARCHAISSE XUẤT BẢN**

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Centre Culturel et de Coopération de l'Ambassade de France en République Socialiste du Vietnam

"Cuốn sách này xuất bản trong khuôn khổ Chương trình hợp tác xuất bản, được sự giúp đỡ của Trung tâm Văn hóa và Hợp tác Đại sứ quán Pháp tại nước Cộng hòa Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam"

Dịch từ nguyên bản tiếng Pháp L'Ombre au Tableau

© Édition du Seuil, Février 2004

“ Cái đối lập hợp tác ”

Héraclite, 8

*Tiểu luận này là một tập biên soạn lại một bản tham luận được trình bày trong khuôn khổ cuộc hội thảo khai trương của Viện tư tưởng đương đại thuộc Đại Học Tổng Hợp Paris 7 – Denis Diderot (tháng 11-2002), **Chúng ta làm gì đây với cái tiêu cực ?***

Tập tiểu luận này cũng kéo lại sợi chỉ của một tập tiểu luận trước đây, Xác lập cơ sở cho đạo đức, Đối thoại của Mạnh tử với một triết gia Khai sáng (Paris, Grasset, 1990), công trình này cũng đã đến lúc phải đưa vào xưởng trung tu.

Văn bản này không có những chú thích (không có những cái nặng). Chỉ có những dẫn chiếu được nêu lên ở cuối công trình. Trên thực tế là tôi muốn có một tiểu luận ngắn gọn và liền đoạn, đoạn tuyệt với sự trịnh trọng từ đây rẫy những chống đỡ và che chắn, triết học bị đại học hoá dễ có nguy cơ bị sa lầy vào sự trịnh trọng từ này .

Nói rằng có “một cái bóng trong bức tranh”, theo một hình ảnh đã trở thành sáo nhàm (chúng ta, chẳng có gì phải vội, cứ xuất phát từ điều quen thuộc này, chẳng cần phải bước qua nó), là chỉ ra rằng có một vết nào đó làm hoen bức tranh và người ta lấy làm phàn nàn thấy cái vết đó. Cái bóng này trong bức tranh của cuộc sống là bệnh, là tử, là đau khổ, là chiến tranh, sự bất công và vân vân..., những điều mà chẳng ai muốn đương đầu. Như ta đã biết, một trong những mô típ xưa nhất của tư tưởng, thậm chí ở trong số những mô típ cũ kỹ nhất là chỉ ra rằng phải có những cái bóng trong bức tranh để làm nổi bật những màu sắc trong tranh và có như vậy người ta mới tán thưởng những màu sắc này; và, cũng vậy, không có bệnh tật, đau khổ, chiến tranh, chết chóc vân vân..., chúng ta không thể biết được thế nào là sự an lạc, sức khoẻ, hoà bình, cũng chẳng biết thế nào là sự sống nữa. “Nếu như không có những khoản này”, Héraclite tung ra một loạt những sự bất công thường ngày ta gặp phải “thì người ta chẳng có biết thế nào là Công bằng” ...giờ chúng ta hằng tượng tượng một “Thượng đế” nghệ sĩ: hẳn là ông ta phải biết sử dụng những bóng tối chôn vùi để làm tôn lên bức tranh mà ông sáng tác.

Chúng ta không thể nào loại bỏ cái đã trở thành sáo nhàm, đã nằm lẫn lóc hàng thế kỷ nay trong những kho hầm của triết học chỉ căn cứ vào sự việc ngày hôm nay, ta chẳng còn tìm thấy ở đó

những gì có thể kích thích tinh thần; số là cái điều không lý thú này còn gọi ra một điều thiết yếu: từ đâu mà có “sự tùy thuận” của ta với cuộc sống - hoặc là để bắt đầu ta có từ nào khác để chỉ nó? Điều nói trên ít ra là không sai và thế là từ cái điều không thể sai chúng ta kết luận ngay rằng nó chẳng có gì hay mà triết học thì chỉ ham những gì làm nó thắc mắc, những gì nó có thể tranh cãi, xây dựng, lý sự, tóm lại, những gì từ đó nó có thể làm ra một lý thuyết. Như ta biết, bóng trong bức tranh buộc ta trở về một cái nền thông hiểu nào đó ở phía thượng lưu của triết học; và chúng ta không thể đành lòng bỏ rơi cái ở quãng trên triết học này, chỉ căn cứ vào việc nó không có gì đáng bàn cãi, trao nó cho sự bao trùm ít nhiều cường chế dưới một giáo điều tôn giáo (ý Trời) - hoặc là đành để cho nó được sáng tỏ dưới một ánh sáng tà tà, khuyếch tán giống như ta thấy trong tất cả những cuốn tiểu thuyết trên đời này.

Số là sự lập lờ nghĩa lý mà người ta bất ngờ phát hiện ra ở bóng trong bức tranh bao trùm lên xung đột thông thường của hai ý niệm rất dễ bị nhầm lẫn. Làm một vệt làm hoen bức tranh thì cái bóng này là cái “ác”, về cái từ này ngày nay người ta sẵn sàng nhìn nhận rằng tránh nó thì không được mà cũng chẳng biết làm gì đây với nó: cũng chẳng biết tiếp cận nó từ quan điểm nào, cũng chẳng biết đem tích hợp nó vào khung lý thuyết nào. Song song người ta cũng phát hiện ra rằng nó tham gia vào bố cục của một toàn thể và như vậy thì cái bóng này như là mặt trái của cái sáng ngời trở thành cái tiêu cực hợp tác với nhiệm vụ của một toàn thể và phục vụ cho sự xúc tiến nó. “Từ những cái khác nhau sẽ

có được sự tập hợp đẹp nhất"; chính vì vậy, Héraclite nói một cách cô đọng, "cái đối lập" là cái "cùng gánh vác" (sumpheron), nó "cùng thao tác" (coopérer), tức là "hợp tác". Những chức năng làm chung là như vậy, những người cưa gỗ cũng làm như vậy: "người này kéo, người kia đẩy", có một kẻ khác làm cái trái ngược với điều tôi làm và cái trái ngược này là có ích. Thế là người ta bắt đầu, dưới cái từ tiêu cực nêu lên được cái lô gích chia tách-đối lập, lô gích này làm việc trong mọi hoạt động, kể cả hoạt động nhỏ nhất nhất; người ta thấy nó hoạt động trong sự sống, trong lịch sử, cũng như trong ý thức.

Balzac: "Tôi là một bộ phận của sự đối lập có tên là sự sống". Sự đối lập là cái tạo ra sức căng co kéo và do đó khởi động và làm nổi bật sự sống (và công thức này đáng được đặt làm châm ngôn cho toàn bộ sự nghiệp của ông). Từ cái đối lập có tính chất đe dọa - kích động và từ sự kiện có sự đóng góp mà ta sẽ gọi là cái tiêu cực - cũng phải thấy rằng ngày nay nó đã bị mất uy tín, bị cuốn vào sự khủng hoảng của hệ thống xã hội chủ nghĩa - từ cái đối lập này phải làm sao để nó trở thành một ý niệm mạnh; hoặc, ít ra, xuất phát từ ý niệm này lại làm một sự chia tách mới và đưa ra một sự lựa chọn mới ở ngay quãng thượng lưu của triết học. Thế là thay cho việc chỉ tính đến những khái niệm, chúng chỉ là ngọn, hoặc thay cho việc công khai tham gia vào sự tranh cãi như đã được thiết lập và đầu đó đã trở thành cứng nhắc, chính là bằng những sự di chuyển kín đáo làm công việc cấu hình lại lối truy nhập, trên lĩnh vực này cũng như những lĩnh vực khác (duy có điều lĩnh vực này thì đặc biệt bị xói mòn), đây là con đường tôi lựa chọn để thao tác. Để nắm lại được

quảng trước triết học, chẳng có chiến lược nào khác là tiếp cận một cách gián tiếp: chỉ từ hiệu quả của sự chênh lệch và hệ quả của nó, tôi chờ đợi nó sẽ khởi động lại tư duy – càng cần đến chiến lược này khi vấn đề được đặt ra là cái quen nhàm.

Bởi lẽ, xuất phát từ sự va đập giữa cái ác và cái tiêu cực, được nhặt lên từ đất, giống như hai viên đá lửa đập vào nhau để làm toé lên tia lửa, được dùng như là công cụ đầu tiên, rồi đây chúng ta sẽ thấy những sự va đập khác và những xung đột khác giữa những khoản cặp đôi với nhau, chúng ta sẽ thấy chúng hiện lên đằng sau sự va đập ban đầu. Cảnh trí vẫn là vậy - liệu có cảnh trí khác không? - nhưng ta sẽ thấy lần lần hiện ra, dưới ánh sáng của cảnh trí một sự biến đổi hoàn toàn về giọng điệu và hướng tuyển chọn giữa những cái mà người ta xem như là đồng nghĩa. Có vấn đề quan trọng là đem tách cái này ra khỏi cái kia: đối diện với sự tra vấn ồn ào về phương diện nghĩa (sự tra vấn này có lẽ ngày hôm nay đã cạn nguồn, đó là sự tra vấn mà câu hỏi về cái ác làm nảy sinh: tại sao lại chết, lại đau khổ, vân vân...?), đối diện với sự tra vấn là sự làm sáng tỏ một cách kiên nhẫn và kín đáo sự nội kết (coherence) cho thấy làm sao “cái đó” lại “kết được với nhau” (co-haerens) bằng cách đưa vào trong lòng của nó sự tham dự của cái, từ đây, không còn vị thế của cái ác nữa mà có vị thế của cái tiêu cực (hoặc phủ định). Cũng vậy, xuất phát từ sự tách rời cái tiêu cực và cái ác, ta sẽ thấy rằng những thuật ngữ này mà ban đầu ta tưởng rằng có thể đem chồng lên cái này và cái kia, ta sẽ thấy chúng ở trong quan hệ co kéo căng thẳng: “hiện sinh” (existence), làm vang lên câu hỏi về ý nghĩa với cái

tại sao như thế nhối của nó, gia định sự đoạn tuyệt và ra khỏi tính tự nhiên lặng lẽ cũng như sự hoà hợp sâu sắc với sự sống; trong khi đó “sống” được hiểu ngầm theo một lô gích của quá trình nội tại trong đó chính cái đối lập tự bản thân nó - một cách lặng lẽ, không có tính kịch - lại là ngọn nguồn của sức sống.

Từ đây sẽ là đáng ngờ nếu như bàn về “Con người”, lại đem đưa nó lên nghêu ngạ với chức năng chủ thể, bởi vì bao giờ người ta cũng nghi ngờ việc đem phóng chiếu những lập trường có tính nguyên tắc hoặc chỉ ít việc nhờ cậy giấu diếm đến một định nghĩa bản chất. Con người “đã chết rồi” sau khi thượng đế “đã chết rồi”, điều này người ta đã phát mệt vì biết quá nhiều rồi, một sự vỡ mộng này tiếp theo sự vỡ mộng khác nhưng sự loan báo bao giờ cũng bị trắng và trang trọng: chỉ còn cho phép, qua sự nhiễu xạ của những khoa học, theo đuôi sự chẩn đoán “tinh người”. Nhưng, cùng với việc từ nay người ta sợ sa vào những điều nhạt nhẽo dễ chịu của chủ nghĩa nhân đạo một khi từ chối ra khỏi tư tưởng về cái Thiện / cái Ác, nên chẳng cũng phải nghi ngờ gay gắt đến như vậy đối với những lập trường đối nghịch, chỉ căn cứ vào sự kiện chúng đã được thiết lập thành “lập trường”, phô trương cái phản-nhân văn luận của chúng một cách kiêu hãnh? dù cho là bộ đồ lễ lý thuyết của chúng đã làm cho chúng ra đáng nổi trội – ại mà chẳng thấy điều này? – và cứu chúng khỏi sự quen nhàm tâm thường. Bởi lẽ đâu phải vì quen nhàm mà phải gia công ít hơn? một khi đụng đến đạo đức, thành thật mà nói, khó mà không ngã theo phía này hoặc phía kia: hoặc là dạy đời, hoặc là tư biện.

Ngay đối với cái đã rút lui một cách khiêm tốn,

rút tới mức tối thiểu - chỉ còn lại thể thức miêu tả một tính từ (cái "tính người"), làm sao ban đầu lại không đặt ra định đề? Vậy cho nên, trên con đường vừa đi vừa tìm tòi, nếu như tôi đi tới chỗ ra khỏi triết học (Âu châu) để đi con đường của tôi giữa sườn bên này là tư tưởng Âu châu và sườn bên kia là tư tưởng Trung hoa, từ lâu chúng không biết đến nhau, tôi ra khỏi triết học (châu Âu) đâu phải để mở rộng xa hơn nữa sự điều tra của tôi; cũng chẳng phải vì không cưỡng lại được thanh thế cũng như sự thích thú của sự so sánh. Nhưng, bằng sự thay đổi dứt khoát tư thế, - thay vì ý muốn vội vàng đi đến những luận đề của mình - tôi muốn để cho một cái thể bỏ trí như vậy tự nó thao tác nhằm vào cái hiệu quả được tính đến, đó là hiệu quả được đem lại do sự nhìn ra chân tướng lẫn nhau của những tư tưởng xa cách này, đó là hiệu quả của sự tự suy tư của tính người. Tính người tự ngấm ở đó và tự phản chiếu ở đó, trong bản thân nó, bởi bản thân nó, xuất phát từ những sự biến thức của chính nó. Nó không được ban bố tức khắc; nhưng, do hiệu quả của sự ráp đặt này, những trí năng khác nhau của nó được khai thác một cách kiên nhẫn và những khả tính khác được kiểm lại.

Chuyển dần đến cái lý cuối cùng của nó, thì đây diễn ngôn hiện đại -hoặc gọi tên một cách chính xác hơn: diễn ngôn chính thức toàn cầu hoá -không ngừng rành rọt hô lên bên tai chúng ta khát vọng chính thống của nó vươn tới *cái tích cực hoàn toàn*: "Hoà bình" (mà người ta không ngừng lặp đi lặp lại bằng mọi ngôn ngữ với một ý nghĩa duy nhất), hợp tác, giao tiếp, v.v,... Đường như sự loại trừ cái tiêu cực cuối cùng đã ở trong tầm tay, dường như chỉ còn làm nổ tung những cái chốt cuối cùng là có thể vĩnh viễn tống cổ nó ra khỏi lịch sử, hoặc chí ít đường như chỉ cần muốn là được, thế là diễn ngôn bao trùm sử dụng một cách táo bạo những lời hô thỉnh nguyện chiếu theo những nghị quyết được sản xuất hàng loạt :không còn chiến tranh nữa, không còn chia rẽ nữa, không còn biên giới nữa, v.v... Cũng có thể có một nhà Hiện Thực mơ màng thổ lộ: biết đâu đường đi hãy còn dài; dấu sao, về lời lẽ, chẳng có gì phải bàn nữa, diễn ngôn chính trị và diễn ngôn tôn giáo (giáo hoàng và dalai-latma: cùng chủ trương một đại giáo hội thống nhất) từ nay nhất trí với nhau. Cùng với việc sự nhất trí vô trùng này hoan thắng, chí ít là ở cấp diễn ngôn, người ta thấy dựng lên sơ đẳng

một cách lạ lùng những dàn cảnh mới cho những trò ma quỷ mà người ta nghĩ rằng chỉ cần thanh toán đi là Lịch sử sẽ sáng ngời rạng rỡ: "Quý vị gọi bọn họ [...] là trục của cái Ác như tôi đã gọi, quý vị gọi bọn họ là cái gì cũng được, nhưng chúng ta hãy nói sự thật!" (George W. Bush, diễn văn đọc trước Bundestag (Hạ viện Quốc hội Đức), ngày 23/5/2002). .Dường như là còn một "âm mưu" cuối cùng nữa bất thành linh làm chúng ta chậm lại (hệt như là trong những chế độ cộng sản cách đây không lâu người ta nói đến những âm mưu cuối cùng như là một trò ma quỷ chặn đứng đường đi vào "tương lai tươi sáng"). Cái "Ác", tôi xin phép nhắc lại, có gọi nó bằng một cái tên khác nào nữa, thì cũng vậy thôi. Bao giờ thì nó cũng chỉ ra một điểm chống đối hoặc trở ngại khiến cho nó không thể tham gia vào một sự nội kết nào -và như vậy, phải huy động ý chí để thanh toán nó. Phải chăng, ở đây, đối với ý chí, đó là một cuộc tấn công mới (cuối cùng) chống lại, có như vậy ý chí mới xứng đáng là ý chí trừu tượng, thanh toán .

Ngày nay
chẳng còn cái
bên ngoài nữa
để cho cái tiêu
cực có chỗ biểu
hiện

Trên thực tế, từ nay, tôi có cảm tưởng như vậy, cái mà ta gọi là "toàn cầu hoá" đã làm thay đổi tận gốc những điều kiện khả tính của cái tiêu cực (cái phủ định). Bởi lẽ, cho tới nay, cái tiêu cực dễ khiến người ta nghĩ đến một kẻ khác, một khi thế giới bị bủa vây; bao giờ cũng có một cái bên ngoài đối lập với ta: cái tiêu cực là khối khác (khối Hoa Kỳ là khối khác đối với Liên

Xô, và ngược lại); hoặc cái tiêu cực là giai cấp khác (giai cấp tư sản đối với giai cấp vô sản, v.v...). Trong thời gian chiến tranh lạnh cũng như trong thời gian đấu tranh giai cấp, một cái tiêu cực như vậy trở thành mục tiêu để người ta nhằm vào. Thế nhưng toàn cầu hoá đã loại bỏ cái bên ngoài qua đó cái tiêu cực có chỗ di dời đến (Lịch Sử cũng làm việc cùng với cái tiêu cực). Một khi không có một phe khác ở bên ngoài làm nơi chốn cho nó định vị thì cái tiêu cực *một cách lô gích* thế tất phải nội hiện, nó đâu có mất đi, nó ở trạng thái "dồn nén", nó không thao tác công khai nữa mà bí mật: nó trở thành "chủ nghĩa khủng bố". Như vậy vấn đề được đặt ra là tra vấn cái mà tôi vừa nêu lên như là một "lô gích". Bởi lẽ ngày 11/09 (2001) có thực sự là một biến cố hay không, như người ta đã từng trình bày nó, thậm chí nó có phải là biến cố (bất thần) tiêu biểu nhất ? Nếu quả như có chức năng biến cố do hiệu quả bất ngờ của nó và do những hệ quả tiếp theo (chủ yếu như là một chấn thương), xét về nguồn gốc của nó, tôi thiên về xem xét nó như là sự lộ ra bất thần -nhưng đây là kết quả của một quá trình -của một "sự biến hoá thâm lặng" (tôi lấy ý niệm này trong tư tưởng Trung Hoa: *mặc hoá*).

Những sự
biến hoá
lặng lẽ bên
dưới những
biến cố

Một cuộc cách mạng "thâm lặng" khác: tôi thuộc về thế hệ đầu tiên ở Pháp và thậm chí kể từ ngày có nước Pháp, không biết đến chiến

Phải chăng
thời của những
sự đối đầu
công khai đã
kết thúc ?

tranh trên đất nước mình và thậm chí đối với thể hệ này chiến tranh trên đất nước mình từ nay không những được xem chưa chắc đã xảy ra mà còn được xem như là không thể nào xảy ra; tôi không tin rằng ta có thể giải thích bạo lực ở thành phố ngày hôm nay không gắn nó với sự kiện, nó là một sự biểu hiện quay trở lại ở một dạng khác, dạng nội hiện và phát tán của một cái tiêu cực không còn một chỗ nào khác nữa để triển khai. Đã vậy thì người ta không thể thấy nó như là mục tiêu (Bush, gây chiến với Irak đã làm như là ông lại có thể ngoại hiện chiến tranh và nêu nó như là mục tiêu). Những chiến lược cũ xưa từ nay đã trở thành cũ rích, bởi lẽ chủ nghĩa khủng bố, bạo lực không chỉ được giải thích bằng những từ ngữ đạo đức (cho dù đạo đức vẫn có thể có những điều để phán xét ở đây); khủng bố và bạo lực cũng chẳng thể đem tích hợp vào những quan hệ nhân quả xã hội học thuần túy (sự cùng khốn sau một quá trình phương Tây hoá cưỡng chế hoặc sự cùng khốn ở những vùng ngoại thành), cũng chẳng thể giới hạn vào những mục tiêu tranh chấp hệ tư tưởng (chủ nghĩa toàn thống tôn giáo: bởi lẽ chủ nghĩa toàn thống này, như ta biết chủ yếu là một sự phản ứng). Càng không có thể xem chúng như là những hiện tượng thứ yếu, hoặc tạm thời hoặc là những hiện tượng mà ý chí có đủ sức để chi phối. Chúng đòi hỏi ta tra vấn về cái kết cục (không chỉ có tính chất lối thoát) mà người ta phân định cho cái tiêu

cực, khi mà những thủ đoạn thông thường của sự đối đầu đã trở thành cù kỹ không còn tác động nữa, đó cũng là những thủ đoạn mà Lịch sử cho tới nay sử dụng để làm việc.

Những thể chế có tính tiêu cực (với ý nghĩa là tính phủ định) mạnh hoặc là phản ứng với một tính phủ định mạnh thường là nhờ vậy mà tăng thêm sức năng động (đối chiếu với Chế độ tổng tài sau cách mạng Pháp hoặc là Trung Quốc sau cách mạng văn hoá); Đối lập với những thể chế này là những thể chế *có tính phủ định (tính tiêu cực) yếu*, chẳng hạn như nước Pháp ngày nay (những phong trào xã hội, những phong trào của những tầng lớp cùng quyền lợi và chỉ lấy sự bảo vệ những "thành quả" làm cơ sở, đây là những sự minh họa có tính thời sự cho loại thể chế sau). Ngay những hình thức chính trị đương đại của chúng ta - chúng ta đâu có ngờ tới điều này - cũng mắc phải tình trạng vui lấp cái phủ định. Nếu như ngày hôm nay trong những nước dân chủ phương Tây có điều gì đó "đương dâm chân tại chỗ" và dẫn tới tình trạng các công dân không chịu dần thân nữa - người ta rên rỉ nhiều về tình trạng này nhưng vô ích - điều này trước tiên hẳn là có nguyên nhân ở chỗ cơ chế đối lập không hoạt động nữa hoặc chỉ còn là một hiệu quả thuần túy trên bề mặt không có "đặt cược" thực sự (hoặc chỉ bắt nguồn từ sự cạnh tranh giành quyền lực, những cương lĩnh chẳng khác nhau bao lắm, như người ta đã nhận thấy trong những

Sự vui lấp cái tiêu cực trong thời đương đại

Chân lý được
 nghiệm thấy
 qua diễn ngôn
 đấu diễn ngôn

cuộc bầu cử gần đây); mà như ta đã biết, dân chủ, trong nguyên tắc Hy Lạp của nó, dựa vào khả tính của một sự đối đầu các diễn ngôn, diễn ngôn *đấu* diễn ngôn, lý *đấu* lý (những "phản lý") không kể là ở toà án, hay hội đồng hay quốc hội (và ngay ở sân khấu cũng vậy: *Agôn*): bởi lẽ theo sự đòi hỏi vẫn được gắn với tên của Protagoras, nếu quả như một diễn ngôn có thể làm sáng giá một tư tưởng thì bao giờ cũng cần phải có hai diễn ngôn đối lập -chính đề -phản đề- để xác nhận chân lý của nó, chúng nhân (thính giả - khán giả - công dân) đóng vai trò người thứ ba để phán xét theo tuyến mâu thuẫn của những lý lẽ được nêu lên .

Ngày nay có những người mơ ước một cách luôi biếng đến một châu Âu nó, về nguyên tắc bãi bỏ tất cả những hàng rào bên trong và trải rộng ra thật xa, đồng thời họ cũng phàn nàn rằng cái châu Âu này có tính chất "trừu tượng" đối với những công dân: dường như họ không hiểu ra rằng chính là từ sự cá thể hoá xác định bằng sự đối lập (sự đối lập này kêu gọi sự vượt qua nó) mà sinh ra sức sống và sự dân thân của tinh thần . Chẳng phải là kinh nghiệm thế nào là một "phong cách" cũng đủ để chúng ta hiểu những điều nói trên ? Quả vậy chỉ có phong cách khi nó thực hiện tính phủ định của nó bằng cách thao tác theo thể thức phân hoá -đối lập đối với một trật tự đã được ước định, mà người ta chờ đợi, xét trong từng câu cũng như từng hình thức

nhỏ nhất nhất. Chẳng phải là lịch sử của châu Âu xác nhận với chúng ta điều này, chính khoảng cách của những trung tâm khác nhau đã tạo điều kiện cho sự lưu thông ? Ngay sự sản xuất những khái niệm cũng gắn với một "môi trường" trí thức cá thể hoá, và do đó có tính rất đặc biệt, sự sản xuất này có tính sinh thái, Nietzsche đã từng nói như vậy. Tù đường ô tô chạy suốt, vụt rẽ phong cảnh, chẳng có gì để mà nhìn... Nước Ý của thời Phục hưng (giữa những trung tâm đầu sao cũng rất gần với nhau: Sienne, Pise, Florence...), cũng như nước Đức của chủ nghĩa lãng mạn (nước Đức của Hegel trẻ: giữa Tübingen chính thống hơn, Iéna tự do hơn dưới quyền uy của Fichte, Weimar nơi mà nhân cách của Goethe ngự trị...) nhưng trước tiên phải nói đến Hy Lạp bị phân chia thành những thành bang; tất cả những nơi này có được sự sôi động phong phú vô tận của đời sống trí tuệ là nhờ vào sức căng sáng tạo sinh ra từ quyền năng vô tận của sự xa cách, thực sự giúp cho sự phát hiện, đâu có phải là từ tinh thần kinh dịch, từ đầu óc sô vanh hoặc từ đầu óc "địa phương" vẫn hay bị tổ cáo.

Khoảng
cách, căng
thẳng, đối
đầu, (châu
Âu)

Nếu như châu Âu vẫn cứ là, hoặc đúng hơn trở nên thực sự trừu tượng cũng như đế chế La Mã có tính chất "trừu tượng" đem hoà chung vào một toàn thể cá tính của những thành bang và trước sau có tính chất hình thức về mặt pháp lý, như Hegel đã mô tả, chính là vì châu Âu tự bản

Sự nảy sinh
dồi dào từ
sự kháng cự
lại trong
việc dịch

thân nó trôi trượt đến sự đồng thể hoá, không khai thác nữa cái phủ định và trước tiên là xuyên qua giữa những ngôn ngữ của nó - chúng ta sẽ thấy ở đó chỉ ít một triệu chứng. Không chỉ có dịch là tư duy, mà, ở châu Âu, tư duy cũng là dịch (đã trở thành một truyền thống) nếu như những triết gia thường là ở Hy Lạp thì triết học lại sinh ra ở La Mã, bởi lẽ triết học phát hiện ra thiên hướng tính phổ quát của nó trong sự thủ đi thủ lại cái không dịch được ở đây được xem là cái phủ định (tiêu cực): trong những sự mò mẫm để dịch những thuật ngữ Hy Lạp ở Lucrèce và Cicéron. Dưới sự thống trị của tiếng Anh, quá trình này đương thực hiện (lại một sự "biến hoá thâm lặng" khác), điều gì sẽ xảy ra, có nghĩa là những sức căng thúc đẩy sự sản sinh nào (tôi muốn nói đến những sự phản kháng của Babel khiến đầu óc phải làm việc) sẽ phải rút đi? Khi Kant khai thác những điều kiện khả thể của một nền hoà bình vĩnh viễn, bản thân ông nhấn mạnh vào những nguy cơ mà sự mở rộng dẫn đến sự hợp nhất sẽ mắc phải và ông yêu sách một sự phân chia, *Absonderung*, giữa những Quốc gia láng giềng, sự phân chia này được đặt ra do "sự đa dạng của những ngôn ngữ và tôn giáo" (bao gồm cả những tôn giáo: Kant, ở đỉnh điểm của thời đại Khai sáng và ngụ trị của "Con người toan bỏ qua "từ ngữ đặc biệt "này, đành rằng lại dùng đến nó ở phần chú thích). Bởi lẽ nói như vậy không phải là tự giam mình trong cái địa

phương đối diện với cái toàn cầu, mà là yếu sách một sự phổ quát hoá được mài sắc bởi sức sinh sôi phong phú của cái phủ định (cái phổ quát này không phải là cái có sẵn mà tự nó là một quá trình vượt qua); do đó nói như vậy cũng là từ chối chịu tác động đập bẹp tất cả của cái rập khuôn và cái đồng thức (uniforme), mà, ngày nay, vẫn hay bị đập nhập làm một với cái phổ quát. *Tính phổ quát* là một khái niệm của lý trí, *tính đồng thức (l'uniforme)* là một khái niệm của sự sản xuất; khái niệm trên đòi hỏi một sự tất yếu, khái niệm dưới chỉ dựa vào một sự thuận tiện.

Cái phổ
quát rất
khác cái
đồng thức

Tuy nhiên ta không thể tránh được câu hỏi (câu hỏi này đã biện minh cho sự "kiến tạo châu Âu"): cái phủ định xa cách - đối đầu (*antixoun* của Heraclite) phải chăng cần phải lên án vì nó dẫn đến chiến tranh? - Heraclite thì lại khen cái phủ định này. Sau khi thúc đẩy một cách có ích những con người đi tìm chốn ở trên khắp trái đất, đến tận những vùng khó sống nhất, cũng như, sau khi, ở bên trong, thúc đẩy những con người, lập thành Quốc gia để đối chọi với sức mạnh của Quốc gia khác, chiến tranh, đây là ý kiến của Kant trong lời kêu gọi thiết lập một bộ luật quốc tế, từ nay đã lỗi thời, chẳng còn gì để mà tự tôn về một sự cao quý sử thi, anh hùng. Những Quốc gia, cũng như những cá nhân cần phải ra khỏi "trạng thái tự nhiên". Trả lời quan điểm này Hegel nói rằng chiến tranh đâu có thể giải thích

Về chiến
tranh (sự đảo
lộn từ Kant
đến Hegel)

được bằng những nguyên nhân nghi ngẫu, cũng chẳng thể giải thích được bằng một sự hận thù truyền từ dân tộc này sang dân tộc khác, mà việc phải có những dân tộc đặc biệt đó là một sự tất yếu của đời sống tinh thần; một dân tộc, như là một cá tính, điều này bao hàm tính độc nhất và tính chuyên nhất, nhờ vào chiến tranh làm lại sự cố kết của nó, chiến tranh làm sống lại ở những cá nhân của dân tộc tình cảm thuộc về một toàn thể là dân tộc: dân tộc "phủ định" bằng chiến tranh sự phủ định bản thân nó, đây là sự giải thể của nó dưới ảnh hưởng ngày càng tăng của đời sống vật chất và những lợi ích riêng biệt (trong kinh nghiệm thông thường hàng ngày, ở một quy mô nhỏ hơn, chỉ cần *một kẻ khác* xuất hiện ở chân trời một cách phủ định, thế là người ta xông ra đánh, hoặc chí ít là chỉ trích, thế là mối liên hệ được thất lại sâu sắc hơn giữa "chúng ta" và người ta cảm thấy sự liên minh được củng cố lại). Ở đây có cái gì đó lớn hơn một sự đối lập giữa hai mô hình lý thuyết, chủ nghĩa hình thức của mô hình thứ nhất và chủ nghĩa hữu cơ của mô hình thứ hai, hoặc là nguy cơ của một tính phổ quát nghèo nàn (trong học thuyết của Kant) vì có sự loại bỏ sự xác định cụ thể, hoặc là nguy cơ, ngược lại, một sự gấn bó phản động với sức sinh tồn (trong học thuyết của Hegel) do sự nhập cảm trong lòng của "chất đạo đức". Ngày nay chúng ta phải suy nghĩ lại, trên những cơ sở mới, khả năng hợp tác của cái phủ định; đặc biệt là

phân biệt giữa cái phá phách và không sản xuất được gì hết (để bắt đầu ta hãy gọi nó là cái ác) và cái ta có thể gọi là cái phủ định (tiêu cực) có sức kích động, *động viên*, nó tạo ra sức căng, nó khởi động, làm đổi mới, tăng cường sức mạnh.

Chính là từ cái khả năng này quản lý cái tiêu cực mà không khủ trùng nó, hoặc đúng hơn, từ *quản lý* ở đây khiến ta nghĩ đến quản trị, trong cái khả năng "làm dậy lên" cái phủ định, làm cho nó tăng sức sản xuất thay vì cho việc tháo kíp của nó, chính là trong khả năng này tôi thấy thiên hướng của người trí thức đổi mới trong kỷ nguyên của toàn cầu hoá. Trong kỷ nguyên này sự "dấn thân" của người trí thức chẳng còn là đứng ở một lập trường cực đoan, đi tìm một sự triệt để về nguyên tắc (thể thuật này đã được triển khai như vậy ở Pháp, trong tình hình có sự đối kháng khối này với khối kia, hoặc giai cấp này với giai cấp kia, từ Sartre đến Foucault và Bourdieu đều là như vậy - và đến nay cái thể thuật này liệu đã cạn kiệt chưa ?); mà sự dấn thân của người trí thức là ở chỗ phát hiện ra theo những con đường nào, trong văn cảnh mới này, cái tiêu cực - nó đâu có bị bài trừ - khởi động và có thể phát động: đó là làm hiện ra theo bình diện khác nào cái bị xem như là "xấu" bộc lộ những tài nguyên ở nó không được khai thác và thậm chí không được nghĩ đến, bộc lộ như là một sức sinh sôi nảy nở dồi dào và có khả năng hợp tác được; đó cũng là, theo một sự vận động

Tiến tới
một bộ mặt
mới của
người trí
thức "dấn
thân"

ngược lại và bổ sung, phục chế sự lầm lạc trong tư tưởng; bằng cách triển khai lại những điều kiện của một *sự bất đồng* làm việc ngược lại với sự đồng thuận trong đó tư tưởng bao giờ cũng có nguy cơ thiếp ngủ và khô héo. Hoặc là tìm hiểu làm thế nào từ sự phản kháng nảy sinh sự bền vững, (điều này càng quan trọng do chỗ ngày hôm nay, như tôi đã nói, chúng ta đương ở trong một thể chế tính phủ định yếu, ở châu Âu) và thay cho những xung đột bị bao che hoặc có tính chất quanh co, hoặc có tính chất tiềm tàng, tốt hơn hết là đứng trước những xung đột mở được kiến tạo thành mâu thuẫn. Từ nay người ta có thể bằng lòng với những hình thức *soft* (mềm), có tính chất thể phẩm, một nửa chỉ ra lối thoát, một nửa có tính chất kiểm tra, với một cái tiêu cực (phủ định) được giảm nhẹ, vừa phải và không có tính hiệu chiến nữa - đại loại như cúp bóng đá "thể giới" với những anh hùng truyền thông của nó. Nhưng người ta cũng có thể hy vọng đào sâu một cái tiêu cực (phủ định) thông minh hơn, ác liệt hơn, gợi nhắc cho tinh thần những bản thảo, day dứt của nó.

I. Chủ thể / quá trình; cứu rỗi / hiển minh (minh triết).

Ta hãy bắt đầu đưa ra những sự phân biệt cần thiết. Để đưa cái tiêu cực ra khỏi quan hệ họ hàng đáng ngờ và cứ như là trù lên với cái ác,

chúng ta bắt đầu bằng việc đẩy lùi sự hồ đồ từ những khía cạnh khác nhau. Bởi lẽ, giữa cái ác và cái tiêu cực, không có sự phân biệt về nội dung mà đây là sự phân biệt phương hướng của mỗi ý niệm, ngay khi nhận ra được sự giao cắt giữa hai ý niệm này, mỗi lần như vậy người ta thấy xuất hiện một sự đối lập bình diện. Và thậm chí người ta còn nhận thấy rằng sau khi đã được kiểm lại và điều chỉnh lại với nhau thì những bình diện khác nhau này đi tới chỗ tự chúng dựng cái ác và cái tiêu cực thành những hướng lựa chọn cạnh tranh với nhau, cái này đối diện với cái kia. Cả hai ý niệm này cùng chỉ một quy thức (ordre) thực tại, nhưng theo những âm vực đối lập với nhau; nếu như chúng cùng có một vị trí trong lòng của bức tranh thì chúng ngoảnh lưng với nhau. Cái ác *hay* cái tiêu cực: hai ý niệm này đào sâu một thể lựa chọn trong tư tưởng hoặc nghiêng về phía cái này, hoặc nghiêng về phía cái kia (đó là cái thể lựa chọn mà người ta thấy đạt tới đỉnh điểm, trong lòng của lịch sử triết học, trong sự di chuyển - cách nào đó *di chuyển tất cả* - thao tác từ Kant đến Hegel).

Chính tính đa nguyên này của những sự chia tách được kiểm lại (làm cho chúng hoàn toàn đối lập với nhau) sẽ làm hình thành những mệnh đề khởi điểm của chúng tôi; sau này chúng ta sẽ trở lại những lời phát biểu sơ lược này để

làm cho chúng triển khai đầy đặn và cũng là thử thách chúng:

- Cái ác thuộc phạm vi đạo đức, mà đạo đức thì đối lập nó một cách khái quát - không kể thể thức của nó là thế nào: đau khổ, không hoàn thiện, tội lỗi (theo bộ ba cổ điển thì cái ác có tính chất hình nhi hạ / hình nhi thượng / đạo đức) - với một sự "phải là", bao giờ người ta cũng giả định một sự như vậy cho nó; cái tiêu cực, trái lại, thuộc phạm vi một tính chức năng và, do đó, thuộc phạm vi những vấn đề không có liên quan đến dụng ý mà có liên quan đến sự thực hiện, hoặc có liên quan đến cái mà tôi gọi một cách tổng quát, theo một ý niệm thông dụng, là "sự vận hành của cuộc đời";

- Cái ác dẫn đến quan điểm của một chủ thể, hoặc là một tác nhân chủ động hoặc là một đối tượng bị động. Bởi lẽ cái biện bạch cho sự sáng chế cái Ác trong lịch sử nhân loại, theo cách hiểu của tôi, chỉ một phần ít là chức năng trừng phạt - đàn áp của nó theo truyền thống thường được nêu lên, mà chủ yếu là ở việc nó đã phục vụ cho cấu trúc khai thác cuộc sống nội tại (nội tâm): cái ác, trên đại thể, đã làm cho con người lớn lên, cũng có thể nói là đã triển khai con người, "đã khai hoá" nó - nói như Baudelaire, đã "hoá" nó thành "văn", hoặc nói như Nietzsche, đã làm cho nó trở nên tinh tế; do vậy, cái ác đã phát hiện cho con người khả năng lượn lờ đôi chiều của nó, khả năng lựa chọn, đòi

bại, kịch phát của nó, tóm lại đưa nó ra khỏi cái lỗ gích lớn của sự điều tiết. Còn cái tiêu cực thì dẫn đến quan điểm của một quá trình, và trước tiên là quá trình của lời nói phát triển một cách hết sức chính đáng theo những thể thức khẳng định - phủ định; còn có một sự khác biệt này nữa: cái ác được tư duy từ phía hành động / đam mê, cái tiêu cực được tư duy từ phía thao tác (bao gồm cả thao tác toán học: đưa vào số âm [tiêu cực], đại lượng hoặc số lượng âm; vì thế khái niệm "đại lượng âm", Kant nói với chúng ta trong một tiểu luận bàn về vấn đề này, cũng là dương: sự phủ nhận [tiêu cực] ở đây chỉ là ước lệ và cái tên gọi này chẳng qua chỉ ra ở đây một loại đối tượng đặc biệt xét về thực chất của chúng);

- Cái ác tách ra một tính đặc biệt và cô lập nó: Nó xảy ra và nổi bật lên tùy theo bộ mặt cá thể của một hành động, một con người, một câu chuyện; còn cái tiêu cực lại bao hàm sự tính đến một tổng thể, cái tiêu cực xuất hiện trong quan hệ với một toàn thể mà nó tham gia và trong đó nó phục vụ;

- Cái ác thiết lập một nhị nguyên và cả hai yếu tố này được quan niệm cái này ở bên ngoài cái kia (dù cho trong quan hệ mâu thuẫn giữa chúng cái này định nghĩa cái kia, cái kia được định nghĩa bởi cái này): thiện hay là ác; cái tiêu cực, ngược lại, giả định một sự phân cực như là sự khác biệt ở bên trong một hệ thống trong đó

cả hai yếu tố, tích cực và tiêu cực, vừa đối lập, vừa đi đôi với nhau. Người ta có thể mơ ước đặt ra một cái Thiện tuyệt đối, bằng việc quật ngã và thủ tiêu cái ác, nhưng cái tích cực nào cũng hàm ý cái tiêu cực và không thể được tư duy mà không có cái tiêu cực;

- Từ đó, theo lô gích mà suy, thì cái ác là đối tượng của một phán đoán và phán đoán này xướng lên về nguyên tắc tính chuyên nhất của nó; còn cái tiêu cực đòi hỏi một sự bao gồm và là đối tượng của sự tích hợp: cái ác làm hại / cái tiêu cực hợp tác;

- Cuối cùng cái ác có tính kịch (gây ra đấu tranh, ai oán, quyết liệt); nó bí ẩn (nguồn gốc của nó không thể thăm dò được, unerforschlich, đây là chữ của Kant: có bao giờ ta nói được cái ác từ đâu đến?); do đó nó có tính chất siêu hình (giả định một sự mất đồng bộ về bình diện giữa **là** và **phải là**, và bằng sự kiện này gọi đến một chuẩn mực, một mô hình, một sự vượt siêu)? cái tiêu cực thì không đem cái thực tại đối lập với lý tưởng, cái bị chia tách bởi nó đồng thời lại được cặp đôi và phối hợp: cái tiêu cực có tính lô gích .

Những nét đầu tiên này đã làm thành hệ thống. Cứ theo sự đối lập của chúng thì chúng khiến chúng ta dựng lên mặt đối mặt hai hướng lựa chọn của tư tưởng cấu thành hai cực để hình thành hai ý tưởng cũng kinh dịch với nhau. Đằng sau sự đối lập này, trên thực tế hiện ra một sự

đổi lập khác với tư cách là hệ quả: một phía là tu tưởng Cứu rỗi dựa trên cái ác và chạy thoát cái ác; phía kia là tu tưởng của sự Hiền minh (Minh triết) tích hợp cái tiêu cực vào "sự vận hành của sự vật". Đó là sự lựa chọn đầu tiên được đặt ra cho ai đó, không kể đến những sự khác biệt về văn hoá và thời đại, tự hỏi một cách chất phát sống thế nào đây. Tôi muốn nói rằng sự lựa chọn này có tính lô gích, chỉ thuộc phạm vi sự đổi lập hình thức này thôi: loại trừ / bao gồm; và từ đó vượt qua cái hệ - *tư tưởng*: tôi loại trừ nó với tư cách là cái ác / tôi bao gộp nó với tư cách là cái tiêu cực. Từ đó, một bức tranh thứ hai, còn tổng hợp hơn nữa và "biến cách" sự đặt ra hai ngã này theo những thể thức khác nhau :

- Sự cứu rỗi thuộc phạm vi một tư tưởng về cái ác, được quan niệm từ quan điểm *tâm hồn*, trong mệnh hệ của nó tâm hồn này tự cô lập; sự hiền minh (minh triết) tính đến cái tiêu cực, trái lại được quan niệm trong quan hệ với thế giới và trong sự hợp tác với nó;

- Từ phía cứu rỗi, đổi lập một cách triệt để cái thiện với cái ác, mâu thuẫn đối kháng được đẩy tới sự cùng cực của đối đầu và sự đối đầu này lại không thuyên giảm (bằng không thì có có diệt vong); sự hiền minh, ngược lại, bao gộp chức năng của cái tiêu cực, đưa đến sự giải thể tự phát, ở một quy mô lớn hơn của tất cả những gì gây xung đột;

- Xuất phát từ sự Sa ngã (trong cái ác), sự cứu rỗi gọi theo một truyện, hoặc đúng hơn được quan niệm về thực chất như là Truyện lớn (Đại tự sự): một sự phé truất gây biến cố, chẳng hạn như sự phé truất Adam và Eva bị đuổi ra khỏi Địa đàng, hoặc, theo những sự dàn cảnh khác cổ xưa, sự phé truất những linh hồn có nguồn gốc thiên giới, bị rớt xuống cõi đời này và mất sự trong trắng ngây thơ; tiếp theo đó là một truyện thường là truyện của sự ngoi lên đau đớn thoát ra ngoài Cõi của những bóng tối, tình tiết này tiếp theo tình tiết kia, từ trạm dừng này đến trạm dừng nọ, cú thế vươn tới Ánh sáng và sự phục hồi - hoà giải. Trong khi đó thì sự hiện mình về cơ bản là không có truyện (nó đầy rẫy những giai thoại cá biệt nhưng không có Truyện lịch sử); bởi lẽ nó chẳng đợi chờ những biến cố, cũng chẳng đắm mình trong những hứa hẹn; mà, phát hiện ra một vai trò cho cái tiêu cực trong lòng nhiệm cuộc lớn của sự vật, nó giải thích cái căn lý của nhiệm cuộc này: nó trình bày nội kết của thế giới này. Hoặc, nói một cách khác theo khung của Hy Lạp, tư tưởng cứu rỗi thuộc phạm vi của một *muthos* (huyền thoại), còn sự hiện mình thuộc phạm vi của một *logos* (lô gích); chính là xuất phát từ khoảng cách giữa những chức năng này mà sự đối lập giữa chúng được xây dựng;

- Tóm lại, tư tưởng cứu rỗi giải thoát khỏi cái ác làm nảy sinh sức căng, làm rung lên niềm

đam mê : nó tổ chức và đạo diễn một vở kịch và mang tính chất anh hùng; trong khi đó tư tưởng hiền minh, giải thể cái ác biến thành tiêu cực, biện minh cho một sự hài hoà: phía này thì số phận của một linh hồn diễn ra (một cách bi kịch) và phía kia, trật tự của thế giới hoặc, nói đúng hơn, theo lời của Plotin, "cú pháp" của thế giới được tư duy một cách thanh thản. Sun-tasis: Hiền nhân tìm tòi những quy tắc hoà hợp khiến cho thế giới - thế giới này - được bố cục đúng như nó hiện tồn .

Từ hai hình ảnh này, Hiền nhân (nhà minh triết) hoặc Thánh nhân, mà ngày nay người ta chưa thấy rõ lắm xử lý thế nào đây, bởi lẽ chúng đã bị hoá đá, hoá tượng trong hàng thế kỷ hoặc đúng hơn hàng thiên nhiên kỷ hệ tư tưởng đúng chuẩn và phải đạo, từ hai hình ảnh này, chỉ ít nảy sinh khả năng thao tác này và cái mà tôi giữ lại là khả năng đó: chúng có thể dùng, xét ngược trở lại, vào việc chia tách cái ác và cái tiêu cực, thậm chí với hai chân dung đối kháng này, thực sự đã tách riêng chúng ra. Bởi lẽ Hiền nhân không bước tới tinh thánh, như người ta vẫn hay hình dung như vậy, với quan niệm cho rằng hiền minh là chưa đạt tới giai đoạn tối cao của sự vươn lên cao của nó (trong truyền thống Đông phương học châu Âu, "sage" (hiền nhân) thường hay được dịch là kẻ chưa đạt tới trình độ "thánh", trong tiếng Trung Hoa thì hiền khác với thánh). Ta lại biết rằng Hiền nhân mở đường đi đối lập

với cách mở đường của Thánh nhân: đáp lại lời than vãn một cuộc sống phiền não với cái ác và tìm cách giải thoát khỏi nó thì hiền nhân trả lời rằng không có cái này thì không có cái kia và như thế gian vẫn nói (hiền nhân rất sát với cách suy nghĩ - nói năng thông thường trong thế gian), "phải có tất cả để làm ra một thế giới "; cũng vậy, đáp lại những lời than vãn tuyệt vọng kêu ca Bóng tối, hiền nhân đáp lại rằng, không có bóng tối thì người ta liệu có thấy chẳng ánh sáng hoặc chí ít liệu có thưởng thức được chẳng ánh sáng và chính là trong bóng tối của đêm hoặc của sự chết mà sự vật cấu tạo lại một cách kín đáo và những sự nội kết được thắt nối lại .

Kết thúc sự lựa chọn lý thuyết đầu tiên này, hai bộ mặt nổi lên mặt đối mặt ban đầu xem ra sự tách bạch của chúng đứt khoát quá, nhưng tôi nghĩ rằng điều này sẽ được biện minh rõ ràng ở phần sau này, ta sẽ thấy cả một phổ rộng bao nhiêu thú mà ta gọi một cách trừu tượng là "những quan niệm lớn" về "cuộc sống" hay "hiện sinh" (cả hai từ này vẫn còn lẫn với nhau) ta có thể đem sắp xếp một cách ổn thoả và phân bố chúng giữa hai cực này : cực cái ác hoặc cực cái tiêu cực (phủ định), cực cứu rỗi hoặc cực hiện minh. Chú không phải giữa cực phạm và cực thiêng? (cực thể tục hoặc cực tôn giáo) như người ta vẫn thường chấp nhận lấy những ý niệm này làm nền cho sự đối lập cơ sở (hiền nhân, chọn sống trong cõi đời này đúng về phía cái

phàm, thánh nhân có khát vọng cứu rỗi đứng về phía cái thiêng) đến sau này thì mới có sự phân bố này: ở khởi điểm của sự chia tách tôi thiên về cách đặt vấn đề như sau: hoặc có khát vọng giải thoát khỏi (cái ác) hoặc người ta bao gộp (cái tiêu cực) ? còn tôn giáo thì có thể trù lên hai khả năng: trường hợp này thì người ta van xin Thượng đế và thỉnh cầu người cứu trợ và, trường hợp khác người ta gọi Thượng đế như là để thừa một tiếng "xin vâng". Có những tín đồ bị tra tấn tới kinh hoàng, khủng khiếp, cũng có những tín đồ thanh thản. Thánh Antoine hoặc thánh Francois. Chúng cứ là Kinh thánh, ngay từ Cựu ước đã chứa đựng hai cực: cực hiển minh - tích hợp và cực thánh thiện - đoạ đầy. Và, trong lịch sử đích thực của triết học, dường như mỗi nhà tư tưởng xê xích đầu đó con trượt giữa hai thái cực này để xác lập chỗ đứng của mình giữa chúng. Platon theo một cách lộ liễu chủ đề Sa ngã (ở ông chủ đề này không chỉ là lảng cạn hoặc vỏ bọc ngoài) và sự suy tưởng của ông được tổ chức một cách lô gích thành truyện (tự sự), muthos: sự sa ngã của những linh hồn (trong Phèdre), bị mất cánh trong quá trình đắm rước lên trời, chúng lao vào một vật thể cứng và mất năng lực nhìn (hoặc là sự sa ngã của những linh hồn xuống Địa ngục rồi lại được hiện thân để chịu trừng phạt); từ đó, nhà triết học đòi hỏi vứt bỏ cuộc đời này và chủ nghĩa khổ hạnh, ông ta kêu gọi từ bỏ cuộc sống dưới trần thế này và

"trốn thoát" để đi đến Thượng đế (Phédon). Tuy vậy thông thường thì cái logos của Platon thao tác nhằm làm cho những loại thông với nhau, và trước tiên là loại của chính mình thông với loại khác, cú như vậy cho tới khi nhận ra được vì sao cái vô thể lại là "hữu" và cái hữu thể, đến lượt nó, cách nào đó, lại là "vô" (Nhà nguy biến) ? và trong truyện nghe ra có vẻ thực về sự sáng thế, thì đây tạo hoá của Timée, tính toán một cách tối ưu, nhằm chỉnh đốn lại tất cả, chấm dứt cấu trúc có tính biến cố của hành động khai trương này .

Người ta có thể nghĩ rằng một trong hai cực bị bãi bỏ từ rất lâu rồi và, đối diện với sự thành công rờ rệt của logos, truyện lớn (đại tự sự) về sự Sa ngã, về sự Cứu rỗi, về sự tuyệt vọng và sự giải thoát, ngày nay đã cạn kiệt rồi. Thế nhưng tôi nhận thấy rằng sự rã rập đại tự sự này đâu có buông tha chúng ta ("chúng ta", tôi muốn nói: châu Âu, ít ra là như vậy). Nó không chỉ có ở Dante, tác giả lấy cảm hứng từ truyện kinh thánh; mà chính nó đã thiết lập thành truyện hiện tượng luận của tinh thần chúng ta theo quan niệm của Hegel: từ tính trực tiếp của sự tin chắc bằng cảm tính đến con đường khốn khổ và dài dằng dặc mà trên đó ý thức lần bước, nó vươn lên bằng sự lạ hoá qua những khâu trung giới, thuật này tiếp theo thuật nọ, giai đoạn này tiếp theo giai đoạn kia, nó vươn lên tới cái mà nó mỗi lần lại phát hiện ra như là một sự tinh chế hoàn toàn khác sự tin chắc của nó, để rồi sau đó lại rơi

vào sự nghi ngờ, hoặc đúng hơn sự tuyệt vọng, *Verzweiflung*, cho tới khi đạt tới tri thức đích thực (với ý nghĩa này thì *logos* của Hegel, bắt chước khái niệm của ông về cái phủ định đã làm cho nó tiến bộ một cách biện chứng, đảo ngược thành cái huyền thoại) cũng vậy, nó tổ chức thành kịch toàn bộ Thời gian đã mất: tuổi thơ (ở Combray), rồi sự đi qua cái Ác, (ngụp lại tận đáy của vực thẳm: Sodome và Gomorrhe), cho tới khi hoàn lại được "thời gian tìm thấy lại".

II. Người Nhị nguyên thiện ác và người Khắc kỷ : kể hoặc miêu tả.

Nếu ta có thể làm một sự xúc tác nào đó trong tư tưởng, ở trạng thái thuần túy, thì hai cực này, cực cái ác và cực tiêu cực sẽ in hình hai bộ mặt hướng về sự cứu rỗi hay sự hiển minh: người Nhị nguyên thiện ác và người Khắc kỷ. Những tên này vẫn đương còn gần với chúng ta ngày hôm nay và, theo tôi nghĩ, không chỉ gần một cách tượng trưng. "Nó là" Nhị nguyên thiện ác hoặc nói theo thể phủ định thường gặp ở ngôi thứ nhất, "tôi không phải là" Nhị nguyên thiện ác. Tin rằng có cái Ác phải chăng là một điều ác và liệu có cần chống chế đến mức như vậy không? Có gì lộ ra ở đây như là một điều không chấp nhận được chỉ căn cứ vào sự kiện, ở lĩnh vực này, và dường như cũng chỉ ở lĩnh vực này thôi, đơn giản hoá là lạm dụng đến mức làm cho

Một sự phân
cách còn triệt
để hơn đạo
đức?

toàn bộ tính nhân văn giữa chúng ta lâm nguy ?
 Vậy thì cái gì, ngay từ sự phán đoán chung, đòi hỏi ở đây phải kiên nhẫn hơn và thấy hết sự phức tạp ? Cả hai kiểu người này xem ra đã nhập vai một cách sâu sắc cái phong hoá mà họ chấp nhận từ khởi điểm, về cơ bản, đó là cái cách mà họ sống; và, từ những phạm trù của tư tưởng người ta dễ chuyển sang những phạm trù gần gũi với tâm lý học, thậm chí gần với một tâm lý học cứng nhắc. Bởi lẽ người Nhị nguyên thiện ác hiểu cái ác một cách triệt để đến mức biến nó thành một nguyên lý riêng, động lực của Lịch sử vì cái ác được xem như đối địch với cái thiện và cũng bền vững như nó; từ đó sinh ra một cuộc đấu tranh liên tục diễn ra trong các thời đại và suốt mỗi thời đại, cuốn trôi đi những linh hồn trong giòng định mệnh vũ trụ này. Đối với người Khắc kỷ thì ngược lại, không kể cái ác có chân tướng hoặc thể cách nào - cái ác mà những con người gây cho nhau, đem kể ra không thể nào hết được: chiến tranh, ăn cắp, cưỡng hiếp, phản bội v.v..., cũng như cái ác mà mỗi con người phải chịu đựng do thân phận làm người của nó, trước hết là "bệnh" và "tử" - đối với người Khắc kỷ, ngược lại, việc cần làm lại là xem xét tỷ mỉ để làm hiện ra, ở rìa của cái ác này, một tính tích cực ẩn dấu, cặp đôi với nó và bù vào cho nó, và phát hiện cho người Nhị nguyên thấy rằng xem xét cái ác không phải như cái ác nữa mà chỉ đơn thuần là cái tiêu cực, là

chính đáng, bởi lẽ làm lộ ra mặt trái của nó hoặc cái bù vào cho nó và không tách khỏi nó, những thứ này đồng thời tích hợp nó vào một lô gíc của toàn thể và như vậy kêu gọi vượt qua nó.

Có tính chất xuyên lịch sử - bởi vì, dưới những thế kỷ của Ky tô giáo, trong đêm tối chúng đã được truyền đến cho chúng ta - cả hai bộ mặt này cũng có tính chất xuyên văn hoá - hẳn là có thể tìm thấy ở chúng điển mẫu (archetype). Tôi đã có dịp nhấn mạnh rằng có khá nhiều nét khắc kỷ luận được tìm thấy trong tư tưởng Trung Hoa cổ đại, chủ yếu là ở mạn Khổng giáo của nó, và về phương diện này không thể nào nghi ngờ có mấy may sự trao đổi giữa hai thế giới này, những nét đó là: quan niệm về một sự tiến triển bằng nội giới, nội lực, sự phân biệt có tính thao tác giữa cái tùy thuộc vào tôi và cái không tùy thuộc vào tôi, sự lý tưởng hoá Hiền nhân được đẩy tới mức tuyệt đối hoá nó, và điều trước hết phải nói đến, đó là "niềm vui" đồng thanh khí và gia nhập vào tiến trình của sự vật; và ta biết rằng những nhà truyền giáo đạo Ky Tô, bị thất bại trong việc truyền bá Đức tin của họ, bèn rút lui vào lập trường Khắc kỷ, lập trường này thực sự là một cái cầu bắc sang Trung Quốc¹. Về phần Nhị nguyên thiện ác luận lan rộng sang hai phía của Trung Đông, những đồng thời cũng mắc phải sự bài bác từ cả hai phía, có thể nói rằng đây là tư tưởng cổ đại duy nhất mà người ta có thể tiếp cận bằng những văn

Xuyên lịch
sử - xuyên
văn hoá

bản La Tinh cũng như trong những văn bản Trung Hoa, bằng việc đọc Augustin cũng như bằng cách tham khảo những bản thảo được phát hiện ở Đôn Hoàng và đã được Chavannes và Pelliot² chỉnh lý chu đáo. Một sự kiện đáng kể hơn nữa: Peter Prown có nhận xét rằng Hoàng đế Diocletien, cuối thế kỷ III, cũng như chính quyền đế chế Trung Hoa, gần một ngàn năm sau đều lên án như nhau và ra lệnh đốt những cuốn sách mang tư tưởng Nhị nguyên thiện ác. Một sự trùng hợp như vậy không thể xem là ngẫu nhiên và, ở đây cũng không hề thấy có sự ảnh hưởng qua lại: hẳn là việc đem dựng cái Ác thành cái tuyệt đối đối diện với cái Thiện tự nó là một sự đe dọa đối với mọi quyền lực chính trị có tổ chức. Bởi lẽ nếu như sự đối đầu giữa hai nguyên lý này, được thiết chế thành những lực lượng vũ trụ và tức khắc vượt qua quy mô nhân sinh, là đối đầu thực sự duy nhất thì tất cả những nỗ lực của con người để giành cho mình một quyền lực trong Lịch sử, kể cả dưới hình thức làm bá chủ đế chế rộng lớn nhất xem ra cũng chẳng ăn nhằm gì.

Từ việc đem thiết lập mặt đối mặt hai nguyên lý này: Thiện - Ác, thế giới Bóng tối và thế giới Ánh sáng; nhất là từ việc đem quy chúng vào hai tâm hồn ở con người: một tâm hồn của xác thịt và sinh ra từ giống loài Bóng tối, tâm hồn kia sinh ra từ phần tự nhiên của Thượng đế và được Thượng đế trao cho nhiệm

vụ đấu tranh chống lại Bóng tối, cả hai linh hồn này được dựng lên chống lại nhau trong một cuộc đấu tranh không ngừng nghỉ, từ những điều này người Nhị nguyên thiện ác chỉ còn có thể quan niệm lịch sử bằng những ý niệm Sa ngã và Cửu rỗi. Những người Ngộ đạo luận (Gnostique) mà Plotin công kích đem chìm những thực tại khả niệm vào vật chất, từ đó sinh ra một tạo hoá, rồi một thế giới ở đó những ánh hồi quang của cái khả niệm bị giam hãm cho tới khi những mầm mống tâm linh này, sau khi trải qua bao nhiêu thử thách và bất hạnh, lần trở lên ngọn nguồn của chúng và cho tới khi cái thế giới cảm giác này cuối cùng bị phá huỷ³ -, cũng vậy, những nhà Nhị nguyên thiện ác (mà Augustin quay trở lại để chống) sắp đặt kịch bản của họ thành ba hồi⁴. Ở hồi thứ nhất (quá khứ), ánh sáng và bóng tối bị cách ly, có sức mạnh ngang nhau và hoàn toàn đối lập với nhau. Ở hồi thứ hai, hiện tại, thời gian ở giữa, cái Ác thêm muốn cái Thiện mà nó thoáng thấy qua những vận động vô chính phủ của nó Ánh sáng bị tấn công phản ứng bằng cách hy sinh cho Bóng tối một đức hạnh toát ra từ thực thể của Thượng đế, đức hạnh này chống lại sự tối tăm nhưng bị bại; từ đó sinh ra một sự hoà trộn làm ra linh hồn và thế giới, cái này và cái kia đều buộc phải tham gia những cuộc đấu tranh nội bộ. Hồi cuối cùng (tương lai): Thiên thần ánh sáng đến giải phóng con người Già nua bằng cách chia tách ra lực

Truyện xa xưa về cuộc đấu tranh chống lại cái Ác

Giữa Sa ngã và Cửu rỗi, Bóng tối và Ánh sáng

lượng của Bóng tối và lực lượng của Ánh sáng, và như vậy mở đường đi tới sự cứu rỗi bằng cách đưa cái thiện hội nhập trở lại một cách rất ráo vào vương quốc tối cao của nó .

Ở đây có một thiên tiểu thuyết siêu hình, tuy nhiên ta không thấy Augustin bức mình về điều này. Bất chấp ông đã bỏ ra bao nhiêu năng lượng để đấu tranh chống lại một tà giáo mà ông gia nhập một thời gian khá lâu, với hy vọng tìm thấy ở đó lời giải đáp cho vấn đề cái ác. Có thể thấy rằng việc sự mỉa mai không thể chấp nhận được với một huyền thoại (muthos) như vậy hẳn là có liên quan đến toàn bộ câu truyện rắc rối về sự Sa ngã và sự Cứu rỗi, thậm chí toàn bộ cảm hứng về sự sa ngã - giải thoát đều có trong Cơ đốc giáo, thậm chí cùng một bản chất với nó : tôn giáo này cũng xác lập cơ sở trên một sự kịch hoá có tính biến cố. Nếu ở đây ta nói đến hư cấu, vậy thì ta bắt đầu nói từ chỗ nào ? Augustin, ngược lại, có một lý lẽ vượt ra ngoài những tranh cãi lẫn lộn mỗi và biện giải và không dính dấp gì đến những cuộc tranh cãi về bản tính của Thượng đế, lý lẽ này đủ để làm ngã nghiêng toàn bộ toà lâu đài Nhị nguyên thiện ác. Bởi lẽ lý lẽ này, lần này không chỉ là một lý lẽ bao giờ cũng có thể phản bác được ít hoặc nhiều, nhưng ở đây nó là một lý lẽ không phản bác được: tranh cãi lẫn lộn này, làm lộ ra một chân lý của sự sinh tồn. Phá hoại ngay tức khắc khả năng của một Nhị nguyên luận như vậy, lý lẽ của Augustin định ra

một cách rất ráo một giới hạn cho mọi Nhị nguyên thiện ác luận trong tương lai và cho thấy mọi sự đối lập quá rạch ròi Thiện và Ác có cái gì đó quá sơ đẳng mà không thể chấp nhận được. Thực ra vấn đề không chỉ có vậy bởi lẽ bao giờ nó cũng phụ thuộc vào giáo điều: nếu như không có gì có thể làm hại Thượng đế (bằng không thì Thượng đế chẳng phải là Thượng đế), phải chăng Thượng đế là độc ác đưa những linh hồn xuống cuộc đời này, buộc chúng lao vào một cuộc vật lộn khổ sở đến như vậy? (lý lẽ của Nebridius đưa ra để làm cho Augustin quy theo đạo ⁵). Nhưng, ngoài giáo điều: vì sao cái ác (một ngày) lại có thể ủa vào vương quốc Ánh sáng và thêm muốn cái thiện ? thế là vẫn là cái ác nó có khát vọng vươn tới cái thiện, cho dù là để làm hại cái thiện ...Muốn và thậm chí ham muốn, thậm chí ham muốn một cách bậy bạ hoặc độc ác bao giờ cũng hàm ý một chí hướng nào đó với cái người ta tưởng là một điều thiện (cho mình) .

Vắc vào cái
Thiện là thú
nhận nó là
cái mình ham
muốn, vậy là
vẫn gắn bó
với nó.

Vậy thì nói rằng người Khắc kỷ quan niệm đối lập với người Nhị nguyên thiện ác, về phương diện này, có nghĩa là: trong khi người này tách rời thiện và ác thì người kia xem chúng hoàn toàn liên kết với nhau. Chứ không có nghĩa là trong khi người Nhị nguyên thiện ác tư duy cái ác một cách triệt để, thì người Khắc kỷ xem cái ác như là một hiện tượng phụ hoặc có tính chất hư ảo: chủ nghĩa Khắc kỷ cổ đại không phủ

Lý lẽ Khắc
kỷ luận: cái ác
"kèm theo" cái
thiện là điều hết
sức lô gích

nhận hiệu quả của cái ác và dưới con mắt Khắc kỷ, cái ác thậm chí đe dọa cả lý trí của con người. Càng không nên chuyển sự đối lập giữa chúng thành sự đối lập chủ nghĩa lạc quan / chủ nghĩa bi quan (chẳng phải là Brehier đã đi đến chỗ nhiều lần nhấn mạnh "chủ nghĩa bi quan" của Chrysippe ⁶ ? - nhưng điều này liệu có ý nghĩa gì không ?) ngay khi ở đây là những quan niệm dựa trên tổng thể sinh tồn và là ngọn nguồn của thái độ thì sự đối lập không phải là xung đột tính khí mà chúng ta không làm chủ được, phải hiểu nó một cách logic. Nếu như người Khắc kỷ xem cái ác như là cái tiêu cực, đó là anh ta xem xét nó như là nhất thiết kèm theo cái tích cực và từ đó hội nhập với nó trong một chức năng hoạt động chung: một điều hay (thiện) nào đó (ví dụ như độ mỏng của xương sọ) bao hàm một điều dở (ác) nào đó (sự mong manh của cái đầu) như là hiệu quả hoặc đúng hơn như là "một điều kèm theo"; vậy thì, nếu như ai bị củng vào đầu và kết quả là vỡ đầu, thì anh phải nghĩ đến lợi thế tương ứng mà một cấu tạo như vậy thông thường cho chúng ta hưởng, nói một cách khác, ta phải nghĩ đến cái mặt phải, thường rất ít khi được nhận biết, của mặt trái này ⁷. Những điều nói trên có hình thức của một lý lẽ theo đó, mỗi mặt đối lập bao hàm một cách logic cái đối lập của nó, cái thiện đủ để giải thích cái ác và đức hạnh đủ để giải thích thói xấu xa; thế theo "tính tương hợp này của những đối lập",

ôm yếu được hiểu đi đôi với sức khoẻ..., cả hai mỗi lần được sắp đặt trong một nhiệm cục (économie) của toàn thể phân bố chúng thành cái tích cục và cái tiêu cục của một thực tại nó, xét đến cùng, chẳng qua chỉ là sự sống của vũ trụ. Như vậy thì tư tưởng Khắc kỷ, trong *logos* của nó, chứng minh cho cái trật tự tổng thể tích hợp cả hai, nó có nhiệm vụ, xuyên qua sự đa dạng của những hiện tượng, đi vào chi tiết nhỏ nhất nhất, biện minh cho cả những gì râu ria và vật vãnh nhất, chẳng hạn như ích lợi của những con gấu hoặc vỏ sò vỏ ốc, xuyên qua tất cả những điều này, làm hiện lên sự cai quản thế giới nó, cũng như sự cai quản Thành bang, bảo đảm cho sự nội kết và sự thích nghi của tất cả những phương diện này, bằng sự hoà hợp và "thông cảm" .

Tất cả đều
hợp tác

Cho nên, để tin ở cái lẽ của sự vật, chúng ta chỉ cần mở mắt ra. Nếu như người Nhị nguyên thiện ác kể một truyện thì người Khắc kỷ cho ta thấy vũ trụ, và cả hai kỳ tích này đều có từ ngàn xưa. Vì vậy Thượng đế mới nói với Job: để làm nín lại những lời than vãn của tâm hồn, chỉ cần nhô cây vào cái đẹp của thế giới; không có chứng cứ nào tốt hơn về sự hiện tồn và lòng tốt của Tạo hoá bằng sự ngắm nhìn sự sáng tạo của tạo hoá ⁸. Chỉ cần lấy nó làm nhân chứng, sự hùng biện của nó là ở vạn vật (nói theo một thành ngữ hay ngày nay đã trở thành cũ kỹ: "những bài học của vạn vật"). Balbus, theo cái

Chỉ cần
miêu tả

cách ông tiếp nhận quan điểm của Chrysippe (Cicéron) cũng không có lý lẽ nào hay hơn là làm cho người ta khâm phục tính thường kỳ của sự mọc lên và sự lặn xuống của những thiên thể, sự phù hợp của biết bao tuyến chuyển động rất khác nhau và, tiếp theo, trí tuệ được biểu hiện trong những quy luật đều đặn này, và như vậy nhắc nhở chúng ta rằng, theo cách diễn đạt của Aristote, chúng ta không thấy được sự huy hoàng của trời là bởi vì, do sự trở đi trở lại hàng ngày và thói quen mà chúng ta nhiễm phải, chúng ta không còn đi tìm nữa những cái lý của vạn vật mà chúng ta thấy trong thời gian trường kỳ⁹. Ta hãy xem xét thật gần sát cái màng của mắt: nó đủ mịn và trong suốt để mắt có thể nhìn thấy xuyên qua và cũng đủ chắc và bền để có thể đựng được con người. Đối với lông mi, tròng mắt, lông mày thì cũng vậy: cái "tinh nghệ" mà người ta có thể thấy ở sự biểu hiện tự nhiên nhỏ nhất nhất và kể ra không bao giờ hết, có sức thuyết phục đối với chúng ta hơn trước mọi lý lẽ, nó lặn chìm trong sự hoàn thiện của chính nó; sự bàng hoàng siêu hình người đi trong tổ chức có thể nhỏ nhất nhất, ở đây cái vì sao tiêu tan trong cái như thế nào. Cuối cùng, giữa người Khắc kỷ và người Nhị nguyên thiện ác, sự đối lập được giải quyết ở hai chức năng sau của diễn ngôn: miêu tả / kể. Tôi kể *hoặc* tôi miêu tả. Kể, muốn đi đến tổ chức và gây ra sức căng, đòi hỏi tai biến và sự phục hưng (cứu rỗi; dưới hình thức

tuyệt đối của nó: chết và phục sinh); miêu tả, ngược lại, khiến ta lần trở lên trong cái lý của cái trụ lại thành "tự nhiên", dù chỉ là lần theo những nét phác thảo của cấu hình. Truyện lật đổ hoặc chỉ ít làm lay chuyển, biến cố của nó làm bất gố; trong khi đó mọi sự miêu tả, ngay trong sự vận động, là biện minh. Nói một cách khác, tự sự bằng sự xô đẩy thúc bách *kích thích sự tò mò*, còn sự miêu tả thì *tán đồng* và biện chính ngay tức khắc.

Tự sự tạo
kịch tính,
miêu tả bảo
lĩnh

Tôi tự hỏi liệu người ta có thể mở tầm rộng lớn hơn nữa cho sự chia tách này. Bạn hãy miêu tả một bông hoa (một vệt lông mày, v.v...): theo dõi toàn bộ cái mẩu vô cùng tinh tế và vô tận này những chức năng vốn có và những nội kết giữa chúng, bạn đi vào "cái lý tồn tại" và bạn thọc sâu vào cái nội kết; bạn nương theo nội kết của nó. Bạn hãy kể một truyện: mọi truyện tạo ra sự đột nhập do sự đột hiện của biến cố, nó đưa vào nguy cơ, thậm chí cả sự đe dọa: bạn có nhu cầu đem đối lập những nhân tố hành động, rồi sau đó tổ chức sự đối đầu. Nói một cách khác: nếu tôi kể, tôi tạo ra kịch; nếu tôi miêu tả, tôi lập trật tự.

III. Sự tùy thuận cuộc sống (trong những thuyết biện thần) hoặc cái không được kiến tạo trong triết học.

Người Khắc kỷ đâu chỉ có bằng lòng miêu tả; làm việc này đồng thời anh ta bào chữa cho

Dự phóng
của những "
Thuyết biện
thần": biện
minh thế giới
như Thượng
đế đã làm ra
nó

một nguyên lý, đó là nguyên lý của Thượng đế . Một tình thế hoặc đúng hơn một sự đảo ngược lạ lùng: chính con người, do Thượng đế tạo ra, lại lên tiếng giải tội cho Thượng đế. Chống lại sự chê trách của một cõi đời ở trong tay cái ác, những kẻ độc ác thì thắng mà những người chính trực thì khốn khổ, khắp nơi con người phản nản như vậy (và Job cũng lên án Thượng đế là "độc ác"), Hiền nhân đứng ra làm luật sư bào chữa cho Thượng đế, chỉ ra rằng thế giới này đâu có bất công và phi lý, trong thực trạng của nó hiện nay thế là tốt rồi; thậm chí, trong các thế giới có thể có được thì thế giới này là hơn cả ¹. Không phải vì Thượng đế không thể làm tốt hơn theo những phương tiện sẵn có (trong cách nhìn của những người Nhị nguyên thiện ác, trước mặt Thượng đế là những thế lực Bóng tối chống lại hành động của Người), mà là vì, xét một cách lôgic, Thượng đế không thể làm tốt hơn và trong những giải pháp mà lý trí của Thượng đế có thể tính ra được thì giải pháp này là hơn cả, không thể nghĩ ra một giải pháp tốt hơn. Ta hãy xem thế giới như một công trình và "Thượng đế" hoặc Lý trí là tác giả của công trình này; ở đây phải dung hoà hai đòi hỏi ngày càng bộc lộ rõ trong hai ngàn năm nay là thời gian của quá trình này. Con người phải được quyết định làm điều dở (ác) thì làm điều hay (thiện) mới là một giá trị đối với nó và nâng phẩm giá nó lên; đồng thời cần phải bảo đảm một trật tự và cú pháp của thế

giới sinh ra từ bố cục của nó, sao cho cái có vẻ xấu từ quan điểm những con người, có thể được biện minh - với tư cách là mặt trái và mặt bổ sung, với danh nghĩa là cái tiêu cực - trong cái toàn thể nội kết của cuộc sống vũ trụ .

Có một sự táo bạo không khoan nhượng ở kỳ tích ngoại suy này: con người ra khỏi thân phận của nó và suy nghĩ về thân phận của những thân phận. Đúng hơn: của mọi thân phận; thậm chí, của mọi thân phận có thể có được. Triết học đã chùn bước ở quãng thượng lưu này. Bao giờ người ta cũng nghe thấy nó bắt đầu, theo cách nào đó, bằng công thức tuyệt đỉnh này, không thể nào vượt qua được, đó là lời nói của Kant mở đầu cho sự suy tư của ông: "Từ tất cả những gì có thể quan niệm được trong thế giới, và thậm chí nói chung ngoài thế giới, chẳng có gì lại có thể hoàn toàn [...] ²", v.v ...Câu nói loại trừ một cách tỉ mỉ, ở những xó xỉnh nhỏ nhất, tất cả những sự hạn chế có thể viện ra được; nó chẳng làm cái việc đào sâu tính khái quát mà tức khắc cường điệu tính khái quát. Tới mức nó làm quên đi suy đoán của trí tưởng tượng lý thuyết này dưới tính cách từ nay đã được đồng hoá của nó, suy đoán rằng: con người tưởng rằng có thể tự phóng chiếu hoàn toàn ra bên ngoài của viên cảnh đặc biệt mà nó biết là viên cảnh của nó và dự định chứng minh rằng thế giới, như hiện tồn, là phương trình lý tưởng, cho dù là có hay không có sự "tính toán" (*logismos*) từ phía thần trí, nói

Suy diễn của
Lý trí: thế
giới này,
phương trình
lý tưởng

một cách khác, thần mệnh; rằng, nhân danh lý trí mà nó tự cho là chia sẻ với Thượng đế, và để biện minh cho sự sống của mình trong thế giới này xem ra cũng ổn hoặc đúng hơn, như nó thường nhận xét, xem ra không ổn, nó đoạt lấy chỗ đúng tuyệt đối, nhô cao hẳn lên đối với toàn bộ sáng tạo của Thượng đế, với mục đích giải thích *le sách* của Thượng đế. Ngược lại với ý tưởng cho rằng thế giới này là sản phẩm của những biến cố bất trắc của vật chất và sự ngẫu nhiên (theo như tư tưởng của những người trường phái Epicure), hoặc cho rằng những hiệu quả của thần mệnh dừng lại ở lĩnh vực mặt trăng (còn lĩnh vực dưới mặt trăng thì thuộc lĩnh vực vụ vu, thiếu chính xác hơn rất nhiều: Aristote), hoặc cho rằng cái trí tuệ nắm được nguyên lý của vũ trụ lại không đủ sức thấu hiểu mọi điểm trong thế giới của chúng ta (những người trường phái Aristote), và ngược lại với ý tưởng ngộ đạo luận (*idée gnostique*), được phân xét không còn một tý lý tính nào, cho rằng thế giới này có thể là sáng tạo của một tạo hoá xấu, ngược lại với tất cả những ý tưởng nói trên là tư tưởng cho rằng "lý trí bước xuống tận mặt đất"³ và - ta đẩy luận điểm tới chỗ triệt để - thần mệnh đã lo lắng đến tận chi tiết nhỏ nhất nhất.

Dưới "tự nhiên", tính cứu cánh được che dấu (lại Kant)

Sự hoà hợp này được đặt ra thành định đề thực sự trùng khớp một phần với bình diện miêu tả của bản kiểm kê của thế giới xét ở phương diện tính mục đích mà mạng lưới về nguyên tắc

là vô tận. Biểu hiện nhỏ nhất nhất của sinh tồn được biện minh bởi mục đích của nó mà sự thích nghi của nó phát lộ. Tất cả đã được làm *để cho* (*ad*)...Ta hãy xem những con mắt. Ta lấy lại những điều mà Balbus kinh ngạc kể ra: sự khéo léo tuyệt vời của thiên nhiên đã bọc con mắt trong những cái màng trong suốt để nó có thể nhìn thấy được, nhưng cái màng lại đủ chắc để nó chứa đựng được con người; cũng vậy những lông mày sò vào rất mềm cốt là để khỏi làm chấn thương con người và chúng đã được sắp đặt rất ổn để nhắm hoặc mở mắt một cách mau lẹ,...⁴. Ở một quy mô lớn hơn, cả thế giới này "lấy những con người làm đích", *hominum causa*, chúng cú là con người chiếm lĩnh thế giới này. Tù tính chức năng được khảo sát của "như thế nào", người Khắc kỷ rút ra lý lẽ để trả lời cái Tại sao siêu việt, một câu trả lời có sức áp đảo phi thường bằng sự bí ẩn của nó. Ta hãy xem những thân cây ở các vùng ôn đới trôi sông như thế nào, đây là ý kiến của Kant như một lời vọng lại, rồi chúng bị những dòng hải lưu cuốn đi đến những vùng băng giá ở đó chẳng có một cây nào có thể mọc được, và như vậy cốt là "để cho" những người dân ở những vùng này có thể sống được: dưới quan hệ nhân quả vật lý - cơ giới của hiện tượng, phải thấy được quan hệ nhân quả mục đích luận xác nhận sự lo xa của một Trí hiện minh nó lan trải ra theo phương thức khái quát nhất của "tự nhiên" ⁵.

Sự thực, nếu ở đây tôi nhấn mạnh về sự lạ lùng trong cách nhìn nhận, đó là vì tôi kinh ngạc thấy rằng sự viển đến tính mục đích này mà người ta đã tổng cổ ra khỏi khoa học một cách hết sức ồn ào và iêng hùng này (ở thời phục hưng) tỏ ra ngoan cố hơn nhiều, hoặc bộc lộ ra khá nhiều cái "dức", một khi ta bàn đến "hiện sinh" (và cũng có tình trạng này ở Kant trong *Phê phán năng lực phán đoán*, bất chấp ông đã có lời phê phán đối với tính mục đích bên ngoài. Và đối diện với lý lẽ của "cái ác", sự biện minh mục đích luận này phải chăng là hoàn toàn bác bỏ được ? phải thấy rằng Kant ở đây viển dẫn đến nó như là "một sự bảo đảm "cho một khả năng hoà bình vĩnh cửu giữa các dân tộc (trong *Dự án hoà bình vĩnh cửu* của ông), vấn đề này chính lại là cái mà hệ tư tưởng đương đại giành lấy cho mình và bàn bạc khá nhộn nhịp. Ta lại biết rằng cái "tự nhiên" mà ông cầu viển đến ở đây - trong ý tưởng cho rằng chính tự nhiên "muốn" một cách mãnh liệt quyền lực tối cao cuối cùng trở về với pháp quyền - bản thân nó, theo lời thừa nhận của ông, chỉ là một cách thể tục hơn và "khiêm nhường hơn" để nói đến "thần mệnh" (*Vorsehung*) nó, với tư cách là nhân quả cao cấp, đòi hỏi chúng ta "liên kết " với nó bằng tư tưởng.

Tiếp theo đó, điều mà người ta không ngừng kinh ngạc là phương Tây trong hơn hai nghìn năm, đã không bỏ đi diễn ngôn này, thậm

chí cuối cùng còn hình thức hoá nó trong *thuyết biến thần*: diễn ngôn này thực sự đã làm nền tảng, trong lịch sử của tư tưởng chúng ta, thậm chí đến nay vẫn tiếp tục làm nền tảng, ta không biết đầy thôi, bởi lẽ từ nay xem như nó chẳng làm chúng ta bận tâm nữa. Rõ ràng là có truyền thống về phương diện này, có sự truyền dây chuyền và sự chỉnh lý bổ túc vô tận. Những "đại triết gia", cho dù họ rất mê nổi trội hơn những người khác, tuy vậy cách này hay cách khác họ đều qua con đường mòn này, ở đây, chúng tôi chỉ có thể chứng tỏ tính bền vững của sự lưu truyền dưới dạng liệt kê danh sách như sau: từ Platon (thượng đế không thể nào bắt công "trong bất cứ quan hệ nào" và "dưới bất cứ hình thức nào"), hoặc ít ra là từ Chrysippe (thuyết biến thần của ông, phần lớn được trình bày trong tác phẩm của Cicéron), rồi qua Sénèque (*De providentia*), rồi qua Plotin (*Ennéades*, III,2 và 3) và Augustin (chủ yếu là những khảo luận chống Nhị nguyên thiện ác của ông), người tiếp tục ông là Thomas d'Aquin (bản thân tác gia này lại nối ông với Aristote-Avicicenne; *De malo*, I a q 48 và 49); và cuối cùng thì qua Descartes (*Suy tưởng*, III và IV; và qua cả Pascal nữa trong bài "Kinh cầu nguyện xin chúa trời khiến bệnh tật có ích dụng"); cũng như qua Spinoza (tác phẩm *Thượng đế, Con người và Cực lạc* của ông tích hợp thần mệnh là phác thảo đầu tiên của *đạo đức học* - hoặc *Đạo đức học* chẳng phải là sự

Chuỗi nối
tiếp thuyết
biến thần

tuyệt đối hoá của mọi thuyết biện thần?); và cụ thể cho tới Malebranche, và tới Leibniz (trong những *Tiểu luận thuyết biện thần* của ông ở đây ý niệm này được đóng dấu và ghi thành nhan đề); và cuối cùng là đến Kant trong *Dự án* nổi tiếng của ông.

Ở đây có một sự thay nhau tiếp sức dưới sự đổi mới không ngừng nghỉ của triết học. cũng chừng ấy lý lẽ có tính diễn mâu được nói đi nói lại nhằm đem lại tính bền vững cho tất cả những gì đòi hỏi một sự biện minh đặc biệt, nổi mạng, nhằm ráp nối bình diện này và bình diện kia, làm cho chúng được chẳng nối với nhau, sự chẳng nối giữa việc định đề hoá tổng thể thần mệnh và sự miêu tả cục điểm một quy thức của sự vật, nói một cách khác giữa sự san bằng có tính hệ thống chỉ nhằm vào tính cứu cánh và bức tranh vô tận về cái đẹp của thế giới. Thuyết biện thần, trở thành thể loại chuyên làm công việc tét dẹt kiên trì này, thường xuyên được dắt dẫn khi thế này khi thế nọ (Leibniz, trong một lần trình bày lần cuối chẳng qua chỉ thánh hoá nó thành một giá trị vĩnh cửu). Chính tấm lưới này ở phương Tây đã cung cấp khung cốt hệ tư tưởng cho một giai đoạn tiền luân lý thậm chí cách nào đó là tiền suy tư, cho cái mà để bắt đầu tôi gọi là - cố giữ tính chất một thiên hướng nguyên lai - sự *tuyệt thuận* cuộc sống. "Tuỳ thuận" (assentir), đây là theo động từ rất hay của những người Khắc kỷ, có khi đúng hơn là chấp thuận (consentir), động

Giữa sự suy
diễn (của một
kế hoạch) và
sự chiêm
ngưỡng (cái
đẹp)

Sự đan lưới
kiên trì của
thuyết biện
thần

từ này quá nặng về yếu tố quyết định. *Tùy thuận* là động từ có lẽ ít đặc biệt hơn cả, ít được đánh dấu về mặt ngữ nghĩa hơn cả bởi lẽ nó đứng lại ở quãng trên của mọi thao tác đặc thù, ít bứt khỏi hơn cả vô số những quá trình diễn ra vô cùng tận mà chúng ta không biết, ở trong chúng ta cũng như ở ngoài chúng ta (sự chia tách giữa hai cái này có xu hướng xoá bỏ dần), và trong các động từ, nó là động từ "cộng sinh" hơn cả: nó được dùng để nói, đối diện với mọi sự trách móc và kiện cáo đối với thượng đế, cái "cảm nhận" nền tảng, đó là cảm nhận tán đồng, đối với sự tán đồng này người ta không có khoảng cách - khoảng cách này không bao giờ được suy tư hoàn toàn thấu đáo, thậm chí không thể suy tư được - đối với cái, "bất chấp tất cả" còn trở lại, mãi mãi trở lại, và kéo theo tự nó: "cuộc sống".

"Tùy thuận"
cái nguyên
thủy nhất?
(cái ít chia
tách nhất?)

Ngay cả Ki tô giáo, làm biến đổi triệt để quan niệm về số phận của con người, mở nó ra thông vào câu chuyện một sự Hứa hẹn và một sự Thần khải, cũng không đem lại cho chủ đề này một sự đổi mới thực sự. Tôn giáo này có phát lộ một quan niệm mới về thượng đế, từ nay có cơ sở ở tình thương, nhưng nó cũng không biến thức được cái cách "bảo vệ" thượng đế, trước sự chỉ trích những điều ác; nó truyền giáo một con đường Cứu rỗi mới, nhưng về sự hiển minh thì nó lại khuôn theo Khắc kỷ luận. Chẳng phải là Ki tô giáo, hết sức cách mạng trong thông điệp của nó, về phương diện này hầu như chẳng sáng

Ồ đó triết học
không tiến bộ
bao lắm

chế được gì, thậm chí cũng chẳng nói được gì hơn nữa? Cái khiến ta nhìn chằm chằm vào triết học, nhìn vào cơ cấu của nó, công việc và số phận của nó: chẳng phải là diễn ngôn của thuyết biến thân có ý nghĩa phát lộ dù là chỉ do sự kiên trì và thời lượng kéo dài của nó, một thứ bền bỉ và gấn bó của tư tưởng (trong tư tưởng) nó, dưới sự đối mới không ngừng của tranh luận triết học, làm thành một cái nền chung - ở quãng *trước* triết học - để hoà giải với cuộc sống, đã từ lâu lắm rồi triết học đồng tình với cái nền chung này để xúc tiến những mục tiêu riêng của nó: Chân, Thiện, v.v.... Nếu như vấn đề "hiện tồn" của thượng đế đã làm cho triết học say mê (bởi lẽ nó đòi hỏi chúng cú và chứng minh, nó có những chỗ để tranh luận và có khả năng phản bác), thì ngược lại, vấn đề *bảo vệ* Thượng đế (trước cái ác) - là đối tượng của những thuyết biến thân - không tiến bộ được bao lắm, thậm chí cũng chẳng được quan tâm bao lắm và mặc dù thường xuyên được nêu lên, rốt cuộc bao giờ cũng chỉ là phác thảo .

Tình thế quả thật là lạ lùng. Bởi lẽ một khi được tuyên bố dằng hoàng sự ngoại hiện triết đề này mà lý trí tin cậy, một khi được ban bố như là khả dĩ sự tính toán này của những khả tính, một khi được phóng chiếu lên thế giới hệ thống mạng lưới lớn này của tính Cửu cánh, vậy thì dưới tấm lưới này, *thực sự* người ta thu thập được cái gì? tiếp theo sự tảo bạo của quan điểm được chấp

nhận, nó chẳng qua chỉ là quan điểm Kế sách của thượng đế, là một loạt lý lẽ, chỉ được cung cấp như là trong một bản kiểm kê mà cũng hết sức ít ỏi: dường như là thao tác khái quát hoá - bao hàm hoá (subsomption) là động cơ của triết học bồng dung không hoạt động nữa. Chỉ cần xem xét cái cách diễn ngôn này của thuyết biện thần được sắp đặt như thế nào, đối diện với vấn đề cái ác và nhằm vào sự tiêu trừ nó. Và thậm chí thực sự ở đây có "diễn ngôn" không? Ở đây, phải chăng chỉ có thể có móc nối và tăng tiến? phải chăng đây chỉ là một kho lý lẽ ít nhiều hỗn tạp nhưng cũng ít nhiều được mã hoá, chúng được những học giả sau này sử dụng đôi khi có phần nô mị, dung tục, trong kho lý lẽ này, phần lớn do những người Khắc kỷ cung cấp, có những lý lẽ xét về nguồn thì lần ngược trở lên Platon (*Các luật*, X: Bàn về trách nhiệm của linh hồn và phần thưởng cho nó) hoặc lần ngược trở lên Aristote (sự cai quản thế giới: những lời lẽ có tính chất chiết trung về căn bản xét về nguồn đồng thời có tính chất hỗn hợp xét về cách sắp đặt). Diễn ngôn triết học càng đổi mới và càng cấp tiến, mỗi lần lại đi tìm những hình ảnh mới và nổi bật của chân lý thì lời lẽ của thuyết biện thần càng quay trở về, *bên dưới* diễn ngôn triết học, những con đường đã được vạch sẵn và cứ như vậy xáo xào những yếu tố khác nhau mà chẳng hề bắn khoắn. Để biện minh thế giới và cuộc sống trong thế giới này, mọi lý lẽ đều tốt,

Những
mẫu lý lẽ
tồn kho

Ở đó lý lẽ
không có
tác động

không kể là chúng từ đâu đến - nhãn hiệu trường phái bị xoá bỏ -, và người ta dùng mọi thứ cành cây để vót tên .

Ta hãy xem Plotin làm như thế nào. Một khi nguyên lý thần mệnh được đặt ra thành giáo điều và sau khi sự hao hụt của hình ảnh so với mô hình của nó được xác lập một cách siêu hình (theo trật tự trên dưới) và từ một quan điểm Platon luận, thế giới được phơi bày như một sự pha trộn mà sự bất hoàn thiện càng tăng lên khi ta càng đi xuống đến vật chất, thì đây Plotin lượm lặt những lý lẽ dường như rơi vãi trên mặt đất và dường như ông ôm đồm cả một đồng "phích", có những cái nhiều khi ông chỉ nhớ tên đề mục, như Emile Bréhier đã từng nhận xét, thực sự là chẳng có trật tự và mạch lạc nào cả⁶. - nhưng phải chăng những điều này thuộc về phương pháp? phải chăng là chỉ có phương pháp? Để đi vào "nội kết" của cuộc sống, phải chăng còn có thể có chiến lược nào khác ngoài chiến lược từ bỏ cái tay vịn quá thuận tiện của nguyên tắc mâu thuẫn, tiếp cận "cái nội kết cùng đúng với nhau" (*Co-haerens*) từ nhiều phía, dù cho chúng có đối lập với nhau, và làm cho những con đường truy cập của chúng cắt nhau (bởi lẽ làm như vậy thì mọi sự chia ra có tính khái niệm hoặc tính lô gic sẽ giảm đi): như vậy thì chẳng còn tính đến sự rành rõ có tính quyết định của lý lẽ này hay lý lẽ nọ mà điều đáng kể ở đây là cái gì cuối cùng được thất lại và đào sâu

do số lần giao cắt giữa chúng Xoay tròn thực sự là lối thoát duy nhất. Nói về việc, đối diện với cái ác, biện hộ cho sự tùy thuận với cuộc sống, sự chặt chẽ trong cách chúng mình tỏ ra không có phương tiện và hiệu quả. Bởi lẽ ở đây không còn chuyện quan niệm nữa mà vấn đề là hiểu; do chỗ không có quyền năng bao gộp, phương sách ở đây là tích lũy và toả mạng :vấn đề không phải là làm trối dậy một cách tách bạch một tư tưởng, mà vấn đề là làm cho quy tụ cái mà, cách này hay cách nọ và ít nhiều không tự biết, "mỗi người biết". Chừng ý đủ để nói rằng, một khi cắt đi cái mũ lớn của Thần mệnh chụp lên hiện tồn và hướng nó về những cứu cánh - hoặc chỉ ít theo một sự phân định về nguyên tắc - thì không một hình thức lý thuyết nào xuất hiện nữa để kết cấu cái trường này của suy tư và cái trường này, chúng ta phải thống nhất điều này, cuối cùng không thể xây dựng được (không được kiến tạo).

Những mò
mắm ban đầu
và những sự
giao cắt

Chẳng hạn như để chứng minh rằng thế giới này là thế giới tối ưu được thần trí tính toán ở trong số tất cả những thế giới có thể có được, Leibniz, đưa thể loại thuyết biện thần tối tột độ của nó, lấy mô hình từ toán học bao hàm tối đa và tối thiểu để có thể thao tác; một ví dụ khác, để miêu tả ý chí hiệu quả được hợp thành một cách tất yếu từ xung đột của mọi ý chí có trước, ông chuyển vào luân lý điều mà ông đã chứng minh trong vật lý, đó là, trong cơ học, sự vận động gồm có mọi xu hướng đồng quy vào cùng

một vật chuyển động. Nhưng trong khoảng giữa của những suy diễn này, dựa vào sự tiến bộ mới của khoa học nhưng thực ra chỉ có chức năng loại suy, sự chặt chẽ của chứng minh không có tác động nữa và sự biện minh cho thế giới này và cho cái ác chung ở thế giới này chẳng còn vị thế nào khác là một phán đoán chung, thuần túy ngoại diên, và do đó không có tính tất yếu và tính phổ quát lô gíc, cho biết sự tình là như vậy nhưng lại không nói được sự tình là không thể khác được và đành lòng đưa ra ở đây "cảm nhận" của mình. Leibniz, dựa trực tiếp vào cái mà người ta "cảm nhận" (và từ đó có từ "tuyệt thuận" như là một sự cảm nhận): "chúng ta", những con người, thông thường, chúng ta đều có quan niệm, mà chúng ta quan niệm là như vậy - sự tình là như vậy - và chúng ta chấp nhận cái như vậy này. Bối lễ một khi kinh nghiệm là sự hiểu biết chỉ tiến hành bằng một sự lắng đọng chậm, thao tác mà không tự biết và do đó chỉ thông đồng với chính nó, vậy thì liệu có trật tự - kế sách - cấu trúc nào khác ta có thể viện dẫn ? thì đây Leibniz không chuyển tiếp chuyển từ chế độ này sang chế độ nọ của "chân lý" và dường như là lời lẽ của ông trước sau vẫn cứ thoả đáng:

Một tí chua chua, hăng hắc hoặc đắng đắng thường ta lại thích hơn là ngọt như đường: những cái bóng làm tôn màu sắc lên thì một nghịch âm đặt đúng chỗ cũng làm cho hoà âm nổi lên. Chúng ta thích được sự hài trước

những người đi trên dây sắp sửa ngã và chúng ta cũng thích những vở bi kịch thiếu một chút nữa thì làm chúng ta khóc. Liệu ta có thể hưởng thụ sức khoẻ tốt, liệu ta có thể được tạ ơn thượng đế ban cho ta điều này nếu như chúng ta không bao giờ ốm ?"

Trước tiên ta hãy lắng nghe ngôn ngữ này. Sự lập luận ở đây bị đứt khúc từng đợt từng đợt, chỉ có số cộng, lý lẽ này cộng vào lý lẽ kia, bởi lẽ trong mỗi trường hợp, lý luận không thể giải thích được hơn nữa; với lối nói nào là "nhiều khi", "chúng ta" (hoặc: "liệu chúng ta ...?"), sự triển khai có tính chất lũy tích này kêu gọi một sự tùy thuận chẳng có một bảo đảm nào đối với lý trí và khá chật vật để đưa ra được một cơ sở cho phán đoán, càng không thể chỉ ra cho nó một nền tảng. Với một tình trạng lý lẽ như vậy ta cảm thấy sự bền vững của nó không hơn gì một nhận xét tùy tiện, một lời tự thoại được thốt ra. Nếu như, được phát hiện và ghi lại, từ nhiều phía khác nhau, cái điều mỗi lần như vậy bộc lộ ra không phải như là một cái ác mà một cái tiêu cực hợp tác với một tính tích cực của tổng thể hoặc là làm nổi bật lên tính tích cực này, tình trạng này vẫn chưa vượt qua được giai đoạn kể lể những ví dụ: chúng không cấu thành cái toàn thể và không giúp cho chúng ta quan niệm được, xuất phát từ chúng, cái mà ta dự đoán có thể là một *logic của tính tiêu cực*.

Tự thoại
(hay là về
cái không
thể bàn luận
lý lẽ)

Bên này cái
triết học

Nền của sự
đồng thuận

Liệu logic này có thể quan niệm được không ? một khi đã vượt qua những sự suy diễn quá dễ dàng của siêu hình học, thì đây ta thấy ló ra, được gắn vào diễn ngôn này của thuyết biện thần và theo lối nói khiêm nhường "người ta", "nhiều khi", ghi nhận thế này ghi nhận thế nọ, buông ra như một lời tự thoại - một cái nền đồng thuận của cuộc sống mà triết học đã tách ra. thông thường triết học vội vàng tách ra để lao vào cuộc phiêu lưu lý thuyết của nó. Cái nền đồng thuận này quý báu bởi cái có ở nó mới chỉ được khơi khơi nêu lên cũng như bởi cái đương nhiên không có gì phải bàn cãi nữa mà nó để lại; bởi lẽ cái chưa được xây dựng đầy đủ này cũng là cái chưa đủ để bác bỏ. Chính là bởi vì đoạn tuyệt với cái phương thức đồng thuận ngầm này mà triết học vươn tới những thái cực và triệt để hoá những lập trường, tha hồ mà xây dựng và chứng minh; nhưng, mặt khác, ta phải biết điều này, lấy cái ý hệ (paradigmatique) làm yếu tố của nó, triết học liên tục làm việc để giảm bớt cái bấp bnh vũ đoán này, và, từ sự thúc cưỡng khởi đầu này, hễ có liên quan đến cuộc sống, bao giờ nó cũng giữ lại điều gì đó được xem là định đề, được *nhấn mạnh*. Nói một cách chính xác hơn, nếu như có sự thúc cưỡng bởi triết học thì chỉ phần ít thôi là do hiệu quả của sự tổng thể hoá (totalisation) và của hệ thống trong đó nó tự khép kín và tự hoàn tất, mà phần lớn, là do, ngay từ khởi đầu, cái cử chỉ sơ đẳng qua đó nó đặt đối

tượng của nó. Một khi đã như vậy, đối tượng này được "đặt" vào tư thế, như người ta vẫn nói về một mẫu mô hình, và người ta có thể thực sự xây dựng nó và mô hình hoá nó. Diễn ngôn này của thuyết biện thân, phải chặt vật để trở thành cấp tiến nên chẳng xuất sắc bao lắm, nó bị tê cứng trong việc sản sinh những khái niệm của nó và trong việc bao gộp, trong diễn ngôn này những lý lẽ chỉ là cộng vào nhau, những mảnh đoạn được trồng lên nhau, một diễn ngôn như vậy có ưu thế là cho qua - ở quãng trên những lập trường tôn giáo hoặc triết học - những gì, trong phạm vi kinh nghiệm, có quá ít chỗ tựa để có thể dè lên được; nói một cách khác nó quá ít "tư cách luận điểm" để trở thành cái "đáng đối lập". Phải có một chút cay đắng thì mới làm dậy lên những mùi vị hoặc phải có bóng tối thì mới làm tôn lên những màu sắc, điều này dứt khoát chẳng có gì thật là lý thú; nhưng, ngược lại, nó kích thích sự tò mò bởi nó cho xuất hiện khả năng của một phán đoán không cho tách rời ra những khía cạnh tự nó có khả năng giải quyết dứt điểm cũng như không cho tách rời một hình dạng hoặc một tư thế của cái "chân (thật)". Đọc những thuyết biện thân này, ta thấy lọc ra một cách kín đáo cái có thể là con đường Âu châu của sự hiện mình, nó được bọc trong những màng lưới tế vi vì nó bị phủ lên bộ đồ lễ của triết học.

Chất không
kiến tạo: cái
của mình
triết được thu
hồi lại dưới
triết học?

IV. Về sự quy giảm cái ác (vị thế bóng tối)

Những đề
tài sáo
nhàm của
triết học

Ngay khi những người Hy Lạp ca tụng những sự thanh lọc, khuyến dụ khổ hạnh, thì họ vẫn là ở trong cội đời này. Quan niệm về đạo đức của họ nhằm vào cứu cánh duy nhất này là cuộc sống hạnh phúc; vấn đề là, bằng sự cải tạo bản thân, thoát ra khỏi mọi tai ác đầy rẫy trong cuộc sống, những tai ác bên trong cũng như bên ngoài, trời đất từ đáy linh hồn cũng như sản số từ bên ngoài mà danh sách, ở những nhà Khắc kỷ, trên đại thể bao giờ cũng bắt đầu đại khái như sau: nào là sai lầm, hồ đồ, hối tiếc, ân hận, buồn bực, ngu dốt..., nào là bệnh tật, nghèo khổ, tang tóc, nô dịch, bạo lực, vu khống ...tất cả những tù này, chỉ mới nghe thôi thì điều thấm thía hơn cả là sự đau khổ mà chúng mang trong chúng ở dạng lờ mờ: chúng khiến ta nghĩ đến một sự vắng thiếu hiện hữu cái gì đó, hoặc chân lý, hoặc tự do, hoặc sức khoẻ; hoặc lý trí, tính hợp pháp, trật tự, sự trong sáng. Qua những điều được kể ra này, ta thấy rằng cái ác bao giờ cũng là một sự khiếm khuyết hoặc bắt nguồn từ sự khiếm khuyết; nó là sự khiếm khuyết đan xen với ảo tưởng, vị thế của nó là khiếm khuyết. Trật tự - vô- trật tự; phương thức của cái ác thường giới hạn ở tiết đầu ngũ phủ định này¹. Có nghĩa là cái ác không tự kiến lập thành một nguyên tắc riêng, bền vững tự nó, điều này đe dọa mỗi quan hệ thân thuộc của Hữu thể và Thiện, mỗi quan hệ này có tính chất căn bản dưới con mắt của

người Hy Lạp và nó là bất di bất dịch trong thần học: một khi cái gì đó thực sự *hữu thể* thì "cái gì đó" nhất thiết là thiện; bằng không thì nó không thể hữu thể được hoặc nó trước sau sẽ xổ tung ra. Nói một cách khác (ở dạng phủ định), chỉ là cái ác cái (hoặc do) không hữu thể, mọi cái ác chỉ là một sự khiếm khuyết hữu thể.

Cái ác không
"hữu thể"

Sự chia tách Cửu rồi và Hiền minh, cái *tính kích* (cuồng độ mạnh) và cái *suy tư* lại hiện ra dưới góc độ này. Bởi lẽ cầu xin "được giải thoát" khỏi cái ác, như hàng ngày vẫn được nói đến trong những lời cầu nguyện, làm như vậy chính là dựng cái ác lên thành tác nhân, hoặc chí ít thành sức mạnh chiếm đoạt và trao cho nó quyền hữu thể; một khi quan điểm tu biện được chấp nhận thì bậc Hiền minh, ngay cả khi đó là một hiền nhân Cơ đốc giáo (Augustin lấy lại những ý kiến hệt như Plotin), chứng minh rằng cái ác, thực ra, "chẳng là gì cả": cũng vậy, sự im lặng không phải là một sự vật mà là sự thiếu vắng tiếng động, Bóng tối chẳng qua cũng chỉ là thiếu ánh sáng², những thuyết biện thần cổ đại và những công trình tiếp tục chúng ở thời cổ điển sẽ làm công việc tước bỏ cái ác mọi yếu tính và quy giảm nó chỉ còn là "thứ yếu tính" và sắp nó vào dưới bóng của cái thiện. Thậm chí chỉ còn xem nó là một cái bóng. Thế là cái ác tích hợp vào bức tranh rộng lớn của thế giới để làm nổi bật lên những màu sắc của thế giới. Tùy theo sự đậm nhạt của ánh sáng và bóng tối, những bề

Nó, giống
như bóng
sẫm, làm
tôn lên
những màu
sắc

mặt phồng lên ở chỗ này hoặc lõm xuống ở chỗ khác, cho ta cảm giác bề nổi; thậm chí, bề mặt nào được ánh sáng chiếu sáng cũng gọi đến để đáp lại với nó, trên cùng một vật thể, những bề mặt sẫm bóng hơn và ẩn khuất hơn. Ở đây không có xung đột giữa những yếu tố cái này ở bên ngoài cái kia mà đây là nguyên tắc bố cục; ở đây cũng chẳng có "kịch" sử dụng truyện để đặt những đối thủ đối đầu với nhau, mà đây là hợp âm trong sự tương phản, hoà âm cho tri giác "thẩm mỹ".

Bởi vậy có lẽ vẫn còn những điều để nhặt nhanh trong những thuyết biện thần này để ta làm quen với những nguyên tắc vừa là tương phản vừa là hoà hợp; để ta đánh giá đúng hơn, trong "cuộc sống", những sự phân bố bóng tối và ánh sáng, cũng là để tập luyện cho cách nhìn của chúng ta quen với những lô gích đèn bù - và sự làm quen này vẫn cần thiết, bất chấp tính chất quá lỗi thời của dự phóng đã được loan báo (và chẳng, chẳng phải vì Thượng đế "đã chết", mà vì ý tưởng tính cứu cánh của thế giới chẳng còn mấy ý nghĩa với chúng ta và phải chăng đây là cái khiến cho những thuyết biện thần trong quá khứ bị xếp xó luôn -sau thế kỷ XVIII chẳng còn ai nghĩ đến thuyết biện thần nữa -và buộc chúng ta bắt đắc dĩ, phải đào sâu "tính hiện đại" của chúng ta đối diện với những thuyết này ?). Nói một cách sống sượng hơn thì như sau: dù cho chúng có phần lộn xộn, có lẽ vẫn còn có gì đó để

Trở về với
những thuyết
biện thần (đặt
Thượng đế
sang một
bên) để chơi
khăm sự đối
lập lưỡng biện

nhặt nhanh trong những mớ lý lẽ này, nhằm làm sáng tỏ kinh nghiệm từ bản thân nó, từ nay để sang một bên nguyên lý của Thượng đế, và như vậy làm thất bại Sự trở về của cái Ac, ngày nay một chủ nghĩa phi lý mới dường như thích thú với trò này. Đúng vậy, nếu như còn có gì đó để nhặt nhanh trong trường các lý lẽ mà những thuyết biện thần đánh rơi vung vãi, kể cả khi người ta đã từ bỏ sự bảo vệ nguyên lý của thần mệnh (providence), đó là vì ta còn phải đề phòng với sự tùy tiện lười biếng này, chưa bao giờ bị bỏ lại hoàn toàn, đó là sự tùy tiện của mọi nhị nguyên luận, ta phải đề phòng bằng trí tuệ - nó chẳng còn là sự tiên lượng đầu ra đầy của Thượng đế mà là sự chăm chú phát lộ những nội kết. Ở đây, đó là sự tùy tiện giải quyết dứt điểm trong nền tét dẹt liên tục những hành động và hành vi, cắt đứt những sợi chỉ ngang mà chẳng tính đến tuyến chuyển tiếp ở đó từ mặt phải người ta chuyển sang mặt trái; sự tùy tiện đem cô lập mỗi phía, gạt mỗi phía sang một bên cách biệt, giống như hai thế giới đối kháng, bóng tối và ánh sáng, tóm lại sự tùy tiện biến cái này và cái kia thành những thực thể riêng có những vai trò riêng: cái thiện - cái ác. Bởi lẽ rắp tâm này bao giờ cũng trở đi trở lại, rắp tâm nhị nguyên thiện ác luận, mặc dù thông thường không tự thú nhận là vậy, nhằm thiết lập Cái ác thành một lực lượng riêng và, từ lực lượng này, nhằm kịch hoá một cách sơ lược Lịch sử : trở về với mâu thuẫn

Bối lễ Truyện
có sức vô tận
tiêu dùng cái
ác (hay là phải
chăng phải có
cái ác để say
mê?)

đôi kháng sơ đẳng (ngày nay có được tân trang lại qua loa) giữa Bóng tối và Ánh sáng, biến kẻ khác thành ma quỷ, thậm chí trung tập một kẻ khác để biến thành ma quỷ và viện dẫn "trục của cái ác". Vì có sẵn một chức năng huyền thoại, hình ảnh này của cái ác tự nó nuôi dưỡng truyện và chẳng biết đến bao giờ thì mới hết truyện.

Về vị thế lập lò của bóng tối: nó là cái bóng âm mưu, dày đặc, ma quái, huyền thoại, bằng sự tối tăm của nó nhận chìm tất cả trong sự mơ hồ, trong đó mỗi bước đi của con người là sự khủng khiếp, nó bị đe dọa từ mọi phía, trong đó sự trị vì của cái chết lan rộng vô tận, trong đó cái Ma quái lén lút trong xó tối, trong đó chỉ có những bóng ma lẩn khuất, lấy sự giả dối để cảm dỗ - đây là bóng tối lừa lọc, chấp chờn, không sao nắm bắt được, ánh sáng, bị bại, mãi mãi rút lui khỏi nó, bỏ nó lại chơ vơ với sự tuyệt vọng của chính nó. Bóng còn có một vị thế khác: bằng thao tác của triết học (hoặc đúng hơn, thao tác liên kết triết học - thần học - họ lần lượt tiếp nối nhau: những nhà Khắc kỷ Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin...), cái bóng này của cái Ác chỉ còn là một cái bóng tách bạch, cái bóng được đưa vào bình diện các màu sắc, cái bóng của sự lỏng lẻo hoặc của cái phi - bản chất, nó bị tước bỏ hữu thể của nó do chỗ những ánh sáng bị chặn lại, nhưng bao giờ cũng bị quyết định bởi Hình thức, uy nghi, nó tách ra khỏi hình thức

này và vẫn bị gắn chặt không gỡ ra được với hình thức, như là một cái bóng phức tùng .

Vậy thì cái nhìn "lỗi thời", mà tôi có lẽ đã đưa ra một cách hơi vội vã có thể có ý nghĩa gì, ít ra đây là bàn về sự nội kết mà tất cả những triết gia này bàn đến một cách không mệt mỏi, và trong khi đó chính là kết cấu đích thực của "cuộc sống" mà người ta làm sáng tỏ. Về vấn đề này liệu ta có thể nói đến những lý lẽ chết như là những Thượng đế chết: tất cả những ngôi đền mà người ta phục chế nhưng người ta cũng chỉ đến thăm viếng thôi. Có người sẽ nói rằng Kitô giáo đã tiến hành rất tốt việc làm sáng giá những phạm trù của ý định và ý chí -chúng đã được du nhập hẳn trong những trước tác của Augustin - tiến hành tốt đến mức từ nay, người ta không ngần ngại để sang một bên cách quy giảm cái ác, với tư cách là cái ác thực sự đạo đức, được tiến hành thời cổ xưa hơn nữa, với luận điệu cho rằng "chẳng có ai ác một cách cố ý" hoặc, đúng hơn, một cách hoàn toàn cố ý, đây là luận điệu cũ xưa của Socrate, được Platon sử dụng lại và được Plotin³ duy trì. Đây là luận điểm có thể đem sắp vào cái vẫn được gọi là "chủ nghĩa trí tuệ" Hy Lạp, gọi như vậy là đem nó tách hẳn ra khỏi chúng ta. Đâu phải là luận điểm này bị tuyên bố là "sai", thực sự sai (chẳng phải là nó luôn luôn được dùng làm điểm mốc trong lớp triết học ?); cũng chẳng phải là nó đã mất nhiều thời gian để suy sút: chỉ cần phán đoán đúng thì làm đúng,

đây là lời của Descartes, bởi lẽ ý chí của tôi không thể không lựa chọn cái thiện mà trí năng của tôi trình bày cho nó một cách hiển nhiên⁴. nhưng ta hãy xem đây: dưới cái nhìn thấy được sự phức tạp trong đó chúng ta đã bước hẳn vào, (đây là bàn về bố cục của sân khấu bên trong của chúng ta), luận điểm này xem ra là một giải pháp quá dễ dãi, thậm chí không thể đứng vững được, lỗi không thể nào đem lược quy vào lầm, hoặc, nói theo lời của Descartes, "phạm tội" đâu có tương đương với "nhầm lẫn". Thế là từ nay " Ác " ý? buộc phải nhường chỗ cho giả thuyết một cái ác "căn cốt" nếu không phải là một "tính tình quái"⁵ có thừa "tính ma quỷ"; hoặc, ít ra phải nhìn nhận rằng, như sự phán đoán thông thường khiến ta nghĩ đến (Kant sử dụng Horace), những tội lỗi là "bẩm sinh" và người ta thấy có một tính tai ác không sao phủ nhận được có sẵn trong những thiên hướng của con người.

Để hiểu đúng hơn tính tai ác này và không xem xét nó như là ma quỷ nữa, phải chăng chỉ cần hiểu cái "sai lầm" đương được bàn đến, không đúng từ quan điểm chật hẹp của nhận thức nữa, mà xem nó như một sự sai trật, hoặc đúng hơn như là một sự "lỡ trợt" (*Sphallesthai*, đây là từ của Plotin⁶)? Jean-Jacques tố cáo Marion vô tội đã cho anh ta cái dải băng mà chính anh ta đã ăn cắp, anh ta lên án không thương xót người con gái đủ điều ô nhục, thậm chí đáng đẩy xuống hoả ngục, nhưng chính là vì

Hay là cái ác
(đạo đức)
chẳng qua chỉ
là "bị thất
bại"?

bản thân anh ta bị xấu hổ, trước mặt mọi người, nên anh ta mới buộc tội người con gái trăng tráo như vậy⁷; hoặc đúng hơn - Rousseau cho ta biết điều này một cách lộ gích lẩn ngược sự tiếp diễn của tình tiết này - nếu như, bị chộp bất ngờ trong khi phạm tội, anh ta đã nghĩ đến cô gái khi tính việc bào chữa cho mình và quy tội cô gái, chính là vì, đầu đó, anh ta có tình ý với cô gái, thậm chí còn nghĩ đến việc đem cho cô cái dải băng :trong hành vi quý quái này, "thật là lạ lùng nhưng, quả thực, tình thân thiết của tôi lại là nguyên nhân". Người ta cứ việc cho Rousseau là có ác ý, hoặc người ta tìm cách minh oan cho anh ta, với một sự chiếu cố nào đó, bằng cách viện dẫn một sự tha hoá đương nảy sinh, có nhiều nhà bình chú thay nhau nêu lên điều này, hoặc chỉ ít người ta nhấn mạnh trong hành vi của anh ta sự dễ dãi thường thấy hay đem chuyển sự trách móc sang người khác để cho mình được miễn tội -, muốn nói gì thì nói, trái lại, tôi thấy anh ta đã sáng rõ, minh bạch trong bản thân mình với một tinh thần anh hùng: từ tình tú của anh ta với người con gái, được ấp ủ từ lâu, đã vọt ra một cách bất thần nhưng hợp logic tên của người con gái, chính cái tên này đến với tâm trí anh ta đầu tiên khi anh ta tìm cách gỡ tội cho mình; nhưng một khi cái tên này đã được nói ra thì Jean-Jacques không thể chặn lại cái tai biến đã được phát động và, chỉ do áp lực của vị thế, mối tình đương nảy sinh này đảo ngược thành

Chuyện
cái dải
băng bị
đánh cắp

sức mạnh phá phách.- không thể khác được tội ác phạm phải có vị thế là "hậu quả", nó ở ngoài dụng ý của nguyên nhân gây tác động, điều này đã được kinh viện học triển khai hết sức chặt chẽ. Plotin đã làm sáng tỏ điều này về chiều sâu bằng cái nhìn táo bạo lách vào giữa hai luận điểm siêu hình học lớn, luận điểm về Trời có trí năng và luận điểm về phần thưởng sau khi chết: cái ác là khát vọng cái thiện nhưng đã *chuyển lệch hướng*; hoặc nói theo lời của Plotin: "những tội lỗi mà những con người gây cho nhau có nguyên nhân là khát vọng cái thiện của họ; vì họ không thể đạt được cái thiện, họ lảo đảo và quay sang chống nhau"⁸.

Chỉ lấy có rằng những tù ngục và những lập luận của cuộc tranh cãi ngày nay đã lỗi thời, liệu chúng ta có thể gạt bỏ đi, bằng một cử chỉ vội vã, nỗ lực của tư duy được tích lũy một thời gian dài - giống như, từ Braudel, những sử gia đã thừa nhận thời gian kéo dài dưới chuỗi ngắt âm tách bạch các biến cố (đây là những biến cố trong tư duy, tức là các thủ triết lý) - nhằm chứng minh hoặc đúng hơn củng cố ý tưởng cho rằng "cái ác" (đạo đức) là *không có thực chất bền vững*, ngược lại với tất cả những điều bịp bợm mà những đầu óc lười biếng đem gán cho nó. Nhằm chứng minh rằng cái ác đạo đức chỉ là một thiếu sót hoặc một "sự tỉnh lược" của cái thiện, như Plotin đã định nghĩa⁹; nhằm chứng minh rằng, đây là lời của Augustin trả lời những nhà Nhị

Kẻ căm
ở những điều
sáo nhảm tu
biện này:
chúng làm thất
bại một sự
quyển rũ trở đi
trở lại.

nguyên thiện ác, cái ác không phải là một thực thể mà nó chỉ là một sự hủ hoá của thực thể, nói một cách khác một khuynh hướng đi từ cái có nhiều hữu thể hơn đến cái có ít hơn¹⁰; nhằm chứng minh rằng, nếu như cái ác nhất thiết có một nguyên nhân, đây là lời của Thomas d'Aquin, thì nguyên nhân này là tốt và bao giờ cũng gián tiếp, cái ác này xảy đến không phải *tự nó* mà do *ngẫu nhiên*¹¹; hoặc chứng minh rằng, như Descartes đã nói, chính cái vô thể, chứ không phải quỷ sứ mới là cái ngược lại với cái thiện, (sự tước bỏ này "làm thành căn cốt hình thức của những sự khiếm khuyết", đây là lời của Leibnitz¹²): đây chính là điều lợi hại, từ khắp nơi đến, kế tiếp nhau, nó làm bung ra sức quyến rũ của cái ác và sức mạnh thanh thể của nó. Hoặc đúng hơn, cái làm thành sức quyến rũ của cái ác chính là ở chỗ qua cái ác người ta hướng về hư vô, thậm chí, có khi người ta lao vào cái ác để hướng về hư vô, *ad nihilum tendere*¹³: để ra khỏi, một cách tuyệt vọng và làm một lỗ trống trong cái đầy của hữu thể - phải chăng tính tai ác duy nhất là như vậy ?

Bởi lẽ nói rằng không có cái ác như là nguyên lý hoặc như là cái tự tại dẫn đến lập trường triệt để này: ngay cái mà người ta gọi một cách chung là cái ác (thuộc quy thức thân thể hoặc ham muốn) là một cái thiện đặc biệt, nhưng thuộc hàng dưới; cho nên khi tâm hồn nghiêng xuống thân thể và "thân thể hoá" bằng hiệu quả

Lấy lại từ
thần học một
luân lý vô
thần chỉ thừa
nhận sự suy
yếu (của
năng lực)

của một thêm muốn yếu đuối, thì tâm hồn cũng chỉ bỏ cuộc đối với chính nó và trở nên nhỏ bé; nó chỉ còn là cái bóng của chính nó thôi. "Tật xấu", những nhà biện thần kết luận, không cấu thành một trạng thái riêng, ít nhiều có căn bản, mà chỉ là một sự *giảm sút, suy yếu*: "một sự thiếu vắng nào đó của ánh sáng của đức hạnh, nó không làm suy sụp tâm hồn mà làm cho tâm hồn tối tăm ¹⁴ "; để vay mượn một sự so sánh mà những nhà thần học hay dùng, ta có thể nói rằng: cũng như không có thực tại trong những cái khả niệm thì sự suy yếu của ánh sáng trong lòng cái cảm giác cũng vậy thôi, làm gì có thực tại. Thậm chí, cái ác do chỗ nó có tính chất hiện tượng phụ, tính chất pelliculaire giả định sự hoàn thiện của nhiều hình thức, ở phía thượng lưu của nó, để có thể tồn tại; bởi lẽ một khi có *hình thức* - chừng nào có hình thức -, thì có *chất lượng*: ngay ông Hoàng Bóng tối của các vị, Augustin trả lời những nhà Nhị nguyên thiện ác, cũng cần đến những khả năng hoà hợp và hài hoà giữa những thành viên của ông, khả năng thống nhất và lập trật tự trên dưới trong các bộ phận của ông, tóm lại đó là khả năng cân bằng và sắp đặt thứ tự bên trong, không có những thứ này thì ông cũng suy sụp¹⁵. Phỏng có bao nhiêu phương diện mà bản thân ông ta không tham gia - một cách tích cực - vào sự hài hoà của bức tranh? mặt khác, cái từ nay hiện ra như là một nét được đánh dấu, thậm chí được nhấn mạnh, khiến

người ta nghĩ đến "tật xấu bẩm sinh", chẳng qua chỉ là sản phẩm cuối của một sự lệch lạc: vậy thì làm gì có chuyện người ta *đi tìm cái ác*, thiên hướng về cái ác này, hoặc chính xác hơn, Plotin sửa lại, sự việc "huống về cái ít thiện hơn", là kết quả của một sự tích tụ những sai chệch, ban đầu không ai thấy, nhưng dần dần chúng neo dính xu hướng thiên về cái ác và thiết lập nó.

Thanh toán lý thuyết: tật xấu "bẩm sinh" chỉ là một sự lệch lạc đã neo dính

Vấn đề còn lại là xác lập rằng cái ác đạo đức, dù là đem quy giảm chỉ còn là khiếm khuyết, góp phần có ích cho thân phận con người. Plotin nhận một lời bàn tạt ngang chỉ ra điều này: há chẳng phải quyền năng làm cái ác nhắc con người lên tách khỏi hoạt động chức năng lặng lẽ của những quá trình và nâng nó lên đạt tới tính nhân loại - và do đó *xúc tiến* sự vận động của tính này ? bởi lẽ chẳng phải là chính vì con người *đạt tới khả năng làm cái ác* mà nó tách ra khỏi thế giới động vật và phát hiện ra sự tự do khiến cho, không lược quy vào một bản chất nào đó nữa, nó có thể không những sống(giống như mọi "sinh vật") mà còn có thể *hiện sinh* (với số phận riêng của nó)? "Nếu như con người chỉ là một sinh thể giản đơn, với nghĩa là nó chỉ là cái như nó được làm ra, hành động và chịu đựng theo chính bản thân nó, thì chẳng có chuyện gì chê trách nó cũng như đối với những sinh thể khác thôi¹⁶". Nhưng con người đâu có chỉ là "nó ở trạng thái được làm ra", nó sở hữu một "nguyên lý khác", "đó là nguyên lý tự

Plotin: cái ác đạo đức phát hiện ra cho con người tự do của nó

do". Cho nên việc con người làm cái ác được hai lần biện minh :như là một điều thiện, bởi vì điều này nâng con người lên đạt tới phẩm giá của nó thay vì cho việc nó cú lạng lẽ trôi nổi và cam chịu, như là mọi sinh vật khác, với cái vị trí của nó đã được phân định trong trật tự của vạn vật; và trong thân phận tính khả thể của nó: trong chuỗi móc nối những tiền kiện và hậu kiện làm thành thế giới, con người như vậy lập thành một tiền kiện riêng, độc lập và tự nhận ra mình là như vậy, *arche autexousios* ¹⁷ Và cho dù từ xưa người ta đã nói rằng chẳng ai làm điều ác hoàn toàn tự mình, rằng có những người "ác một cách bất đắc dĩ", vẫn phải thấy rằng những con người "hành động tự bản thân họ", "xuất phát từ bản thân họ"; chính "bản thân những con người" làm, Plotin nhấn mạnh, (vậy thì chính bản thân họ "nhằm lẫn"), và một khi sự tất yếu được bao hàm trong đó không có tính chất bên ngoài thì lỗi lầm của họ đem quy cho họ là đúng thôi. Và đây mới là điều cốt yếu: chính là do tính khả thể làm điều ác, do chỗ tính khả thể này đào sâu sự sai chệch và khoảng cách đối với những chức phận đã được xác lập, và cũng là do chính nó làm rối loạn những sự điều hoà của thế giới mà con người *đã có thể* tự xem mình như là *chủ thể* (tự trị) đối diện với thế giới .

Nhờ vào cái
ác, con
người nâng
lên vị trí của
một chủ thể

Sự tố cáo cái ác, diễn ra hàng ngày và luôn luôn đột khởi khiến cho chúng ta dễ quên (mặc dù sự suy tư từ mọi phía lại góp phần làm củng

cổ) điều sau đây :chính là nhờ vào quyền năng làm ác này, từ đó tự ban cho mình quyền năng và nghĩa vụ làm thiện, mà con người tự thiết lập thành "chủ thể" có trách nhiệm -"cái ác" vốn là điều kiện cho bấy nhiêu điều. Đã đến lúc chúng ta phải trả lại cho ý tưởng này tầm rộng lớn của nó. Người ta thường lấy từ thần bí trùm lên một cách quá dễ dãi tư tưởng của Plotin mà không tính đến việc tư tưởng về thần mệnh của ông bao hàm khá sâu sắc trách nhiệm dần thân của con người và rút bỏ mọi quyền được nhả nhục một cách thụ động (sự vứt bỏ "lý trí lười biếng" này, trong tư tưởng biến thân, kéo một mạch cho đến tận Leibniz). Nếu như có những con người không có vũ khí phải đối diện với kẻ thù của họ thì ta chẳng phải xót xa cho việc những con người vũ trang tốt hơn đánh bại họ: "đấu tranh cho những người cầu an không phải là công việc của Thượng đế", Plotin diễn đạt khá mạnh ý tưởng của mình ¹⁸, và luật chung khẳng định rằng trong chiến tranh con người tự cứu bằng sự dũng cảm chứ không phải bằng những lời cầu nguyện; thậm chí nếu như những kẻ không có vũ khí không bị đánh bại thì "Thượng đế quả là có sự sơ suất để cho phần tử yếu hơn thống trị". Có thể diễn ra cái ý như sau :những con người chỉ nên trách cứ bản thân mình nếu như họ bị sự bạo ngược hãm hại. Lời lẽ nghe ra hết sức là xoa dịu (bởi có sự viện dẫn phục tùng trật tự vũ trụ) chung tất lộ ra hết sức lạc lõng. Ngay cho dù

Plotin nói ra lời lẽ này như thêm một lý lẽ để thân oan cho Thượng đế thì ý nghĩa sau đây vẫn không kém phần minh thị và không ngừng có một âm hưởng chính trị: "những kẻ ác thống trị được là nhờ vào sự hèn nhát của những kẻ bị trị và thế là công bằng".

V. Về sự tiêu trừ những cái ác (hoặc là lôgic của bức tranh)

Còn biết bao lần ta phải trở đi trở lại với những lời lẽ biện minh này, thậm chí phải kiên trì dẫm chân tại chỗ những chỗ mấp mé để tin vào cái điều mà sự suy tư - chỉ sự suy tư thôi - (chứ không phải sự tưởng tượng hay sự sợ hãi của nó) không thể không làm ta sáng tỏ điều hiển nhiên này: "cái ác" không phải ác mà nó *tham dự vào nhiệm cuộc [économie] của cái thiện*. Những thuyết biện thần hết sức dai dẳng nào là biến thức những góc nhìn, nào là chống chọi những lập luận và tăng gấp bội những điểm giao cắt và trùng hợp giữa chúng để tìm cách che đậy, vì không thanh toán được, thành kiến cho rằng có cái ác đối diện với cái thiện và cuộc sống, lịch sử là sản phẩm của sự đối đầu giữa chúng. Vậy thì cái gì ra sức kháng cự đến vậy - các thuyết biện thần tỏ ra ngạc nhiên - và khiến cho ảo tưởng này ngoan cố đến vậy ? cái gì vậy khiến cho sự lý lẽ không thể nào thanh toán được cái thực ra không có nội dung bền vững ? Chẳng

phải là do tuyến chia cách giữa thiện và ác bị xem là vô đoán, hoặc hồ đồ, và người ta có thể lẫn lộn chúng hoặc có thể lấy một cách chính đáng cái này thay cho cái kia; cũng chẳng phải là những nội dung bị chôn vùi dưới những biểu hiện này bị xem là mãi mãi gian trá, những hệ tư tưởng, như ta biết, không ngừng chế tác những giá trị được việc cho chúng (nhờ vào Mác cũng như nhờ vào Nietzische ta mới có mỗi ngò lớn này) - vậy nhưng ở đây, xét xa xưa hơn nữa gia do là có một sự thuận tiện vô tận cho tự sự một khi đem dựng hai đối thủ, người này chống lại người kia: có sức căng co kéo thế là kịch được tổ chức, hai nhân vật chủ chốt đối đầu nhau và thế là chuyện có thể bắt đầu .

"Thiện" và "Ác", đối diện với nhau gia do là như vậy thì thuận tiện cho sự dàn dựng: người ta tiêu dùng cái ác cũng như người ta tiêu dùng *huyền thoại* (muthos). Minh triết (sự hiền minh) thì lại bắt đầu bằng sự tố cáo ảo tưởng - dựng truyện này. Thậm chí có thể nói rằng bước vào minh triết trước hết là: không *tin* ở cái ác. Chẳng tin ở cái ác "đạo đức", bởi lẽ người ta nhận thấy rằng chính là nhờ truy cập tính khả thể của cái ác mà con người đã bắt đầu thoát ra được cái trật tự trong đó nó tự xác lập, đã có thể xúc tiến tính nhân loại của nó, khẳng định tự do của nó (và ngay trong Thiên đường trần gian: nhờ vào tội tổ tông con người tách ra khỏi Thượng đế và mở ra một số phận riêng cho nó: tối đó nó sinh tồn

Cái ác "đạo đức" / những tai ác "thân thể"

nhưng chưa hiện tồn). Cũng chẳng tin ở những cái ác "đụng đến thân thể": đau khổ - bệnh tật - chết, bởi lẽ, một khi người ta rời bỏ sự hạn hẹp của quan điểm cá nhân, thì người ta thấy chúng bị lôi cuốn bởi sự đổi mới của "dòng chảy" thế giới - hình ảnh cũ xưa này đến với chúng ta từ Homere, Platon nhìn nhận như vậy và người ta không bao giờ rời bỏ nó ¹ - để rồi đắm chìm và tan biến trong một lô-gic của toàn thể. *Quy giảm* (về mặt bản thể) cái ác cốt là ở sự tô cáo một ảo tưởng về bản chất khiến cho cái ác tự đặt cho nó thành một nguyên tắc riêng; *tiêu trừ* những cái ác, xem ra, cốt là ở sự để cho thủ tiêu những cái lớn nhỏ biến cố, ít nhiều có tính chất xù xì nhưng từ nay bị xem là "ngẫu nhiên", trong dòng chảy lớn liên tục là sự sống vậy.

Độ không
của lý luận

Bởi lẽ còn có gì hiển nhiên hơn (nhưng do vậy cũng có nguy cơ không được tri giác liên tục hơn) là cái *được nói ra sơ sơ*, còn dính quá sát vào định nghĩa tương ứng của từng yếu tố từ ngữ: phải có cái "thật xấu" để có cái "thật tốt" và, không có cái ác thì chúng ta không sao cảm nhận được cái thiện - vậy thì phải chăng cái ác là cần thiết cho cái thiện ? Đến ngày cuối đời, Socrate cảm thấy thích thú khi ông được cất bỏ xiềng xích. Vậy thì chúng ta bắt đầu từ chỗ Plotin kết thúc, ông để cho suy tư của ông chết ở độ không này của lý luận: thiện và ác có một chức năng làm cấp so sánh thao tác trên cùng một thang giá trị và cái này chỉ được biện

minh, thậm chí chỉ tồn tại bằng cái kia. "Muốn phá cái ác hại trong vũ trụ, là phá bản thân thần mệnh ban phú (providence)². "Bởi lẽ thần mệnh ban phú cho ai ? "chẳng ban phú cho chính nó mà cũng chẳng ban phú cho cái thật tốt". Hoặc, nói một cách khác, (nếu ta muốn đặt trong ngoặc đơn cái hình ảnh bị xem là quá cứu cánh luận này của thần mệnh), *logos*, lý trí liệu có thể tác động tới cái gì, "nếu như những cái ác không tồn tại bên cạnh những cái thiện ?" Những cái ác thực sự tồn tại, tách biệt với cái thiện, nhưng lại gắn liền với cái thiện. Bởi lẽ trí tuệ sao mà làm việc được, lòng tốt sao mà bộc lộ được, nếu như chúng không có được quyền năng tác động tới một chất liệu trái ngược với chúng. Và chúng ta biết rằng cùng một logic này, theo nhận xét của Leibniz, làm cơ sở cho Kinh thánh và thoạt kỳ thủy nối liền Tân ước và Cựu ước với nhau theo một mật ước: phải có tội lỗi của A đăm, tội lỗi tất yếu, để cho Cơ đốc có thể đến trần gian này làm Chúa cứu thế. Tội lỗi tốt phước, *felix culpa*! Dem tính toán và đo lường những tính khả thể khác nhau tương quan với nhau, như Laipniz đã làm với tư cách một nhà toán học, thì hoá ra một chuỗi sự tình trong đó có tội lỗi "có thể và thực sự tốt hơn một chuỗi sự tình khác không có tội lỗi³". bởi lẽ, nơi nào nhiều tội lỗi thì nơi ấy sự ban ơn của Thượng đế càng "dồi dào", và "chúng ta nhớ rằng chúng ta được Kitô

Cơ đốc là nhờ cảnh ngộ có tội lỗi".

Có chăng một
vị thế triết học
cho điều dĩ
nhiên?

Ồ thượng lưu
cái thật: khi tư
tưởng chưa có
ý đồ

Tư duy cảm thấy chán quá khi phải dừng lại ít nhiều trước những điều sáo nhàm này: nào là cái thiện đòi hỏi phải có cái không thiện; nào là những người thiện cần đến những người ác để biểu lộ tính thiện của họ giống như những thầy thuốc cần có bệnh nhân hoặc những cảnh sát cần có kẻ cắp thì mới có việc làm ...hoặc tôi chỉ có thể thưởng thức sức khỏe một khi tôi chẳng may bị ốm ...Con đường biết trước là không có lối thoát, một khi "điều dĩ nhiên" ở đây mất giá trị ở quãng thượng lưu của cái chân thật: một cách lập luận có tính chất ấu trĩ-nhưng "cái ấu trĩ", ta có biết điều này, là lối ăn năn thâm kín của triết học, bởi lẽ nó diệt mất sự ngạc nhiên và đối với cái ấu trĩ, lý trí chẳng có tác động gì. Triết học, chúng tôi đã có dịp bàn, chỉ quan tâm đến cái mà nó từ đó có thể hy vọng kiến tạo, cái ở đó nó thoáng thấy có điều để tranh cãi, cái có tính chất giả thiết khiến người ta thắc mắc, cái có sự khúc mắc khiến người ta lo ngại, tóm lại, những gì ở đây ý kiến đưa ra có sự bấp bênh, khiến người ta phải chau mày nghĩ ngợi. Nhưng cái gì "quá hiển nhiên" thì đồng thời cũng tuột khỏi tay. Bởi lẽ cái mà chúng ta quan tâm, thực ra, phải thú nhận điều này, không phải là *toàn bộ chân lý*, ta chỉ quan tâm cái phần của chân lý *không có tính chất sáo nhàm*; triết học quên - giả vờ quên -là có chân lý sáo nhàm, do đó phần còn lại, trong tư duy đâu có phải là có "nền", có "cơ

sở" hẳn hoi, nói cho đúng nó mới chỉ được chống đỡ thôi.

Giá trị của những thuyết biện thân là chiếu cố đến phần không lý thú này. Thay vì cho việc vội vàng né tránh cái không lý thú này và nắm lấy cái Thiện, cô lập nó, bản chất hoá nó, cho nó dựa vào cái Một, cái Hữu thể) hoặc ngoại suy nó ("ra ngoài giới hạn của bản chất") những thuyết biện thân dám đưa dẫn chúng ta nhằm tới cái điểm ở đó sự nối kết từ nay quá rậm rịt khó mà thăm dò, lập luận quá sít sao (ngoan cố) không sao trải mở ra được, nhằm tới cái không thể hiện ra được nữa, do chỗ không thể đơn nhất hoá thành hình thái của chân lý, như là điều sáo nhàm quá xá này: cái thật tốt cần đến cái thật xấu để tự cảm thấy là thật tốt hoặc là thần mệnh cần đến những cái ác để thi thố. Giống như là ở đây, ta thấy trước điều này, chẳng có gì nữa để mà nói, để bảo vệ hoặc để phê phán, giống như đây là một ngõ cụt của tư tưởng. Plotin không chuyển tiếp chuyển sang lý lẽ sau đây mà triển khai nó một cách hết sức thích thú, để cuối cùng đi đến cái đẹp, hình ảnh phong phú và cũ xưa của cái cây thế giới. Từ đó cách cấu tứ và câu cú vừa chông chát vừa tung toé, không thể nào có một kiến trúc riêng cho những thuyết biện thân (cũng vậy cho đến thuyết biện thân của Leibniz, đạt tới sự hoàn hảo của thể loại). Cũng vậy nếu ta xét lý lẽ lân cận có từ thời kỳ đầu của chủ nghĩa Khắc Kỷ (Chrysippe: bàn về "ích lợi của

Sự du di biến
thức bổ sung
cho cái mà
triết học để
lại chưa kiến
tạo (Sénèque)

những con rệp") và theo lý lẽ này tai hoạ đối với nhà hiền triết là một cơ hội để lập đức, *occasio virtutis*. Một tai hoạ phải được xem như là một "sự tập dượt"; chính tai hoạ khiến chúng ta tỉnh - những con rệp ban đêm cũng có tác dụng như vậy - và khiến chúng ta cựa quậy và tiến bước để vượt khó khăn (ân huệ cho cái ác là mệnh lệnh). Trong tiểu luận của ông về thần mệnh và do thiếu mất trước tác lớn đã được loan báo, Sénèque chỉ có thể thêu dệt xung quanh đề tài này, đưa ra những công thức khá rành rọt (và nếu như sự phát triển trở thành tu từ học một cách *logic*, đó là vì phải thuyết phục những điều quá sơ đẳng không thể kiến tạo thành lý lẽ, cho nên phải dùng đến những hình ảnh, cho nên ở đây chỉ có du di *biến thức*): người có đức hạnh tìm những thử thách ngang tầm với nó bởi lẽ không có đối thủ thì lòng dũng cảm khô héo; có lẽ cũng do vậy Thượng đế hành hạ những kẻ Người yêu thương cốt là để họ trở nên xứng đáng với Người. Một cái cây càng bị quăng quật trong gió thì càng vững vàng ... "Khốn khổ thay nếu như người chưa từng bị khốn khổ! thiên hạ sẽ không biết người có khả năng làm được cái gì và bản thân người cũng không biết được điều này"⁴⁰

Nếu như triết học, bị tước bỏ phương tiện, ở đây tất yếu phải nhường chỗ cho tu từ học và ta chỉ có thể đi vào - một cách ngán ngấm - những điều mà suy tư tuyệt vọng không sao kiến tạo và triển khai được, thì đây đúng là lúc không

thể có sự nắm bắt khái niệm đối với cái dưới - triết học này, nó chỉ có thể liệt kê thôi (và do vậy chẳng còn khả năng nào khác, như tôi đã báo trước ở phần đầu, là *lượng nhất* cái hiện sinh này trên cánh đồng của những thuyết biện thần). Trên thực tế, những thuyết biện thần cũng chẳng tránh được một lối phát biểu khác những điều sáo nhàm, đó là lối phát biểu của tục ngữ, nó quá tổng quát trong cách nó quan hệ với sự vật để có thể viện dẫn một nguyên tắc nào đó hoặc tìm tòi một cơ sở cho nó. Vậy cho nên, "cần phải có tất cả để làm một thể giới". Cần hiểu rằng ở đây "cần phải" không có tính chất quy định mà có tính chất lôgic: những cái ác cũng vậy (đau khổ, bệnh tật ...) cũng là những bộ phận của lý trí, Plotin nói, chẳng phải vì lý trí sản sinh ra chúng, mà lý trí có chúng cùng với nó, bởi vì chúng đóng góp vào sự đa dạng bản chất làm ra sự phong phú và sự đẹp đẽ của thể giới (*poikilia*)⁵. Để có được "thể giới", cần phải có tất cả, hoặc đúng hơn cần phải có "tất tật": cả sự đau khổ và niềm vui, cả sức khỏe và bệnh tật..., bằng không thì cảnh tượng sẽ đơn điệu, chỉ có đường mòn, lối cũ, cái nghiệm sinh sẽ ngán ngẩm. Đặt định là có thể giới (tư tưởng cổ điển không bao giờ tự hỏi về điều giả định trước này: giả định rằng có một "tất cả", một "thể giới"), có nghĩa là viện ra một lôgic không chỉ chỉ đạo sự bố cục sắp đặt còn chỉ đạo sự lấp đầy, và người ta chỉ thực sự lấp đầy với sự khác biệt; bằng không thì chỉ có

Điều sáo
nhàm khó
tránh:
những cái
ác góp phần
tạo ra sự đa
dạng cần
thiết

sự tích lũy vô bổ và sự rườm rà: chỉ có sự đầy đặn thực sự bằng sự ngẫu hợp những cái đa dạng. "Nếu ta loại bỏ những vai trò thấp bé thì thế giới mất đi vẻ đẹp của nó, vì nó chỉ đầy đủ với chúng ⁶". Bởi vậy cái mà người ta thông thường gọi là ác chỉ được hiểu, theo những phạm trù Hy Lạp như là sự giảm sút chính đáng của *bộ phận* đối diện với *tất cả*: vì chúng một bộ phận không thể ngang bằng tất cả (nếu ngang bằng thì nó chẳng còn là một bộ phận nữa mà sẽ là tất cả), nên suy ra - biết rằng có nhiều "mỗi cái" - và mỗi cái không phải là tất cả và mỗi cái - điều này cũng chính đáng thôi - thiếu cái chỉ thuộc về tất cả ⁷.

"Do ham muốn ngang bằng với vũ trụ", nói một cách khác, tự xem mình là tất cả, mỗi bộ phận "hút về nó những gì nó có thể hút ⁸": từ đó những bộ phận này thường xuyên xung đột với nhau và mọi quyền lực đều là bạo lực bởi lẽ nó chỉ được sử dụng bởi một bộ phận để cai quản tất cả; trong khi đó, ở cấp của tất cả, người ta thấy những sức căng co kéo này tiêu tan một cách hài hoà, thuần túy do hiệu quả của bố cục, nói một cách khác của *cú pháp* của nó. Bởi vậy cái nhìn phải bao quát sự hài hoà này của tất cả thay vì gắn bó với cái được tri giác một cách cô lập và do đó bị cắt đứt liên hệ phụ thuộc và chết đi trong sợ hãi và đau đớn: nó đã mất nội kết của nó, cái nội kết nối liền nó với tất cả. Vậy thì chúng ta hãy trở về với toàn bộ khối sống thần

mà cái đặc biệt này chỉ là một tí bọt, người Khắc Kỷ nói như vậy. Dùng có mà xoay cái nhìn về một thế giới khác (thế giới vô hình mà Thần khải ca tụng: cùng với lời kêu gọi sao nhãng đức Tin), chỉ cần ta tự giải phóng khỏi sự cận thị của chúng ta, thay đổi thước tỷ lệ và lấy "cả thế giới" này làm thước đo, bao quát tầm rộng lớn của nó, chỉ cần vậy thôi, ta sẽ thấy - với một chân trời rộng lớn hơn - tiêu tan và chìm đắm tất cả những gì điểm nhục một cách quái dị ở tầm cá nhân.

Nhưng với sự đau khổ có thể nhìn nhận như vậy được không ? hay là sự đau khổ chẳng phải là cái gì hoàn toàn cá nhân và chẳng phải là cái *cá thể* hoá tiêu biểu ? - Ta lại trở về, người Khắc Kỷ phản bác lại, với chốn neo đậu khởi thủy này, đó là sự *tùy thuận* cuộc sống. "Cuộc sống" không thể là đối tượng của "nhận thức" - thiếu một khoảng cách đối với nó cần thiết cho sự khách quan hoá - nhưng con người lại *thông đồng* với nó. Con người, theo cung cách từ xưa xưa, tòng phạm với cuộc sống. Bởi lẽ, mỗi người - bất chấp nó thường xuyên kêu ca và chối bỏ - với riêng mình nó, há chẳng mặc nhận rằng cuộc sống trong logic của nó, là logic của sự trao đổi vật chất, tự bản thân nó, đưa tới sự tiêu hoá - hấp thụ mọi sự đau khổ và cay đắng, "sự sống" được định nghĩa một cách đích đáng như là cái gì cuối cùng là hấp thụ tất. Và ngay từ đầu, trong sự hòa thuận này không bị tháo dỡ, luôn luôn chìm và thoát ra mọi sự cá thể hoá, phải chăng đã được

Nội kết của
Tất cả: cần
có một cái "
tất cả" (quan
điểm Khắc
kỷ)

Nội kết,
thông đồng,
tòng phạm:
sức mạnh
tích hợp của
cuộc "sống"

bao hàm sự hoà thuận của cuộc sống với chính nó ? Minh triết là ổ chõ nâng tinh thần hoà thuận này lên thành phương pháp. Bước vào minh triết cốt yếu - và hết sức đơn giản - là ổ điều này: thao tác một cách hệ thống sự chuyển đổi này của cái nhìn bằng cách quan hệ với cái cộng đồng hấp thu này, tức là bằng cách chuyển từ quan điểm của bộ phận đến quan điểm của tất cả, của cái mà Descartes gọi là "đại học tổng hợp của mọi sinh thể". Descartes suy ngẫm sự hoàn thiện của ông trong cái tất cả, từ đó giới hạn áp đặt cho thân phận của ông được chính đáng hoá. Thượng đế có thể làm ra tôi hoàn thiện hơn rất nhiều hiện trạng của tôi, chẳng hạn Người sáng tạo ra tôi "như một kẻ không bao giờ lầm lỗi". Nhưng "giả như được như vậy tôi cũng không thể phủ nhận rằng tất cả vũ trụ là một sự hoàn thiện lớn hơn, mặc dù một số trong những bộ phận của nó không phải là không có khuyết điểm, mặc dù các bộ phận đều giống nhau". Vậy thì "tôi có quyền gì để phàn nàn" và phải chăng thế giới do không hoàn hảo nên nó hoàn hảo hơn ? Thượng đế là hoạ sĩ; và khuyết điểm ta thấy trong một nét nào đó của bức hoạ của người lại là nét vờn nhằm làm tôn lên bức tranh Người sáng tạo. Chính chúng ta sẽ là những nhà phê bình tồi, Plotin đã từng nói như vậy, nếu chúng ta lên án một hoạ sĩ đã không phô bày ra khắp nơi những đồ vật đẹp hoặc những màu sắc đẹp, chúng ta đâu có hiểu rằng hoạ sĩ buộc phải

biến thức bố cục của mình ¹⁰. Sự so sánh với bức tranh làm hội tụ ở nó và nối lại với nhau những yếu tố chính của một sự đột biến mỹ học của đạo đức toàn bộ được gắn liền với thao tác sau đây của cái nhìn: từ chi tiết tự nó không có giá trị nhưng lại phục vụ cho toàn thể khiến cho những nét bút hoà trộn và trải mờ tiếp nối nhau; cũng như cho đến sự nhoà nhoè và tan biến của đường nét về phía chân trời của phong cảnh; cũng như cho đến sự lấp đầy cảnh trí bằng sự dồi dào và sự đa dạng; thậm chí cho đến độ lùi cần phải có đối với bức tranh để nắm được hiệu quả của nó một cách tổng thể. Người Khắc kỷ không kêu gọi "lắng nghe" một thông điệp ("Tin lành" từ một thế giới khác), như tôn giáo đã từng làm, mà anh ta dạy cho chúng ta nghệ thuật *nhìn* cuộc sống, cái nhìn này hoàn toàn phụ thuộc bản thân tạo ra sự đặt thành khoảng cách đạo đức, đòi hỏi nỗ lực cho phép dắt dẫn (như là từ bên ngoài) và cai quản cuộc sống. Với nghệ thuật thì sự biến hoá của tri giác đơn thuần có quyền năng xác định những "biểu tượng", chi phối mọi tình cảm và hành động, đồng thời tinh thần được giải thoát khỏi mọi nỗi bận tâm cá nhân và có điều kiện đánh giá vô tư theo tầm của toàn bộ sinh tồn. Do đó sự so sánh với nghệ thuật đâu chỉ là một sự trang trí bên ngoài, nó là cốt lõi của sự chứng minh. Do đó, trong sự suy nghĩ của Plotin, sự so sánh lần lượt tiếp tục với cây sáo của Pan, từ đó, tùy theo độ dài ngắn khác nhau của những cái

Khoảng cách:
chiếm
ngưỡng cuộc
sống

Hài hoà do
khác biệt
trong lòng
của bức tranh
(Plotin)

ổng, được phát ra những âm trầm hơn hoặc cao hơn, kể cả "những âm nhẹ và những âm yếu", tất cả đều góp phần nhu nhau tạo ra giai điệu; cũng nhu với tiếng hát của con người sống trong đó mọi đam mê và mọi hành động, rất khác nhau hoà trộn nhau trong cùng một bản giao hưởng "nó là bản giao hưởng của cuộc sống và của hành vi của nó"; cũng như với kịch, cũng như trên sân khấu, đòi hỏi những vai đủ loại, những nhân vật tốt và xấu, tuy vậy vẫn có sự hoà hợp trong trò diễn nhờ vào sự thống nhất của hành động làm ra cốt truyện; hoặc cũng như với dàn đồng ca của vở múa, những vai tốt và những vai xấu tiến triển như là hai bè của dàn đồng ca cùng tăng tiến theo chiều trái ngược nhau. Một khi đã học được một cách có hệ thống, đã có được cái năng lực dựng cuộc sống, kể cả cuộc sống của bản thân mình, lên thành cảnh tượng ở bên ngoài mình (cái "mình" hoặc tự ngã của cái nguyên tắc "bá chủ" nó là lý trí ở bản thân chúng ta), thì chẳng còn khó khăn gì đưa cái ác vào như là một bộ phận hấp dẫn của cái vở múa ba lê là cuộc sống. Lại nữa, chính sự so sánh là cái mà tôi sẽ lưu lại vì nó sẽ thực sự vứt bỏ mọi tính kịch và mọi điều thống thiết, chỉ còn giữ lại ở cuộc sống tính chất bản vẽ của nó thôi: cuộc sống của mỗi người, "có tính lôgic một cách kín đáo", do cái cách nó không thể không dần dần hiện hình từ bên trong bản thân nó và cú thể tự khắc hoạ - là một hành động nghệ sĩ có thể sánh với cử động

thanh tao của một nghệ sĩ múa thoăn thoắt diễn hình thái vũ này tiếp nối hình thái vũ khác.

Với tư cách một cựu giáo sư khoa hùng biện, Augustin hai lần cho ta lắng nghe sự tuôn diễn của "cái đẹp thể tục" thường có ở chuỗi móc nối liên tục sống và chết bằng cách so sánh sự tuôn diễn này với diễn trình của câu trong đó, thân của từ mà ta nói hiện ra và tiêu tan trong sự im lặng, trên đại thể diễn ngôn được dắc dẫn tới cùng "bởi sự khởi phát và sự kế tiếp những từ đi qua diễn ngôn", những quãng lặng cũng truyền cho nó sự lịch sự và sự duyên dáng: sự kế tiếp nhịp nhàng sống và chết của mọi sinh thể¹¹ diễn ra cũng giống như những âm tiết kế tiếp nhau chết đi và sinh ra, mỗi âm tiết lấp khoảng thời gian của nó, cho tới khi toàn bộ diễn ngôn đi đến kết thúc. Sự tuôn chảy của câu, của vũ điệu, của giai điệu: ý nghĩa của sự so sánh là rút đi nội dung cảm xúc của nó, chẳng còn xem xét nó như là một biến cố bên trong (cá nhân và mang tính kịch) mà xem xét nó một cách thuần túy hiện tượng luận, như là "sự tuôn chảy" của cuộc sống; vì vậy sự so sánh mỗi lần chẳng phải là được ban cho quyền năng làm xuất hiện một tính *liên-cá nhân*, tự nó làm thành tổng thể (những từ, những âm, những cử động), chẳng còn sự điều khiển bên trong nào khác ngoài sự điều khiển của sự xâu chuỗi, sự xâu chuỗi này tổ chức thành nhịp điệu, khiến nó lẫn mình được trong quá trình *tự tiêu tan* của cuộc sống. Nhưng những sự so sánh

Hay là sự đổi mới của thời kỳ hùng biện (Augustin)

như vậy liệu có thể làm chúng ta quên hẳn rằng, theo huyền thoại phương Tây về sự sáng tạo, nhà hùng biện hoặc nghệ sĩ với tư cách là tác giả, đối với tác phẩm của họ, giữ vai trò Thần mệnh ? chỉ ít thì đây là trường hợp của Augustin, bị cuốn theo logic của thuyết biện thần, ông đi tới chỗ đem tích hợp vào sự bảo vệ thượng đế của ông ngay cả chủ nghĩa tự nhiên cổ đại: sự phá huỷ, và tiếp theo là sự chết, bản thân những ý niệm này chỉ được hiểu theo phạm trù của tất cả, sự phá huỷ này là điều kiện để những sinh thể thay thế nhau và do đó cũng là để chúng đổi mới, có vậy thì cái sống xét trong toàn thể của nó mới tồn tại được. Sự tan rã do bệnh tật và do cái ác "phục vụ cho sự lên ngôi của những hệ hình khác", cuộc sống hoạt động ở cõi đời này, Plotin đã từng kết luận, giống như là "sự hít thở" của cuộc sống bất động, đó là cuộc sống của cái khả niệm (intelligible)¹².

Những điều sáo nhàm, những ngạn ngữ, những biến thức, những so sánh: phải chăng ta chỉ có thể giải thích và biện minh một cuộc sống đầy rẫy những điều ác bằng những câu châm ngôn buông thả viên quanh cái hàm ẩn hoặc bằng cách nhờ đến sự sắc sảo của những hình thái tu từ, hoặc sử dụng sức lay động của sự soi sáng gián tiếp ? có cái gì ở đây *tự nó mặc nhiên là như thế* mà ta không quan niệm nổi ? từ đó, câu hỏi cứ như xoáy vào triết học - chính là cái câu hỏi được Montaigne đặt ra xuyên suốt tác

phẩm của ông (và toàn bộ nghệ thuật của *những tiểu luận*, chúng ta đều biết nghệ thuật này là duy nhất, chẳng phải là đã biết, qua cung cách *biến thức* của nó, trao khí sắc của một tư tưởng cho những gì cho tới lúc này bị xem là sáo nhàm, đặt cho nó giá đỡ của một cái tôi - chủ thể). Câu hỏi này sẽ được tóm tắt một cách tàn bạo như sau: trí tuệ *cuộc sống*, về cơ bản, phải chẳng là phi lý thuyết? phải chẳng nó buộc triết học phải tách rời ra - nhưng như vậy là nó tách rời cuộc sống - để quan niệm, trừu xuất, nội kết (lúc này nó chẳng còn tư duy cuộc sống nữa, mà nó tư duy "hiện sinh": cuộc sống là cái ở đó - và chỉ ở đó thôi - người ta không có khoảng cách trong ý niệm, chủ không phải là trong quan hệ đạo đức). Để tích hợp những cái ác này vào sự nội kết của cuộc sống, Plotin lại tìm cách làm một sự khai thông lôgic lạ lùng. Sau khi đưa ra một câu trả lời siêu hình, một câu trả lời yếu thôi, được kế thừa từ chủ nghĩa Platon, có tính nội kết rồi ròi và buông thả ở cấp độ của thế giới của chúng ta bởi vì bị hao tổn và mất mát đối với mô hình khả niệm của nó, Plotin, suy tưởng về cái làm ra sự thống nhất của một vở kịch ở sân khấu, về một cấu trúc sâu sắc hơn - đó là bản chất của hoà âm trong âm nhạc - Plotin đi đến chỗ quan niệm rằng chính lý trí bản thân nó chứa đựng sự lủng củng: chính lý trí, chủ không phải thế giới, không thể là tất cả và không thể là lý trí, nếu như nó không đa nguyên: "là lý trí, nó

Trí tuệ hàm ẩn của cuộc sống (mà từ đó triết học tách rời?)

Lý trí có
chứa đựng
trong bản
thân nó sự
lủng củng?
(Plotin)

khác đối với bản thân nó và sự khác biệt lớn nhất là sự lủng củng (*enantiosis*)¹³". Ở đây cần thấy rằng chính là sự lủng củng, chứ không phải sự mâu thuẫn là "hợp lý trí". Tuy vậy, nhận thức được chức năng của cái chuyển chúng ta công khai hơn về phía cái tiêu cực, tư tưởng của thần mệnh đầu đó đã lên đường đi về phép biện chứng. Hoặc, để nói điều này ngược lại với thuyết biện thần, phép biện chứng tiến hành như là một sự thể tục hoá chậm rãi - và không bao giờ kết thúc ?

VI. Sự rụt rè của những thuyết biện thần, hay là do đâu những lời biện bạch của chúng cho cái tiêu cực bao giờ cũng quá sơ sài.

Những thuyết biện thần mặc sức bàn về những cái "ác" và những nỗi "khốn khổ", đầu vậy chúng đã đem tư tưởng về cái Ác ngấm tách khỏi Bức tường những lời than vãn : cái ác chỉ là bất-thiện thôi, quặp lại ổ chỗ lõm của thiện hoặc là phô bày ra ổ mặt trái của nó, và như vậy gắn kết làm một với nó - người ta không thể nào đem tách ác khỏi cái thiện. Đã như vậy thì rên rỉ sẽ là không có đối tượng và chẳng thể nào có sự than vãn. Những lời triển khai cần mẫn nhai đi nhai lại: cái ác "phục vụ cho", cái ác "là có ích" chẳng qua là để tiêu tan, tiêu hoá sự cay đắng. Quy giảm cái ác, sáp nhập cái ác, hấp thụ nó ...những lời triển khai này lần lần đảo ngược hình thái tu

từ theo những nét có trước này: thay vì cho đem một cái phải-là đối lập với nó, chúng biện hộ cho tính chực năng của nó; thay vì cho việc quan điểm được tiếp nhận là quan điểm của chủ thể cá nhân, được xem xét trong tính nội tại của nó, quan điểm này lại là quan điểm của tiến trình của sự vật (hoặc của "Linh hồn thể giới") được xem xét trong tổng thể của nó. Từ đó, thay thế cho sự loại trừ cái ác lại là sự tích hợp nó vào trong tiến trình của sự vật; cũng vậy sự kịch hoá cái ác bằng những câu hỏi "vì sao ?" nhức nhối và tuyệt vọng: có sao lại chiến tranh, lại có những sự bạo lực, lại có những sự bất công ? (hoặc là có sao lại đau khổ - bệnh tật - lại có sự chết ?) được đem đối lập với sự cần thiết không chối cãi được của nó, nó là cái kích thích cái thiện hoặc là điều kiện tiên quyết cho sự lên ngôi của thiện ("Kỳ trai giới" [Avent] vĩ đại của cái thiện), bản chất "lôgic" của nó được chứng minh như vậy đây.

Lôgic ư - nhưng làm sao tin được ? chủ nghĩa khắc kỷ đích thực nhằm cái gì: liệu tới được mức nào những lý lẽ có thể thực sự chi phối, làm biến thức cách nhìn của chúng ta, tác động tới những "biểu tượng" của chúng ta và làm biến đổi chúng ? hoặc là, nếu như kêu gọi lòng tin mà thực sự chẳng có gì để "tin" , tín điều về thần mệnh đã bị gạt sang một bên rồi (và để làm sáng tỏ chỉ còn dựa vào kinh nghiệm thôi), làm sao mà tự mình thuyết phục mình được - làm sao

Những xác tín
của chúng ta
được tét dẹt vô
cùng kín đáo
bằng gì
(ở thượng lưu
những lý) ?

mà để cho những lý lẽ như vậy "thắng" ở trong mình, thấm vào chiều sâu kín của tư tưởng, quy giảm và làm tê liệt những sự kháng cự, về sức mạnh cũng như về độ lâu dài, và cuối cùng thì hoà tan, có sự kèm theo ngày càng liên tục ở bên trong mình, "cùng với" mình ? rồi thì làm sao người ta "sống" với những lý lẽ ấy (một khi đã hiểu rằng cái "tự mình thuyết phục mình" là tiếng vọng hoà trộn cái vừa là cái "thắng" vừa là cái nhờ nó mà người ta "sống") ? chẳng phải là bao giờ cũng vậy, tiếng kêu đầu tiên mà mọi người thốt ra khi ra đời là tiếng kêu đau đớn (hoặc là tiếng kêu cuối cùng mà mọi người nín lặng khi hấp hối là tiếng kêu khảng khiếp) ? Những nhận xét tản mạn, khiêm tốn, mới chớm thành lời nói, nhưng được ghi đi ghi lại, được biến thức, không ngừng được đổi mới, chẳng còn có hiệu quả nữa về phương diện này. Cái lý này của sự vật, rất khó thuyết phục (cho chính mình), những sự so sánh sẽ làm cho ta cảm nhận được sự đúng đắn của nó bằng sự biến thức, bằng cách đem chuyển nó vào câu trường của nghệ thuật và làm cho nó thừa hưởng được một độ lùi tri giác hoặc "thẩm mỹ"; thậm chí những so sánh này được đưa ra chỉ với mục đích mình họa có thể đi xa hơn nữa để bổ sung cho sự bất lực của cái khái niệm nối liền lại với nhau những lý lẽ rất đa dạng này, một khi chúng không còn ở dưới sự che chở của thần mệnh nữa thì chúng tất nhiên bị tản mạn: hình ảnh bức tranh giả định

rằng cuộc sống của thế giới có thể sắp đặt dưới một quan điểm chủ toàn, tất cả những yếu tố, bao gồm cả những yếu tố yếu hoặc xấu, những cái bóng và những nét vô duyên, không những chịu tuân thủ mà hơn thế nữa, còn hợp tác với quan điểm chủ toàn này; hình ảnh của câu, của vũ điệu, của giai điệu làm hiện lên rõ hơn, xuyên qua những quy tắc của sự lũng củng đồng thời của sự hài hoà, sự đòi hỏi có ở bên trong sự diễn trải của tất cả những quá trình khác nhau này.

Quan điểm đi đến chỗ đảo ngược lại - thiếu mất khái niệm. Tính chúc năng và tính tổng thể; hoặc đúng hơn, cứ theo những hình ảnh này, tích hợp - hợp tác - quá trình: bấy nhiêu nét hội tụ vào khái niệm, thậm chí còn đòi hỏi nó một cách gay gắt, nhưng lại thiếu mất nó - cái *tiêu cực* không được tư duy. Đây lại chính là cái đối xứng ngược của thần mệnh (ngược bởi vì không thao tác ở dạng đầy mà ở dạng lõm, không theo chiều hướng *ứng hộ* mà theo chiều hướng *chống lại*, không từ trên Trời nhìn xuống mà từ bên trong của những quá trình); và chỉ khái niệm mới bắt đầu nối liền lại, một cách lôgic chứ không phải chiếu theo hệ tư tưởng, tất cả những gì mà thần mệnh, một bộ mặt có danh nghĩa đảng hoàng cho tới nay chỉ có kiểm soát. Nhưng một khái niệm không "thiếu" như là một cái tên thiếu trong cuộc điểm danh (người ta đã biết phải gọi tên đó như thế nào) hoặc như là một tiêu đề thiếu ở bảng kiểm kê (một khi đã hoàn

Cái ác, bộc lộ như là chúc năng, quay lưng lại với cái tiêu cực

Nhưng những
thuyết biện
thần chưa đi
được tới chỗ
tư duy cái
tiêu cực

Bởi chúng
không đặt
câu hỏi cái
Thiện cần
đến cái đối
lập của nó
như thế
nào?

Cái Thiện
không thể
nào tự thỏa
mãn bản
thân nó...

tất): khái niệm đã là đối tượng - dưới sự Vĩnh cửu - của một sự dồn nén kéo dài và sâu. Để nói điều này một cách gay gắt hơn, tôi nghĩ rằng cái giữ những thuyết biện thần nửa đường khiến chúng không tư duy được một giá trị *tự nó* của cái tiêu cực và như vậy khiến cho chúng bị mắc treo vào thần mệnh, đó là: khi chúng làm công việc giải giáp cái ác, chúng đã không đặt câu hỏi về cấu trúc của cái "thiện" trong đó cái ác đã được chúng sắp vào. Đến đây ta thấy chỉ cần đảo lại câu hỏi, trình bày nó theo chiều đảo ngược. Không phải chỉ có hỏi: cái ác phục vụ cho cái gì ?; mà cũng phải hỏi: *cái thiện thiếu cái gì* (khiến cho nó cần đến cái ác, bởi lẽ cái ác "phục vụ" nó, như người ta vẫn nói, những thuyết biện thần nghĩ đến việc kéo cái ác ra khỏi tình trạng bị bài trừ, đem tích hợp nó vào cái thiện, nhưng không tư duy việc cái thiện phát hiện ra cho nó sự phụ thuộc trở lại của nó đối với cái ác, một sự phụ thuộc sâu sắc hơn và nằm trong bóng tối. Bởi lẽ, ngoảnh lưng với tấn kịch được phối hợp bởi tất cả những thuyết nhị nguyên (tấn kịch mà cái Ác đạo diễn), những thuyết biện thần không tránh khỏi thấy xuất hiện cái chẳng còn là đối tượng của sự đau buồn nữa mà sẽ là nguyên tắc của sự vận động và sự bất an, sự bất an này chẳng còn phải lôi ra để tố cáo mà tức khắc được bao hàm, nó không thao tác theo một phương thức hiển nhiên nữa, mà kín đáo. Đã như vậy thì cái thiện lộ ra *không đầy đủ*, không phải là đối với thế

giới, như những người Nhị nguyên thiện ác nghĩ, mà chính là *đối với bản thân nó*, nói một cách khác, để lộ ra rằng, một cách nào đó nó là điều *không thể chấp nhận được đối với chính nó*. Những thuyết biện thần muốn sự hiện minh, chứ không muốn sự bàng hoàng: sự bàng hoàng nảy sinh từ sự tự giằng xé (tự xô đẩy) có sức sinh sôi dồi dào là tính tiêu cực; chính cái sự bàng hoàng đào sâu khoảng cách giữa sống và hiện sinh. Những thuyết biện thần này đã dẫn chúng ta đến trước vấn đề nào vậy bằng cách biện hộ không ngừng cho vai trò không chính thức của cái ác: vậy thì bản thân cái thiện bị sự bất lực khởi đầu nào (*tức là Tội tổ tông nào*) chuyển thành một điều không thể chấp nhận được về phương diện hiện sinh ?

Trở về với những điều chúng ta đương bàn: đọc lại những lý lẽ nói ở trên, quả là ta thấy chúng sơ sài hoặc là bị thiên thẹo; ngay những sự so sánh được triển khai rộng nhất cũng có tính chất lượn lờ lẫn tránh về phương diện này. Bởi lẽ các thuyết biện thần, thuyết nào cũng vậy thôi, duy trì một cách vĩnh viễn ý niệm về một cái Thiện (nó là Một, Bản thể, Tuyệt đối, Tất cả), tự đủ và tự thân bền vững, có vị thế thần thánh hoặc ít ra là siêu hình, không bao giờ di đến chỗ ngờ được rằng cái Thiện này bị cái ác (phục vụ nó quá tốt) ít nhiều thâm nhập hoặc động chạm. Bởi vậy những hình ảnh được triển khai có lựa chọn, và có sự dè chừng trong sự khai thác: có

tình trạng này trong cách minh hoạ - rất quen thuộc với những thuyết biện thân - tấn kịch được quan niệm trên sân khấu và khép kín đối với sự tìm tòi cái mà tấn kịch này giữ lại ở đó - và rất cần thiết cho nó, cái thuộc về truyện, *muthos*. Bởi lẽ người ta đã hiểu rõ là người ta có nhiệm vụ trừ tà cho "tấn kịch của cuộc sống" bằng cách chỉ ra, trên sân khấu sự đa dạng các nhân vật, người tốt lẫn với kẻ xấu, là cần thiết để làm nổi bật sự thống nhất hành động chi phối vở kịch trong toàn thể của nó và, bằng mối liên hệ giữa chúng, bảo đảm cho sự nội kết của tấn kịch. Nhưng làm như vậy liệu có đáp ứng với cái mà lôgic *gây tò mò* của sự kể truyện làm hiện ra (lôgic này đối lập với lôgic *gia nhập* của sự miêu tả và đức tin của những người Nhị nguyên thiện ác dựa vào đó), đó là: cái thiện cần bị đe dọa thì mới bắt đầu xuất hiện như là cái thiện và ra khỏi tình trạng vô hiệu quả của nó, thì sự quan tâm đến nó mới được kích thích và lịch sử thế là mới bắt đầu. Lôgic hiện sinh phát hiện cho chúng ta sự kiện có thể kiểm tra bất cứ lúc nào: một câu truyện mà cú liên tục "gặp may, được hạnh phúc" thì không chỉ làm ta chán mà còn mất sự bền vững và trở nên rời rạc: đến khi mà "họ lấy nhau và sinh nhiều con cái" thì truyện chắc chắn là dừng lại, chẳng còn gì để mà nói. Khi những nhân vật của Stendhal xem ra những nguyện vọng của họ sắp đạt được mỹ mãn thì tác giả kết thúc bằng những dấu..., tác giả rất sợ sự sa lầy

Hạnh phúc làm
người ta chán

trong cái thiện (cái "hạnh phúc" không có sự bất an); hoặc là thiên tiểu thuyết bị bỏ dở (đa số những tác phẩm của ông là như vậy; hoặc là ông cho bắn vào Bà deRenal để làm vỡ bực ra cái điều không thể nào chấp nhận được bằng sự bão hoà :vừa được hứa hôn, vừa thoả mãn giấc mơ lọt vào giới quý tộc, lại vừa có con ...

Bởi lẽ tất cả những lý lẽ lần lượt được viện dẫn để biện minh rằng chúng ta cũng "tiêu thụ" sự bất hạnh như vậy, cho đến nay đều có tính chất bên ngoài một cách tương đối: phải có bất hạnh trên sân khấu vì chúng ta chịu đựng điều này trong cuộc sống (ở đây được đưa ra sự đòi hỏi chúng ta tự nhận ra bản thân trong tấn kịch: cái vẫn được gọi là chủ nghĩa hiện thực); hoặc là chúng ta cảm thấy xúc động thậm chí thích thú có tính chất thanh lọc hoặc có tính chất "khoái ác" (sadiste), khi chúng ta thấy tai hoạ đến với những kẻ khác; hoặc cần phải có sự bất hạnh thì mới cảm nhận được hạnh phúc của mình bởi lẽ, không có sự bất hạnh, làm sao chúng ta đo được hạnh phúc, thậm chí chúng ta không có ý niệm về hạnh phúc ...cứ tiếp tục lòng vòng đuổi theo sự nhiều xạ này là vô ích, bởi lẽ ta thấy khá rõ là chính cấu trúc của hiện sinh, trong nguyên tắc của nó, cũng như ở ngọn nguồn của nó, đòi hỏi phải có một sự lâm nạn như vậy thì mới ra khỏi trạng thái lơ đãng - vô cảm; và cũng thấy rõ rằng: trong ngôn ngữ chính là từ sự nứt ở những chỗ chắc nịch ngôn ngữ ý nghĩa nổi trội; thế thì trong

Bất hạnh làm
búng tỉnh
mạnh mẽ

cuộc sống cũng vậy, chính là do sự gầy đến từ sự bất hạnh mà cuộc sống ra khỏi trạng thái bị chôn vùi lạnh lẽo của nó: ta thấy nó hiện ra và ta xúc động, thế là nó qua và được biết đến (hoặc thoát ra khỏi tình trạng không được biết đến). Chẳng có chủ nghĩa bi quan nào (cũng chẳng có thuyết thống khổ nào) là nguyên nhân ở đây nhưng cái điều mà bao giờ ta cũng biết, thế nhưng lại lẩn tránh hoặc cố tình giữ nó ở trạng thái hồ đồ, cái điều mà khái niệm tiêu cực cho phép ta rà soát, đó là: cái tiêu cực càng đào sâu trong cuộc sống, thì cuộc sống, được cảm nhận như là hiện sinh, càng tự phơi bày có ý thức và có năng lực bất ngờ - chứng cứ là người bị mù đầu có kết liễu đời mình (hoặc Ođíp, sau khi tự móc mắt thì thức tỉnh, sáng ngời trong lòng).

Có sự ngấp
ngừng đi
truyền nào
khi nghĩ rằng
cái tất cả tích
cực là không
thể chấp
nhận được?

Nếu ở đây tôi có nói đến "vòng vo" - cái tiêu cực chính là cái đối diện với nó chủ yếu người ta *vòng vo* -, gia do là những thuyết biện thân có vẻ như sợ hãi đứng trước tính chất triệt để mà cái tiêu cực mở ra. Dù là nói về cái chết hay nói về cái ác, cần đặt câu hỏi về cấu trúc lập lờ của chúng: người ta thích chứng minh rằng cái chết là có ích cho sự sống vì bằng sự đổi mới của sự sống trong lòng các giống loài nó cho phép sự trao đổi vật chất lớn của thế giới; nhưng vì sao những thuyết biện thân lại không dám xem xét gần sát hơn để thấy rằng sự sống chẳng mấy chốc héo hon một khi nó không được sự chết đi qua và tuôn tưới ? Bởi lẽ người ta biết khá rõ và

chính *cái người ta biết* khá rõ, khá tường tận này cần phải tra vấn (chứ không phải côi Bèn kia, côi thiên khải). - "khá rõ" ở đây có nghĩa là xác đáng - mặc nhiên, nhưng có một mức độ phủ nhận nào đó, một sự phủ nhận mang tính phản ứng và do đó càng sinh động: "người ta biết khá rõ" rằng không phải là có sự sống rồi có sự chết (còn tùy theo sự dàn cảnh có tính chất thuận tuý cá thể của biến cố, vừa có tính chất không sao tránh khỏi vừa có tính chất phát ra lẻ tẻ), mà "sự chết" là cái luôn luôn chạy song song với *sự sống* như là mặt trái của nó, do vậy mà sự sống không ngừng bấp bênh và bất cứ lúc nào cũng có thể chao đảo; cũng do vậy, sự chết không ngừng vươn tới sự sống, mà sự sống thì có khát vọng liên tục tách khỏi sự chết. Như những nhà sinh vật học bằng những thí nghiệm của họ nghiên cứu cái chết được chương trình hoá đã chỉ ra, sự sống đâu có dễ dàng chịu tách ra khỏi sự chết mà nó chứa cái chết trong nó, "người hành quyết" như người ta vẫn gọi, đã được bao hàm ngay trong lòng của tế bào: vũ trụ của bào thai mang trong nó sự phủ định và sự xoá bỏ chính nó, như là một tiềm năng luôn luôn mở, "sống", đối với tế bào, luôn luôn là sống - *sót*, là liên tục đẩy lùi sự tự huỷ hoại luôn luôn sẵn sàng khởi phát¹.

Cái mà người ta duy trì một cách khôn ngoan/sợ sệt ở giai đoạn một sự biết mặc nhiên

Chẳng hơn gì một sự hoà giải dựa trên tính chúc năng của sự chết làm việc cho sự đổi mới của sự sống, liệu ta có thể bằng lòng với lời mời,

Cái chết không
chỉ làm nổi bật
sự sống

dựa trên một mỹ học tương phản, cái mỹ học trong Nhân văn học của chúng ta vẫn được liên hệ với cái tên Horace, lời mời rằng "dưới bóng của cái chết" sự sống sáng láng hơn, rằng phải vội vàng lên với chủ "thu hái" những "lạc thú đương qua đi": do tính phù du của chúng mà được cao giá, những lạc thú đâu có qua đi, theo cuốn từ điển mà mình triết làm riêng cho nó, những lạc thú này tôi "ném đi, ném lại" mùi của chúng, tôi "bám lấy" chúng ² ... bởi lẽ, nếu như cái chết, không chỉ do sự tương phản, mà *do cấu trúc có tính chất phát lộ*, không phải là do sự "lo lắng", trong đó nó được bao hàm như là khả năng cùng cực của nó, cũng chẳng phải như là nguồn "khai mở" bằng sự đe dọa, mà nó thiết lập từ thời nguyên thủy, như là nguồn "đóng lại" với tất cả những gì tồn tại (Heidegger); nhưng, căn bản hơn nhiều, đó là do nó là điều kiện khá thể cho sự "xúc tiến, khởi động" là sự sống - không có nó thì sự sống chẳng tiến lên được "phía trước", để thoát ra khỏi nó, cũng chẳng bộc lộ được giá trị. Nếu như *phải* có cái chết, thì đây không chỉ là một sự lâm nguy, thường trực mà sự sống phải vượt qua, mà trước hết là vì sự không-sống - mà người ta hình dung một cách quá đặc biệt, ngay khi sinh thể mới ra đời, như là "cái chết" của nó - là cái nhờ nó sự sống thoát ra được sự ngạt thở do bão hoà và thở được. Sự "hít thở" của "sự sống hoạt động" mà Plotin đối lập với cõi bất động của cái vĩnh cửu là như vậy.

Nó xúc tiến sự
sống

Chúng ta nghĩ xem trong một lát - hay đúng hơn chúng hãy tưởng tượng xem (ngay sự tưởng tượng này bản thân nó cũng là một sự tưởng tượng) - sự sống ra khỏi "nguyên tố" của nó là cái chết sẽ như thế nào: chúng ta sẽ như những con cá đột nhiên bị vớt lên cát và đẩy dụa để tìm lại nước.

Cái điều trái ngược mà "mọi thời" người ta thích nghĩ đến đâu có cải chính lại nguyên tắc: con người tự nó tưởng tượng, cho chính nó, hoặc chí ít nghĩ rằng cái chết là một sự thiếu, thậm chí là hình thức tuyệt đối của sự thiếu. Dường như là nó buộc phải thừa nhận rằng, không có sự chết thì *sẽ thiếu sự thiếu* và không thể nào quan niệm sự sống như là đáng mong muốn. Bởi lẽ nếu con người ta thích nói đến những vị thần bất tử và do đó khỏi phải nói cái định nghĩa bản tính của mình, con người ta ngay từ đầu - chỉ cần đọc lại Homère - coi hạnh phúc của những vị thần chỉ có thể hiểu được trên cái nền chung - như là một điều kiện chung - là cái chết của những con người: bàn về các thần, không nói đến cái chết như là biến cố nhưng vẫn nói đến cái khả năng mà cái chết mở ra - từ thừa xa xưa - cái ý nghĩa đến cũng như số phận tách ra là từ khả năng này; và để biện bạch cho cái điều không thể nào quan niệm được là sự vĩnh cửu người ta không thể - theo các lý lẽ giáo phụ học (patristique) cũ kỹ hay được sử dụng - viện dẫn tính chất hữu hạn của thân phận con người nhất thời quá đắm chìm

Sự bất tử là
không thể chấp
nhận được

trong giác quan và vật chất: bởi lẽ, không có cái tiêu cực của cái chết thì không những cuộc sống không sao chịu đựng nổi, như ta có thể thấy trong sự miêu tả - vô vị - tất cả những thiên đường, và trước tiên là ở Dante; mà ngay cả ý niệm về cuộc sống cũng không có nữa, đó là một điều hợp logic .

Thuyết biện thần như vậy đã phóng chiếu trong một hình ảnh xa xôi, "thần mệnh", cái mà nó thấy là nguy hiểm nếu xem xét sự liên quan quá gần sát; và biện bạch rằng có cái ác nhân danh điều sau đây: không có nó thì thần mệnh chẳng còn chi cấp nữa, *logos* chẳng còn tác động nữa, giống như là điều này không có giá trị khái quát nhiều nữa....; rằng sức sống của chúng ta chỉ có thể hoạt động, chúng ta thậm chí còn không đứng dậy nổi, nếu như có một sự kháng cự nào đó, ngược lại, làm chỗ đỡ hoặc chỗ tựa cho chúng ta, để vẽ ra cử chỉ này hoặc xúc tiến ý chí nọ. Bởi lẽ ai có thể quyết định ở đây cái gì là khởi đầu và mọi hành động phải chăng là đã có tính chất phản ứng (thao tác *chống lại*) ? Một hệ số kháng cự nào đó được bao hàm trong lời kêu gọi rằng thực trạng như vậy là để vượt qua, cũng như trong lời kêu gọi làm là để thực hiện, trong lời kêu gọi đạo đức là để chịu khó; cũng như nói chung kêu gọi con người là để tồn tại. Một câu tự nó chỉ nảy ra và chỉ viết ra tùy theo câu diễn ra tìm cách chống lại - nó cũng mang sự bất an - sự sa lầy câu chữ liên tục rập rình

Tiêu cực là
cái làm nền
chung
chung cho
mọi hoạt
động

Kháng cự là
khởi đầu

nhận chìm nó - ở đây, vừa có sức nặng của từ, vừa có sự dò dẫm của tinh thần.

Plotin đã chứng tỏ quá nhiều sự tinh nhạy trong việc tiến hành sự phân tích hiện sinh của ông, thành ra không có chỗ cho sự bất an bắt nguồn từ cái tiêu cực và dùng làm nguyên tắc cho sự diễn thành; thành ra đã không nhấn mạnh trước cái bộc lộ như là *tính không chấp nhận được* của một cái *tất cả tích cực* mà sự bất an này, thành quả của tính tiêu cực, có nhiệm vụ làm nút võ. Bởi lẽ đúng là do sự bất an mà *tất cả* thực sự bắt đầu - bất an hiểu theo nghĩa mạnh, căn bản (bản thể luận) của nó: nó là sự không thoả mãn với sự đầy đủ hiểu với nghĩa là chìm đắm trong sự dò dẫm - không phải vì sự đầy đủ được quá dễ cao mà vì có sự đầy đủ, vậy thôi; hoặc là, theo sát hơn nữa sự phân tích của Plotin, đặc tính của sự bất an là không thể chịu được sự yên ổn của trạng thái bão hoà - yên ả, sa lầy - trong lòng của cái *Tất cả* và bằng sự tố cáo tình trạng không đủ của hiện sinh, đặc tính của nó là gia nhập một quá trình giải phóng bút phá và rẽ chệch hướng.

Thực ra sự phân tích của Plotin đâu có bàn về thần mệnh - thể loại biện thần buộc phải làm một nhiệm vụ quá nhỏ hẹp là bảo vệ thượng đế - ông bàn về thời gian hay chính xác hơn, bàn về sự lên ngôi của thời gian. Và, vướng phải quan niệm của ông về trật tự trên dưới siêu hình giữa

Nảy sinh một sự bất an trong lòng của cái *tất cả* tích cực (Plotin)

Thời gian (có thể biến chất) đã có nhu cầu nào chiết xuất ra khỏi Sự Vĩnh Cửu?

cái Vĩnh cửu (tuyệt đối) và bản sao của nó là thể giới trong sự diễn thành, ông đi đến chỗ quan niệm sự đột nhập của cái tiêu cực, không phải như là một sự xúc tiến, mà trái lại, như là một sự hao tổn, vấn đề được ông trình bày như sau: vậy thì từ sự sa ngã nào (ra ngoài cái vĩnh cửu) thời gian đã nảy sinh ? vì ông chỉ có thể tư duy sự bao hàm này của cái tiêu cực trong tính tổng thể (tính tích cực) nguyên lai như là một sự ly khai với nó và một sự chệch choạc như vậy, không thể có chỗ trong thời gian, tất yếu phải nảy sinh như là một sự bí ẩn, từ sự việc này, cũng chính đáng thôi, nếu như Plotin chỉ có thể hình dung sự bứt phá này theo sự dần cảnh (có tính chất biến cố) sự tích Sa ngã; và tiếp theo đó, để đề cao một sự đoạn tuyệt như vậy, ông trở về với truyện kể huyền thoại, trong khi chính ông đã chối bỏ quan niệm của Platon về sự sáng tạo thế giới. Hoặc làm thế nào để thành đạt, nếu như không thông qua một sự đột nhập vào khối liên đới bất động, tự mãn và hoàn toàn kín đặc của Bản thể và cái thiện ? tuy vậy Plotin lưu ý đến điều này như là một sự đột xuất, nó rõ ràng chẳng còn là sự đột xuất của cái Ác mà nó chuyển sang phía cái tiêu cực; và, với danh nghĩa này, sự phân tích của ông có tính chất quyết định, dù ở đây mới chỉ là một sự thú nhận mạnh mẽ .

Ta hãy lần ngược trở lại, theo lời mời của Plotin, cái trạng thái mà chúng ta gán cho cái

vĩnh cửu - nguyên lai, có tính chất tích cực tuyệt đối, trạng thái của một cuộc sống bất di bất dịch, toàn bộ sẵn có y nguyên, có tính chất vô tận, không nghiêng một cách tuyệt đối về phía nào, ở trạng thái yên nghỉ trong Một và quay trở về Một. Vậy thì làm sao mà thời gian lại "đổ" được vào những sinh thể yên nghỉ ở bản thân chúng ? không hỏi được điều này ở những Thi thần, người ta hỏi chính ngay thời gian, mời nó suy tư, và đây là điều mà thời gian nói: trước khi sinh ra được "đời trước" và đem "đời sau" nối vào "đời trước", nó yên nghỉ trong Hữu thể, không còn là thời gian, và bản thân nó ở trạng thái bất động.

Tối thiểu
huyền thoại

Nhưng tự nhiên của quay, muốn làm chủ bản thân nó và bắt nguồn từ chính nó, và quyết định tìm tòi còn nhiều hơn cả hiện tại, bèn khởi động, và bản thân nó cũng chuyển động : hướng về một cái tiếp theo vĩnh cửu, có sau và không đồng nhất, biến hoá khác biệt, liên tục khác biệt, sau khi đã đi qua một đoạn đường nào đó, thế là họ đã làm ra thời gian là hình ảnh của sự vĩnh cửu⁴

Tiếp theo là sự phân chia, sự phát tán, sự biến chất. Nếu như ta đặt song song truyện kể này với truyện kể của Sáng thế, ta thấy rằng truyện kể này sẽ làm được sự tiết kiệm tối đa tính về mặt duy lý: chẳng còn sự can thiệp thực sự nữa được biểu hiện ở một cái bên ngoài (con Rắn), nhưng truyện kể, với một logic nội tại

ngày càng chặt, ra sức chuyển sự triển khai thành tự triển khai. Sự sa ngã chẳng còn là một điều có tính biến cố nữa, với sự dàn cảnh những sự hành động ("ăn quả táo"), và tính tiêu cực được ghi khắc vào một "tự nhiên" không còn được phân định riêng biệt nữa : một tự nhiên "cựa quậy", hoặc đúng hơn "mánh khoé" / năng nổ, từ Hy Lạp *polupragmon* có cả hai nghĩa này, và với bản tính như vậy nó không thoả mãn với sự đầy đủ trong đó nó bị nhấn chìm, bị quy giảm thành quán tính, nhưng luôn có khát vọng tách ra. Như vậy là không có sự vi phạm, nhập nhằng sao lại cái ác, mà có sự bất an theo nghĩa đích thực, sự bất an của một sự yên nghỉ trở nên không chịu đựng nổi trong lòng của một cái tất cả tích cực đặc sệt, từ đó sinh ra quá trình đào sâu trong Hữu thể sự khác biệt và mở ra cho nó đi vào phiêu lưu. Điều này đồng thời dẫn truyện kể (theo kiểu Plotin), - do muốn thoát khỏi cốt cách tự sự - tới chỗ mang tính chất công khai mâu thuẫn: thế là "thời gian", nhưng không phải là thời gian, đã đồng- sản sinh thời gian. Lần này, không có sự lúng củng nữa, mà có sự mâu thuẫn, theo nghĩa đích thực, dựng lên trong quy thúc (ordre) của sự nói, bởi lẽ sự nói vừa trình bày sự xác định vừa loại trừ nó: vậy thì làm sao "thời gian" lại có thể vừa là "thời gian", vừa không phải là "thời gian", luân phiên làm thành chủ thể và khách thể của một sự làm ? Giống

như là Plotin đã nhắc thấy rằng để quan niệm khả năng tách ra khỏi mình là tính tiêu cực thì phải dỡ bỏ cái thuộc xung khắc này và phát hiện, dưới sự phụ thuộc - bất động bên ngoài của sự xác định, cái lôgic không thoả mãn đối với chính nó và đưa nó tới việc triển khai cái trái ngược với nó ở bản thân nó.

Cái lô gích này của tính tiêu cực kêu gọi sự quan niệm mâu thuẫn

VII. Dưới lịch sử triết học: là địa lý học của Thiên mệnh

Tư tưởng về Thiên mệnh như được Thuyết biện thần phơi bày là *một thời gian dài* trong lịch sử triết học. Dưới sự đổi mới không ngừng mà triết học theo đuổi say mê (triết luận là "suy nghĩ khác đi", triết học thích yêu cầu điều đó), là cả một lô những lập luận đa dạng chỉ mới được trình bày sơ lược, không thoát ly khỏi cái lê phải thông thường và không rõ nét gì hết, nhưng có nhiệm vụ biện hộ cho cái thế giới như nó tồn tại, và triết học vẫn dựa vào đấy. Người ta thấy con tàu triết học mạnh dạn nhô bật mũi tàu của nó mỗi khi có đợt sóng mới làm nó lay chuyển, và lao ra giữa cái biển cả của những điều không chắc chắn. Nhưng cái tải trọng dần (lest) nằm ở trong hầm tàu tối om là cái gì đã giúp con tàu bập bềnh nhẹ nhàng như vậy trên những ngọn sóng có thể làm nó bị lật úp ? - phải chăng triết học cũng chậm chạp lún sâu như vậy ? Hay, nếu như ở đây tôi nói đến việc dựa, phần đáy tàu (cái

thuộc nội dung triết học), chứ không nói đến nền tảng, thì đó là vì triết học dựa vào cái khối lập luận này, nhưng lại không quay lưng với nó và không băn khoăn về tình trạng không được xây dựng của nó. Khi đảo ngược điều bí ẩn của cái ác đang hoạt động phục vụ Thiên mệnh, nhưng lại không vì thế mà xét, ít nhất là công khai, rằng ở đây có thể lộ ra một thiếu sót ở điểm tư duy phải tách ra khỏi chính mình, và chỉ bằng cách đối lập lại chính mình, thì tư duy mới có được một cương vị mạnh mẽ của sự tương phản, sự tán thành cái cuộc sống gồm bao nhiêu cách nhìn khác nhau đã cấp cơ sở của mình cho tư duy châu Âu. Hay, để nói một cách khác, trên đường đi của mình, tư duy cho thấy ở đâu là nơi nước cạn, khiến người ta, qua sự tương phản, biết được cuộc phiêu lưu lý thuyết của nó khiến nó vươn cao đến đâu, và nắm bắt được sự khám phá to lớn mà khoa học đã làm. Bao giờ cũng có một thế cân bằng được trù tính thận trọng, làm thành lối đi, giữa điều người ta dám làm, với điều người ta không "dụng chạm" tới, giữa điều người ta hỏi, với điều người ta tránh không hỏi đến, mọi tư tưởng ngay dù cho là tư tưởng táo bạo nhất cũng đều cần những điểm tựa, và việc chấp nhận tải trọng dần là cái góp phần vào đấy, bằng sự minh triết, tải trọng dần là cùng một chất liệu với sự minh triết, nhưng nó có trọng lượng, một chỗ chứa không tổn kém bao nhiêu - là những bị cát hay bị sỏi. Nhưng người ta vẫn cứ

đi từ bờ này sang bờ khác không kém buống bình, cú đi từ một triết học này sang một triết học khác cũng để tìm những chỗ dựa và sự ổn định như vậy. Thành ra, dù có làm thành lịch sử đi nữa, triết học vẫn cứ vướng mắc, khi nó đi qua cái khối lập luận này, theo một tính lịch sử yếu ớt, thậm chí người ta bị chúng đẩy tới một tình trạng hoàn toàn phi lịch sử. Người ta không ngừng viết về các lịch sử triết học, và triết học được tạo ra bằng cách ấy, nhưng người ta lại không hình dung một lịch sử về sự minh triết (và một lịch sử của Thuyết biện thần).

Như vậy, câu hỏi đặt ra về chỗ cái gì "kéo dài" trong triết học, trải dài ra, vừa kéo dài về thời gian vừa gây buồn chán và sẽ không chấm dứt, và khiến người ta muốn ngáp: nó đứng ở phía sau, trong khi các lý thuyết lại được đưa ra phía trước và làm chúng ta say sưa. Nó thấy mình bị gác lại ở đấy, đứng hơn là ở đây, và ở đó, không được tổ chức, không được sắp đặt lại, không nổi cộm, cũng không được sắp xếp theo hàng lối. Nó là cái vốn chung, nhưng là chung đến đâu ? Ta cần phải cùng lúc ấy chịu khó tự hỏi mình xem thử những lập luận như vậy có bó hẹp vào tư duy châu Âu hay không: trong khi trải dài trong lịch sử, cái hoạt động đi kèm này để biện hộ cho cái ác và bảo vệ Thượng đế có trải qua tình trạng đa dạng của các nền văn hoá, và làm thành *cái triết học vĩnh cửu* (philosophia perennis) khiến cho mỗi đầu óc, say mê tự do, lo

Liệu người ta có thể thoát khỏi những khuôn sáo này mà triết học dựa vào hay không?

tìm cái độc đáo, trong khi lệ thuộc vào nó, vẫn cú muốn thoát ra ? Phải chăng một ngày kia, hay ở chỗ khác, người ta đã có thể làm khác đi, tức là phải chăng người ta đã không thể nghĩ ra điều gì tốt hơn, ngoài việc cho rằng điều bất hạnh trong một kỳ hạn ngắn hay dài là lệ thuộc vào trách nhiệm của con người (mà anh ta xác nhận), và trong cái bức tranh Thượng đế vẽ ra, các bóng tối sẽ dùng để làm nổi bật các màu sắc lên ? Ta hãy đi từ Hy Lạp sang Ấn Độ xem sao. Ấn Độ cũng có cái thuyết biến thân của nó: các khái niệm về "cái ảo giác siêu hình" (*avidya: maya*) cũng như về *cái nghiệp*, *cái hư ảo* (*karman*) (hành vi "tự được đền bù"), khái niệm thú nhất loại bỏ mọi thực tại tuyệt đối của cái thế giới được biểu hiện (do đó, cũng loại trừ cả cái ác nữa), và khái niệm *NGHIỆP BÁO* (*karman*) bắt một mình chủ thể cá nhân chịu trách nhiệm về các hành vi của mình với các "hậu quả" của chúng (nghĩa là các kết quả sung sướng hay bất hạnh là ở ngay cuộc đời này, hay ở trong những cuộc đời khác sẽ đến, cũng được dùng ở đây để thân oan cho vị "Chúa Tể". Ishvara đã trở thành không có lỗi.

Như vậy là, một mặt, ở Ấn Độ cái cứu cánh người ta nhận thấy trong vũ trụ đòi hỏi phải có nguyên nhân là một trí tuệ sắp xếp có trật tự; vốn tuyệt đối hoàn mỹ, nhà nghệ sĩ tối thượng không hề bỏ qua mọi loại cứu cánh nào. Mặt khác, tính nhân quả thần linh không chỉ là một

nghệ sĩ mà thôi, tùy theo trò chơi tự do của hoạt động sáng tạo của mình, mà nó còn có một phương diện luân lý nữa. Người ta biết một việc làm đòi hỏi phải là đa dạng, những tương phản, phải làm nổi bật những đối lập về giá trị, là những cái nêu bật sự hài hoà của toàn thể; nhưng nếu như các yếu tố của cuộc hoà nhạc này lại là những sinh vật biết suy nghĩ và cảm xúc, thì các chênh lệch nhằm phân biệt các yếu tố này và nhằm nêu bật cái tác phẩm thẩm mỹ làm thành thế giới chẳng phải đều trở thành không thể chấp nhận được về mặt luân lý hay sao? Chẳng phải là chúng chúng tỏ có sự "thiên lệch và tàn nhẫn" đó sao? Câu trả lời được đưa ra, trong truyền thống của Vedanta (Shankara) nhân danh thái độ thần nhiên ưu việt của vị Chúa tể, hợp nhất với lòng từ bi vô hạn của Người (1): nếu như nó bảo ta rằng cái ác trong tính tổng thể cụ thể của nó là được Ishvara "cho phép", và khi được xét riêng như là một lỗi lầm cá nhân đòi hỏi một trừng phạt, thì vị Chúa tể "để ý đến điều đó", và mệnh lệnh của Người là lệ thuộc vào đấy, cho nên cái ác kia, về bản chất là ở bên ngoài, khiến cho những sự chênh lệch của sự sáng tạo, đều cho "ưu điểm và nhược điểm của những sinh vật", chú không phải là xuất phát từ một ý muốn vô đoán - không thể nào trách Thượng đế về chuyện này, sự công bằng của Người là tuyệt mỹ.

Rõ ràng là vị chúa tể này tự mình chỉ có một thực tại tương đối so với cái tuyệt đối thực

sự, đó là thực tại của cái vô hạn những vẻ bề ngoài vượt quá mọi nhị nguyên: vị Bà-la-môn siêu ngã, ở đầu mút bên kia, trong Hồi giáo, vì sự sáng tạo cuối cùng đi đến chủ nghĩa độc thần, có quan hệ trực tiếp với tính toàn năng của Thượng đế và cái ý chí nêu tách biệt ông ta, cho nên vấn đề, ngược lại, phải bị tranh luận dữ dội (giữa những người Nhị nguyên thiện ác, Zabrite, Mu'tazilite...): phải chăng Thượng đế muốn mọi điều có thể xảy ra, và với danh nghĩa như vậy, Người là kẻ sáng tạo cả cái ác lẫn cái thiện, hay Người chỉ là một người quan sát siêu phàm và vị quan toà tối cao mà thôi ? Thậm chí, nếu như mọi cái đều lệ thuộc vào sự hiểu biết từ trước và sắc lệnh thiêng liêng, vậy thì chẳng phải Thượng đế quy định từ trước và tạo ra ngay cả thái độ báng bổ đối với Người sao ? Vì Thượng đế không thể nào là bất công đối với các tạo vật, giải pháp (Gazzali) chỉ có thể là kéo ta trở về thuyết biện thần của châu Âu (hay đúng hơn, lấy của người Hy Lạp, như vậy phải chăng người ta đã quay về châu Âu). Nó chỉ còn cách chứng minh rằng cái ác là cái tương liên với cái thiện, và trong mọi khả năng, thì khả năng bao gồm cả cái ác tất yếu là điều tốt nhất. Do đó, người ta không thể nào thoát khỏi nó, ngay cả lối kiến giải chống đối bình diện thần linh nhất, của những lập luận làm theo lối rút gọn và làm tan biến: vì không có cái ác nào mà lại không chứa đựng một cái thiện, cho nên nếu như người ta gạt

Thuyết
biện thần
Hồi giáo

bỏ cái ác đi, thì cái thiện mà cái ác chứa đựng cũng sẽ biến mất. Kết quả của tình trạng này là một cái ác còn lớn hơn là cái ác ban đầu (2).

Do đó, Hồi giáo không làm ta ngỡ: cùng một lối lập luận như nhau, cùng một kiểu thí dụ được gặp lại ở đây - có tình trạng khó chịu trước sự thừa thãi. Chẳng phải là người ta có thể tưởng tượng ra một cái gì khác, dưới nhãn hiệu Thượng đế để tùy thuận cuộc sống và biện hộ cho số phận mình hay sao ? Thừa kế thuyết Thiên mệnh của Plotin, đạo Hồi theo Avicen sẽ cho cái ác chẳng qua là một sự thiếu hụt, thậm chí một sự tương phản mà cái thiện đưa vào, và cái ác là quan trọng để hiểu được cái thiện. Vì điều này là có lợi, nó yêu cầu ta phải vượt quá cái khung cảnh này để nhìn xa hơn: chẳng phải là lẽ phải chấp nhận sự mệt mỏi của những chuyến đi để học tập và kiếm lời, nỗi đau đớn khi bị tiêm thuốc hay bị trích máu để chữa lành bệnh đó sao ? Phải quay lại cái chuyện không thú vị nhưng lại không thể bác bỏ: Abd-al-Jabar quay lại cái con đường không có tính chất lý luận cũng không sáng tạo như vậy. Các lập luận của ông chỉ thêm vào mà không xây dựng gì hơn. Vẫn là cách biện hộ cho cái ác theo quan điểm tổng thể: chẳng phải mùa nói chung là có ích cho thảo mộc, dù cho nó có thể gây những khó chịu riêng đó sao ? Đây cũng là cách biện hộ cho cái ác xem như con đường giáo dục: khi so sánh những

Cùng những
mẫu lập
luận như
nhau.

vật không hoàn hảo với sự tuyệt mỹ của các hình thức mà con người tận hưởng, con người càng thiên về việc ca ngợi Thượng đế: cũng là cách biện hộ cho cái ác xem như một thử thách tốt lành. Thượng đế gây nên sự đau khổ này là nhằm một cứu cánh mà không phải bao giờ ta cũng thấy được, nỗi đau khổ tạm thời này hứa hẹn cho ta một hạnh phúc lớn hơn ở thế gian này hay ở thế giới khác, được Thượng đế ban tặng, hay ít nhất được Người đảm bảo, đau khổ được biện hộ khi gắn liền với cái trách nhiệm được tính toán hay được hứa hẹn. Việc tính toán sổ sách (vào ngày phán xử cuối cùng), tay cầm các giấy tờ, cái gì "nợ" và cái gì "được" sẽ được cân nhắc. Sự cân đo, đền bù: việc đưa ra kiếp sau đã được tiến hành kiên nhẫn, từ thời những người Hy Lạp và các huyền thoại cổ xưa của họ. Thậm chí, nó đưa đến một nhất thần luận cho thời tiếp theo. Nhất thần luận này đã phong phú thêm, đa dạng hơn, được minh họa nhiều hơn - nó có thể thay đổi triệt để không ?

Cùng một bộ
đồ lễ giáo
điều

Tôi đã liệt kê các mục này kế tiếp nhau, theo như chúng xuất hiện, nhưng người ta lại thừa hiểu cái gì chống lại: một mặt, có những mẫu lập luận, không thể bác bỏ được, nhưng cũng không thể phát triển được (mưa nói chung là có lợi, nhưng nó có thể có hại nữa, v.v...). Và mặt khác, ở phía đối lập, một kiến tạo giáo điều (cái hệ thống rất chặt chẽ về sự đền bù cho các

tạo vật sau khi chết, và cú trải dài như thế từ Ấn Độ đến Hồi giáo); một mặt là những gì được thu gom lại nhờ kinh nghiệm, và mặt khác là những gì đã được tín ngưỡng sử dụng: những cái mà về một mặt là được nói quá áp úng nên không đáng được ta tán thành và, mặt khác, cái gì cưỡng ép và bắt nó bị lệ thuộc - triết học đã làm được gì giữa hai tình trạng này ? Chẳng phải là qua suốt cái lịch sử các Thuyết biện thần chỉ dùng để mặc cả giữa những mặt đối lập này thôi đó sao: nó tìm cách làm cho mặt này hợp với mặt kia, và điều đó phải chẳng làm cho lý tính thất vọng trước những điều thách thức nó, và giải quyết được sự dằn bứt của chúng ? Nếu như cách nhìn "phương Tây" có một ý nghĩa, thì có lẽ là ý nghĩa này: sự giằng co giữa hai cái: cái sáo ngữ và lời Hứa hẹn, giữa điều người ta "biết rõ" (quá rõ, nhưng lại bị vướng mắc trong việc sử dụng, nên không thể biến nó thành một trí thức) và, mặt khác, cái điều người ta chẳng biết gì hết (hay đúng hơn, người ta chỉ biết rằng sự hiểu biết bác bỏ nó), chẳng phải là triết học xưa nay vẫn không ngừng tìm cách che phủ lỗ hổng to lớn bằng cách bắc những chiếc cầu nhỏ về "lý thuyết" giữa chúng - và phương thức tìm "lối thoát" của triết học đã khiến cho triết học vừa bị lệ thuộc vừa lo sáng tạo đó sao ?

Giữa cái "sáo nhảm" và Đức tin, còn khoảng nào linh động thao diễn cho triết học?

Vậy ta phải đi đâu để cho cái khung cảnh bài trí thay đổi ? Công việc là phải biện hộ (biện

hộ cho cái ác - điều đau khổ - cái chết); nhưng trước đó, chẳng phải là với điều kiện giả thiết sự tổ cáo, hay ít nhất sự ngờ vực, việc nêu lên thành lý do - việc nêu thành vấn đề, để cho việc "biện hộ" như thế có một ý nghĩa hay sao ? Người ta sẽ nhận thấy rằng, sở dĩ Trung Hoa tách ra trong cái toàn cảnh các nền văn hoá, thì đó là vì cái tư duy về một Thượng đế sáng tạo và đền bù từ rất sớm ở đây đã bị teo đi, sự sáp nhập và hội nhập cái ác trong lòng một logic tổng thể chưa hề bị thắc mắc. Để trả lời câu hỏi phải chăng ở Trung Hoa không có Thuyết biện thần, do đó tôi sẽ không trả lời dứt khoát rằng ở đây không có thuyết biện thần, do đó cũng không có tư tưởng về Thần mệnh (ý muốn của Thượng đế), bởi vì người ta không bắt gặp ở Trung Hoa cả *Thượng đế* (*théos*) lẫn *công lý* (*dike*), cũng như những cái này đều đã không phát triển ở Trung Hoa, mặc dầu có những quan niệm về nguồn gốc của sự ra đời của thế giới, nhưng tư tưởng về một thượng đế sáng tạo, hay thậm chí một chủ thể tổ chức, nhờ đó thế giới được hình dung, do đó mà chịu trách nhiệm về sự sáng tạo của mình, và xét cho cùng, từ đó sẽ có sự đền bù: bởi cả một mô hình những khả năng mà triết học phương Tây vẫn không ngừng bàn đến đã bị chặn lại từ trước. Đồng thời, sự chia tách này, giữa các văn hoá, chắc chắn không cho phép có một nguồn gốc nào (thuộc bất kỳ bản chất nào dù là "thần linh",

"tính khí", v.v...) mà sự tách biệt là diễn ra từ một sự diễn biến thuần túy lịch sử. Bởi vì Trung Hoa cổ đại, cũng đã biết được, theo cách các nền văn minh khác đã biết được, những cách thờ cúng các hiện tượng tự nhiên dành cho các con sông, các ngọn núi, các luồng gió, bốn phương trời, cũng như ở đây vào thiên niên kỷ thứ hai trước công nguyên, đã phát triển rộng lớn hình ảnh của một vị chúa tể trên cao, một *Thượng đế* (shangti) thống trị nhân gian mà người ta sợ hãi, cầu xin, dâng vật tế. Nhưng cái hình ảnh ấy ngay từ đầu thiên niên kỷ tiếp theo, và do tác dụng của nghi lễ là cái chú ý tới thủ pháp hơn là tới lời cầu nguyện (cũng có cả một sự thay đổi triều đại từ nhà Thương sang nhà Chu), dần dần bị thay thế bởi một nguyên lý điều tiết - và trước hết là sự luân phiên của ngày và đêm, và của các mùa, từ đó ra đời sự đổi mới không ngừng của thế giới; chính "Trời" là hiện thân sự đổi mới này, và Đất là để đáp ứng lại nó, để dựa vào đấy mà có nhiều vị thần ở âm phủ đóng vai mây cánh. Từ nay trở đi, chính là để soi sáng sự nội kết của sự diễn biến do tác dụng qua lại của *âm* và *dương* mà các nhà tư tưởng Trung Hoa quan tâm đến hơn cả.

Việc Chúa
Trời (Đieu)
bị gạt ra
ngoài lề: hình
ảnh "Thượng
đế" (điều này
khác việc phê
phán Chúa
Trời)

Tư tưởng về một vị Chúa tể trên cao, thống trị thế giới như một ông vua, chuyển sang bình diện thứ hai, thậm chí nó không bị phê phán - cái khoảng cách chủ yếu là ở đây - nhưng người

ta đã thấy tư tưởng này bị đưa ra ngoài lề rất sớm, nói chung đã trở thành ít có ích và dần dần bị gạt ra một bên; không còn có vô thần luận ở Trung Hoa nữa, cũng như không có cái chết của Thượng đế đã được báo hiệu, chẳng qua chỉ có một tín ngưỡng vu vơ về thần linh, không có cuộc xung đột to lớn mà từ thời Cổ đại đã lan ra toàn thể châu Âu cổ điển, mang theo sự co kéo căng thẳng giữa Lý trí và Đức tin. Và nếu như "Trời" còn có thể được nhắc đến trong cổ đại Trung Hoa, theo những giọng nói thân mật nhất (3), hay nếu như đôi khi người ta có thể nói đến một ôn "chủ nhân ông thực sự" (4), thì những lời nói này không đi đến một ý niệm có nội dung bền vững về một vị Thượng đế cá nhân hay về một vị "chủ soái lớn" (*megas hegemon*), hay về một nguyên lý thứ nhất động lực đầu tiên. Ta hãy chuyển từ lĩnh vực tôn giáo sang lĩnh vực chính trị và xã hội, là cái dần dần đã tách khỏi nó: trong tiến trình của Trung Hoa cổ đại (quyền lực ở Trung Hoa chưa bao giờ được hình dung ngoài chế độ quân chủ), người ta vẫn không hề thấy *công lý*, cái *dike*, được thiết lập làm thành yêu cầu tối cao, thậm chí là cái bảo hộ con người (Themis), vượt siêu các tương quan về sức mạnh và tiến hành bằng tổ cáo - bảo vệ; vậy mà chính là từ Công lý sinh ra thiết chế toà án, cái này từ chỗ là toà án của Thành bang, đã thành một cách tượng trưng toà án của lẽ phải, ở đây Thượng đế đến trình diện.

Thế là thuyết biện thần ở trong khái niệm này bị tháo tung ra, hay đúng hơn, không có được tính vững bền ở mặt nào hết, và để khảo sát cái logic của nó, là cái đẩy nó ra khỏi cái tình trạng nội kết tẻ nhạt trong đó nó được dàn trải làm thành cái nền của tư tưởng chúng ta, chỉ cần nhìn những điều kiện về sự vắng mặt của nó ở Trung Hoa, những điều kiện dẫn tới tình trạng Trung Hoa không thể có điều này; và thậm chí, người ta không thể liệt kê hết cái "không có" này ở Trung Hoa ở ngay gốc gác của nó. Người ta không phát hiện được ở Trung Hoa cả *huyền thoại* (mythis) lẫn *cứu cánh* (telos), cũng không có chuyện kể quan trọng về nguồn gốc, hay tư tưởng được tổ chức về các cứu cánh. Bởi vì Trung Hoa không còn đưa lên sân khấu câu chuyện về sự Sa ngã, cũng như nó không khai thác tư tưởng về Sự sáng tạo. Theo một vài điều nhắc đến được giữ lại đây đó, chỉ có một vị Chúa tể ngày xưa trong lúc vật lộn để chiếm ngai vàng, lấy dầu và phải Ngọn núi bị chẻ đôi: cây cột trụ của trời bị gãy đổ, và sự gắn bó của trời với đất bị vỡ, trời nghiêng về phía tây-bắc và các ngôi sao chuyển về đây; đất sụt xuống về phía đông-nam và các con sông chảy về phía này. Vậy mà những mẩu chuyện lại chỉ bó hẹp vào việc cho thấy địa hình của Trung Hoa mà thôi nghiêng về phía biển phía đông; chúng cũng chẳng gọi lên điều lo lắng cũng không cần thiết

Không có
Truyện kể
lớn.

Sự thiếu sót,
sự rạn nứt,
và sự tổn thất
vậy thì sao?

để cảnh cáo vị vương công (5). Cũng vậy, có hồng thủy, nước ngập tràn, và phải đắp đê ngăn cản, nhưng cái hồng thủy này lại không có nguồn gốc rõ ràng, và không phải là do một tội lỗi. Nó chỉ yêu cầu một công việc đào kênh kiên nhẫn để làm cho đất đai ỏ được (5). Nhiều lắm thì các nhà tư tưởng thời cổ đại chỉ nói đến một sự "bỏ mất" (lòng tốt tự nhiên), do chỗ những ham muốn có nhiều, hay một sự "lệch lạc" (của thể giới chính trị) do sự tăng cường các bạo lực, và cuộc đấu tranh giữa các trường phái (7); hay một sự "che khuất" (cái nền tảng hài hoà là cái "đạo"), do chỗ ngôn ngữ phân tán và các quan điểm thành vụn vặt (8). Nhưng không hề xảy ra một sự đứt đoạn nào, theo các bình diện này, từ đó cái ác sẽ nổi lên. Vì không nghĩ đến cái *huyền thoại* (mythos) gây bi kịch, Trung Hoa cũng không cần phải quan niệm một *logic* (logos) biện hộ tách khỏi nó để chống lại và bù đắp điều ác. Cũng vậy, người ta không khỏi ngạc nhiên khi Trung Hoa cũng đã không phát triển ý niệm về *cứu cánh* (telos), nếu người ta xét thái độ dè dặt không nói ra của nó để suy nghĩ về nguyên nhân (không kể ở những nhà Mặc gia vào thế kỷ IV-III trước công nguyên, nhưng phong trào này đã bị quét sạch), cái nhìn của Trung Hoa về một mối liên hệ của các hiện tượng được tổ chức lại theo lối "những tương ứng" nhờ đó mọi cái gì tồn tại theo chủng loại

của chúng đều đáp ứng nhau, và ảnh hưởng đến nhau (quan niệm *cảm ứng*). Không nêu lên một mục đích bị đẩy xa vượt quá quá trình các sự vật và hướng dẫn sự gắn bó xảy ra của các hậu quả, Trung Hoa đã nghĩ đến *cái lợi* (lì) là cái vượt lên những lợi ích cá nhân, và nếu như người ta chuyển từ nhà chiến lược sang nhà Hiền triết, thì có thể đó là cái lợi của toàn thể thiên hạ.

Vì vậy cho nên cái minh triết được phát huy ở Trung Hoa cổ đại không yêu cầu phải có tính chất chứng minh và thuyết phục. Người ta ít thấy cái điều hiểu ngầm này (chính những điều đã không ngừng nuôi sống triết học) gặp phải lời phản đối từ trước, hay thậm chí đơn thuần gặp một sự ngờ vực, và một sự thiếu sót nào mà nó phải đáp lại. Không những nó không cần phải bảo vệ lý do có Thiên mệnh trước giả thuyết một thế giới lâm vào một tất yếu mù quáng, hay ngẫu nhiên; mà thậm chí nó cũng không cần phải đưa ra lời giải thích để trả lời sự bất công của một nhân loại bơ vơ cô quạnh, bỏ mặc cái ác, hay thậm chí chỉ một tồn tại phó mặc cho thất vọng của đau khổ, và tìm kiếm sự cứu vớt của nó. Nó không khao khát đề cao một *ý nghĩa*, nó làm sáng tỏ một *sự nội kết*. Ta hãy mở thế giới ra một cách sơ lược bằng một đường thẳng và liên tục, trước khi có mọi thay đổi và biến thức trong hình thức và chữ viết: rồi ta viết một nét thứ hai song song, cũng như thế nhưng đứt đoạn ở giữa: chỗ hổng này không phải là một thiếu sót - nó

Nhờ đến ý
nghĩa để lấp
đầy Điểm
yếu (ở châu
Âu)

Hay sự nội
kết của một
cách xếp đặt
(trong *Kinh*
dịch)

Cái logic của
sự chuyển
hoá qua các
tình huống.

Chỉ cần tìm
ra những xu
thế đương
hoạt động.

không nêu bật một sự Sa ngã nào hết - mà nó là đủ để làm nổi bật một tình trạng đối cực (hay chỗ trống này ở giữa không gây lo lắng, mà sự khác biệt của nó là bổ ích và do đó là một cội nguồn sinh lực). Đối lập với cái đầy của nét kia, nhưng đáp ứng nó bằng cái trống rỗng của mình, cái đứt đoạn, đóng vai cái phủ định của cái kia, liên tục (*âm/dương*, "mềm"/ "cứng", Đất/Trời, v.v...), và cả hai cái tương liên lại sẽ dùng để chỉ mọi tính quá trình. Riêng cả hai cái này, chúng đã làm thành hệ thống, và đã có thể hoạt động đầy đủ hay là ổn đáng (theo cái nghĩa người ta thường nói "cái này là ổn", cách lập luận của cái Đạo "con đường"). Mọi hình ảnh sau đó, mà *Kinh Dịch* cổ xưa, tác phẩm gốc của truyền thống Trung Hoa, đều ra đời đơn thuần do các thủ pháp bói toán, không có chuyện kể hay khái phát. Các thủ pháp chỉ bổ hợp vào việc thêm bằng lối chồng hai nét này lên nhau (những hình ba nét, sáu nét, các hình ba nét v.v..., các hình sáu nét   v.v...). Chúng chỉ dàn trải sự căng thẳng này về chúc năng, thuần túy bên trong và làm thành khuynh hướng, đến các đặc thù vô tận của cái cụ thể --- những vật, những giây phút và những tình huống. Các quẻ như vậy, do đó phải đọc như là bấy nhiêu lát cắt được thực hiện trong sự diễn biến của các quá trình, và cho thấy bằng cách nào, xuất phát từ mối liên hệ giữa các cực này, mọi cái tồn tại đều có tác dụng qua lại và, trong khi thúc đẩy nhau và đáp

úng nhau, đều tự chúng phải tự chuyển hoá, cho nên sự chuyển hoá này không phải là một dấu hiệu của tình trạng thoảng qua đau xót, nó chỉ cho thấy cái trò chơi của cái sức mạnh có mặt sẽ đổi mới là ở đâu, và là bằng chứng của *khả năng sống được*.

Không lo đến cội nguồn, đến việc tưởng tượng ra một Hành động lớn mở đầu cho Sáng thế ký, hay làm cho các thể hệ thần linh kế tiếp nhau, *Kinh Dịch* cổ xưa, bằng cách làm cho hai nét này xen kẽ với nhau, đã phơi bày thế giới như một cách bố trí. Những chữ đầu tiên của lời "Đại luận" của nó, gán cho Khổng tử, thực hiện việc trình bày thú vị đầu tiên (nhưng lại không đưa vào một bước mở đầu nào hết) không khiến người ta cảm thấy ở đây có mảy may sự va chạm về ý nghĩa, lại càng không có một sự phản bác nào đến từ chỗ ngỡ có cái ác hay điều ngẫu nhiên.

Khả năng sống được, vận hành được.

Sự cảnh giác đối với các quá trình nhưng không lo lắng

Trời lên cao, đất xuống thấp:

Cái mở đầu và cái tiếp nhận đều được quy định như vậy;

Qua cách bố trí trên cao và dưới thấp này,

Cái sang và cái hèn đều có chỗ đứng của mình [...] (9)

Vị hiền triết không len vào giả thuyết về một chuyện kể nào hết, mà bằng cách miêu tả những cái mắt ông nhìn thấy, ông làm xuất hiện *tính nội kết* của chúng: có trời và có đất, có một

cái cao và một cái thấp. Chẳng cần gì phải xây dựng và làm cho tư tưởng mình gặp khó khăn, chỉ cần ngược mắt lên rồi nhìn xuống: trời ở trên cao/ và đất ở dưới thấp. Nhà hiền triết tránh tỏ ra là sáng tạo, càng tỏ ra ít có khả năng sáng tạo: không có huyền thoại, ông chỉ bó hẹp vào việc phơi bày cái dĩ nhiên. Từ chỗ nhận thấy cái tầm thường nhất, ít được xây dựng nhất, vị hiền triết rút ra mọi điều sẽ mãi mãi cần đến để làm ra một thế giới: từ chỗ có hai vế đối lập nhau, và bổ sung cho nhau, một vế "mở đầu" - vế kia "đáp lại", cả hai lệ thuộc vào nhau (phải có sự tiếp nhận để cho cái mở đầu có thể phát huy), cái thực tại tự nó đối mới mà không dứt đoạn - ngày và đêm, đông và hạ - chỉ tùy theo trò chơi của sự phân cực này mà thôi. Không cần phải nêu lên "Thượng đế". Cái tồn tại tuyệt đối, cái động lực đầu tiên, vị kiến trúc sư vĩ đại, điều yêu cầu duy nhất - vị Thượng đế kia mà từ Ấn Độ cổ đại đến phương Tây cổ điển, người ta đã khéo đề cao sự tồn tại và đại khái cũng bằng những bằng chứng như nhau để làm thành Nguyên nhân đầu tiên thông minh. Vì do chỗ có một cái cao và một cái thấp, nên có một trục các giá trị được tổ chức có trật tự : mỗi liên hệ đầu tiên này là có phương hướng giá trị luận, đồng thời cả hai, cái cao và cái thấp biện hộ cho nhau. Trong cách bố trí này bằng tương liên do đó ta thấy luân lý nhập vào: trên cao, có sự biểu hiện của *duong*, thì ở dưới thấp, có sự động lại của *âm*: v trên cao có vua,

Trời và đất:
việc luân lý
theo tôn ty
là nằm trong
sự diễn biến
tự nhiên.

thì dưới thấp có dân chúng; trên cao có sự chỉ huy bằng lẽ phải thì dưới thấp có sự bộc lộ bằng những dục vọng vân vân. Không thể loại trừ về nào trong hai về này, cũng không có về này là quan trọng hơn về kia, ngay dù cho chúng được xếp theo tôn ty: cái có giá trị hơn và cái kém giá trị đều góp phần như nhau vào sự diễn biến.

VIII. Về sự điều tiết thể giới; ý nghĩa hay là nội kết

Người ta thấy rõ rằng người Trung Hoa đã không sắp xếp và không tổ chức các quan niệm của họ theo một sự đối đầu to lớn giữa con người và Thượng đế. Họ không nêu Thượng đế thành kẻ làm ra thể giới và, do đó, ông ta chịu trách nhiệm về sự lầm lỡ của con người (sinh ra từ tình trạng con người bị phế truật) cũng như về những cái ác và những đau khổ của con người. Thậm chí, người Trung Hoa không muốn trừu xuất ra từ tác dụng qua lại của những tồn tại, tự nhiên hay chính trị, một lý tưởng về Công lý để xác lập cơ sở cho cộng đồng, và cộng đồng này phải gắn liền với những con người, với các thần linh hay với các ma quỷ. Các vị Hiền triết cổ xưa của họ, do đó, để chấp nhận cuộc sống, không cần phải lý luận không ngừng và biện hộ cho việc làm của Thượng đế. Có thể tưởng tượng họ ngồi trên chiếc chiếu, gần như không đối thoại với nhau, cảm thấy qua cách thở của họ sự đối

mới không ngừng của "Trời", kẻ làm cho ngày và đêm, các mùa tăng lên hay giảm bớt nhịp nhàng (1). ở đây, chỉ có một sự chấp nhận kín đáo *xin miễn bàn*, không bình phẩm cũng không thêm thắt gì để đón lấy nỗi giới của cái "tự nhiên", không bao giờ cạn. Phải chăng điều đó khiến họ thoát khỏi mọi lo lắng băn khoăn ? "Các mùa cứ tuần tự, mọi vật cứ sản sinh ra [...]". Cứ cho là họ không nói đến một "đáng bất công", cũng như họ chẳng *có ai* để than vãn, phỏng điều này có ngăn giữ được họ chỉ ra một sự rạn nứt hiện sinh nào đó trong cái dòng chảy lớn liên tục này gắn bó nội kết một cách tổng thể là "cuộc đời" ? Người ta cho là họ không nói nhiều về ý nghĩa của sự Sa ngã, về hoàn cảnh bơ vơ cô quạnh; nhưng sao họ lại không yêu cầu dù chỉ là chút ít, cái cương vị tách rời, thậm chí lựa chọn sự vi phạm, của một "cái Tôi"- trong lòng một sự bố trí vĩ đại làm cho thế giới vận động không biết mệt mỏi, giữa "cái cao" và "cái thấp", giữa Trời và Đất - như một cái ống bễ to lớn (2) ?"

Tư tưởng có thể xuất phát từ đâu ?

Các chỉ nhánh:

Người ta biết tư tưởng con người có thể lệch lạc như thế nào trong cách anh ta hình dung mình phải bắt đầu hướng "về", quay "về" đâu để xác lập hệ hình cho điều có thể suy nghĩ được và dành chỗ đúng cho cái thuộc con người ? (Và, từ quan điểm *muôn màng* của triết học, phải chăng người ta có thể đi ngược về quá khứ, và quay lùi lại phía thượng lưu của những phân

nhánh đầu tiên, tìm ra những củ chỉ đầu tiên của tư tưởng và lại mở ra những khả tính ?) Chẳng phải là chúng ta đã bắt đầu bằng cách *gấp* "thực tế" theo thể đối lập giữa cái "tồn tại" hay không "tồn tại", sự đối lập này ngay lập tức khiến người ta đặt câu hỏi về chỗ cái gì "tồn tại thực sự" (ontôs on) - nghĩa là tồn tại một cách bản chất, rõ ràng, ở hình thức ý niệm, từ đó tuôn ra một cách gián tiếp những bản chất trung gian, bí ẩn. Những điều này đã từng làm cho người Hy Lạp say mê vì tính nhập nhằng của chúng, nên họ đã ném chúng vào triết học. Bởi vì giờ đây người ta không biết làm gì với cái ảo ảnh, cái hình ảnh và cái vẻ bên ngoài ? Hay cả về dư luận, về sự diễn thành hay về cái cảm tính ? Mọi cấp độ mà mặt "nhân tính" từ nay phải bộc lộ mình đều thấy mình bị gấn vào (còn riêng nhà triết học thì ông ta lại muốn lẩn tránh). Ở đây, ta không khiến ý thức quay lại chính mình, ý thức ở đây đóng vai một Người khác, xuất phát từ mối quan hệ cha con nối liền Thượng đế với các tạo vật. Tính nội tại của tôn giáo ở đây, như trong truyền thống Kinh thánh, thấy mình phải đào sâu tính nhập nhằng này của mối liên hệ với con người đích thực, vừa để bỏ mất mình lại vừa để gặp lại mình ở đấy. Kết quả là từ chỗ "lo lắng" và "run sợ", anh ta sẽ phát hiện ra ở đấy cái tình yêu vô hạn - là cái duy nhất khiến có sự tồn tại. Nhưng nếu như ta tiếp cận thế giới theo cái "khả năng" duy nhất này nằm trong cách vận hành của thế giới

Hướng về
tồn tại
(biết)

Hướng về
Kẻ khác
(yêu)

Hướng về Quá
trình (điều
tiết)

"Khả năng"
diễn biến và
cái con đường
xuất phát từ
đó (*đức* và
đạo)

và dưới hình thức như nó bày ra vô tận dưới mắt chúng ta (đây là cách chọn Trung Hoa: khái niệm về cái *đức*), không hề ngừng lại, cũng không hề cạn kiệt, và do đó mà tự diễn ra thành "độ lâu bền" (nhưng lại không hề có thời gian bị kịch hay thời gian vĩnh viễn trong mơ ước). Cái khả năng này phổ biến khắp nơi trên thế giới khiến cho có "thế giới", nó "dẫu không hiển hiện mà vẫn tỏ rõ", "không tác động mà vẫn biến hoá", "không làm gì mà vẫn thành tựu"(3)... Tự sự kiên trì của nó, nảy sinh sự vững chắc của nó. Nó khiến sự việc xảy ra chỉ đơn thuần bằng việc theo mỗi quan hệ qua lại. Trời "che" và Đất "chở": cái "đức" của Trời và Đất cũng như Trời và Đất, từ đó, thế giới không ngừng vận hành và nhà hiền triết cùng thao tác, góp phần vào đó trong im lặng (4). Nhưng người ta sẽ không đề cao cái "Đạo này của Trời và Đất" nhờ vào sự điều tiết của Đạo mà "lan ra" cũng như "kéo dài về độ bền lâu". Người ta chỉ tôn trọng cái sức mạnh hài hoà to lớn này, là cái "ra lệnh" cho vô số các "vật" và báo cho chúng biết cái *mệnh trời* (thiên mệnh), chừng nào mà những hành vi cá nhân nhập vào đấy bằng cách vâng theo, nghĩa làm bằng cách tuân thủ sự điều tiết của các nghi lễ, chừng nào chưa bắt đầu có sự lia tách, thu vào bản thân mình, như là *một chủ thể*.

Với sự phát huy những trường phái tư tưởng, là cái đi song song với sự sụp đổ của những sự cố kết cổ xưa và với cuộc đấu tranh

sinh tử giữa các công quốc, các gấn bó về góc gác, vào cuối thời Cổ đại, cái bản chất đạo đức ở Trung Hoa, vốn dựa vào những quy tắc của các thủ pháp và các hành vi được gọi là "lễ", chủ không phải dựa vào địa vị công dân đi đến chỗ tan rã ở Trung Hoa cũng như ở những nơi khác. Từ đó, đây là một quan điểm mới tự nó tách ra và tách riêng, đã dẫn tới một sự mở rộng của đầu óc, xuất hiện việc tự hỏi mình và do đó cả sự than phiền. Một giọng nói vang lên, một "cái tôi" tách riêng ra, cái này kéo tình cảnh của mình ra khỏi cái dòng chảy của các hiện tượng, và tố cáo nó:

Từ sự tách rời các quy tắc về lễ, xuất hiện sự than phiền của cá nhân

Ngay từ khi chúng ta đã có được cơ thể mình, ta không thể rời bỏ nó cho đến khi cuộc đời chấm dứt. Khi các ngoại vật va chạm nhau, xâu xé nhau, cùng bốn tẩu như những con ngựa mà không có gì có thể cản được: điều này chẳng phải là đáng tiếc sao ? Suốt một đời vất vả mà chẳng bao giờ thành đạt; người ta loay hoay đến kiệt sức và hành hạ chính mình mà chẳng hề biết điều này sẽ dẫn mình tới đâu; chẳng phải điều này là đáng thương sao ? Người ta gọi làm thế là để khỏi chết, nhưng người ta giành được gì ở đây ? Có thể ta ngày càng kém đi và tinh thần ta cũng thế; điều này chẳng phải là thảm hại sao ? Cuộc đời con

người phải chăng cũng bị chìm ngập trong sự hỗn độn ? Tôi là ai, hay chỉ có tôi tồn tại, còn những người khác thì không ?

Thực vậy, đây là lời của một nhà tư tưởng Trung Hoa cổ đại (Trang tử) đột nhiên vang lên *trực tiếp* (như người ta nói: "nói thẳng"), và thậm chí chất vấn không mảy may ồn ào, và thậm chí không nhạt dần chút nào, do sự khác nhau, dù là thuộc về văn hoá hay thuộc về thời đại, rằng ở đây không có chuyện thuyết minh, cũng không có chuyện nêu lên một ngữ cảnh nào. Lời nói này xuất hiện tựa hồ như nó thoát khỏi lịch sử, và ngay cả thoát khỏi ngôn ngữ, vượt qua ngôn ngữ - vượt qua lịch sử: Phải chăng lời *than phiền* này vì thế làm nó gần gũi như vậy ? Không phải gần gũi, tôi chữa lại, mà đây là *chung*, thậm chí là đồng tâm nhất trí (không phải vì thế mà phải giả thiết có "con người vĩnh viễn" hay "bản tính" vĩnh viễn; chỉ đơn thuần (một cách logic) từ cách nêu lên lời than phiền, ý thức xuất hiện (không phải ý thức khiến "đau khổ tăng lên", theo quan niệm *hiểu biết làm tăng đau khổ* (scientia auget et dolorem), theo cái công thức về sự minh triết thường được lặp lại, mà trước hết bằng cách đảo ngược. Đây là lời ta thán triền khai ý thức). Những kết cấu về hạnh phúc có thể thay đổi vô tận (phải chăng người Trung Hoa đã hình dung "hạnh phúc" một cách trừu tượng ?), chính qua lời ta thán mà lúc đầu, tất yếu (ở đây không có một chủ nghĩa đau khổ hay một "chủ

Lời than
phiền chung
từ đó xuất
hiện ý thức
về nhân loại

nghĩa nhân văn" nào hết) một chủ thể tách khỏi cái quá trình diễn ra của sự vật, tách khỏi cái yên lặng to lớn của thiên nhiên và yêu cầu chống lại sự chôn vùi này, chủ thể đó có cái để nói và tự kiến lập; cũng có thể nói là có một cái hiện sinh tách khỏi hiện tượng sự sống, cái nhân tính dựng lên, đòi hỏi sự tự trị và tự định nghĩa bằng yêu sách của mình.

Người ta biết Trung Hoa không được cai trị bằng pháp luật mà bằng quyền lực. Cho nên lời ta thán ỏ đầy biến thành chủ đề (và bị cấm đoán) từ thời Cổ đại, cũng như lời của một thần bộc say mê trung thực (Khuất Nguyên) than vãn về chỗ thấy lòng thẳng thắn của mình vấp phải những thủ đoạn của một tên hèn hạ nói xấu ông ta bên cạnh vị vương công: đây sẽ là tình trạng biểu lộ ngày càng che đậy thận trọng, dưới chế độ độc đoán Trung Hoa, về sự bộc lộ một ý thức đau khổ không thể nào tách mình ra khỏi nội giới được đầu tư trong bộ máy nhà nước - bộ máy yêu cầu phải vâng lời - và không thể nào đưa vào một sự đứt đoạn đối với bình diện các quá trình, nó cũng là bình diện những quan hệ về sức mạnh, bằng cách dựng lên một cái tuyệt đối ỏ bên ngoài thế giới, nhân danh nó người ta tổ cáo những quan hệ này để vạch ra một con đường yêu sách đi đến Tự do. Người ta cũng biết rằng Trung Hoa bù đắp tình trạng bị nô dịch này về chính trị bằng cách xuất phát từ luân lý, và thậm chí lấy luân lý làm cách đi ưu đãi của nó

tôi cái tuyệt đối (ông "Trời"). Nếu như tôi yêu những người khác, nhưng những người khác lại không tỏ ra cũng có thiện cảm như vậy, thì tôi phải xét lại mình, Mạnh tử nói, và tự hỏi về đức nhân của tôi (6). Không nên than phiền về cái ác mà những người khác làm cho tôi, tôi tự trách mình, khi nào trong hành vi người ta "không có được" (cái kết quả phải nảy sinh trên thế gian), "thì bao giờ cũng phải quay lại xét mình để tìm thấy lý do của điều ấy". Thực vậy, Mạnh tử phải chứng minh lý do khiến cho người làm điều thiện sẽ được thưởng trong thế giới này, bởi vì không hề có một thế giới nào khác nữa. Xin vị vương công, hãy tỏ ra đạo đức, và các nhân dân khác "sẽ tự họ mở cửa thành đón ngài", và lập tức ngài sẽ lấy được thiên hạ. Khác mọi thế giới khác: Hy Lạp, Ấn Độ, Hồi giáo, châu Âu, Trung Hoa cổ đại gạt bỏ Thượng đế và không hề hình dung linh hồn như là một thực thể tách biệt, và do đó không quan niệm được sự bất tử, do vậy Trung Hoa không biết được sự thuận tiện về lý thuyết của một thiên đường, do đó nó không thể tính đến một sự đền bù sau khi chết, điều mà từ thời Platon đã là luận điểm cuối cùng của các thuyết biện thần. - Đây lại là lời của Mạnh tử. Nhưng khi tôi quay lại xét tôi, tôi thấy rằng tuy tôi đã tỏ ra nhân đạo với kẻ hành hạ tôi, và tôi đã hành động theo cách nên làm thì sao ? - "Lại phải tự xét mình lần nữa", Mạnh tử vẫn kiên trì, hãy tự bảo mình rằng mình vẫn chưa phát huy

Mạnh tử bị
cùng đường
(khi thiếu sự
Phán xử cuối
cùng)

đầy đủ những tình cảm tốt của mình... Mạnh tử chống lại lâu dài nhất - buồn bực nhất - để khỏi vấp phải cái điều không thể nào chấp nhận được sau đây: nếu như tôi thấy rằng tôi đã phát huy hoàn toàn những tình cảm tốt của tôi" mà người kia "vẫn cứ hành hạ tôi như trước thì sao"?

Nếu như có cơ hội về lý thuyết để nhìn Trung Hoa thì nó trước tiên dựa vào cái *cơ sở* này: khác với việc người ta bao giờ cũng sẽ ngờ vực khi xét các nhà tư tưởng Ấn Độ hay Hồi giáo, họ về mặt ngôn ngữ hay về mặt lịch sử xưa nay vẫn giao tiếp với thế giới châu Âu, trái lại, các nhà tư tưởng Trung Hoa của thời cổ đại xưa nay vẫn nói bằng một ngôn ngữ hoàn toàn tách biệt cái ngôn ngữ lớn ấn-Âu vĩ đại, và không hề có quan hệ ảnh hưởng gì, dù là gián tiếp với chúng ta (chữ "chúng ta" ở đây là cái chúng ta "Tây phương" dần dần được thế giới hoá). Về điểm này, việc họ tìm cách quy giản, làm tiêu tán cái ác là không mấy tiêu biểu về tính triệt để, đáng chú ý hơn là nó có một khả năng thể nghiệm, nhờ vào trạng thái ở bên ngoài châu Âu của nó. Kết quả là nó làm xuất hiện một cộng đồng tư tưởng mà người ta thấy rõ hơn bề chiều logic của nó. Đồng thời do các kiến giải chồng lên nhau và do sức mạnh của sự đối chiếu, ta thấy nổi bật hơn con đường phân ranh giới chia cách sự Giải thoát và Minh triết: Trung Hoa cổ đại (tiền Phật giáo) giảm bớt sự giải thoát và phát huy sự minh triết. Bởi vì, nếu như Mạnh tử

Tình trạng khác nhau về khu vực

Trường hợp Trung Hoa, tiêu biểu cho sự nội kết của minh triết.

đi đến cái mà chúng ta gọi là sự bất công, thì ông vẫn thận trọng không đi sâu hơn nữa trên con đường này, để mặc điều không thể biện hộ này, là cái bằng không sẽ khiến ông đào sâu tư tưởng về "ông Trời" - người ta cảm thấy đôi khi ông đã thử làm - để tìm kiếm ở đây một điều siêu phàm ở bên ngoài sự diễn biến của thế giới và khiến cho điều siêu phàm này có thể an ủi ông ta về sự thất bại của mình (7). Theo quan điểm "cái lý của sự vật", và theo cái "gốc" (*bản*) của nó, các Nho sĩ Trung Hoa sau này (đời Tống) sẽ noi theo trong khi họ từ chối không chịu đối lập cái Thiện - cái ác (chính vì vậy cho nên thuyết Nhị nguyên thiện ác khi đến của thành Trung Hoa, sẽ thấy nó bị cấm không được vào). Chính cái thiện là bản tính (hiển nhiên) của ta; trái lại cái ác là cái thứ phát sinh ra từ cái tự nhiên và tiếp nối cái tự nhiên, theo một sự chuyên biệt hoá có tính chất cảm xúc, thành tính khí cá nhân. Người ta không tìm cách chứng minh trực diện bằng một lập luận (là cái bao giờ cũng bị bác bỏ). Người ta sẽ phát triển nó một cách tổng thể, bằng một hình ảnh không ngừng bị sửa đổi từ Mạnh tử để nối liền từ phía bên trong tính đa dạng lấm tãng bậc và lấm mặt này nhằm thắt chặt hơn nữa sự nội kết (đến nỗi làm thành một đề tài sáo nhàm cũng ước lệ như vậy dưới thời Tống, chẳng khác gì các thuyết biện thần của ta đã thành như vậy). Bản tính con người về nguyên uỷ là thiện, cũng như nước, trên

Những nhà
Nho khuôn
sáo

đường đi có thể nước ít nhiều bị đục, cũng vậy bản tính của mỗi người cũng có thể trở thành ít nhiều xấu đi và đòi hỏi phải được làm cho trong lại: không cần phải thay thế nước tắm, hay thậm chí gạt bỏ cái phần nước đục, chỉ cần để cho các đục vọng được yên nghỉ, khiến cái tự nhiên quay trở lại, tự nó gạn lọc, theo kiểu của nó và trở thành trong trẻo (8).

Từ đó, phải chăng ở đây có một điều gì soi sáng về mặt hiện tượng luận, nếu chúng ta theo dõi cả chuỗi những điểm giao nhau trùng hợp này giữa những nhà tư tưởng không hề biết nhau, ở cả hai phía của cái đại lục to lớn chẳng ? Mặt nhân tính tự soi mình ở đây vào bản thân nó, chỉ cho kết quả của việc đề cao, của sự "soi mình" theo nghĩa đen, không cần gì đến việc sử dụng lý luận, dẫu sao cũng yêu cầu ít lý luận nhất, bởi vì đây là việc tư tưởng tự mình lựa chọn, ở bên này và bên kia đại lục, hai bên nhìn vào nhau. Chỉ riêng do sự phối trí hai nguồn gốc, nguồn gốc Trung Hoa và nguồn gốc châu Âu, nên từ những sự nội kết được kiểm tra hiện lên một "địa hình". Như Plotin và Augustin đã nói ở phương Tây, các nho sĩ Trung Hoa cũng sẽ nói rằng "cái ác", hay đúng hơn cái không thiện chỉ là "sự u mê, sự dần dần" nảy sinh do chỗ người ta tự mình "tách ra" và thoát ly khỏi cái thiện. Do đó, người ta đã tự ép chính mình, và bị "bỏ rơi" (9). Từ đó đạo đức là ở chỗ - điều này chỉ đến những người khắc kỷ mới bắt đầu nhận thấy - nhận ra rằng

Bằng cách
so sánh lẫn
nhau giữa
các văn hoá

Những giao
điểm logic
(để quy giảm
cái ác)

toàn thể thế giới - "Trời và đất và mọi cái gì tồn tại" làm thành một tổng thể: "*vạn vật*"; và mỗi sinh thể cá thể đều thuộc vào cái tổng thể này, không có cái gì của thế giới mà lại không liên quan đến nó - do đó nó có trách nhiệm (10). Người ta cũng sẽ tìm thấy ở Trung Hoa cũng cái quan niệm này về cái ác xem nó như là một sự lệch lạc không được chỉnh lý, hết như trong thuyết khắc kỷ. Thậm chí, người Trung Hoa còn nhấn mạnh hơn về sự cảnh giác cần phải có đối với điều lệch lạc nhỏ nhất, tuy lúc đầu là vô nghĩa nhưng cuối cùng, trong khi không biết đến, sẽ dẫn tới những điều quá đáng tệ hại nhất; cũng như bao giờ cũng còn lại khả năng quay lại cái bản tính căn cốt và khôi phục nó lại (11). Ông Trời mà nó cầu xin bắt đầu trở thành con người hơn nữa, và người ta thấy Mạnh tử tiến gần về mặt logic tới quan niệm về sự bất hạnh như là một sự tập dượt cái đức: "Một khi trời sắp trao một trách nhiệm cho một người nào đó, thì lúc đầu trời phải làm cho thân người ấy cảm thấy trời khiến ông ta vất vả cả xương cốt, chịu đói khổ, dường như để lật đổ mọi điều ông ta làm, cốt để cổ vũ tinh thần ông ta, và làm bản tính ông ta kiên nghị, trời khiến ông ta tăng trưởng trước những điều ông ta không thể làm được (12)" (và còn nữa: cũng như cái *đạo* (logos) cần phải có cái ác thì mới có cái mà làm "cũng vậy người bất thiện" là cái vốn - tài nguyên - vật tư, của người thiện, một lần nữa *Lão tử* nói thế 13).

Bỏ con đường của truyện (kịch hoá), tư tưởng Trung Hoa, trái lại, đi vào con đường miêu tả sự sắp đặt chính đôn thể giới sinh ra từ cái đức mang tính quá trình, trao cho thể giới tính bền vững của nó:

*Thực tế, Trời chỉ là cái lượng ánh sáng ta
thấy lấp lánh trước mắt mình,*

Nhưng kích thước nó là vô hạn,

*Mặt trời, và các ngôi sao đều bám vào đấy
và mọi cái tồn tại đều được nó che đậy,*

*Thực tế, Đất chỉ là cái khối lượng bụi ta
nắm trong tay,*

*Nhưng trong sự bao quát và bền vững của
nó,*

*Nó mang các mùi Hoa và mùi Nhạc mà
không thấy nặng,*

*Chứa đựng sông và biển không để chúng
chảy đi mất, và mang mọi cái gì tồn tại [...] (14)*

Chính cái khả năng căn cốt này, trong khi phát huy từ mức độ nhỏ bé nhất tới mức độ rộng lớn nhất, nó tự đào sâu mình vô hạn, tiến từ cái vật chất và cụ thể, ở ngay bên cạnh, tới cái diễn thành "không thể dò xét được" và, do đó trở thành *tinh thần* (*thần*, là cái trong tính vô hạn của nó, có thể mang toàn bộ thể giới; cho nên không có cái gì trong sự cấu thành của mọi vật đặc thù "giữa Trời và Đất", ngay đến cả "ngọn

cổ trước của số", mà lại không làm xuất hiện ở mọi điểm, tùy theo nơi chốn của sự vật, cái "tinh tế" của dòng khí chi phối, là cái chảy qua chúng và làm cho chúng tồn tại (15). Con người có số phận riêng của mình, là cái nâng con người lên về phẩm giá và thậm chí nêu con người thành "cái thứ ba" giữa Trời và Đất, nhưng có sao con người lại toan quan niệm số phận của nó *tách riêng* khỏi sự vận hành này của các vật ? Như vậy, lời ta thán mà ta thấy nảy sinh lác đác ở các nhà tư tưởng Trung Hoa vào cuối thời Cổ đại đã bị bóp nghẹt, không được vang lên, trái lại bị hoà tan trong việc nắm bắt cái toàn thể mà người ta sẽ gọi là "Trời" mà người ta khen ngợi cái đức "kiên trì tiến lên" (thông đạt) (16). Ông Trời ấy cũng chỉ để cho người ta cá nhân hóa ít thôi, và chẳng việc làm này cũng chỉ lác đác, lẻ tẻ thôi: quan điểm của một chủ thể bắt đầu xuất hiện do đó đã rút lui trước sự diễn biến của quá trình (theo truyền thống của *Kinh dịch*): hay tự hoà tan trong tình trạng không phân hoá tạo hài hoà có tác dụng làm hài hoà (ở Trang tử). Theo nghĩa này, hay theo nghĩa khác, việc đòi hỏi một ý nghĩa nhường bước cho việc giải thích một *sự nội kết*, và tính phổ biến của sự chia tách này vì thế được xác nhận.

Dù cho theo quan điểm luân lý, cái ác chỉ còn được xem, với sự phát triển của tư tưởng nho sĩ, là điều thú yếu và chỉ là việc đi chệch, hay dù theo một quan điểm vũ trụ luận hơn, là điều trái

Do đó có sự
tiêu tan của lời
ta thán trong
cái logic về
nội giới.

Ý nghĩa/ sự
nội kết

ngược lại cái nhị nguyên luận nhằm đối lập một cách bí ẩn cái thiện/ cái ác, đã hiện ra ở đây thành một sự đối cực, trong đó cái tích cực và cái tiêu cực, *âm* và *dương* vừa đối diện với nhau, vừa hợp tác với nhau: bấy nhiêu nét, thực vậy, tuy phục vụ những tiêu chí có tính chất loại hình dễ giảm nhẹ cái ác - làm tan biến những điều ác, sẽ đưa Trung Hoa ra như một trường hợp cực đoan trên bàn cờ của minh triết. Tuy vậy, cái *âm* vẫn là cái bóng, là sự kết đặc mặt dục vọng, và một khi nó là thế, thì nó bị "mờ đục đi"; trái lại cái *dương* là cái sáng chói, bành trướng, cũng là bản tính căn cốt, và như thế, nó có xu hướng thành "trong suốt". Nhưng cả hai đều gắn vào nhau như hình với bóng, và nếu như một cái có xu hướng chiếm ưu thế, thì chắc chắn là cái kia không vì thế mà biến mất; trái lại thiên về việc quay trở lại. "Một lần *âm* - một lần *dương* (khi thì *âm* - khi thì *dương*), đó là đạo (17)". *Kinh Dịch* đã xác lập theo một công thức không ngừng được lặp lại, và điều này xác nhận dứt khoát sự diễn thành của tư tưởng nho sĩ bằng khả năng hội nhập vô tận của nó. Điều quan trọng đó là, còn hơn thế nữa, trong cái công thức đi sau: "Tiếp tục điều đó, đó là cái hay" (và "làm cho điều đó đến, đó là điều tự nhiên"). Chủ thể con người, bằng luân lý, không vượt bỏ trật tự của tự nhiên và cái hoạt động tương liên của tự nhiên, anh ta bằng cách nêu bật tính tự quản của mình, nhà hiền triết chỉ lo (hay: không ngừng) kéo dài

Cái tích cực và cái tiêu cực đều nhập vào như *âm* và *dương*

Lý tưởng của việc điều tiết sự diễn biến (của thế giới hay của hành vi)

và thúc đẩy nó: hành vi của ông ta được quan niệm như một sự diễn biến bất chúc Trời mà sự điều tiết của ông ta sẽ đóng vai cái lý tưởng duy nhất. Bằng cách làm cho *âm* và *dương* luân phiên, ông Trời không đi chệch, mà vẫn cứ duy trì được một sự bất biến qua sự thay đổi, nhờ đó ông "làm sự việc xảy ra" mà không kiệt sức, và cứ tự đổi mới mãi. Cũng vậy, nhà hiền triết làm cho hành vi của mình cân bằng trong khi vẫn tránh mọi thiên lệch, và tìm cách rút lui tùy theo sự thích hợp của hoàn cảnh, ông ta tự mình khiến "sự việc đến", cũng cùng một lúc với những người khác, mà không bao giờ thấy con đường của mình bị bế tắc. Ngay cả cái chết cũng không hề làm ông ta bị chia xẻ một cách bi đát giữa cái huyền bí hay cái phi lý, ông ta không nhập vào, và do đó, không bị hoà tan trong sự luân phiên có tác dụng điều tiết này (của hơi thở); cái chết là quay lại - trở về - nghỉ ngơi, và một khi nó là thế, nó sống đôi với sự xuất hiện - phát huy của sự sống (18). Ngay cả những tù Hán cổ dùng để chỉ trước hết tinh thần những người chết, cuối cùng là chỉ chính sự biến đổi này: "sự phát huy" - "sự thu lại", hay đúng hơn "sự thu lại" - "sự phát huy" (*quỷ thần*) (18): cuộc sống cũng là ảo tưởng không kém cái chết, nhưng cả hai đều thuộc vào một nhiệm cuộc chung, và với tính cách như vậy, tự nó là đầy đủ, ở đây bằng cách bộc lộ và biến mất, diễn ra sự vô tận cái *khí*. Ở Trung Hoa còn hơn ở châu Âu,

trường hợp, sự sản sinh ra cái được tạo ra cũng như sự huỷ diệt của cái bị huỷ diệt đều có điểm xuất phát và đều kết thúc là những sự trái ngược này hay những cái trung gian của chúng đóng vai những cái mốc của sự diễn thành. Platon thậm chí còn rút ra một lập luận đầu tiên bênh vực sự bất tử của linh hồn, hay ít nhất ông đã thử làm thế bằng cách bám lấy cái sự luân phiên có tác dụng bù đắp này: nếu như mỗi cái trái ngược đều được sản sinh xuất phát từ cái trái ngược với nó, cũng như từ sự sống dẫn tới cái chết, vậy thì từ cái chết cũng *phải* dẫn tới sự sống. Platon cần nhắc về chỗ cái "phải" này được rút ra như thế nào. Lúc đầu, nó vẫn treo lơ lửng dựa trên cái logic duy nhất của một thế cân bằng bấp bênh: việc chết và biến mất là đáp ứng một sự "sống lại", hay sinh lại nào đó hoạt động theo chiều ngược lại, và cái này không phải chỉ chứa đựng và ử áp hy vọng, mà còn thấy mình bị ném một cách chính đáng vào những bóng tối bởi vì bóng tối, theo ông, rõ ràng gắn với hy vọng (2).

Như người ta biết, tư duy Hy Lạp không bám lấy những điều chỉnh tự nhiên kia (và Platon trước tiên trong tác phẩm *Phédon*). Bởi vì nó đã rút ra từ vế này cũng như từ vế kia, từ mỗi vế hai điều trái ngược nhau, những sự đối lập - những sự ghép vào nhau thành đôi, và ở giữa chúng kinh nghiệm không ngừng thay đổi. Nó đã rút ra từ đó một cái *tự-nó*; một cái "tự - nó và cho nó"

hay Tan rã. Trước khi hình ảnh của sự Vươn lên đạt được đỉnh điểm của nó, tôi đã được báo trước rằng "không có vùng đất phẳng nào mà lại không có một cái dốc tiếp theo", khó trèo lên hơn (quẻ sáu vạch 11); cũng như trước khi hình ảnh của sự Suy đồi kết thúc, thì sự suy đồi này đã được "chặn lại", rồi bị "đảo ngược", cái mặt phủ định của nó đã bắt đầu và người ta thấy mình lại "gắn bó" với một điều nào đó đã bắt rễ sâu xa (mà người ta sẽ có thể lại bầu víu lấy; quẻ sáu vạch 12). Không cần phải đối lập một cách bi đát cái này với cái kia, không cần phải lẫn lộn cái này và thương tiếc cái kia, nhà hiền triết là con người nhận ra rằng cái này không thể hoạt động mà không có cái kia, và dưới cái này, *đã ló ra cái kia*: cái này chứa đựng cái kia là để tồn tại. Cho nên cái mà sự nghiệp triết học châu Âu - do bị cột vào một sự xác định (đã được ổn định) những bản chất, tuân theo cái mà sự xây dựng đa dạng của khoa học đòi hỏi - từ lâu chỉ thấy loáng thoáng và thấy được khi tư duy đã cùng đường, thì người Trung Hoa - chỉ cần để mặc cho các vế đối nhau trong các câu nói của họ, vế này kêu gọi vế khác để nêu ý nghĩa - đã đem triển khai nó một cách đơn điệu, như là một điều hiển nhiên - đến mức chẳng phải là làm chúng ta phát chán đó sao ?

(*auto kath' hautō*), và nó nhấn mạnh, nghĩa là vật này được xét riêng, và mỗi biểu hiện tồn tại của nó đều nhờ nó mà có được cái "hình thức" (ý niệm), sự vững chắc của mình (3). Từ chỗ nâng triết để, cái tự nó này ra ngoài sự biến thiên luân phiên của các hiện tượng, bắt đầu sự chia tách với Trung Hoa; và người ta thấy rõ lối đi này của triết học (Hy Lạp), lấy bản thể luận làm nền tảng, và như Socrate vào cuối đời còn nói, tôi đã một trăm lần "nói đi nói lại với các bạn" rằng bằng cách lấy nó làm thành một cái có trước, đột nhiên nó trở thành xa lạ - vì một chi nhánh khác đã xuất hiện trong tư duy. Bởi vì *Ám* và *Dương* đã không làm nảy sinh một sự cấu thành - độc lập của mỗi cái, mà lại cứ duy trì mối quan hệ - tác động qua lại có tính nội tại và cấu thành của chúng. "Đông - Tây" (một liên hệ) trong tiếng Hán dùng để chỉ "sự vật" (nó không phải là một từ duy nhất mà đã là một sự ghép đôi hai đối lập); hay "sơn - thủy" (thượng hạ) chỉ "phong cảnh"; từ này chẳng phải thực tế kiêm cả thẳng đứng/ ngang bằng, đặc/ lỏng, đục mờ/ trong suốt, tĩnh và động đó sao ? Trái ngược lại tình trạng (Trung Hoa - ND) thì ở Platon, mỗi cái trái ngược đều có bản chất của mình và từ nay nó thuộc chính mình, và quay lại chính mình, cho nên điều đó khiến cho nó thoát khỏi mọi liên quan xuất phát từ sự sản sinh tương hỗ do tính lưỡng cực tạo nên, và ở Platon, có một sự răn

Cái tương phản được nâng lên thành *cái tự* - nó (Hy Lạp)

Hay những cái trái ngược không trừu tượng và được xem là không thể tách khỏi nhau (Trung Hoa)

Việc loại trừ
kịch tính các
tương phản
khác nhau
gây nên một
cách xây
dựng về lý
thuyết

chắc ở *bản thân nó*. Từ đó, xuất hiện một bình diện cả về ý niệm lẫn logic, cả về tồn tại lẫn tu duy, trong đó từ nay một cái chẳng hề tác động lại cái kia và không hoà với cái kia, trái lại loại trừ tuyệt đối cái kia. Bởi vì, Platon nói để trả lời lập luận ông đã đưa ra, nếu như cái vật đối lập là nảy sinh từ cái vật đối lập với nó, nếu như cái cực hàn là nảy sinh từ cái cực nhiệt, từ chỗ nó là thể (Nhiệt hay Hàn), hay từ chỗ nó chủ yếu chứa đựng (lửa/ tuyết), thì người ta sẽ không có cách nào quy định được nó, lại cũng không thể nào chuyển nó sang cái đối lập với nó. Hay từ tiểu người ta trở thành đại, nhưng cái Đại và cái Tiểu đều tự bản thân mình là riêng biệt - và chính cái "có riêng ở tự thân" ấy là có tính chất quyết định - đó là những bản chất trái ngược nhau. Từ khi một cái tự - thân được nêu lên, cái Đại, thì cái tự thân này không thể nào vừa là mình lại vừa là cái tương phản của mình, lại càng không thể đón nhận cái khác tự thân này; hoặc là nó "trốn chạy và nhường chỗ" khi cái Tiểu tiến đến chống lại nó; hoặc là, do chỗ có sự tiến lên như thế, "vì nó không chịu là cái gì khác điều trước đây nó đã là như vậy", cho nên nó sẽ thôi không tồn tại nữa (4).

Platon tha hồ hoà lẫn các tương phản để chúng gặp nhau. Những tương phản này được nêu lên ở đây thành những đối thủ, nhưng lại mang nhiều dí dỏm hơn là bị kịch (và ngay cả từ

"tương phản" dùng ở đây cũng là quá mức, bởi vì đây là một tình trạng về nguyên tắc là không thể dung hoà với nhau). Cách đưa lên sân khấu như thế vẫn không thể vì thế khiến người ta quên việc chấm dứt và loại trừ này là rắc rối như thế nào về cách chúng ta vẫn hình dung và "sự tồn tại" xuất phát từ chỗ "sự sống" vốn biểu lộ mơ hồ, liên tục không ngừng là cái gì. Và nếu như ở đây tôi quay trở lại về cái khoảng cách mà tư tưởng Trung Hoa mở ra kín đáo, chứ không thực hiện một sự gạt bỏ như vậy trong các bình diện tư tưởng về *âm* và *đương*, thì người ta thấy rõ hơn lối thao tác này (của Platon) đưa đến cái kết thúc gì hợp logic trong triết học. Bởi vì sau khi đã trừu xuất ra một cái ở *tự nó* và *cho nó* thì (triết học châu Âu) xác lập một sự quyết định vừa cố định hoá lại vừa cô lập hoá cái tự thân. Còn các giới hạn của nền triết học này mà người ta phải dùng tư duy để tách ra một cách cẩn thận, thì ngay lập tức, đã tỏ ra không thể vượt qua. Bởi vì vượt khỏi cái giới hạn này, thì nó không còn là cái tự thân nữa, và cái tự thân này gạt bỏ cái đối lập với nó khỏi mình, và như vậy, cái nguyên lý không có sự đối lập với nó và không có khả năng thay thế lại sẽ ngự trị ở đấy. Người ta (Trung Hoa), có thể tự đặt cho mình một cách ít ngây thơ hơn câu hỏi: tấn bi kịch ("mang tính chất hiện tồn") mà sở thích phương Tây say mê như thế, và một phần làm thành đỉnh cao nhất của triết học chẳng phải là chủ yếu được tạo nên

Trung Hoa
soi sáng mặt
bì đất của tu
duy Châu Âu

Từ đó các
tương phản
đều bị chặn
dùng ở đây
thành *những*
thực thể.

bởi sự chặn dùng các đối lập để biến chúng thành những thực thể đó sao ? Đó là những thực thể như sự có mặt/ sự vắng mặt, cái thiện/ cái ác, cái chết/ sự sống... Ngay dù cho cái tự thân được nêu lên, dĩ nhiên ngay lập tức hưởng được sự rắn chắc và tính vĩnh viễn của một cái *tự nó* là "linh hồn", cái tôi, cái chủ thể. Thậm chí, chính nhờ xuất phát từ cái tương phản này mà Platon cắm sâu vào Tồn tại, ông đã rút ra được một bằng chứng khác nữa về tính bất tử của linh hồn, và lần này, linh hồn mang một sự sáng rõ dứt khoát của bản thể học. Bởi vì linh hồn sẽ không bao giờ có thể nhận được ở mình cái trái ngược với điều tự thân nó bao giờ cũng mang theo mình, và làm thành cái thuộc tính cốt tử của mình, nghĩa là sự sống, và sự tồn tại bản thân này là đối lập lại cái chết, cho nên linh hồn tự thân không thể nào chết (5)...

Nếu ta xét nó xa hơn, và nếu ta mở rộng quan niệm này, ta sẽ thấy số phận của triết học là diễn ra trong việc mưu toan xác định (tránh mâu thuẫn), cũng như thấy mặt trái của nó. Người ta sẽ thấy nổi lên ngạo nghễ khía cạnh mà tính sáng tạo của nó vạch ra. Nhưng phải chăng vì thế mà người ta bỏ qua cái bóng nó rủ xuống ? Hay có thể nói, ít nhất là để nêu bật hình ảnh, theo lối cả ưu điểm lẫn nhược điểm (của một sự chinh phục táo bạo và một sự dồn nén). Người ta thấy rõ ràng cách *chặn dùng sự quy định* này đã cho phép sự hiểu biết của phương Tây xây dựng

như thế nào bằng cách đóng vai một công cụ thuận tiện để định nghĩa - trừu tượng hoá và bằng cách vận dụng thành giả thuyết (và châu Âu thực tế đã dùng nó để dựng lên "khoa học", là cái từ lúc đó đã chinh phục toàn bộ thế giới). Nhưng cái lối tách rời các khía cạnh của sự vật, nâng các khía cạnh lên thành bản chất, rồi khiến các khía cạnh đối lập nhau, trước hết là đối lập cái thiện/ cái ác, sự sống/ cái chết, đã làm cho tình trạng liên tục - không tách biệt của sự sống cứng nhắc lại, và từ đó, nêu lên cấp bách câu hỏi về một *ý nghĩa* (theo cách nó *nêu bất giá trị* của "sự tồn tại", và kéo tồn tại ra khỏi tình trạng phi lý bằng cách cấp cho tồn tại một cứu cánh; vậy mà cuộc sống lại không có "ý nghĩa"). Ngay cả gần đây ở phương Tây, phải chăng người ta còn có thể nhắc đến "sự sống" theo khoa học (sinh học) ? Bởi vì đằng sau nó, con ma của cái sẽ tồn tại, *tự thân*, cuộc sống chân thực bao giờ cũng ám ảnh nó một cách tôn giáo. Xét theo lối lý tưởng hoá bằng cách tách rời, thì triết học, về phía mình, dần dần không phải lo đến sự sống mà lo đến luân lý. "Nuôi dưỡng linh hồn mình" Platon nói, theo loại suy với nuôi dưỡng thân thể mình, và để nâng linh hồn lên cao; nhưng cách nói thông thường hơn của tư tưởng Trung Hoa "*duỡng sinh*" như trong Trang tử thì vẫn không đi thêm vào sự phân chia này (linh hồn và thể xác), mà nhìn sự sống là nằm hoàn toàn trong

Việc loại trừ lẫn nhau các đối lập đã làm sự sống *cứng nhắc*

"Duỡng sinh"
(không phải là linh hồn cũng không là cơ thể)

Vấn đề ý
nghĩa ở đây
bị mờ đi

cái tiềm năng sống duy nhất của nó, và tự thể hiện hoàn toàn qua nó. Cái "nghệ thuật" (con đường, đạo) lúc đó là phát huy toàn bộ hoạt động của cơ thể phù hợp với mọi chức năng của cơ thể, có được bằng khả năng tập trung, và do đó, không có mục tiêu nào thêm vào. Bởi vì mục đích này, dù nó là cái gì đi nữa, cũng chỉ có thể vượt ra ngoài hiện tượng sự sống, và do đó, làm cho khả năng của sự sống tàn héo.

Nhưng do
sự tách
khỏi nhau
của các
mặt đối
lập, xuất
hiện cấp
bách vấn
đề ý nghĩa
(đức tin)

Như vậy, do chỗ hai bình diện bị chia tách, nên triết học (châu Âu) đã không thể đền bù được để nối lại hai "mặt", ngoài cách xây dựng bộ máy của siêu hình học (và của thần học: ít nhất Platon đã lao vào việc này một cách tiêu biểu trong Phédon). Việc chấp nhận sự sống - cái chết ở đây đã thấy mình bị chuyển hoá thành sự cần thiết của lý trí được đức tin nâng đỡ - đồng thời cũng bù đắp - là cái duy nhất sẽ cấp cái ý nghĩa cuối cùng bằng cách dẫn tới một thế giới khác. Để thoát khỏi cái chết là cái tử nay là hư vô, linh hồn sẽ yêu cầu mình có quyền hưởng sự bất tử. (Kant còn là thế, tuy các định đề tôn giáo của ông không phải chỉ là một nhân nhượng qua loa). Thực vậy, có sự chia tách hiện tồn nào cấp bách và bi đát hơn là sự chia tách giữa "sự sống và cái chết" ? Chẳng phải nó là sự chia tách chung nhất cho mọi người đó sao ? Vậy mà, xin nhớ cho rằng, Trung Hoa về khung cảnh này của tư duy đã không đi đến chỗ nghĩ đến một sự bất tử của linh hồn. Nó không có nhu cầu cũng

không có phương tiện, và vì nó chẳng hề xây dựng cái vật - tự thân này làm chỗ dựa (nhằm đảm bảo cho "linh hồn" có được sự duy trì vĩnh viễn), cũng không tách khỏi hiện tượng sự sống để chuyển sang một bình diện khác có tính chất ý niệm. Nó đã không quan niệm tự thân cái chết như là một sự Đoạn tuyệt và một sự Kết thúc, mà xem nó như là một "sự chuyển hoá", cái này cũng là dần dần, và hoàn toàn có tính chất hiện tượng (chữ *hoá*), được thực hiện bằng cách làm mất tính chất riêng của từng người, và quay trở lại cái nền tảng không phân hoá. *Cái già* từ đó trở thành cái về trung gian, và nó chủ yếu là thể (không phải theo quan điểm ý nghĩa mà theo quan điểm về sự nhất trí). Tuổi già đảm bảo bước chuyển dần dần và liên tục, và do đó, mà thành tự nhiên giữa hai thái cực này, và giảm bớt sự chia cách giữa hai cái: cuộc sống "quá nhiều" ta, Trang tử nói, tuổi già làm cho ta "thư thái" - "nói lỏng" và cái chết cho phép ta "nghỉ ngơi" (6). (Montaigne cũng quan tâm, nhưng theo một cách bi đát hơn, vì ông còn vướng mắc giữa cái ngôn ngữ của Tồn tại với sự "sa sút" của tuổi già là cái "dắt tay ta" đi xuống cái dốc "từng bước một", dường như không cảm thấy được: bởi vì bước nhảy không phải là nặng nề khi đi từ một cuộc sống khó nhọc tới chỗ không sống nữa, chẳng khác gì đi từ một tồn tại dẹt dẹt và sung sướng sang một tồn tại vắt vả và đau đớn") (7). Cuối cùng, tư duy Trung Hoa không hề quan

Thí dụ về tình trạng các tương phản không loại trừ nhau (giữa sự sống/ cái chết): tuổi già

tâm tới vấn đề nguồn gốc mà tự vùi mình vào quá khứ vào cái *thời thượng cổ*, Trung Hoa để mặc mọi cái vượt khỏi cuộc sống cá nhân hoà tan và nhập vào cái cõi bên kia, và nó làm thế, không phải do thái độ bất khả tri thận trọng. Nó để cho cuộc sống cá nhân chìm vào cái cõi "mơ hồ" của những trao đổi năng lượng là cái không ngừng tạo ra thế giới bằng cách xen kẽ giữa cái hữu hình với cái vô hình, giữa cái "hữu" và cái "vô", và do đó, nó không cần nghĩ đến cái vĩnh viễn.

Dù cho việc đóng cửa sự xác định các định tính là cử chỉ đưa siêu hình học vào - điều mà Nietzsche đã lên án (8) - cũng như khiến cho sự tồn tại thành căng thẳng có tính chất bị kịch dẫn tới cái thao tác đáp lại là *cởi bỏ* các định tính để gặp lại ngôi đền triết học đồ sộ. Mặc dầu thế, sự vận động nội tại - gắn bó của sự sống, vấn đề sự sống "căn cứ" vào cái gì (nhờ cái gì) mà có được sự nhất trí theo nghĩa đen: bằng cách nào sự sống nối liền mọi cái ("cái ác", với "cái thiện", "cái chết" với "sự sống") vẫn còn. Trừ phi người ta đưa ra một thế giới bên kia và mơ tưởng cho thuận tiện, hay ít nhất giả thiết cái thế giới sau này thì ý định lập chương trình mới là rõ ràng. Về điểm này, tôi thấy lại xuất hiện một điều tương tự (mà sau này lại phải loại bỏ) với tư duy Trung Hoa, khi châu Âu nhìn lại nó, với tính hiện đại của chúng ta: để tìm lại cái thể thống nhất đã bị bỏ mất do những đối lập này. Tư duy

hiện đại bắt buộc phải bắt đầu làm việc bằng cách đi ngược lại những sự chia tách mà ngôn ngữ đã làm và cách dùng ngôn ngữ đã làm thành khô cứng, và cuối cùng siêu hình học phương Tây đã được thành lập trên cơ sở ấy. Điều này cũng giống như chuyện nếu như có một lối thoát (khỏi tấn "kịch" của cuộc đời: thính chính là tấn kịch bởi vì lúc đó nó không còn là cuộc sống nữa). Và người ta phải tìm lối thoát không phải bằng cách chuyển cuộc sống đã thành ảo ảnh sang một thế giới "bên kia" nào đó, mà người ta phải thấy nó ở ngay *trong* một tư duy chỉ dựa vào sức mạnh của mình mà thôi, khi tư duy này đã khô cứng lại người ta phải mở cửa cho cái nội dung ra khỏi phạm vi của chính nó. Hay, nếu như người ta không muốn *xây dựng* xuất phát từ những đặc tính của một cái tồn tại tự thân (siêu hình học), thì phải đi ngược chiều và lên đường, nhằm biện hộ cho mặt đối lập của chúng: phải kéo từng mặt đối nghịch ra khỏi tình trạng cô lập và cứng nhắc của nó, và tìm cách nhân ra được sự vận động nội tại dưới cái vẻ bên ngoài là độc lập - im lìm, gây ra tính phiến diện, để tìm ra sự vận động bên trong là cái nó mang ở bản thân và đưa nó vượt khỏi chính nó để khiến nó hướng về cái đối lập với nó.

Công việc sẽ phải làm: tháo gỡ những quy định đã dẫn tới những sự loại trừ

Chẳng phải là người ta *cũng* biết - cái điều không thuộc cái ở *dưới* triết học mà ở *ngay trong* triết học, điều mà triết học có thể dùng đến, chứ không phải là khiến người ta quên lãng - rằng cái

chết luôn luôn hoạt động trong sự sống, gây khó khăn cho sự sống, hay bản thân cái thiện "tự nó" không phải là bị bó hẹp và khép chặt vào cái Thiện của nó mà vấp phải sự đối lập với cái ác và bị thiệt thòi vì sự thiếu sót của nó sao ? Như vậy là không phải người ta lao vào một thuyết phi lý luận huyền bí, ít nhiều có tính chất hoà lẫn, thì người ta mới thoát khỏi tính hợp lý siêu hình và cái logic về sự đoạn tuyệt của nó. Trái lại, người ta phải theo một lý trí kỹ lưỡng hơn; lý trí này sẽ phân biệt thấy bản thân các tương phản hợp tác và bổ sung cho nhau. Nó sẽ nhắc nhở mỗi người thấy từng mặt đối lập được nêu riêng, điều cần thiết là phải có cả mặt kia để tồn tại và cũng để thoát khỏi sự ràng buộc của nó. Chính sự hình thành những thực thể độc lập (chúng là những thực thể bởi vì chúng độc lập) đã *phá vỡ logic*. Từ đó, cái người ta gọi (một cách phiến diện) là "cái ác" hay "cái chết" của tấn bi kịch được kết thúc tất yếu - và cái này yêu cầu một ý nghĩa để tháo gỡ sự rắc rối. Vậy, không có "cái chết" mà có *tình trạng* chết, hay đúng hơn, tình trạng kẻ đang chết luôn luôn tác động lại (dần dần) *sự sống*: cái đang sống (các tế bào chết ngay từ khi sinh ra). Chỉ cần giữ cho các mặt đối lập này giao tiếp với nhau, để cho chúng trao đổi với nhau chứ đừng để chúng rút lui vào "bản thân" và tự khép kín lại, là người ta không cần phải thiết lập một ý nghĩa, dù là được khai phát hay được xây dựng, nhưng bao giờ nó

Tìm lại sự
nhất trí đã
ràng buộc
những mặt đối
lập.

Cái logic
của sự sống
hay của
Quá trình

cũng trùm lên mọi cái trở thành "tồn tại": dưới cái vẻ bó hẹp thành những thực thể, người ta sẽ gặp lại trò "lưu chuyển" (của sự sống) ở đây sự gắn bó là đủ cho ta thấy.

Ở phương Tây, Héraclite, trên con đường này là người đầu tiên đã cản trở từ trước sự phát triển của siêu hình học. Trong khi mở ra không có vẻ trung gian các tương phản đối với nhau bằng cách kết hợp chúng tuy là đối lập nhưng thậm chí không cấp trật tự cho chúng, ông công khai bên vực sự phá vỡ này để làm xuất hiện cái thống nhất hiển nhiên mà ngôn ngữ thông thường chỉ chạm đến (và sự xây dựng nền hình học được xác nhận): "Chúa trời là ngày, đêm, đông, hạ, chiến tranh hoà bình, no đói (9)". "Ngày đêm", chú không phải "ngày và đêm". Không phải bằng cách nắm một mặt là ngày và mặt kia là đêm, một mặt là đông và mặt kia là hạ, v.v mà người ta có thể nắm được cái thể thống nhất bằng quan hệ qua lại mà Héraclite chọn để gọi là "Chúa Trời". Ngày-đêm : ở đây người ta không được phân phối cái này sau cái kia, như "nhiều người" chưa "giác ngộ" đã làm, vì họ không hiểu được tình trạng không thể tách rời này, cú hình dung hoà bình không có chiến tranh, hay no không có đói, mà người ta phải giữ hai vẻ tương liên với nhau. Ngày-đêm, đông-hạ, chiến tranh-hoà bình, no-đói: ở đây không có cái "ý nghĩa" thực sự (theo lối lựa chọn), mà chính sự nhất trí của những mặt đối lập được duy trì

Thượng đế là ngày, đêm, đông, hạ..

Phải đọc Heraclite không phải theo quan điểm ý nghĩa mà theo sự nội kết.

tích cực. (ở đây tôi, do đó, tách khỏi những lối đọc cổ điển như trường hợp của Gerard Lebrun, người chủ trương đọc Héraclite theo quan điểm giác quan, nhưng tất yếu điều này là "ngược đời"). Bởi vì, nếu trong loạt từ đã nói, một nửa các vế tỏ ra tích cực: ngày-hạ-hoà bình-no (trái lại nửa lại là tiêu cực: đêm-đông-chiến tran h-đói), thì cấu trúc của câu lại khiến người ta thấy rõ ràng hơn, như điều các nhà bình luận thường nêu rõ, rằng những hàm nghĩa của cái thần linh, đặt trên trục của sự phản bác sẽ trao đổi ngay vị trí của chúng (+--+ / -++-).

Kết quả là sự đoạn tuyệt kiểu thiện ác lưỡng hợp của thiện/ ác chỉ là một sự đoạn tuyệt của con người, theo cách nó được trình bày một cách tương đối, chống đối (vô đoán), sự bình đẳng có hiệu lực: "Đối với Chúa Trời, mọi việc đều thiện, đều tốt lại công bằng, nhưng con người lại cho những việc này là bất công, những việc khác là công bằng" (10).

Như vậy, không phải nói rằng mặt tiêu cực là ảo tưởng, nhưng chức năng của nó là để làm cho cuộc sống có thể chấp nhận được, nếu không cuộc sống sẽ thoát khỏi, trở thành vô cùng ngưng đọng, người ta sẽ không cảm thấy nó là cuộc sống (và sẽ không là "kinh nghiệm"), và cái mức đối lập lại "chúa Trời" là thế vì chúa trời là thực sự nhân tính: "Bệnh tật làm cho sức khoẻ thành thú vị và quý báu, cái đói làm cho cái no thú vị, sự mệt mỏi làm cho nghỉ ngơi thú vị"

(11). Không dùng lại ở điều tẻ nhạt này, theo đó con người, nếu anh ta không bao giờ đau ốm thì sẽ không cảm thấy hứng thú của sức khỏe, nếu anh ta không bao giờ đói thì sẽ không cảm thấy hứng thú của sự no đủ, người ta sẽ nhận xét rằng chủ đề liệt kê ở đây là nêu cái tiêu cực ba lần, như vậy là cấp một vai trò không ngang nhau cho những tương phản mà người ta không thể nhắc đến cái ngược lại (rằng cái thiện làm nổi bật cái ác). Cái tích cực chỉ xuất hiện trong sự đối lập với cái tiêu cực, chứ không tương phản với cái tiêu cực, và nếu không có cái tiêu cực thì nó sẽ diễn ra không được chú ý tới: "Nếu các vật kia không tồn tại" - chúng ta nhắc đến chúng bằng cách gộp chung lại, dưới hình thức số nhiều, tất cả các nét bất công ngày nào cũng bắt gặp - "thì chúng đã không biết đến công bằng" (12). Trong khi đối lập các vẻ này, chức năng của ngôn ngữ như vậy không phải là tách ra và đối lập, dường như nó muốn nêu lên một cách hiện thực, được biện hộ về mặt siêu hình, mà chỉ là để nêu bật bằng cách nhấn mạnh rằng các tương phản này xuất phát từ cái gốc chung của chất lượng đã tổ chức thực tế: không có đêm thì người ta đã chẳng nhắc đến ngày (Hésiode đã không biết được sự thống nhất của chúng). Héraclite thiên về chỗ nói một cách trái ngược:

*Những người bất tử chết - những người
chết bất tử: những người thứ nhất sống do
cái chết của những người thứ hai, những*

người thứ hai chết do sự sống của những người thứ nhất.(13)

Sự tương phản
trong ngôn
ngữ, những
mặt đối lập
mắc vào nhau

Trong từng nhóm một, trong hai nhóm này bị gán vào sự giao thoa này, một danh từ mang cái phẩm chất trái ngược, và cả hai mở rộng hoàn toàn với nhau và được đảo ngược lại ở đây, cái này ngấm cái kia như trong một gương soi: không phải mọi người bắt tử đều chết, cũng không phải mọi người chết đều bắt tử (ở đây không có lòng tin vào sự bắt tử của con người); nhưng bởi vì những người bắt tử đều cần có cái chết của con người mới được thừa nhận là bắt tử, và những người sẽ chết đều mất đi ở trong cái chết một cuộc sống mà chính họ cảm thấy ở chính họ, và cũng giống như cuộc sống mà họ cấp cho những người bắt tử, lẽ ra cuộc sống không nên chết. Một liên hệ vô hình "mạnh hơn mọi quan hệ hữu hình (14)" khiến họ đối lập lại nhau "điều này tự thân nó là khác và liên quan tới bản thân nó (15)": "Các điểm nút; các tổng thể và những cái không phải tổng thể, cái được tập hợp lại - cái bị chia tách, cái nghe thuận tai - cái nghe trái tai" (16). Trong khi đề cao vị thần của sự sống là Dionysos, tôi cũng đề cao vị thần của cái chết là Hadès - hai người "là một": chỉ có thể hiểu được vị này qua vị kia (17).

Héraclite đã bị gọi là "Kẻ khó hiểu", nhưng phải chăng ông ta nói "một cách khó hiểu (như ông nói về Appollon) ? Hay đó là vì trong lối

chấp những tương phản như vậy, thực tế ông không tạo ra một ý nghĩa nào hết, mà ông duy trì sự nhất trí - một ý nghĩa chỉ bộc lộ bằng cách tách riêng ra, và do đó, chiếm ưu thế chẳng ? Và ngay dù cho ông làm cho mọi sự chờ đợi tiếp thu ý nghĩa bị thất vọng bằng cách làm hỏng mất cái thao tác lựa chọn - tách biệt, cái thông thường là lý do của lời nói và khiến lời nói tiến về phía trước, "tiến lên" (như người ta nói "đưa ra một ý kiến", (nhưng ngay lập tức ông lại tự giam hãm mình trong trạng thái phiến diện của mình). Đây là một cách làm cô độc và cách này ngay lập tức và vĩnh viễn đối lập lại "đám đông". Thậm chí, cái khả năng mà ông mở ra vẫn càng ít chắc chắn, bởi vì mặc dầu ông được đưa một cách thuận tiện vào lịch sử triết học (xếp đối diện với Parménide để đại diện cho thuyết cơ động luận khi nói đến tư duy về Tồn tại), nhưng phải chăng nó vẫn tiếp tục đe dọa toàn bộ bộ môn này ? Tư duy này cảm dỗ - lật đổ - đe dọa: việc phải tung ra lý luận một lần cho xong bắt buộc người ta phải bênh vực bằng cách đào sâu thêm. Cho nên những điều theo nghĩa đen là đối lập vẫn không khỏi rình mò các kiến trúc chặt chẽ nhất của triết học khiến người ta không phải từ bỏ thực tế các kiến trúc này mà phải dùng lý trí để đào sâu thêm. Trong khi dốc sức vào việc nêu lên sự thống trị của cái tự-thân, chính Platon cũng bắt buộc phải vượt qua các chia tách trong *Phédon* để thoáng thấy sự cần thiết phải dùng phản biện

Tư duy
cái độc
lập chính
đáng

để vượt khỏi nó, khi ông bị cùng đường, như người ta thấy và phải thừa nhận, theo nhà nguy biện rằng cái sai cũng có thực, hay nói khác đi, cái "không- tồn tại" cũng có thực (18) (và trước khi ông quyết định khiến phép biện chứng quay về phía một tình trạng cộng đồng được tổ chức và được cai quản bởi các loại đối với nhau). Người ta cũng thoáng thấy tính tất yếu này ở Plotin khi suy nghĩ về cái bản chất nhập nhằng của thời gian, và đi đến chỗ trong giây lát bỏ việc xét tình trạng không thể phù hợp liên quan tới diện mạo của người khác, và của chính mình. Người ta cũng gặp lại điều này tại đầu kia của triết học ở Kant. Kant phải đi đến chỗ tìm ra trong các đối nghịch (antinomie) của lý trí thuần túy, và dù có làm gì để chệch bại nó, ông cũng vẫn phải đưa ra tính đồng nhất hình thức của lý trí và mâu thuẫn.

Mâu thuẫn
giữa "ngộ
tính" hay "lý
trí"

Bởi vì tư tưởng này về một *mâu thuẫn nội tại*, tất yếu, vốn mang ở bản thân nó, như một điều không thể giải quyết được sự nhất trí và gắn bó của cái tổng thể. Như người ta thấy, cái tổng thể này vẫn thấy mình chứa đựng và thống trị, hay đúng hơn bị đẩy lùi, ở châu Âu do một sự xét xử đảo ngược của một mâu thuẫn rõ ràng bên ngoài, của cái "ngộ tính" (entendement) theo như điều từ thời Aristote đã định nghĩa về cái nguyên lý *phi-mâu thuẫn* và long trọng loại bỏ nó. Người ta không thể nói cùng một lúc rằng A là B và A không thể là B; hay như Aristote nói,

"bất kỳ ai cũng không được chủ trương rằng vật này vừa tồn tại lại vừa không tồn tại, như một vài người cho rằng Héraclite đã nói thế (19)". Cho nên, khi cái mâu thuẫn này được nêu lên lập tức bởi Héraclite và đột nhập vào lời nói thông thường bằng cách kết hợp ngay lập tức những đối lập, thì cuối cùng Hegel đã đưa nó vào về trung gian. Hegel không chấm dứt siêu hình học (Kant đã làm thế). Ông không làm cho cách diễn đạt có thể khiến siêu hình học bị tan đi mà ông duy trì các vế đối lập chấp nối nhau và tách khỏi nhau. Bằng cách này, Hegel kế thừa trực tiếp Héraclite, bởi vì ở Héraclite "giây phút của sự phủ định" đã "tiềm tàng", và do đó, ở ông, "khái niệm về toàn bộ triết học" đã có mặt, *Những bài học về lịch sử triết học* đã nói thế (tuy, như Hegel nhận xét, ở nhà tư tưởng Hy Lạp cái tư tưởng về sự ba động phổ quát vẫn chưa chuyển thành tư tưởng "quá trình"). Nhưng ở đây, Hegel lại gắn liền với Boehme, nhà triết học Đức đầu tiên (người theo thuyết thần trí), tuy không đạt đến cách tư duy trừu tượng, nhưng vẫn đã cố gắng nắm được cả mặt phủ định là ở ý niệm về Chúa Trời, ông cố gắng xem Chúa Trời là sự thống nhất của những tương phản, do đó mà đối lập lại nhị nguyên luận là điều xưa nay vẫn đe dọa tư duy tôn giáo. Bởi vì Chúa Trời vừa là Bóng tối và ánh sáng, tình yêu và giận dữ (20), v.v... Như vậy, dù cho người ta theo dõi sự kế thừa này hay sự kế thừa kia, cái logos (lý trí) Hy

Hay
Boehme:
Chúa Trời
cũng chứa
dựng cả cái
phủ định ở
mình

Phép biện
chứng

Lập hay thần bí luận Đức, dù cho người ta viện dẫn về những ánh sáng của trí tuệ hãy còn tươi mát trong sự vươn lên của nó chưa bị cản trở bởi những loại trừ khô cứng thì nhiệm vụ từ nay dành cho khái niệm sẽ chủ yếu là làm, hay đúng hơn, để mặc xuất hiện mâu thuẫn. Người ta không lẫn tránh mâu thuẫn, mà suy nghĩ về mâu thuẫn trong từng nội dung xác định. Bởi vì bằng cách *tự phủ định mình* chủ không phải chỉ đơn thuần đối lập lại (bên ngoài và thứ yếu) cái khác là cái cuối cùng được tư duy trong sự phát triển của nó vừa trong tính cụ thể và trong tính toàn vẹn của nó - và ý thức tiếp cận nó một cách logic, chữ logic có nghĩa một cách biện chứng bằng cách vượt lên, vượt qua ngộ tính (entendement) trên con đường của chân lý.

Đối lập,
loại trừ,
mâu thuẫn
và vượt bỏ
của nó (ý
thức trên
con đường
của chân
lý).

Trong sự tiến bộ này của ý thức, sự tiến bộ mà *Hiện tượng học của tinh thần* phát triển sự cần thiết, người ta thấy mặt phủ định thực vậy nhập vào và siết chặt lại từ bước này sang bước sau đó. Nó đi từ một sự đối lập bên ngoài đơn thuần của các nội dung, để chuyển sang giai đoạn ý đồ tức khắc. Nó chuyển từ giai đoạn "giờ đây là ban ngày" sang "giờ đây không phải là ban ngày (mà là ban đêm), loại trừ được các thuộc tính tiêu biểu cho sự vật trong tính loại biệt của nó: tròn hay hình lập phương, mặn hay ngọt, cho đến bản thân cái mâu thuẫn, ở đây mỗi mặt đối lập đều tự phát hiện ra mình ở ngay bản thân, trong một cái nhìn duy nhất và như nhau,

cái trái ngược của chính mình. ở chạng đường đối tượng được tri giác, sự vật chỉ là chính nó bằng cách đối lập lại những vật khác, và vì chủ yếu nó là mối quan hệ này, cho nên nó tự phủ định mình trong cái "tự thân" của nó: "nó là cho nó trong chừng mực nó là cho một cái khác, và là cho một cái khác trong chừng mực nó là cho nó (21)". Như vậy, người ta sẽ nói mọi vật đều là một vật độc nhất, nhưng nó lại đồng nhất với những vật khác: cái vật "ở bản thân nó" là mâu thuẫn *Widerspruch*. Hay hơn nữa, ở giai đoạn của ngộ tính, bằng cách chuyển từ sự vật sang liên hệ, nếu như người ta đặt một dòng điện dương, thì một dòng điện âm cũng là một cần thiết ở bản thân nó, chứ không phải dòng điện sẽ nối liền trong một bản chất lai căng cả điện âm và điện dương, mà bởi vì "cái dương chỉ tồn tại trong mối liên hệ với cái âm", và do đó "sự khác nhau của chính mình" *là nằm ngay trong bản thân mình* (22)". Việc hiểu được mâu thuẫn, như vậy sẽ là đi đến cái điểm kết thúc của chính sự suy nghĩ: hiểu được cái đối lập không phải chỉ như là cái về khác trong một tập hợp gồm hai cái, mà cái tập hợp là có mặt ở ngay trong chính mình (23). Nói khác đi, phủ định không hạn chế tính xác định ở bên ngoài bằng cách nêu lên cái không phải là chính nó, mà thuộc tính xác định ở ngay bản thân nó. Do đó, cái "tự thân" không còn là cái tự thân bản thể học, mà là một cái trong khi tự nêu mình lên trong một tính xác

Cái "tự thân" tự đối lập với nó.

định, thì lại tự mình đảo ngược thành cái ngược lại của mình, và do đó, tự phủ định mình, hay tự *bác bỏ mình*.

Sự phủ định
hoạt động ở
mọi hiện tượng
(và khiến hiện
tượng thành
quá trình)

Cuối cùng, chính bản thân hiện tượng là *sự phủ định*, là sự khác biệt của bản thân với bản thân. Hay để theo sát hơn các thuật ngữ của Hegel đã được quy định xong xuôi thì sự phủ định đầu tiên này có mặt ở đây bằng các định tính mà ngay lập tức là tiêu biểu cho nó và vượt khỏi nó. Cho nên những định tính này mà ngộ tính thông thường chỉ nắm được một cách trừu tượng, tức là theo lối cố định và cô lập, và nó dựng lên thành những bản thể trái ngược, ổn định và đông cứng lại thì Hegel kêu gọi phải làm cho chúng lưu chuyển trở lại để phát hiện ở chúng cách chúng thúc đẩy nhau ở bên trong và chuyển sang sự đối lập của chúng. ở đây, cái logic cuối cùng đã tìm được cách giải phóng sự tồn tại, làm cho tồn tại khỏi cần đến đức tin vào một cái gì ở một thế giới bên kia nào đó, bởi vì "cái thế giới bên kia" từ nay không còn tách khỏi cái cảm quan, mà biểu lộ hoàn toàn qua sự phát triển của các hiện tượng. Bởi vì cái này bắt đầu ở gần hơn, theo định tính nhỏ nhất. Thực vậy, việc *tháo bỏ cái hàng rào* của định tính sẽ khiến người ta tìm lại ở đây cái "vô hạn" này, cái *Unendlichkeit*, là cái cản trở không cho phép nó được thỏa mãn trong một tính đặc thù đã cho, và dẫn cái đặc thù tự vượt bỏ mình trong một cái khác, làm thành cái khái niệm tuyệt đối hay

Tìm lại dưới
những thực
thể trái
ngược (cố
định-tách
rời) cái "lĩnh
động" của
quá trình.

"linh hồn của thể giới" ("dòng máu phổ quát có mặt ở mọi nơi...") (24). Cái khái niệm tuyệt đối, hay khái niệm của khái niệm, vốn là cái khái niệm lo tư duy "sự sống" - "Tư duy sự sống thuần túy, đó là nhiệm vụ (25)". Và sự vận động của cái tư duy này với tính cách tự thân-vận động, là tự phát triển bằng cách đối lập lại bản thân để tìm lại bản thân; cũng như nó cho phép tư duy "cái chết" (tinh thần), là cái có vẻ đến từ bên ngoài và là kết quả của một sự phủ định xa lạ, nhưng thực ra lại đến từ bản thân sự sống: nó phải chết đi để trở thành bao quát hơn, nó cho phép ta tư duy cái "quá trình của sự sống" (*das Leben als Prozeß*). Cái này với tính cách sự vút bỏ - sự duy trì mọi sự khác nhau, do đó có tính chất "lưu chuyển" phổ quát, *Flussigkeit*, là cái "toàn thể đang phát triển và làm cho sự phát triển của nó tan đi" và "tư duy trì đơn thuần trong sự vận động này".

Bằng hai thao tác chủ đạo này là làm nổi bật tính hợp lý của mâu thuẫn và, hơn nữa, sáp nhập cái phủ định như là một yếu tố của sự vận động biện chứng, Hegel đã chấm dứt tài tình thuyết có thần, ông đã cùng một lúc hoàn tất nó và chấm dứt nó. Ông đã chấm dứt cùng một lúc khả năng và sự cần thiết của nó. Từ nay, không còn phải chờ đợi sự hoà giải từ một thể giới khác, nhưng sự hoà giải tự nó đến ở từng quá trình biện chứng, quá trình này với tư cách của nó, góp phần vào việc thực hiện cái Tuyệt đối.

Sự chấm
dứt của
thuyết biện
thần

Từ nay, không có thể giới nào khác nữa, thực vậy, hay đúng hơn cái thể giới khác là có mặt về mặt hiện tượng trong thể giới này là cái vừa là chính nó lại vừa là một cái khác nó: thực ra, từ nay không có sự che chở của Chúa, bởi vì Chúa không còn có một tồn tại nào bên ngoài so với sự hoạt động của mình trong lịch sử. Không còn cần phải thần phục sự sáng suốt thần linh qua cách miêu tả các hình thức và các hình thể của tự nhiên, như những người xưa đã làm. Hegel long trọng tuyên bố trong các *Bài học về triết học của lịch sử*, ta hãy ngắm nhìn bài học trong thời kỳ lý trí lên ngôi qua sự kế tiếp nhau và số phận của các dân tộc: cách chiêm ngưỡng lịch sử này là lý thuyết có thần duy nhất có thể có được, "cách biện hộ này cho Chúa Trời mà Leibniz đã thử làm một cách siêu hình theo kiểu của ông và với những phạm trù hãy còn chưa được xác định (26)" - Nhưng phải chăng ta còn mất công đọc cái trang nặng nề ấy quá thiên về sự hung dữ và không thể chịu đựng của cái ác dưới phạm trù một điều được nêu lên xong xuôi và hoàn toàn lệ thuộc vào mặt khẳng định và bị mặt khẳng định "vượt qua" ? ở đây, từ nay khẳng định rằng cái ác mà người ta thấy "trả ra lù lù trước mắt ta", "kể cả cái ác về luân lý", chẳng qua chỉ là cái mặt tiêu cực sẽ phải tan đi trong ý niệm Tự do ("Tiến bộ": ý kiến vĩ đại châu Âu dùng để nêu lên và bao hàm ý nghĩa bằng cách nêu nó lên thành quy tắc và không bao giờ được thể tục hoá

Cái cơ chế
để biện hộ
cho Lịch sử

hoàn toàn) ở đây, khẳng định rằng Tiến bộ "mục đích thực sự cuối cùng của thế giới", từ nay tự nó biểu lộ trên thế giới tất cả cái mặt tiêu cực này, bất chấp những rên rỉ xuất hiện lần này lượt khác không ngừng, và nó sẽ mất đi nhẹ nhàng.

Chắc chắn một trong những nét nổi bật của tính hiện đại của chúng ta đó là chúng ta đứng trước tình trạng nan giải này: từ nay chúng ta không thể vâng theo những kết luận này là những ảnh xạ của chủ nghĩa duy lý kiểu Hegel đang chuyển thành chủ nghĩa duy tâm siêu hình. Chúng ta càng không còn có thể viết ra những thuyết biện thần bằng cách bênh vực dưới hình thức Chúa Trời cái thế giới như nó tồn tại. Ta thấy rằng loại chứng minh này ra đời với Platon, và làm thành cái vốn minh triết của triết học vẫn không ngừng chuyển từ một nhà tư tưởng này sang một nhà tư tưởng khác, kể cả Kant. Cái này cuối cùng đã chết với Hegel. Nhưng mặt khác, ngày nay cái ý kiến biện chứng xuất phát từ con đường hiện tượng học duy nhất của ý thức có giá trị gì ? Chúng ta có thể tiến hành việc khảo sát lại cần thiết này theo con đường chúng ta đã bắt đầu vay mượn, là xét nó ít nhất từ hai góc. Trước hết, chẳng phải bởi vì Trung Hoa đã không mài sắc cách tư duy của mình về mâu thuẫn. Nó đã nêu cao cách này nhưng lại tránh mài sắc nó nên đã không nêu nó thành vấn đề, Trung Hoa cũng không loại trừ, không làm gì để biện hộ cho nó.

Tính hiện đại

Trung Hoa cũng không biết đến tình trạng căng thẳng chủ đạo về lý luận đã tạo ra ở ta tính hiện đại là cái khẳng định sự chấm dứt của khả năng tồn tại của siêu hình học, cũng như khả năng có lý luận bên vực thần linh (và do đó Trung Hoa đã phải vay mượn tính hiện đại *của chúng ta* ?) Mặt khác, trong khi gạt ra một bên vấn đề tìm hiểu xem sự thoả hiệp có tính chất biện chứng có phải là tiếng nói cuối cùng của tư duy theo Hegel hay không, tức là sự Hiểu biết tuyệt đối chấm dứt ở cái gì, tôi cảm thấy rằng cuộc vận động biện chứng được xét ở bản thân nó vừa mở ra những mặt đối lập từ cái này sang cái kia, và dẫn chúng tiếp xúc với cứu cánh, do đó gộp chúng luôn vào những khái niệm này vốn tự thân là độc lập: khái niệm Tổng thể và Cứu cánh. Vậy đây là vấn đề đặt ra ngay cả trước khi người ta đi vào triết học lịch sử của Hegel: chẳng phải Hegel đã xáo trộn quá đáng cái logic của *mục đích đạt đến* (xuất phát từ cái logic tôn giáo của *Sự khởi phát*) với mục đích *nắm bao quát* (compréhension) (bằng cách cấp một nghĩa mạnh cho yếu tố *cum* ("cùng") này, yếu tố khẳng định tính nhất trí, phải nắm toàn bộ và bao quát các mặt đối lập) ? Người ta sẽ còn thấy rõ ràng hơn khi xuất phát từ Trung Hoa rằng ở đây người ta nhận thấy Trung Hoa đã phát triển một mặt, nhưng lại không hình dung mặt kia. Lỗi làm việc biện chứng kiểu Hegel chẳng phải là đã nói liền một cách quá thuận tiện hai logic này mà tôi

Tính nhập
nhằng của
phép biện
chứng giữa ý
nghĩa và sự
nhất trí.

thấy là cạnh tranh với nhau, về nghĩa hay về sự nhất trí: một cái có thể dùng để phân nào khảo sát, thay thế và chiếm vị trí cái kia (cái logic này về nghĩa lộ ra trong "những cuộc khủng hoảng nổi tiếng về nghĩa" hiện nay), điều người ta chẳng nói khắp nơi đó sao ? ít nhất Hegel đã gộp một cách đáng ngờ về *một hệ tư tưởng* những tư tưởng về sự Giải thoát và những tư tưởng về sự Minh triết.

X. Những lịch sử song song; sự tương phản/ đối lập/ cách làm trái ngược.

Chẳng phải gần như từ khi triết học bắt đầu, nó đã tỏ ra kiên nhẫn, búông bĩnh đó sao ? (Và ngay cả sự minh triết, xét ở cái gốc của nó, chẳng phải là trước tiên và bao giờ cũng là thế sao ?) -Người ta có xu hướng kéo cái ác khỏi tình trạng cô lập bị đất của nó vẫn quấy nhiễu cái tôn giáo, làm cho nó hợp tác với cái thiện. Người ta lượm lặt đầu đầy, nhưng gần như không nói ra, những kinh nghiệm và không ngừng bước lùi lại để tìm mọi cái có khả năng để lộ qua tình trạng "bất công", "cái chết" và "đau khổ" để làm thành gốc gác của mọi chuyện kể nhằm làm cho tồn tại thỏa hiệp với cuộc sống. Cụ thể là, người ta yêu cầu cái cơ cấu đi liền với cuộc sống phải khép lại và dặt lại mỗi lần sau những vết thương cú không ngừng mở ra. Vậy mà, sau khi người ta theo đuổi liên tục qua những chuyện chứng minh

có thần, thấy chúng chẳng nhất trí gì với nhau về mặt lý thuyết, đột nhiên người ta thấy xuất hiện hình tượng của cái phủ định. Cái phủ định đóng vai khái niệm của vận động, hay đúng hơn của tự vận động làm cơ sở cho cái ác và điều khiển cái ác, khiến cho vận động hoàn toàn lệ thuộc vào cái ác. Từ nay, vận động bỏ mất mọi "giá trị riêng của nó", không còn để lại một chút cặn nào hết, vậy không còn có lý do gì, ngay cả cái quyền được phép than phiền. ở đầu quyển *Bàn về mâu thuẫn* của ông, Mao Trạch Đông dẫn nó như là một bài học đi ngược tới Hegel và được Mao và Lênin nắm vững, ít nhất là ông tưởng thế. Theo ông, bằng cách chuyển từ cái thời đại còn bị siêu hình học gây tối tăm sang cảnh bình minh mới của phép biện chứng, "mâu thuẫn" được nêu lên thành quy luật, cho phép riêng nó soi sáng sự phát triển về chất của mọi hiện tượng, nêu lên lập tức và xong xuôi cái logic theo đó thế giới diễn ra. Do tác dụng bao quát này, từ nay cơ cấu của quá trình diễn biến là nội tại, đơn nghĩa, và đầy đủ - tự mình đầy đủ - và chức năng của nó là có hệ thống. Cái nhân loại được đưa vào đây không còn đầy tính cá biệt của những dân tộc và những số phận, mà nó là một thứ bột đã thành hoàn toàn đồng đều, của sự chuyển hoá xã hội. Cái ông dựa vào sẽ không còn là một đức tin nào đó được tuyên bố, để cho sự tán thành cuộc sống nhập vào và tìm được sự an tâm, mà guồng máy của nó là cái mặt trái

được tuyên bố và đóng vai Khoa học và còn kiên quyết hơn nữa: đây là giường máy của ý nghĩa của Lịch sử. Triết học, về phần mình, để lo đến "vấn đề cái ác" chỉ có thể phân vân giữa lối nói năng ấp úng và thái độ dứt khoát: giữa lối nhận xét được phác thảo qua loa làm thành công việc riêng của cái minh triết, với mặt khác là một thái độ quyết định cứng rắn về nguyên tắc như ta thấy theo kiểu tín ngưỡng hay khoa học, dù cho nó mang hình ảnh của Tiến bộ hay cái ân huệ của trời (cái thứ hai thay thế cái thứ nhất) nhưng phải chăng bao giờ nó cũng yêu cầu một tính chất chính thống? Giữa một ý nghĩa bị tấn mác trong lẽ thường, hay trong cái lẽ phải thông thường, và một ý nghĩa được nêu lên thành thiêng liêng phải chọn cái gì ? Vì con người không thể thoát khỏi một cách công thức hoá quen thuộc, và rõ ràng là phản lịch sử (những mẫu luận điểm làm thành nền tảng các lý thuyết chúng mình có thần, và như người ta biết, chẳng thay đổi mấy), cho nên người ta cứ loay hoay trong cách trình bày huyền bí, và một khi đã như thế, nó tiếp nhận mọi chuyện phỉnh phờ của những điều người ta sẽ chọn để đông cứng lại thành cứu cánh. Từ cái người ta chọn theo và bắt mình theo bằng cách tuyệt đối hoá nó người ta xem nó như là cái ý nghĩa của mọi ý nghĩa được nêu lên thành lẽ phải cuối cùng.

Giường
máy duy
nhất

Từ Ân
huệ của
Trời đến
Tiến bộ

Nhưng trước tiên, điều mà Mao nói đến theo lối trình bày đơn nghĩa về "mâu thuẫn", hay

để lấy lại cái tù hai về Hán có giá trị từ nguyên và tượng trưng để dịch cái tù vay mượn Phương Tây là cái gì ? Đây là mối quan hệ nối liền cái "giáo" (mâu) và cái "khiên" (thuần). Cái khiên là dùng để tự vệ và cái giáo là để tấn công. Tù ghép này nêu lên hai cái đối lập đấu tranh với nhau, đồng thời lệ thuộc vào nhau: không thể nào nghĩ đến cái này mà không nghĩ đến cái kia, như người ta vẫn thường làm trong chiến lược tấn công và phòng ngự, tiến và thoái, thắng và bại (hai chữ này tù nay được dùng cho những mục của chủ nghĩa Mác-Lênin: + và - trong toán học, điện dương/ điện âm trong vật lý học, tác dụng và phản tác dụng trong hoá học; và chắc chắn cả trong xã hội, người bóc lột - người bị bóc lột; tư sản - vô sản). Điều chủ chốt của sự phân tích của Mao chính là nhằm vào những điều kiện đặc thù theo đó, theo cách cấu trúc hoá theo tôn ti tình yêu, tiêu biểu cho mâu thuẫn, kể cả mâu thuẫn chính cũng như mặt chính của mâu thuẫn, mặt này ở giai đoạn cực đoan của sự phát triển của nó, tức là ở bước chuyển sang giai đoạn đối kháng, và thậm chí ở giai đoạn đối kháng trở thành gay gắt, có thể vào lúc nào đó "nhen lên" một cuộc Cách mạng bao quát Trung Hoa (1).

Sau khi nêu Mác và Lê-nin lên hàng đầu và tuyên bố ý nghĩa của Lịch sử, Mao đã quay về nước mình: Những người Trung Hoa chúng ta, chúng ta vẫn không ngừng nêu bật, trong các cách công thức hoá quen thuộc của mình, thiên

về cái bản sắc thống nhất các mặt đối lập; những cái này "chứa đựng" ở bản thân mình phép biện chứng, dù cho phép biện chứng này trước đó bị xem là sơ đẳng hay tự phát (thậm chí, Mao đã bắt đầu nói rằng *xưa nay* trong lịch sử hiểu biết của con người, *bao giờ cũng* tồn tại một thủ đấu tranh giữa hai tuyến, giữa hai quan niệm về các quy luật phát triển của thế giới: một tuyến siêu hình, một tuyến biện chứng). Bởi vì, một mặt lịch sử song song của tư duy về việc sản sinh bằng những tương phản ở người Hoa và người Hy Lạp, xưa nay vẫn còn phân tích mọi thực tế bằng những cặp đối lập bổ sung cho nhau làm thành tính đối cực giữa chúng. Mặt khác, những cách công thức hoá cổ xưa này của người Trung Hoa đã nói lên sự loại trừ và cuộc đấu tranh giữa các mặt đối lập, cùng với tính thống nhất bản chất của chúng. Không những từng mặt một đã giả thiết từ trước mặt kia, mà nó còn chuyển hoá cái này thành cái kia (2). Mao lấy lại điều người ta bao giờ cũng nói ở Trung Hoa về *Âm* và *Dương* vốn là hai vé biểu trưng cho mọi tương phản: rằng *Âm* và *Dương* trong khi loại trừ nhau, lại "chiến thắng" nhau; nhưng đồng thời, trong *Âm* có *Dương*, cũng như trong *Dương* có *Âm*, *Dương* "thâm nhập" vào trong *Âm*, cũng như *Âm* ngược lại làm cho *Dương* quay lại. Kết quả là, trong *dương* khi lắng xuống thì có thể có cả *Âm* lẫn *dương*. Cũng như khi "mùa xuân là hiền dịu, nhưng không phải không có mùa lạnh" (cũng

Việc quay lại những về đối lập tương liên: *Âm* và *Dương*

như trong *âm* khi lắng xuống, cũng có thể có cả *âm* lẫn *dương*, cũng như khi mùa thu là gay gắt, vẫn có thể có ngọn gió ấm áp"). Cuối cùng, do đảo ngược - chuyển hoá, mà *dương* khi đạt đến cực điểm thì làm nảy sinh *âm* (hay khi *âm* đạt đến cực điểm làm nảy sinh *dương*) (3). Trong cái công thức mang nó tóm tắt *âm nhưng dương* (*âm nhi dương*) thấu tóm cái nguyên lý nội tại cho mọi quá trình, bởi vì người ta có thể dịch nó thành: *âm* "nhưng là" *dương*, và *âm* "thành" *dương*, cùng một hủ từ (nhi) trong tiếng Hán, nhưng khi dùng làm vế trung gian thì có nghĩa là nhân nhượng cũng như là kết quả. Chính vì thế chỉ bằng cách hiểu nó phải có nghĩa *đồng thời* cái này và cái kia ("nhưng" và "thành ra") - và thậm chí chỉ còn hiểu sự đối lập và kết quả là khăng khít với nhau như thế nào - thì người ta có thể bước vào cái trò chơi của sự tương phản soi sáng cái logic của mọi quá trình: cái này phải đối lập cái kia nhưng *đồng thời* từ cái này có thể dẫn tới cái kia.

Người ta kết luận từ đó rằng, bất chấp cách dịch thường chấp nhận để dịch tác phẩm *Bàn về mâu thuẫn* (*Mâu thuẫn luận*), người ta thấy cái tư tưởng này dưới cái từ hai vế tượng trưng của cái khiên và cái giáo, thực ra người ta không thấy mâu thuẫn bằng sự trái ngược (theo các thuật ngữ Hy Lạp không phải *enantiologia* mà *enantiōsis*): không phải một sự loại trừ về logic của hai điều nêu lên cạnh tranh nhau mà tác

dụng qua lại- sự chuyển hoá cho phép các hiện tượng đổi mới không ngừng. Tuy nhiên, trong cách nêu lên cái giáo và cái khiên như thế, Trung Hoa cổ đại đã hình dung một tình trạng không thể phù hợp của những điều được nói ra, nhưng lại không tìm cách, thực vậy, lý thuyết nó thêm nữa, hay đúng hơn, không tìm cách lấy nó làm sợi dây chỉ đạo và nguyên lý để tự biện hộ về nghĩa, cái này phải là nền tảng tự nó của lý trí và dùng nó để bác bỏ một cách sắc bén. Trung Hoa cổ đại giới thiệu nó theo lối giai thoại hai lần để minh hoạ (ở Hàn Phi vào thế kỷ III trước công nguyên (4): Một người nước Sở bán giáo và khiên bằng cách khoe cái thứ nhất: "Cái khiên của tôi vững chắc đến nỗi không có cái gì đâm thủng được nó!". Sau đó khoe cái thứ hai: "Cái giáo của tôi sắc đến nỗi cái gì nó cũng đâm thủng!". Khi một người hỏi anh ta: "Nếu như cái giáo của anh đâm cái khiên của anh thì thế nào?"

Anh ta cứng họng. Qua chuyện cái khiên không thể đâm thủng với cái giáo có thể đâm thủng mọi vật, nhà tư tưởng kết luận "là hai điều không thể nói cùng một lúc". Cũng vậy, chẳng phải là có mâu thuẫn sao trong lý thuyết chính trị, giữa lập luận về một ảnh hưởng không thể đàn áp được xuất phát từ nhân cách của vị Hiền triết với ảnh hưởng của sức mạnh hoàn toàn bắt buộc được thi hành bởi địa vị uy quyền của một ông Vua (hay, ở trong một đoạn khác, nhưng đã là bất dứt khoát hơn, giữa cái chính phủ nổi tiếng tuyệt đối

Trung Hoa
không mài
sắc mâu
thuần

hoàn hảo của một ông vua đầu tiên với việc cần thiết phải sửa chữa những thiếu sót của nó bởi ông vua kế vị).

Trung Hoa cổ đại như vậy đã hình dung rõ ràng cái làm thành một mâu thuẫn về mặt logic, nhất là ở những bậc thầy của nghệ thuật bác bỏ là những nhà Mặc gia trong những thế hệ cuối cùng (họ đã xác định một khái niệm, đánh dấu điều then chốt của lời nói là chữ *bội* để chỉ tình trạng không "chính đáng" không ăn khớp với điều nói ra). Chẳng hạn, để chống lại những kẻ muốn làm cho lời nói khỏi thiên vị theo lối thiên về một phía, họ bác bỏ bằng lối dùng phản bác cho rằng tình trạng "mọi lời nói đều tự nó đã là mâu thuẫn", tức là ngay từ đầu họ nêu lên mâu thuẫn vì lời nói bó hẹp vào sự thiên về một lập trường" (5). Sự chia tách giữa các tư tưởng của Trung Hoa với Hy Lạp, nếu ta so sánh tiếp, như vậy không phải là ở chỗ Trung Hoa không biết khả năng có một logic hình thức, mà do chỗ nó không đi theo lối đi và không khai thác nó (chỉ bó hẹp vào tình trạng các mệnh đề không ăn khớp với nhau chứ không phát triển logic theo một cách trình bày). Các nhà tư tưởng Trung Hoa cổ chỉ để cái công thức ấy tách riêng ra, chứ không lấy nó làm nền tảng để xây dựng (bản thân các Mặc gia không làm thành trường phái và nhanh chóng bị quên lãng). Điều còn quyết định hơn so với điều người ta nghĩ (chắc chắn không được nghĩ rằng những người Trung Hoa

cổ đại kia không có khả năng logic tối thiểu hay họ có "đầu óc cụ thể"). Cái nguyên lý không mâu thuẫn, tuy họ biết giá trị của nó, nhưng họ ít quan tâm đến nó. Các nhà tư tưởng Trung Hoa cổ đại, ít nhất là những người sâu sắc nhất trong số này, quan tâm đến việc thoát ly khỏi nó, không phải để bác bỏ nó, mà để làm nó bị hoà tan. Và họ làm thế là để nêu bật cái cơ sở chung qua đó những mặt đối lập đáp ứng nhau và nối liền nhau. Cái *đạo*, "con đường" là thế, ở đây sự sống/ cái chết, cái thiện/ cái ác đều phá vỡ hàng rào ngăn cách. ở Trung Hoa, tình trạng *phá vỡ hàng rào các đặc điểm khu biệt mà ta mong nó sẽ loại bỏ* những điều loại trừ đã khiến cuộc sống thành bi đát, và người ta gặp lại tính nhất trí của sự sống. Nhưng đây không phải là những cách làm mạnh mẽ đánh dấu buổi rạng đông hay cảnh hoàng hôn của triết học, đi trước hoặc chấm dứt cái thời trị vì của Tồn tại (Héraclite-Hegel). Đây là điều người ta không ngừng làm sáng tỏ bằng cách ngẫm nghĩ về cái *đạo*, các nhà đạo sĩ, và làm thành một con đường *bình thường* - và đơn giản nhất- của sự minh triết.

Các nhà đạo học thực vậy, đều có thói quen mở cửa một thuật ngữ để đón một thuật ngữ khác và suy nghĩ đến tính chất chung của những đối lập, bởi vì theo họ *cái vô* là cội nguồn của *cái hữu*. Không quan tâm đến việc tư duy về cái *Tồn tại*, tư duy Trung Hoa không phải bận tâm bởi sự chia tách làm nền tảng cho bản thể học từ đó nảy

Trung Hoa đã nghĩ đến sự giao tiếp bằng cách phá vỡ các hàng rào các mặt đối lập.

Nằm ngoài sự chia tách của bản thể học (trong đạo học): "cái vô" là gốc của "cái hữu".

sinh mọi cái khác: tồn tại/ không tồn tại. Ngay lập tức, tư duy về cái tiêu cực ở đây bị đảo ngược theo nghĩa đen và mạnh mẽ: bằng cách đối lập lại *cái hữu* là cái tự biểu lộ mình bằng sự cá biệt hoá qua vô vàn những sự khác nhau tạo nên các sinh vật và các vật, giai đoạn *vô* không còn là cái *không* -tồn tại, mà là cái *không* khu biệt và *không* được thể hiện. Lão tử gọi cái "không - tên" (*vô danh*) này là cái *gốc chung*, vừa là gốc vừa là nguồn, từ đó mọi sự khác nhau đều nảy sinh, đồng thời cũng không ngừng quay trở lại. (6). Vừa là cái đáy cuối cùng, lại vừa là cái có trước đầu tiên - "Làm cho các cái sắc bén cùn đi, tháo gỡ các sự rối rắm, làm các ánh sáng ngang nhau, hợp nhất các bụi bặm" (7): các công thức này của Lão tử bổ sung cho nhau và là ngang nhau để nói rằng sự ngang nhau này của mọi cái không còn nổi bật - quyết định - chiếm đoạt, nhưng lại hoà lẫn và thành không khu biệt. Đến giai đoạn này, mọi sự phân biệt và ngay cả mọi hạn chế làm cho tồn tại bị chia xé đều không khu biệt, bị nhoe đi và tan biến. Đây không phải là cái hư vô bi đát, hay đơn thuần cái phủ định như người ta có xu hướng tưởng ngay là thế hệ người ta chưa rời khỏi cái tư duy về Tồn tại (để bước vào cách tư duy về quá trình: cho nên tôi diễn đạt sự đối lập này giữa "hữu"/ "vô" không phải bằng giai đoạn mà bằng trạng thái). Cái "vô" này của "đạo" là một kích thích chung, "huyền diệu" (*huyền*) từ đó nổi lên mọi luồng

Tìm lại cái
gốc không
khu biệt (Đạo)
bằng cách cho
các đối lập
giao tiếp
nhau.

phân, những lưỡng phân này lúc đó lại mang những tên gọi đối lập nhau như người ta nói sinh/ tử, thiện/ ác - là cái khiến cho các đặc điểm xác định tìm được vừa khả năng xuất hiện của chúng cũng như cái lý do bị xoá bỏ của chúng. Hay để lấy lại các vế trên đây nhằm soi sáng khả năng có sự trái ngược, chính sự trái ngược cho phép vừa có được tính thống nhất và tính đồng nhất của những tương phản vốn là điều kiện của sự tương liên của chúng cũng như của sự chuyển hoá của chúng: "cái hữu và cái vô sinh ra nhau, cái khó và cái dễ cùng đi với nhau" (8), v,v...

Cũng vậy, chúng ta phải đề phòng cái mưu toan khác, có tính chất thay thế, nhằm xếp vội vã sự chia tách mà ta thấy vào các phạm trù của chúng ta: cái "vô" này không phải có tính chất bản thể học. Nó không ngừng tác động qua lại với cái "hữu". Nó cũng không phải huyền bí (vì cái "vô" của nó chẳng hề bao hàm "một đoạn tuyệt nào với các quá trình bình thường nhất). Bởi vì, trái lại, nó là cái mà mọi quá trình nhờ đó có được công dụng của mình. Vì nó không bao giờ cạn, nên cái không biểu hiện cũng do đó tỏ ra là một cái vô tận. Khi đọc *Lão tử*, người ta phải gặp lại những công thức này thuộc kinh nghiệm thông thường nhất: trong cái "vô" ở trục bánh xe, "có" công dụng nhờ đó bánh xe của chiếc xe có thể quay và cái xe tiến lên (9) (cũng như trong cái vô ở trong cái bình, "có" công dụng nhờ đó cái trống rỗng này còn có thể chứa

Cái phủ định
(của tình
trạng không
khu biệt là
nền tảng của
mọi cái thực)

dụng và ta có thể dùng cái bình được. Hay trong cái "vô" của cái cửa lớn và cái cửa sổ đục trong bờ của các phòng "có" công dụng cho phép cái phòng ở được). Cái kết luận nêu lên ở các so sánh này giải thích rõ ràng: cái làm thành cái "lợi" (riêng biệt) ở giai đoạn "hữu" rõ ràng có giá trị là khả năng "hoạt động" tác động tới một phương thức chưa khu biệt tới giai đoạn của "vô", bởi vì lúc đó, cái vô tước bỏ tính dày đặc loại biệt tiêu biểu cho các sự vật, và mở đường cho chúng tiếp xúc vượt qua điều trái ngược của chúng. Cũng như tình trạng không được xác định là nền tảng của mọi xác định, và cho phép cái xác định, thoát khỏi tình trạng bị ràng buộc, hay điều không thể bàn là cái cơ sở ngầm của mọi bàn luận và cho phép những người nói trái ngược nhau có thể nhất trí với nhau (ở một giai đoạn trước khi quyết định), thành ra họ có thể chống đối nhau lộ liễu, cũng như điều hiển nhiên của tình trạng tràn đầy là ở chỗ sự tràn đầy này nếu trút ra ngoài có thể có tác dụng *làm đầy* của nó. Mặt tiêu cực của cái vô tạo nên cái trống rỗng là ở chỗ người ta xét cho cùng có thể làm nó *tràn đầy*. Hay như lời bình giải của Vương Bật (thế kỷ III) "nếu như người ta muốn làm cái "hữu" đầy đủ (nên nhớ điều này là trái ngược với việc từ bỏ thế giới theo chủ nghĩa khổ hạnh), thì phải quay về cái "vô" bản chất" (10).

Bằng cách vâng theo cái quyền lực của cái *không được* xác định, như điều thuộc cái Phủ

định (điều mà trong *Lão tử* tuyệt đối hoá là vô), tức là rõ ràng ra sức làm trái ngược tình trạng khô cứng, mang tính chất quyết định mà ngôn ngữ bắt ta phải chịu làm cho tư duy bị cố định lại và gán chặt, quyển *Lão tử* tìm cách đem đến sự "lưu chuyển" cho sự sống và "tính vô hạn" của nó để đọc theo những thuật ngữ của Hegel và theo những con đường khác đột nhiên trở thành gần gũi. Đường như ông muốn trả lại cho tinh thần khả năng *đáp ứng của nó* (dưới hình thức một sự trống rỗng bên trong: bằng cách khiến nó thoát khỏi sự cố gắng tận tụy, cũng như khỏi cái công việc cần cù của trí tuệ). Ông đưa các đặc tính đi ngược lên cái cội nguồn của chúng, tới tình trạng không xác định lộ liễu của cái "vô". Ông kéo chúng ra khỏi tình trạng cô lập cũng như khỏi tính cố định của chúng, và làm xuất hiện ở ngay trong tình trạng không xác định sự vận động để sự vật đến cái trái ngược của nó. Theo như cách tôi hiểu các công thức này:

Thao tác đạo học: phá vỡ tính xác định (để đưa sự xác định tới cái đối lập với nó)

Khi người ta cho cái đẹp là đẹp thì đó đã là cái xấu rồi;

Khi người ta cho cái thiện là thiện thì đó đã là cái không thiện rồi (11).

Sự xác định diễn ra (bắt buộc) từ nay nhưng lại đi theo con đường biến mất và đảo ngược. Cho nên ông *xoa bỏ* sự ngăn cách của những mặt đối lập để nêu mỗi mặt ấy đều đã tiếp xúc với cái trái ngược của nó, nếu xét thực tế của

Gạt bỏ những sự loại trừ

nó trong quá trình, ta chỉ cần loại bỏ những loại trừ và nhờ vậy mà giải phóng được sự tồn tại. Bởi vì điều này trước hết là có giá trị đối với điều phải, điều trái, cái thiện/ cái ác.

Tán thành và phản đối

hai cái này khác nhau bao nhiêu ?

Cái thiện và cái ác

hai cái này khác nhau bao nhiêu ? (12)

Việc rút bớt cái khoảng cách này là cái đã từng bị các quy định gây nên một cách giả tạo chính là con đường duy nhất để cảm thấy (lại) sự nhất trí của cái hiển nhiên khiến cho chúng cùng ở với nhau, từ đó nảy sinh khả năng có thể có mọi quá trình, vì quá trình bao hàm sự hợp tác của những mặt đối lập. Cho nên dưới cái vẻ tưởng đâu là một chuyện ngược đời, đây chỉ là kết quả của những ràng buộc mà mọi ngôn ngữ đều bắt buộc phải theo, bởi vì cần phải hiểu rằng cái định tính nếu không tách khỏi sự quy định của chính nó mà bám chặt vào đấy, thì sẽ héo tàn đi. Trái với việc theo một logic để định nghĩa chỉ dựa vào việc bám chặt vào bản chất và chống lại các kết quả, quyển Lão tử mở đầu như sau trong cách trình bày gốc của nó:

Cái đức cao nhất không phải là đức

và vì vậy cho nên nó có đức

Cái đức kém cỏi không rời khỏi đức

cho nên nó không có đức. (13)

Tim lại sự
nhất trí của
cái hiển nhiên

Việc nhắc đến luân lý cho phép ta san sẻ kinh nghiệm hơn: cái đức (hay khả năng) nếu không muốn tách ra khỏi cái đức của mình (hay phẩm chất của mình) mà cứ buống bĩnh bám chặt lấy nó, lần lượt thêm nó vào các ưu điểm của mình một cách vắt vả thì không phải là cái đức thực sự. Lúc đó, nó sẽ bị ngưng trệ vào đặc tính của nó và không có ảnh hưởng cũng như không có tầm xa. Cái đức cao nhất trái lại không bó hẹp mình để tỏ ra có đức một cách chi ly. Trái lại, nó chế riễu cái đức bình thường, cũng như sự hùng biện lớn chế riễu sự hùng biện, vượt lên khỏi những đối lập ti tiện giữa cái được thừa nhận là "đức" với cái không được thừa nhận là thế. Lão tử không bó hẹp mình, và không bám lấy giai đoạn xảy ra sau, giai đoạn cái "hữu" đã bị hạn chế, giai đoạn của những hậu quả riêng, là giai đoạn khiến người ta khen nhưng cũng đồng thời bị người ta thu hẹp. Ông nắm giai đoạn ở cội nguồn, kín đáo, chưa bị tách rời của kết quả: vì giai đoạn này còn hưởng được tính vô hạn, đưa đến sự phát huy, tình trạng không khu biệt (tình trạng của cái "vô" thuộc bản chất).

Mâu thuẫn theo nghĩa đen (trong Lão tử) do đó có nghĩa là sự thoát ly khỏi tình trạng xác định làm nó khô héo.

Tiếng Hán là thạo về cái trò đối xứng, ghép những đối lập với nhau, dù cho về mặt cú pháp nó thoát khỏi mọi kiến trúc nêu sự lệ thuộc, thậm chí về mặt hình thái học, không biết đến việc chia ra các cách và các ngôi. Ngôn ngữ Hán tỏ ra đặc biệt thích hợp để diễn đạt cái mục đích này của thời Cổ đại, tức là cả sự cùng tồn tại của

những mặt đối lập và sự chuyển hoá qua lại của chúng. Trang tử thích làm thế. Khi sử dụng các vế diễn đạt của cái tích cực và cái tiêu cực để làm những phán đoán, tư duy Trung Hoa đã sớm trù xuất, để làm cơ sở cho sự phán đoán, bằng cách phát triển tư tưởng của mình dựa trên đối lập (cách diễn đạt "nó là cái này", "tôi chủ trương theo" và "nó không phải là thế", "tôi chống lại"; các chữ *thị* "là" và *phi* "không phải là"). Nhà tư tưởng đạo giáo đã thoát ly khỏi cuộc tranh luận của các trường phái lo nêu lên rằng khi cái tích cực được nêu bật thì cái tiêu cực cũng xuất hiện, từ đó khi người ta bênh vực một lập luận thì lập luận này kêu gọi cái bác bỏ nó đến và từ nay triết học bắt buộc, mỗi nhà triết học phải tự tách mình ra trong trạng thái phiến diện của mình, bằng cách tán thành điều anh ta nhìn theo mắt của mình và phê phán điều chỉ thấy ở mặt khác. (Các nhà Nho khẳng định điều mà những người theo Mặc tử bác bỏ và *ngược lại cũng thế*). Vậy mà cả hai vế, cái đảo ngược qua lại, cái này thành cái kia, trao đổi địa vị của mình; và "cái kia" thành "cái này", mặt này có thể trở thành mặt kia, cũng như mặt kia có thể trở thành mặt này (14). Do đó, sự minh triết tóm lại ở chỗ không lệ thuộc nữa vào những lập trường cạnh tranh nhau trong tính phiến diện của chúng, mà ở chỗ thoát khỏi sự đối lập nhau vô bổ của chúng để làm xuất hiện qua "sự ngang nhau" (*tê*) của chúng. Tính chất chung của cái

Những trò
chơi đảo
ngược giữa
cái tích cực
và cái tiêu
cực (trong
Trang tử)

bản chất (quan niệm này, do đó, không phải là tương đối luận cũng không phải theo chủ nghĩa hoài nghi, mặc dầu có vay mượn nhưng luận điểm tương tự). Cái "then chốt" dẫn đến "con đường" (*đạo*) *chấp nhận* và cho phép xuất phát từ "trung tâm của vòng tròn" để quay về hướng này hay hướng khác; và như vậy, là chấp nhận *sự ngang nhau* và vô tận của cả hai mặt. Đây cũng là *thái độ sẵn sàng* của nhà hiền triết khi rời khỏi sự đối lập nhau của các lập trường, rời khỏi cái *không* của sự nhiễu xạ, vẫn có thể "đáp ứng" yêu cầu của mỗi bên bằng cách quay trở về cái logic nội tại (tiềm tàng) của mỗi bên. Khi hiểu được tình trạng *cùng nhau* của sự nhất trí này và bằng cách mở rộng đầu óc mình, thoát khỏi những điều cứng nhắc của cái chân và cái nguy, của cái thiện và cái ác, người ta hiểu được cái *tự nhiên* về bản chất là thế, tức là theo sự vận động chính đáng của sự việc nó là "như thế".

Cho nên, khi ở trên tôi xếp Trung Hoa vào một trường hợp cực đoan nào đó trên bàn cờ của sự minh triết, tôi dựa theo những tiêu chí có tính chất loại hình của việc *rút bớt cái ác - thu hẹp những điều xấu - làm tan biến những thiệt hại*, phải chăng có lẽ tôi đã quá vội vã thiên về ảo tưởng của lối trình bày đối ngẫu: bởi vì tôi cho gộp sự cách biệt theo cách *nhìn* sẽ còn lại của chúng ta. Thực vậy, không thể nào nhìn chỉ theo lối dị hoá và cấp lại hình dáng dần dần khi xét những bối cảnh văn hoá không biết đến nhau. Ở

Ở đây Trung Hoa đã rời khỏi luận chứng phương Tây và thuyết có thần đã xác lập

đây nữa, cần phải nêu bật trong quá trình một khía cạnh làm điểm mốc, để rồi sau đó vượt qua nó. Do đó, ta phải tránh việc bắt cái ác phục trong cái thiện như điều các lý thuyết chúng mình có thần vẫn làm ở phương Tây. Ta không nên quy cái ác chỉ còn có cương vị là bóng tối của cái thiện mà không còn có sự duy trì của mình. Hay ta phải chứng minh cái ác, cái chết, đau khổ sẽ tìm được chỗ đứng của mình trong bức tranh của cuộc sống và là những bộ phận chính đáng của cuộc sống (theo mỗi quan hệ giữa các bộ phận với toàn thể của tư duy Hy Lạp). Nhà tư tưởng đạo giáo thực hiện việc xóa tan những đối lập; bằng cách cho các đối lập này để ngỏ và tiếp xúc với nhau, bằng cách đưa chúng đi ngược lên cái cơ sở không khu biệt của chúng khiến chúng giao tiếp với nhau trong tính liên tục của một quá trình (trong khái niệm *thông*) và không bao giờ bỏ qua tính tổng thể (sự đối lập của Trung Hoa là sự đối lập giữa tổng thể với bộ phận) (15). Ở đây không còn có sự đoạn tuyệt giữa sự sống và cái chết bởi vì tình trạng luân phiên trong việc thở là cần thiết giữa giai đoạn "tập trung" (của hơi thở - năng lượng là "sự sống") với giai đoạn "phân tán" của nó (cái chết). Và như vậy, điều làm cho sự sống của tôi tốt đẹp cũng là điều làm cho cái chết của tôi tốt đẹp". Cũng vậy, theo Trang tử, ta nên gạt bỏ ("quên") sự đối lập giữa Nghiêu, ông vua tốt mà mọi thế kỷ ca ngợi, cũng như Kiệt, ông vua

Việc làm
các về đối
lập nhập
vào tính liên
tục và việc
tự đổi mới
không
ngừng
(Trang tử)

"xấu" mà hình ảnh bị bôi nhọ, và tìm lại qua hai người cách nhìn thống nhất hai người, tạo nên sự hài hoà và như thế là "hoàn toàn đủ", "bằng lối chuyển hoá" để đón lấy sự sống (16). Do đó, tôi không cần phải thay đổi cách nhìn, hướng cái nhìn của tôi tới một thế giới khác (thế giới trên trời hay của lý tưởng) để phát hiện ra sự hài hoà mà thế giới thực tại không có. Tôi chỉ cần vượt lên khỏi những sự đối lập của các định tính riêng biệt của hai người, tôi không để cho ông nào trong số họ chiếm lĩnh tôi, và tôi "diễn biến" giữa hai người, "theo sở thích của mình" - đây là nguyên lý chủ đạo, đơn giản nhất, của minh triết.

Nhà hiền triết vui chơi (*du*) trong cuộc sống "diễn biến trong *đạo* theo hình ảnh đơn giản nhất" như con cá tung tăng dưới nước" (17), là trái ngược với điều triết học đã khiến *tôn tại* đã chiếm ưu thế xuất phát từ tôn giáo. Từ nay, người ta quên hẳn tình trạng một người "bị ném", cũng như việc anh ta vươn tới một cứu cánh (và trước hết con người vươn "tới cái chết" như Heidegger), bằng cách muốn tìm một ý nghĩa cho việc đi qua này. Sự phủ định trong khi rút ra từ bên trong đặc tính quy định, vượt khỏi các mặt đối lập, những điều mà sự phủ định bao giờ cũng tỏ ra là hạn chế, hay chỉ là gò ép, tôi có thể theo cách công thức hoá của *Lão tử* "làm cái vô vi" hay "làm cái làm của cái vô", hay "làm cái không khiến mình vất vả" hay "thưởng thức cái mùi vị không mùi vị" (18): tôi dứt khoát tự

"Diễn
biến"/ tồn
tại

"Vi vô vi"

ngăn cản mình hành động bằng lối từ bỏ, tôi cũng không bắt mình phải bị đối tượng gò ép, hay, không để bị mình bị ràng buộc bởi tính xác định riêng của mùi vị, hay theo một mùi vị này chứ không phải một mùi vị khác. Tôi để cho cái "không có mùi vị" phát huy. Nó chính là cái mùi vị hây còn chưa được phân biệt, vượt lên trên những chia tách (dịu/ đắng; ngọt/ mặn...). Và điều đó cho phép tôi "du ngoạn" theo sở thích, bằng cách kéo dài vô tận việc hưởng mùi vị. Lối *rong chơi* như vậy là cách làm khiến người ta thoát khỏi những điều phân định: bằng cách không lo đến chuyện "tôi theo cách này" (hay là tôi chống lại: điều dứt khoát, gay gắt tạo nên lập trường) tôi "đón tiếp" (mà không giữ lại) tất cả những gì đến, như Trang tử nói rất hay rằng để cho cái này "giao tiếp" với các cái khác, tùy theo chỗ nó thấy thuận tiện. Lời than phiền mà Trang tử để lộ khi nói lên cái vô nghĩa của tồn tại mà được người ta hình dung như là một tiếng than chung của toàn thể loài người vượt lên khỏi tình trạng đa dạng của các nền văn hoá và các thời đại, ở đây cũng không bị bóp nghẹt, bị đánh bại bởi một thông điệp nào mới mang ý nghĩa và sự phát hiện, mà tự để mình bị hoà tan do tác dụng của tình trạng nhất trí - đầy đủ - bộc lộ qua việc các vẻ đối lập thấy được nhau khi đơn thuần đã bỏ mất hàng rào ngăn cản những mặt đối lập.

Dù cho đây là cái "đức tốt vời", do chỗ nó "không phải là đức", không phải là "(chăm chú

lo cho) đức" cho nên "nó có đức"; hay cái không mùi vị (cái nhạt), vì không để mình bị khác đi bằng sự phân hoá, cho nên mối quan hệ qua lại của các vị khác đối với nhau bị bỏ, nên càng ngon lành hơn - ở đây cái phủ định trong khi vẫn giữ cho đặc tính ở bên trong này trùng hợp với chính mình đồng thời làm cho nó bớt chìm vào chính mình và bị sa lầy. Điều này cũng giống như cách kéo nó ra khỏi sự đối lập - loại trừ của nó so với mỗi cái khác, sẽ khiến nó tìm lại được ở cái gốc của mình, sự nội kết trước đây vẫn được giữ gìn kín đáo, và là cái khiến nó phát huy một cách hài hoà. Lúc đó, cái gì ngăn cản nhà tư tưởng đạo học người tư duy về cái tương liên và đảo ngược nó thành cái đối lập với nó khiến nhà tư tưởng đạo học, người tư duy về sự tương liên và sự đảo ngược nó thành cái đối lập với nó, khiến nhà tư tưởng đạo học không phát hiện được trên con đường của ông ta mâu thuẫn (kiểu Hegel) và sự phong phú của nó, khi cả hai tư tưởng này đi cạnh nhau (do đó có những điều tương tự) nhưng lại không gặp nhau ? Từ sự phân nhánh xuất phát từ sự trái ngược nhau từ gốc, người ta thấy phía Trung Hoa còn thiếu nêu bật một chủ thể ở bản thân, cái *autos* của Hy Lạp nhờ đó từng mặt đối lập có thể tách ra khỏi sự sản sinh qua lại của mình để vươn lên thành bản chất của mình, thành cái *Selbst* (cái tự nó -ND), vừa là cái Tôi và cái cũng là tôi (tính bản chất-tính đồng nhất). Như vậy, Trung Hoa đã không

Cách vượt
(của Hegel)
hay sự hoà
tan (đạo học)

hình dung sự vận động kiểu Hegel là *tự* phản bác lại mình ở bên trong cái "bản thân", hay tự bác lại chính mình để trở thành chính mình, trong đó mọi xác định của cái Bản thân vốn là điều phủ định đầu tiên mà cái Bản thân thấy mình bắt buộc phải phủ định mình để vươn lên thành chủ thể. Đồng thời, ta hãy biện bạch cho điều khiến người ta không nhận ra khoảng cách này. Ở trên, tôi đã dịch *Âm nhi Dương* là: Âm khi đạt đến cực độ "sẽ thành Dương" (thông qua cái hư từ *nhi* ở giữa, có nghĩa là: Âm sao đó để thành Dương) chứ không phải *âm* trở thành *dương*. Cũng vậy, Trung Hoa đã bỏ qua Tồn tại. Tôi cho rằng nó thực ra cũng không hình dung được cái *diễn thành* (le devenir), bởi vì cái diễn thành chỉ được tư duy dưới bóng của Tồn tại mà thôi, vì nó chỉ được tư duy bằng cách đối lập với Tồn tại (*einei/ ginesthai*; Trung Hoa về phần mình chỉ dùng chữ "thay đổi" (*dịch*), hoá thành (*biến*), chuyển thành (*hoá*) mà thôi, cả ba từ này đều chỉ một quá trình). Bởi vì, trong khái niệm của sự diễn thành (devenir) vẫn bao hàm rõ ràng sự tồn tại của một chủ thể (một phẩm chất) phải tự mình chết đi và rời bỏ (de-venir) để có thể tồn tại.

Khi theo dõi song song như vậy những sự phát triển này của tư duy, ít nhất tôi đã rút ra được ba hậu quả để giải thích: (1.) Trung Hoa đã nghĩ đến việc giải quyết các mặt đối lập bằng tình trạng hoà tan (và trở về cái không phân

hoá), chứ không phải là bằng vượt bỏ (vượt bỏ cái chủ đề và cái phản đề); (2.) Trung Hoa đã tư duy sự thanh thản của mình triết, bằng cách quay về cái căn bản, chứ không phải là tình trạng bi đát của một cái Tuyệt đối tự phá vỡ chính mình để thành tuyệt đối (theo lối thuyết minh kiểu Thiên chúa giáo của Hegel quen thuộc với Hyppolite: rằng Chúa Trời chỉ là Chúa trời thực sự bằng cách hoá thành người và biết được cái chết và số phận của con người, để khắc phục hai cái này và trở thành Tinh thần). Cho nên Trung Hoa không nghĩ đến tiến bộ (lịch sử), mà nghĩ đến cái quá trình (tự nhiên) bằng lối biến thức, vừa là biến thức, vừa là tiếp tục (*biến-thông*); 3. Rằng do đó, Trung Hoa phải tìm ở Phương Tây tính hiện đại lý thuyết của nó (do đó Mao vay mượn cái mâu thuẫn biện chứng để tư duy về cách mạng, nhưng để rồi trên đường đi quy về sự trái ngược).

Trái lại, Trung Hoa thấy mình quan tâm, và quyển *Lão tử* là quyển trước tiên phải khai thác để tận dụng, đến việc vận dụng một sự trái ngược như vậy sẽ dùng vào việc gì. Vì sự minh triết (hay chiến lược: cái logic vẫn là một) là nhìn thấy dưới tình trạng lưỡng phân của các mặt đối lập, mặt này lệ thuộc vào mặt kia như thế nào và yêu cầu phải chuyển ngược thành mặt kia, cho nên người ta không trực tiếp và dứt khoát nêu lên thành mục tiêu cái "như thế này", mà lại đứng ở giai đoạn của cái đối lập với nó,

Cách dùng
"mẹo xảo" trái
ngược tự nó
đưa đến sự
đối lập của nó
(Lão tử)

để bị chính cái logic của quá trình phải thay đổi tình hình, khiến cái trái ngược này chuyển thành cái trái ngược với chính nó. Như người ta biết, mỗi xác định của sự vật đều là sự chuyển đổi tới một xác định khác nó, nên cái "cục bộ" chuyển đổi tới cái "tổng thể", cái "cong" thành cái "thẳng", cái "lõm" thành cái "đầy", không thể nào muốn có ngay lập tức cái tổng thể, cái thẳng hay cái đầy, những cái có ngay lập tức chỉ có thể tự chúng hư hỏng: vồ vụn - cong queo - vợi lõm; vấn đề lại là xuất phát từ giai đoạn cục bộ, cong hay lõm kéo dần tới những giai đoạn đối lập thuộc phạm trù đầy đủ (19). Hay, trái lại, nếu như anh muốn quay lại tình trạng trước đó, thì quyển *Lão tử* cũng nói rõ rằng phải bắt đầu "một cách thực chất" (chữ *cố*, tức là theo cái logic của tính nội tại của nó) bằng cách *phát huy nó*. *Hay nếu như người ta muốn làm nó yếu đi, thì phải bắt đầu làm nó vững chắc*, hay nếu muốn loại trừ nó, ắt phải cố làm cho nó mạnh lên, muốn bỏ nó đi ắt phải cố đề cao nó (20). Nếu người ta muốn lật đổ một bạo chúa, nhà chú giải Vương Bật sẽ nói, thì việc trừng trị của ta sẽ là vô ích. Cứ để mặc ông ta làm tới, rồi tự thân ông ta sẽ làm cho sự sụp đổ của ông ta đến nhanh). Bản thân bạn hãy đặt mình ra sau, cho nên cái thân của bạn sẽ lại ở trước, tự đặt mình ra ngoài cho nên cái thân của bạn sẽ còn (21). Dưới cái vẻ ngỡ như chỉ là một biện pháp ít nhiều là guồng gạo, bạn sẽ phát hiện ra cái khôn

ngoan lớn nhất (*thượng trí*), cái này không phải là biện chứng (tức là cách làm qua ngôn ngữ; từ Platon đến Hegel) của sự đối lập, mà đúng hơn, một tương phản có *tính chất chiến lược của tình trạng làm ngược lại*. Nó hoạt động không phải ở cấp độ ngôn ngữ, mà ở hành vi, hay đúng hơn bằng cách *đưa vào* (bằng ducere "dẫn tới", chứ không phải của *dicere* "nói tới", như người ta nói về *induction* "phép quy nạp"). Quyển *Lão tử* như vậy dẫn tới sự tương liên của những mặt đối lập, khả năng suy ra các hiệu quả *a contrario* (từ chỗ đối lập). Vì vận động của đạo đó đảo ngược lại (22) (hay tình trạng "thích quay ngược lại") cho nên hiệu lực của nó không phải ở chỗ nhằm hiệu quả trực tiếp là cái bao giờ cũng tổn kém và bấp bênh, còn bao hàm việc chi phí sức mình và mạo hiểm, mà phải thiên về một trạng thái thiếu thốn (hay trạng thái lõm), yêu cầu phải được lấp đầy, và vì cái logic của quá trình quy kết *là thế* do quá trình tự mình hoạt động, cho nên "cách hoạt động" của nó diễn ra "dịu dàng" - bạn chẳng cần phải thúc ép nó hay tìm cách gây nên phản ứng ngược.

Chẳng phải là mọi nhà chính trị gia lớn, bằng cách này hay cách khác, đều đã luôn luôn biết điều này sao ? Để khỏi nói đến bản thân Mao, chúng tôi dẫn Đặng Tiểu Bình trước cũng như sau Cách mạng văn hoá tin vào việc quay về không thể tránh khỏi của cái logic kinh tế học sau khi sự động viên cách mạng đã cạn kiệt (hay

Hãy làm sao
cho chính tình
hướng tìm
chúng ta

của de Gaulle khi rút lui về Colombey và chờ đợi sự bất lực ngày càng tăng thêm của chế độ đa đảng có thể cho phép thay đổi Hiến pháp, chứ không phải để cho uy tín mình bị sa lầy ồ ạt). Dẫu sao, ta cũng phải thừa nhận rằng chúng ta chưa xây dựng thành lý thuyết ở châu Âu: con người vĩ đại không phải là kẻ tự đẩy mình ra trước bằng cách đương đầu và tìm cách bắt người ta theo ngay để nêu lên một cách anh hùng ở bản thân mình giá trị của chức năng - chủ thể. Lúc đó, quyền lực ông ta về mặt sáng kiến sẽ khiến ông ta hưởng vinh quang (nhưng đồng thời hành động cũng làm cho ông ta kiệt sức bởi vì nó bắt ông ta phải chi phí sức lực rất nhiều và gặp phải sự chống đối). Nhưng trái lại, con người vĩ đại là con người biết rút lui ngay và kín đáo, và vị hiền triết của *Lão tử* là thế. Kết quả là, xu thế của tình hướng, vì chỉ tiến hành theo lối làm cho các thành tố của nó bị kiệt sức và quay ngược lại, nên làm thành cái nhân tố thúc đẩy - thành sự vận động ngược chiều - dẫn đến việc "kêu gọi ông ta".

XI. Phủ định làm động lực / phủ định làm tê liệt.

Chính là xung quanh khái niệm về một phủ định đóng vai động lực mà mọi cái cuối cùng diễn ra. Và do đó, tư duy tự kết thúc tựa hồ như vẫn ở vào cái điểm từ nay là khát khe nhất của

nó. Từ nay, chúng ta hãy nhìn lại cái công dụng chiến lược của nó - điều mà những người Trung Hoa đã thấy từ lâu để khai thác nó - nhằm xây dựng nó về lý thuyết và cách xây dựng này đã làm thành tính hiện đại của châu Âu. Bởi vì mâu thuẫn trong khi làm cho mình thành hợp pháp, không bó hẹp vào việc chứng minh cái phủ định góp phần vào quá trình sự vật như thế nào, và do đó mà không làm thành mặt khẳng định - tuy là tương đối - trong cái tổng thể nhất quán. Đây cũng là điểm khiến phép biện chứng trong khi đưa Lịch sử vào một cách cách mạng, đã bắt buộc phải đoạn tuyệt với cái truyền thống rộng lớn, bấy lâu cứ im lìm, của các thuyết biện thần. Bằng cách cản trở không cho phép các đặc tính then chốt thoả mãn được sự có mặt của chúng trước mắt ta, và bằng cách kéo các đặc tính ra khỏi tình trạng cô lập - cố định của chúng, cái phủ định vì vậy là động lực khiến chúng thành quá trình. Kết quả là vai trò trung gian của cái phủ định ở đây tỏ ra là then chốt, và là hạt nhân của cái khẳng định. Ta hãy quay lại điểm xuất phát của Hegel; và thậm chí ta hãy dùng lại những thuật ngữ của ông ta, bởi vì vấn đề một sự tiến bộ bằng cái phủ định từ nay là không tách khỏi tư duy của ông ta. Với tính cách phủ định của phủ định, cái này tự nó là then chốt của mọi sự xác định, bởi vì xưa nay người ta đã biết chỉ có thể xác định thực sự bằng cách đối lập lại cái phủ định (của phép biện chứng) thì mới mở

đường tiếp cận mặt khác mà sự xác định riêng biệt đã phủ nhận để xác định mình. Khi mặt phủ định khiến cho sự xác định không thể bằng lòng về chính mình, hay sự khẳng định còn chứa đựng ngay trong lòng nó cái tồn tại khác của nó, thì cái mặt phủ định đã khiến mặt khẳng định tự tách khỏi chính mình - và đẩy mặt khẳng định sang cái vượt khỏi nó. Tình trạng *không cân bằng* này hay tình trạng không *cùng gặp nhau* này (Ungleichheit) của bản thân với bản thân, cũng như của bản thân với đối tượng của nó, có thể được hình dung như là một "thiếu sót" (*Mangel*), Hegel đã báo trước, và cũng chính vì thế mà lúc đầu đầu sao cũng đã được cảm thấy là đau xót. "Công việc" của cái phủ định đầu sao cũng là đau xót - ôi, "đau xót", "nhân nại" và "công việc, làm lụng" - nhưng chính cái phủ định lại tự nó có nhiệm vụ phải từ bỏ chính mình để tiến lên, và do đó, nó chủ yếu có lợi và dồi dào (2). Bởi vì chỉ với cái giá này thôi thì cái "bản chất" mới không tự bó hẹp mình một cách tế nhị thành bản chất trong một trạng thái "tĩnh", và do đó, "nghèo nàn", phù hợp với chính nó. Nhưng khi cái phủ định tự phủ định mình, hay tự bác lại mình, khi nó tự xé toạc mình để tìm lại mình, bằng cách tự đẩy mình khỏi mình, thì nó lại có xu hướng vượt khỏi mình, nó vươn lên thành *chủ thể*, là cái không bao giờ là chính nó. Cái tuyệt đối duy nhất từ nay đó là sự băn khoăn này, sự *không* - yên tĩnh theo nghĩa đen, tình

trạng bản thân không - nghỉ ngơi và mở ra đón cái diễn thành (le devenir).

Chính nhờ Hegel, người đã chứng minh các mặt phủ định trong khi nội nhập và tự phản ánh mình trong bản thân nó, đã thành *cái nguyên lý của vận động* (*das Bewegende*) làm thành cái *Tự thân*. Nhưng phải chăng người ta đồng thời có thể coi thường, những yếu tố đa dạng kia (vì cho chúng từ nay là thuộc cái vẻ bên ngoài của Trung Hoa) đã thuộc vào những cách lựa chọn lý luận riêng làm thành cái lẽ phải của châu Âu ? Bởi vì, ngay khi một trong những thói quen ăn sâu nhất của tư duy Trung Hoa là tránh mọi đoạn tuyệt với thế giới, khiến tư duy ở cùng với thế giới, "chĩa" vào thế giới, thì cái phủ định ngay từ đầu của ý thức bản thân lại được Hegel quan niệm như là sự phủ định *thế giới bên ngoài* đối diện với ý thức bản thân tự bộc lộ cách tự nhiên như là ham muốn. Lúc đó đối tượng bên ngoài kia thực vậy phải tồn tại không phải để tôn kính, mà để tiêu dùng, và bị phủ định để cho cái tự nó có thể được xác lập trong sự phủ định cái tồn tại - khác nó, chính sự thống nhất của nó và bản thân và đóng vai "tự thân" (1). Rồi (tuỳ theo sự phát triển này của ý thức về chính mình cũng tương tự như sự phát triển trước đây của ý thức trong quan hệ của nó với đối tượng) cái "khác" kia tự nó xuất hiện một cách cô lập, không thấy mình đã nhập vào một liên hệ đặc thù bổ sung

Nhìn từ phía
Trung Hoa

Việc nội
cảm hoá
(và tiến bộ)
của cái phủ
định trong
ý thức về
bản thân

(Cái thế
giới bên
ngoài bị
ham muốn
phủ nhận)

(Cái ý thức
khác bị phủ
nhận trong
cuộc đấu
tranh dành
sự thừa
nhận)

về chức năng (như *âm* và *dương* của Trung Hoa), nhưng lại được nêu lên thành cái tự thân tự nó phản ánh vào chính mình thành cái tự thân ở chính mình nên mặt phủ định trở thành cái mặt khác (sống động) của *ý thức người khác* mà cái tự thân yêu cầu được thừa nhận vì cái tự thân chỉ có thể là cái cho nó trong chừng mực nó là cái cho một cái khác, và do đó, nó phải đối mặt - mỗi cái đều yêu cầu cái kia - bằng cách vừa phủ nhận vừa nêu lên cuộc sống của riêng mình, của sự tồn tại trực tiếp của cái tự thân (2), do đó dẫn tới cuộc đấu tranh sinh tử giữa các ý thức (nhưng ta đừng tách cái kết quả này khỏi toàn bộ phép biện chứng) là cái dẫn tới sự đối lập của việc làm chủ và tình trạng nô dịch theo nó khiến ta từ nay suy nghĩ ở bên trong từng ý thức (3). Yếu tố này còn được nêu bật thêm về văn hoá bởi vì nó giả thiết một sự thâm nhập của yếu tố thần linh (dưới hình ảnh Giê-xu) để làm trung gian cho ý thức đối với bản thân, và làm ý thức cảm thấy cái hư vô của "bản thân": bởi vì từ nay cái phủ định là ở bên trong chính bản thân và đối lập lại bản thân, mỗi ý thức của bản thân trong khi tách đôi đều trở thành một ý thức bị bẻ gãy nhằm gạt bỏ cái Bất biến (như là điều chủ yếu) ra khỏi mình, và tự phủ định mình, xem mình không phải là chủ yếu ("cái ý thức bất hạnh") đối diện với cái thần linh không thay đổi. Như vậy, tính chủ thể của bản thân bị hy sinh để

vươn lên đến "bản thân", và sự phủ định này về bản thân thành một bước trung gian với chính mình (3).

Vấn đề từ đó được nêu lên trong *Hiện tượng học* đó là nó đóng vai kinh nghiệm của "mọi ý thức", theo phương thức của một tình trạng phổ quát hợp logic cái này là cái diễn thành đặc thù của ý thức châu Âu mà người ta không thể nào tách khỏi sự hình thành của Thành bang Hy Lạp (nơi đã phát hiện ra sự giành lấy tự do), tách khỏi Đế chế La Mã (là nơi thiết lập tính phổ quát của pháp luật) hay tách khỏi (Do thái giáo và Thiên chúa giáo, cả hai lần lượt đào sâu sự chia tách với cái thế giới bên kia, và bắt đầu hoà giải với nó), hay tách khỏi thời đại ánh sáng chống lại Đức tin, v.v. Đây là kết quả của cái thao tác năng động của sự phủ định đã được Hegel quy về quan niệm về Lịch sử và văn hoá. Dường như văn minh chưa hề diễn ra ở chỗ khác, và song song với nó, hay dường như lịch sử ở đâu đâu cũng cận đi rất sớm, không kể châu Âu, và thế giới chỉ biết đến một số phận theo con đường duy nhất này. Bằng cách bắt người ta phải từ bỏ tính trực tiếp hạnh phúc của thời nguyên sơ (của tình trạng tự nhiên, như cái "bản chất đạo lý tốt đẹp" làm thành hạnh phúc Hy Lạp). Con đường rất dài của việc phủ định - làm trung gian mở ra cho *toàn thể loài người*, như điều nó bắt đầu với chủ nghĩa hoài nghi (Hy Lạp), nhưng cuộc thiên di của người Do thái cổ

Phải chăng-
Phong trào có
tính chất
Hegel của ý
thức về bản
thân là không
tách khỏi cuộc
phiêu lưu lịch
sử của châu
Âu ?

Thí dụ: phải
chẳng Trung
Hoa có phát
triển một ý
thức bất hạnh ?
(Hay phải
chẳng ý thức
này là được
cấu trúc khác
hẳn ?)

Phải chăng vì
Trung Hoa
không biết cái
phong trào tự
mình phủ định
mình nên nó
đã không phát
triển được tính
hiện đại về lý
thuyết ?

còn đào nó sâu thêm: điều này biểu lộ ở việc con người lấy mình làm trung gian bằng cách phủ định chính mình, hay vượt khỏi mình bằng cách đối lập lại mình. Thành ra tinh thần, trong khi tiến dần tới sự Hiểu biết tuyệt đối, vẫn không ngừng tỏ ra xa lạ với chính mình để tìm lại được mình. Nó tự tha hoá mình để vượt khỏi mình (*aufhebt*) và ở trong tình trạng không ngừng thoát khỏi chính mình, nó trở thành "tinh thần", nhưng bao giờ cũng là cái tinh thần tự phủ nhận mình, và chính trong cái tình trạng không ngừng thoát khỏi chính mình mà nó trở thành như nó hiện nay: nó là "tinh thần" nhưng bao giờ cũng là một tinh thần tự phủ định mình.

Trái ngược
lối phủ định
của Hegel

Vì từ ngay những bước đầu của triết học, người ta đã bị cái củ chỉ hoà giải thúc đẩy, mặc dầu củ chỉ hầy còn phân tán, của những lý thuyết biện thân, rồi bị dẫn tới Hegel như tình trạng hiện nay, một cách đơn nhất và hợp logic để suy nghĩ về cương vị một cái phủ định đã được hội nhập hoàn toàn nhằm đề cao quá trình, từ đó toàn bộ tiến bộ nảy sinh, và do đó, hoàn toàn được khẳng định, cho nên người ta quên nêu cái câu hỏi cũng là đầu tiên không kém: liệu có chẳng một sự phủ định mà không "phục vụ" con người, một phủ định một mực là phủ định, một phủ định rốt cuộc là phủ định hay không ? Từ rất lâu chúng ta đã biết rằng một loại tiêu cực như vậy chẳng phải là cái (vì không có nó ta sẽ không có ý thức về sự sống). Cũng chẳng phải là

những rối loạn, đau khổ, bệnh tật, v.v... (vì không có những cái này ta sẽ không cảm thấy được trật tự, sự yên tĩnh, sức khỏe, v.v...). Cũng chẳng phải là chiến tranh, cái bị chửi bới nhiều như vậy (người ta biết nó đã tạo nên sự đoàn kết nội bộ để đối mặt với kẻ địch như thế nào), ngay cả cái ác cũng chẳng phải (cần có cái ác thì mới kích thích việc làm cái Thiện), v.v... Tất cả những điều không may mà con người không ngừng chửi bới trước một Chúa Trời không nghe thấy gì hết, thì từ lâu những thuyết biện thần đã nêu lên thành những điều có thực bằng cách sắp xếp chúng theo một cách bố trí chung bằng cái cú pháp của thế giới nhằm làm cho bức tranh thành hài hoà, thậm chí họ còn phát hiện ra một cứu cánh cho chúng nữa. Dù cho các lý thuyết này đã không thuyết phục hoàn toàn hơn do những điều tồn tại (và kháng cự lại) có tính chất cá nhân ở chúng ta, mang tính chất biến cố lẻ tẻ và khẳng định sự tồn tại của chúng, nhưng chúng vẫn để lại ý kiến là có thể có sự biện hộ bằng cách nêu lên nếu như không phải là một bình diện thì ít nhất cũng là một sự lệ thuộc và liên quan trong toàn bộ nội dung sự sống. Do đó, nếu như có một mặt tiêu cực không thể vấn hồi được, thì chắc chắn nó là bí ẩn hơn, tế nhị hơn, và thậm chí người ta không nhìn thấy được - bằng không bộ máy biện minh của thuyết biện thần đã làm việc với nó - giống như nó ẩn náu đâu đó. Tôi cho rằng người ta đã bắt đầu nhìn thấy ở

Có chẳng một phủ định một mực là phủ định (tuyệt đối phủ định) hay không ?

Mặt phủ
định làm tê
liệt và
ngưng trệ

mặt trái của cái phủ định kiểu Hegel này, nó ẩn náu với tính cách mặt phủ định không còn là động lực nữa mà *làm tê liệt*. Khi xác định chính do chỗ nó không bị mặt phủ định tác động, không tự mình tách khỏi bản thân mình một cách đau xót hơn để mở ra với một cái khác, mà đông cứng lại một cách yên ổn trong tính đặc thù của mình, rúm ró chìm sâu vào đấy, bị xơ cứng lại và biến thành đồ vật. Ở mặt trái của cái phủ định tiêu cực - có tác dụng hợp tác - thúc đẩy (nhưng làm cho đau xé) là cái mặt phủ định của một tính khẳng định gây buồn chán, ru ngủ và làm cho ngưng trệ. Như vậy, là có sự *tàn héo* chẳng qua do *ngưng trệ*. Hay nếu như mặt phủ định này ẩn nấp tốt, thì đây không phải là ẩn náu ở một hang ổ nào, dấu mình đi một cách ranh mãnh, mà đây là ở ngay giữa tất cả những gì không va chạm nữa và chìm đắm vào sự hiển nhiên của nó.

Dẫu sao, cũng cần phải dừng lại nhìn cái mặt trái này và miêu tả nó rằng cái mặt phủ định ở đây không còn nổi cộm nữa nhưng lại ẩn náu ở đây mà không kêu gọi phải đề phòng. Trong khi mặt phủ định của mâu thuẫn, vì làm trung giới nên gây sự căng thẳng và tự nó dẫn tới một sự diễn thành thì mặt phủ định này có tác động làm sa lầy, làm cho cấu hình mất sức đi tới của nó - nó làm cho cấu hình trở nên vô bổ do sự bị động đồng thuận theo thời (uniformisme): ở mặt phủ định này, khả năng diễn thành bị loại bỏ, những

khả tính bị thu hẹp, cái phủ định này dẫn đến súc ì, cấu trúc tự khép lại đưa tới trạng thái ì và trở thành uể oải. Bởi vì khả năng tự nó truất di tư cách của nó, một khi nó yên chí tự bản thân nó và không lo rủi ro nữa. Tình trạng ứ đọng, còn tệ hơn nữa, tình trạng ngưng trệ của cái phủ định diễn ra, ta thấy việc mất hăng hái *tự nó* đã là một sự hủ bại. Nhưng bởi vì nó hoạt động rất liên tục, cả theo lối lảng cặn lớp này lớp nọ và theo lối bị bào mòn, mà ngay cả những người hữu quan cũng đều không biết, cho nên người ta không ngờ đến cái hệ quả đơn giản của sự kéo dài, hay đúng hơn, cái tôi sẽ gọi là sự *duy trì lâu dài* (như là sự chuyển hoá lặng lẽ, gây mục ruỗng khi người ta bị lún và ngập). Cho nên người ta có thể có xu hướng bỏ qua tình hình, nếu như cái phủ định này không quay lại ở ạt một cách bất thần trong một tình thế trong đó việc tích lũy dần dần đã vút nó lại một cách tàn nhẫn, thậm chí như bùng nổ và chộp lấy chúng ta (việc "quay về" nổi tiếng của cái phủ định). Lúc đó, người ta có xu hướng đi ngược lại nhưng bao giờ cũng kín đáo mà không hô hoán đề phòng, trong thái độ chống đối. Đây là điều thế kỷ XX đã có kinh nghiệm to lớn. Cuộc Cách mạng khi khô cứng lại trong sự tự củng cố quay ngược trở lại, dần dần cải thành một cấu trúc độc tài và phản động, cội nguồn của áp bức. Chủ nghĩa công đoàn vốn mang sự giải phóng của giai cấp công nhân đã lột xác, bị thể chế hoá

Tác dụng
gây trì trệ
của sự kéo
dài

Sự quay lại
tàn nhẫn
của cái phủ
định được
tích lũy

Hay sự đảo
ngược dần dần

thành chủ nghĩa phường hội với những lợi ích bị đông cứng, v.v...

Các tiểu
thuyết
châu Âu

Bao nhiêu tiểu thuyết đã miêu tả sự "biến thức" dần dần này biểu lộ giữa những người yêu nhau: đôi khi sự yên lặng diễn ra, sinh ra không còn bởi sự hoà hợp nội kết, mà bởi một bản khoán mơ hồ. Những câu nói mất hết sự thân tình, dấu sao cũng không cho thấy hoàn toàn tình trạng ăn ý thông đồng với nhau, và người ta không còn thấy có gì để nói với nhau, dù cho mọi cái đều có vẻ "như trước đây" - cử chỉ tình yêu cần được nhấn mạnh lộ liễu, có một cái gì đó như phản cung trong sự nhấn mạnh; và ở đây cái phần bất lợi của người kia đột nhiên xuất hiện, đột nhiên các lời trao đổi tỏ ra khó chịu lạ lùng và người ta chẳng nể gì nhau nữa (xem *Anna Karenina*, Butor, v.v...). Chẳng phải là cái logic biểu hiện bước chuyển từ tình yêu quý tộc sang tình yêu tư sản đã bộc lộ từ phần này sang phần khác của *Tiểu thuyết hoa hồng* đó sao? Không còn chuyện nêu lên luân lý hay tâm sự nữa đưa đến những "chủ đề", và thậm chí người ta sẽ lầm lẫn to nếu gọi nó bằng những từ như "tính ích kỷ" của người này, hay người khác, hay một nét nào đó của tính cách họ - những nét này nhiều lắm cũng chỉ là một hệ quả mà thôi. Thậm chí, trong trường hợp này, người ta không thể nêu lên "sự bào mòn của thời gian", một hình tượng đã bị thể tục hoá của sự siêu nghiệm trong lòng quá trình của sự vật (hay nói gần với đời

sống con người "sự già nua"). Cách công thức hoá này tự nó đã thành quá mạnh và phần nào huyền thoại (cái "Thời gian" được hình dung như là kẻ Hành động vĩ đại: thần *Kronos*/ ăn thịt những đứa con của nó...)(4). Hegel đã hiểu rõ cái phủ định gây nên sự sa lầy này, nhưng ông lại miêu tả nó là một sự "tan vụn dần dần" (*dies allmaliche Zerbrockeln*), thành ra nó còn có vẻ quá bên ngoài, cơ giới và sự kiện, bất chấp tính hữu cơ về nguyên tắc của nó. Lúc ba giờ chiều mặt trời chìm sâu trong bầu trời, và các sự vật chìm sâu trong bản thể của chúng: một thứ ánh sáng ngưng trệ - sự buồn chán nhập vào và bỏ dọc theo các bức tường, cả thế giới muốn ngáp: chỉ có thể cứu vãn tình trạng này (một cách giả tạo chăng ?) bằng một sự chuyển hướng may mắn, bằng việc nêu buổi chiều đến vội vàng.

Mặt phủ định gây sa lầy, ăn mòn lại càng thêm khó chịu khi vì nó tràn ra mọi phía, bình thường người ta không thể nhận thấy được. Do đó, phải tiêu thải nó đi. Vì người ta không thể nào bắt nó làm việc, vì nó tự nấu mình vào tình trạng chính đáng của mình, cho nên cần phải dùng giải pháp mạnh. Để cho định tính bị lún sâu trong trì trệ ra khỏi đó, trong khi không có một một sự tự phủ định nào đến khơi gợi, liệu sự *xâm phạm* đến từ bên ngoài, đến một cách tráo tráo từ *biến cố* có tác động như thế nào. Điều này sẽ diễn ra lần lượt, và trong nhiều cách hình dung có thể có, có cả lễ hội (để làm cho cái cầu

Trái ngược
với cái phủ
định âm ỉ tác
hại: lễ hội.

trúc xã hội khỏi nằm lì), hay nổi dậy (để làm cho các cấu trúc chính trị khỏi nằm lì: tháng 5 năm 1968 là một cuộc nổi dậy, không phải một cuộc cách mạng), hay sự cực khoái (hay việc cãi cò: để dọn quang cấu trúc của cặp nam nữ), hay sự say sưa của truy lạc, hay sự điên rồ ("làm những điều điên rồ" để giải toả cấu trúc tâm lý). Tất cả các nghi lễ này, tuy khác nhau, nhưng đều có tính chất tẩy rửa. Tất cả những cái này đều là những nghi lễ, thực vậy, nhằm giải toả cái tình trạng bị động đã bị tích lũy (chứ không phải giải toả cái có vẻ như là một xung lực quá mạnh). Chúng phá vỡ sự bào mòn đang diễn ra và rửa sạch cái hình thức đã được thiết lập của tình trạng tê liệt do kéo dài. Qua tính đa dạng của các nền văn minh đã được nghiên cứu, chẳng phải có nhiều sự phân tích nhân học nhằm khẳng định rằng rất nhiều trò hoan lạc thời cổ đại không phải là những điều vô luân lý và phi lý bởi sự quá đáng mà chúc có chức năng làm lay chuyển tình trạng dờ dẩn gây nên bởi sự kéo dài, ngay cả tình trạng dờ dẩn ở bình diện vũ trụ nữa: Và nếu tôi cho tất cả những biểu hiện rời rạc và có vẻ như không được kiểm soát này, đều là những nghi lễ, bởi vì đầu sao, chúng cũng đều xuất phát từ những điều có vẻ như là xung lực bên trong ít nhiều tự phát. Tôi thấy chúng là bấy nhiêu mảnh khoé của sức sống để ảnh hưởng đến sự sa lầy mà chúng ta không nhận thấy trong khi nó quấy nhiễu chúng ta. Xuất phát từ chúng, người

ta lại có thể tổ chức câu chuyện, dựng lên tấn kịch bằng cách đưa ra cái thiện cái ác, nêu lên những cấp độ và quan tâm đến chúng. Đây lại là một cái gì nổi cộm lên, đứt đoạn, mà người ta thấy diễn ra.

Nếu ta xét nó bằng cách tự cho phép mình bước lùi một ít, thì phân tâm học theo tôi có vẻ cũng nêu lên cả hai mặt: một cái phủ định là động lực và một cái phủ định làm tê liệt. Nhưng ở đây, trước hết, tôi thấy cần phải nhắc đến, bởi vì nó phát hiện cho chúng ta thấy một cảnh tượng mới của cái phủ định và gọi nó bằng những cái tên mới: không còn là tội lỗi/chiến tranh - vu cáo - sai lầm - thương tiếc - đau khổ - bệnh tật - chết, theo những danh sách gần như là cố định của các thuyết biện thần. Mà bằng cách đào sâu theo một bệnh duy nhất, điều nó hình dung là trạng thái suy nhược hay khốn cùng, sự thương tổn bộ phận, lo âu, hẫng hụt; hay nói một cách kỹ thuật hơn là: sự ức chế và kháng cự, bệnh thần kinh (như là "tình trạng đôi bại"), sự chia tách, xung lực chết, sự thúc ép của việc lặp đi lặp lại; hay một cách loại biệt hơn, bằng cách nêu lên rõ ràng (về mặt ngữ nghĩa) cái phủ định này: sự phủ nhận, sự gạt bỏ (Verwerfung), sự từ chối, sự từ bỏ đầu tư. Và từ cái vô của vô thức, đâu có chỉ cái hư vô của sự không tồn tại và không khỏi nhắc nhở ta nghĩ đến cái "vô" của những người đạo học. Nó thúc đẩy người ta đi vào những nơi sâu thẳm từ đó toát ra mỗi điều

Bước chuyển
bằng phân tâm
học

được thể hiện, và do đó, phải quay ngược về cái nguồn làm thành cái gốc của các quá trình. Bởi vì chính trong trường hợp này rõ ràng là cái phủ định chủ không phải là cái ác. Khái niệm này về cái phủ định được phân tâm học vừa triệt để hoá nó vừa biến nó thành mẫu mực 1. vì quan điểm này được phân tâm học chấp nhận không phải là một quan điểm về đạo đức dẫn tới một quy phạm lý tưởng, mà là một quan niệm chỉ cách thực hiện và các quá trình và 2. vì nó tư duy không phải bằng những cặp hai vế loại trừ nhau, mà bằng những đối cực hợp tác hay bổ sung cho nhau, hoặc hiệp thương với nhau để thoả hiệp, luôn luôn tác động qua lại. Lúc đó, cái logic là cái logic của một nhiệm cuộc tập hợp. Trước hết, giữa cái hữu thức và cái vô thức hay giữa "có" và "không" (ngay từ giai đoạn ấu trĩ để có thể nói có với chính mình thì phải có thể nói không với đối tượng, kể cả cái đối tượng mẹ được lý tưởng hoá), hay giữa sự xung lực chết và xung lực sống (chẳng hạn, trong sự thăng hoa), 3. vì chính bằng quan niệm về một công việc của cái phủ định mà phân tâm học đoạn tuyệt với tâm lý học là cái đi trước nó, dù đây là công việc của giấc mơ (xuất phát từ sự ức chế), hay công việc để tang, từ khi nó không còn bị xem là một sự giảm nhẹ đơn thuần dần dần và tự nhiên của nỗi đau khổ xảy ra do chỗ mất một người thân, mà đây chính là một quá trình bên trong bao hàm một hoạt động của chủ thể (và như người ta biết,

bằng cách đổ trách nhiệm cho người chết ấy đến chỗ "giết chết" anh ta).

Như vậy là cả hai hình thức của *sự trở về* và của *sự đảo ngược* đều gặp nhau một cách hợp logic trong phân tâm học, và người ta thấy chúng nói chung bị bao hàm bởi cái phủ định. Cũng như người ta chứng kiến sự quay trở về không thể tránh được và thường là tàn nhẫn của cái phủ định là cái đã được tích lũy kín đáo trong tình huống, và bị tình huống thu hút, người ta tất yếu phải chờ đợi thấy cái *ẩn ức* (*refoulé*) tất yếu sẽ quay lại trong tâm thần. Cái ẩn ức là nằm trong *tâm thần* (*psyché*), cái này là do tình trạng không thể huỷ diệt của cái nội dung vô thức, nên nó không bao giờ biến mất. Mặt khác, trong các số phận đa dạng của con người, có một sự thúc đẩy khiến tâm thần đảo ngược chuyển sang sự trái ngược của mình (tính bạo liệt gây đau chuyển thành tính nhẫn nhục khoái đau, hay tình yêu chuyển thành căm thù...). Cả hai yếu tố này vốn gắn bó chặt chẽ với nhau và không thể nào miêu tả riêng từng cái. Khi Freud khảo sát quá trình thăng hoa, ông cũng bị dẫn tới chỗ phải bước một cách biện chứng từ cách tư duy về sự thăng hoa như là sự thăng hoa của một xung lực tình dục sang một tư duy của một sự thăng hoa để phục vụ những xung lực đối nghịch, nói một cách khác "sự quá mê với sự sống" lúc này chuyển thành "sự quá mê với cái chết" (6). Thực vậy, từ năm 1912, trong những công trình nghiên

Cái ẩn ức
quay lại

Sự đảo
ngược (của
tình yêu
thành căm
thù, v.v)

cứu dành cho phân tâm học về tình yêu, Freud đã bị đi đến chỗ vấp phải cái phủ định này ở ngay trung tâm của mâu thuẫn, nghĩa là trong khi làm xuất hiện cái khác mình ở tự thân nó, khi ông phát hiện rằng sự thúc đẩy còn xa mới là sự khẳng định thuần túy, mà tính phủ định lại sẽ gắn liền với chính cái nguyên lý của hoạt động của mình, do đó mà là độc lập với chức năng ản ức. Ông bắt buộc phải thừa nhận, ngay dù cho ông không hề phân tích sâu thêm nữa, rằng xung lực tình dục chịu tác dụng của một nhân tố nội tại ở chính nó, khiến chính nó ngăn cấm không cho xung lực tính dục được thỏa mãn hoàn toàn (7).

Điểm này, tôi thấy là cốt tử, bởi vì đột nhiên trên đường đi, nó để xuất hiện lại một cái phủ định. Cái này lại không phải nảy sinh chỉ do sự va chạm với những sức mạnh bên ngoài mà thôi, mà lại thuộc một bao hàm bên trong thậm chí là gốc gác. Dẫu sao, giờ đây chúng ta đã quay trở lại con đường lý trí của Hegel, và đồng thời, ở rất xa những lập trường trước đây mà quan điểm của lý trí đã đoạn tuyệt và được một triết thuyết như học thuyết của Spinoza chuyên nghiên cứu. Theo các lập trường này, cái khẳng định về nguyên tắc là không thay đổi và cái phủ định chỉ đơn thuần là cái giới hạn về số lượng và nằm bên ngoài của một thực tế, chứ không phải là dấu hiệu của một sự thiếu sót *sẽ nằm ở ngay trong lòng thực tế*. Thực vậy, bởi vì theo cái

Mặt phủ
định ở ngay
trong lòng
xung lực (sự
gặp nhau
của Hegel
và phân tâm
học).

logic nhận thức của Spinoza thì cái tự bác lại chính mình không là cái gì hết, các khủng hoảng, các đoạn tuyệt hay chia rẽ bao giờ cũng quy về tác dụng duy nhất của những yếu tố bên ngoài, và sẽ không bao giờ được đưa vào bản chất của cái mà những khủng hoảng, chia rẽ làm lay chuyển (bằng không, *Đạo đức học* kết luận, ở ngay trong chủ thể có thể có cái gì có thể phá huỷ nó và điều này là phi lý" (8) Cái điều mà tư duy Hegel đã nêu bật, cái điều mà phân tâm học nói với chúng ta, nhất là những điều mà thực tiễn phân tâm học phát hiện cho chúng ta, bấy nhiêu điều có ý nghĩa quyết định. Đó là trái ngược với điều mà tư duy cổ điển hình dung, ở đây cái kia (cái phủ định) bao giờ cũng được hình dung như là một yếu tố chững chặc đến từ bên ngoài". Còn ở đây không phải sự phá huỷ cần phải quy về những nguyên nhân bên ngoài, mà chủ yếu hơn (hiển nhiên hơn) lại là do sự phủ định ở bản thân nó, điều mà nó mang ở trong mình và khiến nó bị xé nát.

Nếu như cái phủ định nảy sinh từ sự vận động bên trong dẫn tới mọi số phận, và bởi vì bản thân cái phủ định là nhập nhằng, cho nên cách chữa của phân tâm học từ đó sẽ chẳng có kế hoạch nào ngoài việc chuyển từ mặt này sang mặt khác, chuyển từ cái phủ định làm tê liệt ở đây cái *tâm thức* bị phong toả, để tìm lại được một cái phủ định động lực mở ra cho chủ thể một tương lai. Nói khác đi, nó *chuyển hoá* cái

Công việc của cách chữa bệnh: chuyển cái phủ định làm tê liệt thành cái phủ định thúc đẩy động lực

phủ định thành một cái khác, như chính nó nói là chuyển hoá cái vô thức thành cái hữu thức. Bởi vì nó rất biết, một cách nghiệp vụ, một cái phủ định tiêu cực, kịch tính và lâm sàng, nhất là khi nào chủ thể cảm thấy thoải mái trong một sự lặp lại có tính chất thúc ép, thay vì cho sự đối mặt với sự khắc khoải tiềm ẩn của sự mất mát bằng việc tạo ra sáng tạo ra những đồ vật. Và chủ thể thấy mình bị dẫn tới một "sự trì trệ", một "sự tê liệt" tâm thần - chính các nhà phân tâm học thường dùng những thuật ngữ này, họ thậm chí còn bắt người bệnh chịu những điều nguy hiểm tới tính mạng (Winnicott). Sự phản ứng tiêu cực khi người bệnh đang đương có cơ cải thiện (xem ra người bệnh thích chịu đau khổ hơn là chữa lành) chứng minh điều này. Nhưng cách chữa bệnh này cũng phải thừa nhận một điều phủ định ngược lại, đó là nguyên lý chuyển hoá và tạo dựng và chỉ thấy ý nghĩa và tầm tác động của nó sau khi sự việc xảy ra (*việc tạo dựng* này là một lối thoát khác có thể có được khi đối diện với việc *loại thải*). Điều này, xuất phát từ ẩn ức, dẫn tới những quá trình nhận diện cần thiết cho sự hình thành cái nhân cách tâm thần. Đây cũng như trường hợp thăng hoa trong đó nhờ hoạt động của mặt phủ định dẫn tới việc giải tính dục cho xung lực, người ta đi đến những sáng tạo văn hoá. Vượt lên khỏi những số phận cá nhân, việc giết Ông Cha nguyên thủy sẽ nói lên, ít nhất là một cách biểu trưng, hành vi dựng lên nền văn

minh. Mỗi người đều có lời cầu nguyện riêng của mình, trong các thuyết biện thần để cầu xin Chúa Trời "sử dụng tốt" các đau khổ và bệnh tật, sao cho Chúa khiến người bệnh cải thiện dần. Vậy mà, thực tiễn phân tâm học lại cũng cho phép mình làm thế khi nêu lên nguyên tắc kiêng nhịn, nó nghĩ đến việc thực hiện mặt phủ định làm một động lực của việc chữa bệnh. Freud nhấn mạnh hãy dùng áp lực của sự hăng hụt, tức là phải tước bỏ những thoả mãn có thể thay thế, để ép "một cách tàn nhẫn", bắt người bệnh chịu sự phân tâm trị liệu tiến lên khám phá nội tâm mình.

Ta hãy chuyển sự chú ý từ cái tổng thể của tâm linh sang biểu hiện của nó trong lời nói, hay từ cái vô thức sang *cái không được nói ra*: từ nay hai giá trị đối lập nhau này của cái phủ định vừa là mặt động lực *hoặc là* mặt làm tê liệt đều được nêu bật. Bởi vì chính cái không được nói ra của lời nói có thể khiến ta vượt qua những điều được nói, khiến chúng mở đường đi xa hơn tới điều những lời nói muốn nói ra và mở đường cho lời nói phát huy ảnh hưởng của mình. Đây chính là giá trị của *cái ngụ ý*, ở đây cái không được nói ra khiến ta hiểu được điều quá rộng lớn, hay quá thâm trầm nên không thể thu hẹp và nắm bắt được trong một cách diễn đạt nào đó, và do đó, nó thúc đẩy những điều được nói đóng vai chỉ hiệu, hay phác thảo của *vô số ý nghĩa*. Đối lập lại lối xác định đặc trưng gây xơ cứng mà ngôn

Sự minh
hoạ tính
nhập nhằng
của cái phủ
định : cái
không được
nói ra.

Tính phong
phủ của cái
không
được nói ra
dẫn tới việc
vượt quá
điều được
nói ra

Các bài thơ
Trung Hoa

ngũ đưa đến, giò đây có bước chuyển sang sự vận động bên trong, *phá vỡ hàng rào*, và do đó, trả lại sự phát huy và "sự lưu chuyển", nhưng lại theo một cách làm không còn là biện chứng nữa mà có tính thơ, không còn thuộc vào khái niệm, mà thuộc vào cảm xúc. Đặc biệt các nhà lý luận Trung Hoa về thơ vẫn không ngừng ca ngợi những bài thơ cổ, trong đó bởi vì không có một chữ nào của tình cảm được nói lên, cho nên tình cảm không ngừng lộ ra ở mọi mặt, trong cái "hu" không thể xác định giới hạn của cái "ở giữa các từ" vừa "toát ra" lại vừa "toả sáng". Bằng cách chấp nối các nét và cho đến cả các khuôn sáo nhỏ nhất, nhà bình giải nói, cái bầu không khí, cũng như ấn tượng toát ra. Hai cái này tỏ ra là vô tận bởi vì chúng đi từ *cái không có ở đấy*, từ *cái vô* của các đạo gia, để đi ngược lên vượt mọi mục đích, hạn chế và thu hẹp, đưa đến cái *hữu* không thể nói ra. Như vậy về sự cay đắng của chia ly, người ta không nói một chữ nào, vậy mà cứ mỗi câu thơ lại tương ứng một bước ngoặt của cảm xúc trước hết: sự lặp lại của các "bậc thêm" khiến ta cảm thấy sự vất vả. Khoảng cách ở câu thứ hai gợi nên nỗi cô độc của cảnh bị bỏ rơi hay cái thất lung ngày càng "lỏng thêm" là dấu hiệu của một tình trạng suy thoái, cũng như hình tượng "mặt trời bị che khuất" để lộ kín đáo một lời than vãn.v.v. Như vậy, từng mô-típ một này đều chỉ mới chớm gợi thôi, và người đọc cho đến khi bài thơ kết thúc vẫn giữ được cái tình cảm

rằng chủ đề nhà thơ "vượt sang cõi bên kia" (9). Nói ra bao giờ cũng là nói ít, và khi có tham vọng làm điều này cho đến cùng, thì việc nói lại làm mất cái khả năng nói, vì ngay lập tức nó bị bó hẹp, và do đó mà giết chết ý nghĩa bằng cách hoàn tất nó. (như người ta nói "điều ấy đã nói rồi" để chỉ thế là hết không còn có gì để chờ đợi nữa). Trái lại, cách nói bị hạn chế như thế chính lại là động lực của một cách đào sâu cái vô tận của việc đọc - Hay cái không được nói đến về những người yêu nhau cũng thế. Lucien không dám tuyên bố dự vọng của mình (trong phòng khách của phu nhân de Chasteller ở Nancy), chủ yếu không phải vì tôn trọng con người ông yêu, hay vì phải tuân thủ các nghi lễ, hay thậm chí vì sự một sự lo lắng có tính chất chiến lược. Đó là vì ông tránh những điều khuôn sáo chẳng nói được điều gì hết khiến lời nói của ông chỉ vì nó nói ra, sẽ là khiến cưỡng. Trái lại, chính bằng cách tự kìm hãm không nói gì, hay bằng cách ông chỉ nói chuyện xa xôi, lại mang sức thuyết phục.

Nhưng, cũng có cái không được nói ra với nghĩa ngược lại, không nói ra không phải vì giữ gìn, mà vì tự kiềm chế theo nghĩa đen của chữ *re-tacere* (lại im lặng -ND, tiếng Pháp: reticence) tức là lời nói bị rút cái quyền được nói đến điều nói ra bị gạt ra khỏi khả năng nói đến. Do chỗ bắt đầu không nói, không nói nữa, người ta thấy mình bị bắt buộc phải im lặng. Sở dĩ thế không

Mặt trái của cái không được nói ra có tính chất khơi gợi : sức mạnh ức chế của cái không được nói ra.

phải vì không thể nói thành lời (bởi vì điều phải nói là siêu việt và không thể xác định được), cũng không phải vì nó là không thể nói được (vì quá cực đoan). Đây chẳng qua bởi vì người ta thấy mình không có chỗ bầu vú, hay có chỗ dựa, trong tình huống hiện tại để đề cập đến nó. Cái không được nói ra không phải là điều bóng gió (khởi gợi), mà có tính chất hạn chế. Trái lại, nó bị ức chế, và gây nên thiệt hại cho mình (gây nên cái chết). Tình trạng phong phú của điều hiểu ngầm làm triển khai cái ý nghĩa ở đây bị đảo ngược thành một sức mạnh tránh nói ra cứ đeo đẳng lấy lời nói và làm cho nó trở thành không tự nhiên. Thay vì cái không được nói ra là nguồn gây hiệu quả nhiều hơn, sự thông báo héo hon ở nó và trở thành một con mồi đánh lừa - lời nói cứ lượn quanh, tránh cái điều đe dọa nó, thậm chí cũng không dám tố cáo nó. Đường như đã có một thoả thuận ngầm, dưới những áp lực vẫn còn ẩn ngầm, để kết thúc bằng sự từ bỏ này. Cái phủ định không được nói ra, về thực chất không phải là chuyện che giấu, không phải là bỏ qua, cũng không phải là cái được hiểu ngầm, tất cả những từ đã thường được đề nghị như là những từ đồng nghĩa với nó, đều không ổn, bởi vì nó không quy chiếu về một ý định nào trong đó một chủ thể hay những chủ thể phải chịu trách nhiệm trực tiếp. Trái lại, nó toát ra từ cấu trúc của tình huống và tình huống này dần dà và lén lút xảy ra và từ nay trở nên gò ép. Nó càng

mang tính ức chế khi không có điều gì báo hiệu rõ ràng sự thay đổi này, và sự thay đổi này không được thú nhận. Cái sức mạnh làm tê liệt liên hệ của toàn bộ cái không được nói ra lẽ lẽ được tích trong tình huống, tôi thấy nó chủ yếu làm việc trong cái yên lặng dày đặc bao quanh những điều người ta nói lúc đó, lời nói thậm chí tuôn ra dồi dào nhưng gần như lại không nói được cái gì hết, còn nó thì chỉ giả vờ nói, hoặc chỉ toàn là ước lệ, hoặc chỉ nói lướt qua loáng thoáng và quanh co. Cái không được nói ra này *có sức nặng*. Nó đập trước mọi điều người ta có thể nói và làm chúng chìm chìm ngấm trong môi trường của nó.. Giữa những người yêu nhau, cái phần ngôn ngữ được lọc chảy ra vô ích và chẳng lừa dối được ai, tâm hồn chẳng có mặt ở đây, ngay dù cho không có điều gì tỏ ra là đã thay đổi (giữa Sanseverina và Fabrice, trên hồ, sau câu chuyện ngọn tháp Farnèse). Cạnh người bệnh, bên giường, thì điều không được nói ra là cái chết đã được báo trước. Cũng vậy, trong chính trị, khi càng có nhiều chủ đề không được đề cập trong tranh luận công khai, khi người ta đề cập đến chúng một cách lươn lẹo thì càng ít sinh hoạt chính trị có hiệu lực, và càng ít "dân chủ". Tôi thậm chí sẽ đưa ra một công thức cho mọi cộng đồng: cộng đồng sẽ càng khô héo và tê liệt đi nếu nó càng bị lún vào và bị sa lầy trong cái không được nói ra.

XII. Cảnh tượng của cái ác: đây là vi phạm hay là sự cố định hoá ?

Di chuyển
của phản
tâm học: từ
cái ác sang
cái phủ định

Điều mà phân tâm học gây nên sự đoạn tuyệt trong nền văn hoá châu Âu có lẽ chủ yếu không phải bởi sự phát hiện ra cái lục địa mới, trước đây bị chôn vùi, của vô thức mà là do bước chuyển ngầm nó làm nảy sinh điều từ nay là vấn đề. Phân tâm học không bàn về hành vi theo lối dựa trên lý tưởng mà theo lối dựa trên chức năng. Do đó, nó không còn quan tâm đến một bốn phận phải làm, mà chỉ lo điều chỉnh các sức mạnh tâm thần. Do đó, nó không còn quan tâm tới cái "ác" để cứu vớt những cảnh "khốn cùng", ngoài việc dựa trên phương thức duy nhất chỉ một cách nội cảm hoá các ngăn cản đạo đức mà xã hội bắt theo (hay ít nhất dựa vào mặt thuần túy lâm sàng của đau khổ và của điều "gây bệnh"). Nhưng trái lại, nó kéo theo công việc của mặt phủ định bằng cách tìm cách đảo ngược từ hướng này sang hướng ngược lại, hay dẫn tới tình trạng bị tê liệt bởi sự chuyển hoá, và tùy theo tính phức tạp và bị che đậy của các quá trình khác nhau. Bởi vì, nó báo trước điều này, sự ẩn ức nhằm phủ định là không thể tránh khỏi và thậm chí còn là cần thiết để cấu trúc hoá ham muốn của con người. Nhưng vì dấu sao, từ nay không còn có tiêu chí nào cho phép quyết định sự phân chia giữa cái gì phải bị ẩn ức và cái gì có thể bỏ qua, cho nên người ta bao giờ cũng gặp

nguy cơ - giữa tình trạng bệnh thần kinh và sự sa đoạ - phải đẩy lùi hoặc quá nhiều hoặc quá ít, và từ nay không còn lối thoát nào ngoài cách tìm kiếm, khảo sát (mò mẫm), và mỗi người đều phải tự làm cho mình để biết cái mức độ tự bộc lộ *ổn* nhất trong cấu trúc của yêu cầu này là cái gì. Do đó, nảy sinh việc thành lập những liên hệ nhằm tổ chức cái tôi, và làm cho các xung lực hoà hợp với nhau (ở đây tôi lấy lại thuật ngữ "sống được" của cái *đạo* Trung Hoa). Phân tâm học do đó dễ treo, thậm chí làm thất bại điều khao khát riêng của đạo đức; và đây không phải vì các sản phẩm của sự thăng hoa thường được nền văn minh đánh giá cao, mà hiện tượng thăng hoa sẽ nhờ thế mà có giá trị tự thân hơn - phải nói là người ta sẽ càng ngờ vực nó. Đồng thời, tình trạng ngược đời là thế, phân tâm học vẫn lệ thuộc một cách kỳ lạ vào đạo lý châu Âu trong sự tưởng tượng lý thuyết của nó. Bằng sự kiểm duyệt nó duy trì quy chế chỉ huy và ngăn cấm của đạo lý này; cũng như một luận chứng về tình trạng nội tại trong đó cái tôi trước đây có tính chất luân lý và bị chia rẽ giữa các đường lối trái ngược (Hercule "ở giữa tật xấu và đạo đức") từ nay bị những đối kháng này tràn ngập, ở giữa những yêu cầu của cái này và những mệnh lệnh của cái kia, giữa những đòi hỏi của cái "ấy" và những mệnh lệnh của cái siêu ngã: cũng như một tình trạng căng thẳng dưới hình thức xung đột,

và xung đột này thậm chí từ nay bị xem là không thể tránh khỏi và là bộ phận của mọi tâm thức và không có lối thoát nào khỏi sự va chạm này ngoài việc chấp nhận điều xảy ra như là một "số phận", dù cho từ nay phải là một số phận của "những xung năng".

Như vậy, phải chăng cái ác về mặt đạo lý sẽ bị bỏ qua, chúng ta phải chịu cái cảnh tượng to lớn của tình trạng vi phạm và chia rẽ nội tâm như điều Augustin đã nêu lên một cách hùng hồn. Khi Augustin thú nhận việc ông đã ăn trộm lê với vài người bạn, lúc ban đêm, khi ông lên mười sáu và ông nhắc lại cảnh ăn trộm táo ở Địa đàng. Điều làm ông ngạc nhiên và khiến trí tuệ ông bị thu hút, đó là ông thậm chí không lấy trộm các quả này để ăn - ông nói ông có nhiều lê và còn ngon hơn. Nhưng ông đã ăn trộm không vì lý do nào hết, hay đúng hơn vì ham thích duy nhất muốn vi phạm: "Điều tôi muốn thưởng thức, không phải là cái vật kiếm được bằng cách ăn trộm, mà bản thân việc ăn trộm và tội lỗi của nó" (1) Sự thích thú duy nhất là đã vi phạm một điều ngăn cấm, sự "tinh nghịch" của ông là "vô tu", không có động cơ nào ngoài "bản thân sự tinh nghịch". Tóm lại, Augustin "đã say mê" chính sự thoái hoá của mình, chứ không phải cái đối tượng của sự thoái hoá của ông. Trong việc làm sai trái này, tuy nó là rất nhẹ, nhưng nó lại càng nặng thêm, vì không có lý do nào để bào chữa cho nó, do đó nó bộc lộ tự ý ông muốn, tức

Cái ác là sự vi phạm đạo đức
(Augustin)

là vì điều bất chính là ở tự nó, (bao giờ cũng là việc tìm kiếm cái "tự - thân" mà tư duy châu Âu đào sâu), đối diện với hành vi này là cái thu hút ông chỉ do chỗ nó đi ngược lại pháp luật (contra legem; nhưng tại sao lại có sự thích thú này?) - Lại vấn đề ý nghĩa

Augustin thấy mình cùng đường, đi đến cùng mọi nguyên nhân, đến vấn đề ý nghĩa, và nó khiến ông bàng hoàng; và ông chỉ tìm thấy lối thoát ở đây bằng cách bám lấy ý niệm về cái tuyệt đối của Chúa Trời, nhìn thấy trong hành vi của mình chỉ là một "sự bất chúc", (không những hư hỏng mà còn là "xấu xa") tự do và tính toàn năng của Đấng Sáng tạo. Việc nhắc đến Chúa Trời giúp ông nêu lên bản thân thành Cái tôi - chủ thể (cái được chính về mặt lý thuyết làm được trong tác phẩm *Những lời thú tội*). Ông mơ tưởng mình về mặt nguyên tắc là kẻ sáng tạo tuyệt đối của đồ vật và không bị cái gì kìm hãm hay hạn chế, thậm chí thoát khỏi luật nhân quả và ở cái "ấy" trở thành chúa tể - như là Chúa Trời.

Phương Tây - và quan điểm này rõ ràng là của "Phương Tây", vẫn bị lúng túng trước cái bị thừa nhận ngay lập tức là một điều bí ẩn. Nó cứ tha hồ đào sâu bí ẩn này để từ đó rút ra cảnh tượng hấp dẫn của nội tâm con người mà ông khai thác (ông sản sinh ra chăng?). Dầu sao, ông cũng đã triển khai cái phức tạp vô tận, cái "nút rắc rối nhất và chẳng chịt nhất", Augustin nói. Bởi vì người ta thấy ông theo đuổi say cái

Cái ác bí ẩn (trong cách nhìn của một cái Tôi - chủ thể)

mê câu hỏi không có câu trả lời này, xuất hiện dưới hình ảnh cái ác cho đến cái đáy siêu hình của nó nối liền ý nghĩa và Chủ thể khiến con người bị du đưa giữa sức hấp dẫn của cái hư vô (cái ác không có bản chất, nó là "sự thiếu sót") với sự tồn tại tuyệt đối của lòng tốt của Chúa Trời. Đây sẽ là cái cảnh tượng to lớn của cách diễn đạt phương Tây là cái phát hiện và khai thác sức mạnh của điều ngược đời (từ Augustin đến Lacan), sự ham thích cái chán ngấy, sự thèm khát cái khô cằn và mang sự căng thẳng kịch tính - Augustin là vô địch ở đây. Vậy mà về mặt này, tôi cảm thấy điều chủ yếu đó là Trung Hoa không hề nghĩ đến (*không thể* nghĩ đến) việc đạo diễn cái cảnh tượng bên trong; đó là Trung Hoa đã quan niệm cái bất-thiện không phải bằng những ý niệm tự do ý chí, lựa chọn, cảm dỗ, vi phạm, không phải theo quan điểm cấu thành một cái Tôi - chủ thể. Như vậy là trong kiến giải về sự hình thành một Cái tôi - chủ thể. Mà đó là trong khi vẫn không ngừng ngẫm nghĩ về tự nhiên và nhất là với sự hình thành của tư duy nho sĩ (dưới thời Tống vào thế kỷ XI-XIII), Trung Hoa đã ngày càng đi đến chỗ hình dung cái bất - thiện theo một hình ảnh khác hẳn. Đây là hình ảnh một cái dòng (*lưu*) hay một "con đường" (*đạo*), theo nghĩa của khả năng sống được, như vậy là theo một quan điểm thuần túy chức năng và theo cái logic của các quá trình: bằng những thuật ngữ trái nghĩa chỉ sự "ngưng"

và "trệ" cũng như nói đến *sự tê liệt* do chỗ không tiếp xúc (*bất thông*). Do đó, tôi gặp lại về phía Trung Hoa những thuật ngữ liên quan đến quá trình - hoạt động để tu duy mặt lý tưởng hoá của đạo đức, nhưng ở chúng ta chúng đã được dùng để chỉ cái phủ định không góp phần vào quá trình, và do đó tỏ ra phủ định dứt khoát. Như vậy, đối lập lại phương Tây trong việc trình diễn kịch hoá sự vi phạm Trung Hoa đi đến chỗ tu duy cái ác như là một hiện tượng thuần túy *không có quá trình* hay *cố định*.

Cái ác ở Trung Hoa được quan niệm như là sự tê liệt ngưng trệ (nhìn từ quan điểm của quá trình).

Thực vậy, cái ác về đạo đức là cái gì nếu như không phải là thái độ bên trong của tôi, nhà Nho sĩ Trung Hoa nói, đã bị dò dẫn đi và không phản ứng nữa (trước tình trạng không thể tha thứ được đã xảy đến với những người khác), đến nỗi nó không làm tôi cảm xúc nữa ? Các Nho sĩ đời Tống (nhất là Trình Hạo) cố tình thiên về việc nhắc đến mặt y học: chẳng phải trong y học Trung Hoa, đây là tình trạng không có cảm giác, và ngay cả tình trạng "không có tính người" (*bất nhân*) khi các tay chân ở đầu mút của chúng, ngón tay ngón chân bị dò dẫn và bại liệt - nghĩa là sinh lực không xuyên qua chúng nữa, và không nối liền chúng với phần còn lại của cơ thể đó sao ? Vậy thì phải chăng đây chỉ là một sự tương đồng mà thôi ? Hay phải chăng chúng ta còn thấy ở đây lộ ra rõ hơn, cụ thể hơn yêu cầu giao tiếp - giao thông chẳng phải là nơi cuộc sống nói chung diễn ra đó sao ? Tình trạng vô

đạo đức chẳng phải chủ yếu là xuất phát từ chỗ nội tâm tách khỏi thế giới, tự cô lập mình và bó hẹp vào mình, chủ không để cho thế giới tác động đến, cũng không "giao tiếp" với thế giới, và do đó, nó thành tê liệt đó sao ? Lương tâm như vậy là bị khô héo đi và rơi vào tình trạng không tri giác (*bất giác*) và dò dẫm. Ở đây, không có ý định xấu và "lòng mong muốn" cái ác, bởi vì cái ác từ đâu đến ? (trừ phi vâng theo sự hấp dẫn của điều bí ẩn, lúc đó người ta phải có một cơ sở siêu hình cho đạo lý). Đây cũng không có ý muốn xấu hay sự ranh mãnh; mà là tình trạng tê liệt của cái thực sự có cương vị của một "cơ quan" (cái *tâm* ở Mạnh tử với tính cách khả năng của tinh thần "hiểu được" sự lệ thuộc qua lại này, là một trong các "cơ quan" (*quan*). Kết quả là vì cái tâm không nối liền với cái tổng thể mà nó thuộc vào, nên nó không còn có khả năng thực hiện chức năng của mình và nó bị teo đi.

Như vậy, các Nho sĩ Trung Hoa chỉ có thể phát triển điều tách ra trong quan niệm riêng của luân lý trong mối liên hệ với một cách nhìn toàn thể nào đó vốn chứa đựng nó. Khi tiếp cận thế giới, không phải theo lối Tồn tại hay Hiệu lực, theo thần học và bản thể học, mà theo hai khái niệm gắn liền với nhau là *cái khả năng được cấp cho* và *cái quá trình diễn biến* từ đó nảy sinh (của *đức* và *đạo*), do đó những người Trung Hoa tránh xây dựng một điều lý tưởng nào khác, ngoài điều tiêu biểu cho mọi quá trình, quá trình

này đang diễn ra và tiến hành như điều được minh họa ở quy mô lớn hơn là sự vận hành của Trời (*thiên hành*), hay sự vận hành của thế giới. Đặc điểm của sự vận hành này là nó không bao giờ ngừng, bởi vì nó không ngừng được điều tiết, sự luân phiên luôn tác động đến nó... Cũng vậy, như người ta thấy, việc tự vận hành không chỉ là một loại suy. ưu điểm của hành vi con người chẳng phải là duy trì được mình trong khi đáp ứng những yêu cầu của thời đại đó sao ? Do đó nhà hiền triết không bị ràng buộc khi đi theo cái ở giữa (giá trị của chữ *trung*) những đối lập, "nhập cuộc" hay "thoát ra", cười hay khóc, cứu giúp hay trừng phạt - đây là thái độ sẵn sàng ứng biến của người hiền triết. Do đó, ông ta sẽ không để mình bị chặn đứng lại trong các quan niệm, các ham muốn, hay các dục vọng, cũng không bị cái lợi bắt đúng yên một chỗ. Không có quy tắc nào cho đạo đức, ngoài việc nương theo sự diễn biến của sự vật bằng cách ăn khớp với nó (chính vì vậy nên không có "quy tắc" mà có *sự điều chỉnh*). Cũng giống như sự vận hành vĩ đại của thế giới là chẳng bao giờ dừng lại trong các biểu hiện đặc thù của nó khiến nó bị ngưng trệ, mà thế giới vẫn cứ không ngừng sản sinh và tự đổi mới mình; cũng vậy, đặc điểm của vị Hiền triết cũng là không để cho nội tâm của mình bị sa lầy theo những lý do riêng biệt sẽ trói buộc ông ta vào một chỗ, và không cho phép ông ta giao tiếp với toàn bộ cái thế giới, được nhìn trong tính nội

Việc quay trở về cái tư duy về tiến trình và điều tiết

Ngay một
 đức tính
 cũng là một
 bước đầu
 gây sự cố
 chấp.

kết của nó, và nhà hiền triết diễn biến hoà hợp với nguyên lý của thế giới. Việc để cho mình bị ngưng trệ - bị cản trở, và do đó, việc cắt đứt sự vận hành của mình và không giao tiếp nữa trở thành một ý niệm duy nhất để biểu thị cái ác (cách giải thích từ Quách Tượng người bình giải *Trang tử* đến một nhà tư tưởng như Vương Phu Chi, người vào thế kỷ XVII đọc lại mọi tác phẩm kinh điển). Người ta bị "bế tắc", không tiếp xúc được với đạo lý, như ở phương Tây vẫn thường nói thế, khi nói về một người nào đó có "đầu óc bị bế tắc". Bởi vì những việc "bản chất" đạo lý còn bị ngò vức nhiều hơn những "bản chất" siêu hình học. Ngay cả một đức tính, tuy tự nó có vẻ là đáng khen, nhưng lúc nhìn kỹ hơn, nhà tư tưởng Trung Hoa nhận xét, nó đã là một bước đi đến cố chấp, và do đó đã là một sự thiếu sót bởi tính cứng nhắc của nó. Bằng cách tự mình tách khỏi những người khác và khiến cho người ta chú ý, một đặc tính đã mất tính tổng thể, là cái cho phép cái bản chất thích nghi một cách vô tận: bởi vì khi có được một đức tính này (chứ không phải là một đức tính khác) thì tôi đã bắt đầu để cho hành vi của tôi ngưng trệ ở đây và bỏ mất cái khả năng ứng biến làm thành sự đầy đủ bên trong mà chỉ có khả năng này mới cho phép hành động ăn khớp với sự lưu chuyển của thế giới trong sự biến đổi và trong sự rộng lớn của nó (4). Đặc điểm của nhà Hiền triết, như Mạnh tử xác định, đó là sau khi đã vươn lên đến

"trình độ vĩ đại", ông ta không dừng lại ở đấy, không bị phong bế ở đấy, mà còn "chuyển hoá nó"(5). Tôi hiểu rằng ông ta không khiến cho "sự vĩ đại" này vốn sẽ là của ông ta thành một trạng thái sẽ khiến người ta nhận ra ông và khen ông, và khiến cho nó nêu đặc trưng của ông (Khổng tử chính là con người như thế "không có đặc tính riêng", ông là người *vô khả vô bất khả*, chẳng có gì (nhất thiết) là có thể được đối với ông, (nhất thiết) là không được đối với ông)(6), cũng như *Lão tử* nói "vì gượng ép" mà tôi phải gọi cái đạo nó là "*lớn*" (*dại*) (7). Bởi vì cái lớn này, nếu Đạo bị gấn vào đấy, thì khả năng hoạt động vô hạn của Đạo sẽ bị bế tắc, nhân cách của Đạo sẽ cứng lại, sức thu hút của Đạo sẽ giảm đi. Tóm lại, cái này khiến cho khả năng của đạo trong việc tự xác định mình, dù là "*lớn*" đi nữa, cũng sẽ bắt đầu tìm thấy sự kết thúc và không còn diễn biến nữa.

Khi chúng ta tách ra trong hành vi cái hình thức cấp cho hành vi tính thống nhất và phẩm chất của nó, như điều Augustin đã làm, thì chúng ta phải giả thiết rõ ràng hành vi này là có tính chất nguyên nhân hay động cơ, ý định của một chủ thể, và do đó, để hiểu rằng một ham muốn xấu là cái gì, ta phải phơi bày cả một tấn kịch bên trong. Không những các sợi dây thắt chặt cốt truyện ở đây là "chằng chịt" đến sưng sốt, như Augustin thừa nhận là thế, mà ngay cả bản thân hoàn cảnh cũng thế vì từ nay nó không

Việc cấu trúc
hoá thành
"hành động"
đã dẫn tới
việc nghĩ đến
sự lựa chọn và
tự do (ở
phương Tây)

thể nào là trống rỗng mà cần đến một cách kịch hoá không có kết thúc. Đây là kịch hoá của "sự lựa chọn", vốn bao hàm "tự do" và đặc điểm của lựa chọn là thế, dù nó có biểu hiện ra ngoài bằng hành động hay không, thì trong ý định, lựa chọn vẫn làm thành một biến cố bên trong. Như vậy, cách suy nghĩ của châu Âu đã bắt tư tưởng con người phải đi từ sự sống đến sự hiện sinh, như điều tôi đã đề nghị ngay từ đầu. Vì đã nhân nhượng theo cái cảm dỗ là ăn quả táo, hành động tượng trưng của Adam, cái hành động chống lại một mệnh lệnh đã nêu, con người đột nhiên thấy mình bị vút "ra ngoài", trần truồng, cảm thấy mình bị cô quạnh và gặp vô số câu hỏi tại sao lại thế. Từ nay, anh ta phải đi tìm ý nghĩa (và không tìm thấy câu trả lời nào ngoài cách tự mình đóng vai chủ thể và đề xướng một quyền tự quản của ý thức). Còn về người Trung Hoa, họ đã giữ được một cách hiểu cốt thiết cho sự sống (nhưng không thuộc sinh tồn luận) về đạo lý. Họ đã suy nghĩ đến cách khiến các ham muốn đi theo những đường lối và yêu cầu nội tâm về sự điều tiết, nhưng họ lại không để họ bị lôi cuốn bởi điều cảm đoán và điều bí ẩn là cái sẽ trở thành một ham muốn xấu xa.

Xét cho cùng, người Trung Hoa trong đạo lý chỉ mới làm lộ ra lấp ló điều mà chúng ta không ngừng tìm kiếm trong phạm vi các quá trình, như các nhà sinh học làm khi xử lý những hiện tượng của cái chết của tế bào, sự ngưng trệ

bằng những ý niệm: cô lập, tách rời, khi xét tình trạng cô lập và tách rời, không giao tiếp (của tế bào với phần còn lại của cơ thể) và điều tiết. Hay như các nhà phân tâm học làm, khi họ đi từ những kiến trúc toàn bộ vốn lệ thuộc theo logic và cái phân lý luận tưởng tượng của chúng ta xuống cách miêu tả đơn thuần các hoạt động tâm thần và chú ý đến những nguy cơ đe dọa *tâm thần* dưới hình thức làm tắc nghẽn, phong bế và cố định hoá. Bởi vì ở đây không phải là chỗ để gọi lên sự khác nhau về kinh nghiệm giữa các nền văn hoá, ở đây chỉ nói đến sự khác nhau cách hiểu, lệ thuộc vào những định kiến mà mỗi bên mắc phải, cho nên phải thấy điều sau đây là khá lô gích: khi tư duy chuyển từ phạm trù hành động là cái làm thành cấu hình của đạo lý ở phương Tây sang phạm trù quá trình, thì tư duy phương Tây gặp lại những khái niệm mà tư duy Trung Hoa về phía mình đã triển khai (trái lại các tư duy về lựa chọn, ý định, tự do là những cái quy về cái Tôi - chủ thể đều ít được phát triển ở Trung Hoa). Khi phân tâm học cho ta biết về người loạn thần kinh rằng anh ta cứ gấn bó theo một cách ít nhiều bị xuyên tạc tới những hình thức nhằm thoả mãn hay tới những loại đối tượng hay liên hệ gây thiệt hại cho anh ta vì anh ta không còn có thể thoát ra được nữa, chúng ta nhìn thấy ở đây sự thừa nhận năng lực diễn tiến là ngọ nguồn của khả năng. Ngay cả tính chất của cái *libido* (dục tình) mà Freud miêu tả dưới

những tên gọi khác nhau ("sự dính chặt", "sự dai dẳng", "quán tính"...) như là xu hướng nhiều hay ít cứ bám chặt vào một đối tượng, hay trong một giai đoạn, khiến cho từ nay khó lòng đưa vào một sự thay đổi. Theo tôi, điều này có vẻ như là tiếng đồng vọng của quan niệm Trung Hoa về cái ác được xem như là sự ngưng trệ - bám chặt; cũng như vào cái giá trị tuyệt đối mà đạo lý Trung Hoa đã đưa ra một cách dứt khoát - không để cho nó bị thu hút bởi một cứu cánh nào đó - cái tồn tại-đang-diễn ra mà vẫn cứ "lưu chuyển", và do đó, luôn luôn "thích hợp" khi bước vào sự "chuyển hoá".

Làm cách nào
hiểu được cái ác
trong các trại
tập trung

Sau khi người ta đã nhất trí nhận ra trong các trại tập trung quốc xã một hình thức cực đoan của cái ác, cái ác "cực điểm" (nhưng không triệt để), bởi vì khi người ta "chạm đến đáy" thì dù chỉ đẩy lùi các giới hạn của nó mà thôi thì tất cả những ai là những nhân chứng hay những sử gia đã tiến hành việc tìm hiểu cuộc sống trong các trại này đều nhanh chóng lâm vào một sự hoang mang về mặt lý luận. Ít ra là đối với những người, đây là trường hợp thông thường nhất, không chịu chấp nhận một tình trạng dễ dàng biến thành quỷ, quay trở về thuyết nhị nguyên thiện ác. Bởi vì, một mặt, người ta biết rằng các khái niệm thực sự lâm sàng nêu lên tình trạng dị thường (theo kiểu thích thú tàn bạo gây đau) xem ra chỉ phù hợp với một số trường hợp rất hạn chế; và mặt khác, việc nhắc theo

kiểu kinh điển tới một ham muốn xấu xa, hay một sự ranh mãnh (được Augustin diễn đạt bằng ý niệm cảm dỗ - vi phạm) đều bị bác lại bởi điều được nêu bật là tính chất chủ yếu của cái ác trong các trại tập trung. Cái ác ở đây không còn là biến cố đặc biệt nữa, mà nó là bình thường và liên tục, dù cho nó là điên loạn, đến nỗi hình thức một "hành động" ở đây biến mất, cũng như cách nhìn nó giữa lúc bắt đầu và lúc kết thúc và nó được thực hiện bởi những người mà chính các nạn nhân của họ cũng thừa nhận, như trường hợp của Primo Lev, là "những người bình thường": và thậm chí càng nguy hiểm vì họ là những người bình thường. Mặt khác, dù cho hệ tư tưởng toàn trị và sự quy định bằng những điều kiện của nó (sự phục tùng Nhà nước, sự ráo riết tuyên truyền...) là chịu trách nhiệm tổng thể về một sự sa đoạ cùng cực như thế, nhưng nó cũng không thể giải thích trực tiếp tính chất vô luân lý, nhưng đôi khi lại có đạo lý của những hành vi cá nhân (những hành vi hơn là những hành động) - của bọn đao phủ đang thi hành. Như vậy, cái phạm trù có tính chất bệnh lý của cái khủng khiếp và giả thuyết siêu hình về một ham muốn cái ác không thể giải thích được tại sao cái ác trong các trại tập trung lại dẫn tới chỗ các chủ thể mất hẳn tính người. Tôi sẽ có xu hướng sử dụng các khái niệm khác của luân lý ít nhất là để thử. Tôi muốn giải quyết theo kiểu các lương tâm với tư cách những cơ quan của luân lý đều

bị dò dẫm và tê liệt. Đây là sự dò dẫm của ý thức lương tâm là cái làm cho mỗi người gắn liền với những người khác, và dẫn tới tình trạng đông cứng lại trong các hành vi khô cứng, bị tằm thường hoá hoàn toàn. Ta thấy ở đây có tình trạng lòng trắc ẩn trước những điều đe dọa người khác đã bị bóp nghẹt, sự phản ứng xuất phát từ một tình đoàn kết triệt để giữa những cuộc đời (chữ "*nhân*" theo Mạnh tử là gồm có bộ *nhân* là "con người" đứng trước chữ "*nhị*" nghĩa là hai). Tuy nhiên, khái niệm "tính phong bế" mà nhiều nhà phân tích đã dùng đến để giải thích tình trạng "kẻ tội phạm bình thường" đã tự giam hãm nhân cách mình, nên nó trở thành bình thường, theo tôi, gần với khái niệm *không - giao tiếp nhau* (và có tính chất khái quát hơn) cả trong nội tâm cũng như bằng cách đóng kín trước mọi cảm xúc của thế giới, tình trạng mà những người Trung Hoa cho là nguồn gốc của cái ác.

Từ đó, dù cho người ta cho rằng Trung Hoa đã không ngừng tư duy luân lý theo lối một quá trình đang diễn ra (cái quá trình không ngừng thích nghi của hành vi bất chước quá trình của trời), chứ không xem đó là những hành động cá nhân, quái thai và có lý do, dù cho tư duy châu Âu, về phía mình, đã phát triển một triết học của chủ thể là kẻ cảm nhận được tự do xuất phát từ sự đối diện bên trong - tôi cho rằng nếu ta bám lấy một kiểu đối lập như vậy thì sẽ là *quá vội*. Bởi vì, nếu làm thế, ta sẽ coi thường - và người

ta có quyền nói thế - cái *mặt chung* của kinh nghiệm và của luân lý. Phạm trù về chủ thể, vốn là một thắng lợi về lý thuyết của tư duy châu Âu, nhưng nó bao giờ cũng sợ tình trạng bị giam hãm có tính chất duy ngã cũng như xưa nay nó vẫn than phiền về sự đoạn tuyệt đối với tự nhiên của một tồn tại - trên-thế giới (bất chấp những sự móc nối mà hiện tượng học đã thử làm) - phải chăng ta có thể quy về phạm trù chủ thể này những yêu cầu cùng đi với nhau về *sự chuyển hoá* và *sự giao tiếp* của *hoá* và *thông* mà Trung Hoa, qua sự phân tích của nó về cái ác luân lý bị xem là một sự cố định hoá, đã cho ta thấy tầm quan trọng đó sao ?

- Chúng ta bất chấp những vay mượn trang kim này, người ta bèn phản bác, hoặc, tệ hơn nữa, những trò giống như, giữa những nền văn hoá, một " bản kiến nghị tổng hợp nào đó, vừa tế nhị vừa khiên cưỡng...

- Nhưng phải chăng ít nhất là người ta cũng có thể bác lại rằng ở đây là cơ hội để xây dựng lại cái phạm trù chủ thể bằng cách từ bỏ cái cương vị "duy ngã - đồng nhất" của nó, dưới đó bao giờ cũng ẩn náu "linh hồn", và xét nó không phải theo lối đối lập, mà tùy theo phạm trù quá trình, là phạm trù đã phát triển bằng sự tách ra, hay thậm chí cạnh tranh với nó? Hay, nói khác đi, nó đã phát triển từ bên trong tư duy châu Âu, và phải chăng đã đến lúc lấy lại từ trong lòng

của phân tâm học, cái khái niệm quá trình và đưa nó vào luân lý ?

- "Sự giao tiếp" phải chăng xem ra đã bị dùng sai hoàn toàn ?

Sự giao tiếp-
tình cảm

- Thực vậy, ta sẽ không xem "giao tiếp" theo cái nghĩa bị mất giá và thậm chí bị điều nhại mà kỹ thuật (các máy điện thoại cầm tay và cả đồng món hàng chợ Net, v.v...) đã dẫn tới, mà ta phải hiểu theo cái nghĩa khắt khe, theo đó con người được nối mạch với toàn bộ cảm xúc của thế giới và duy trì sức sống lưu chuyển ở bản thân. Hay như người Trung Hoa khuyên, ta đừng để cái khả năng của mình "ý thức được" (những gì "không nở làm", "ý thức được" là dịch chữ *tư* của Mạnh tử) bị dò dẫn và xơ cứng đi. Sự xét đoán thông thường nhất cũng nói lên điều đó, rằng điều tốt hơn là nên giữ cái quan hệ dưới - triết học với các họ hàng (con cái...), đừng dựng lên cái bức tường của điều *không nói ra*... ngăn cản sự giao tiếp, v.v...

- Còn về phần "sự chuyển hoá" phải chăng điều này quá đậm tính hiện tượng, và do đó, không thể nói lên được mặt lý tưởng của luân lý?

Sự chuyển hoá-
sự đề cao

- Về mặt này, không cần phải phân biệt giữa việc thay đổi thế giới với tự thay đổi mình: trong cách nói của Mạnh tử, khi nói "thay đổi cái đó" thì có nghĩa là thay đổi cả hai mặt. Và nếu ta dùng thuật ngữ này để dịch chữ "*hoá*" thì không nên nghĩ đến một tình trạng xong xuôi nào của

"hình thức", mà đây là việc *chuyển* qua và thoát khỏi sự ngưng trệ bằng cách tiếp tục mở ra để đón cái khác. Và chính việc mở ra để đón cái khác tự thân nó là *sự tăng tiến*. Đây không phải là việc vươn lên, điều quá gắn liền với chiều thẳng đứng của tôn giáo. Theo tôi, cái từ sự "tăng-tiến" là danh từ thích hợp ở chỗ nó nêu lên một ưu điểm, xuất phát không phải ở chỗ phục tùng một trục đánh giá và một tôn ty những giá trị, mà là của chính sự vận động để tiến lên. *Cái tôi* là thoáng qua - mang tính sáng tạo (quá trình). Nó tránh việc cố định hoá. Nó biểu lộ ở nơi nào *sự sống* (ham muốn, trí tuệ, lo lắng...) tiếp tục xúc tiến và qua đi, phải suy nghĩ mà không bị ngưng trệ, tức là phải thoát ly khỏi tình trạng khô héo và trở thành khác đi: nó không lao "tối", mà *đến* bằng cách tự rời khỏi mình.

XIII. Tràn ra khỏi bờ cái tiêu cực: cái xấu xí, cái dễ tiện, cái đau đớn.

"Cái ác" cuối cùng phải chăng là một khái niệm lười biếng ? Dẫu sao, nó vẫn không được phản ánh đầy đủ. Phải chăng nó là một cử chỉ vội vã đầu tiên, chứa đựng sự hoảng sợ ở ngay nó, và khiến cho dấu vết của nó bị hoá đá qua tình trạng đa dạng của các ngôn ngữ dùng để gây nên một cách lộn xộn sự sợ hãi, sự vất vả, sự căm ghét ? Hay trái lại, nó là một "sự căm dỗ" ? Sự suy nghĩ trước hết sẽ là soi sáng tình trạng

Cái ác, một
khái niệm đã
lỗi thời

lộn xộn này (và ưu điểm chính của sự không ngoan chẳng phải là bắt đầu tách "cái ác khỏi mọi điều nó gây xúc động, nhằm có thể hình dung những cái này như ở chính bản thân chúng và từ đó thoát khỏi chúng đó sao ?) Một khái niệm luôi biếng, dẫu sao cũng quá sơ đẳng, chẳng phải bởi những cái nó chứa đựng lộn xộn và phức tạp, bất chấp những cố gắng sẽ làm để xây dựng nó, chẳng phải vì nó bị chia tách ở các thuyết biện thần giữa các ý nghĩa về luân lý - hình nhi hạ - hình nhi thượng (siêu hình) của nó, và trước hết vì nó chao đảo một cách tàn nhẫn giữa số nhiều và số đơn của nó: sự đoạn tuyệt là không đối xứng giữa những điều thiện - Cái thiện với những điều ác - Cái ác ! Đây không phải chỉ là việc tôn lên thành bản chất hay tuyệt đối hoá các điều ác, mà nó còn tạo nên một vực thẳm một cách huyền hoặc. Cũng không phải vì một khái niệm như vậy duy trì sự phục tùng siêu hình đối với một cái Thiện, nêu nó lên thành kinh địch, thậm chí thành kinh đang chiến thắng hay ngược lại quy giảm nó thành cái bóng của cái Thiện, biến nó thành một cái hư vô; hay bằng cách duy trì một sự lệ huyền thoại, treo lơ lửng trong cấu trúc của một truyện kể (Sự Sàng) không những cốt để nêu nó lên mà còn để suy nghĩ về nó. Hay bởi vì nó vẫn giữ yếu tố thuộc hệ tư tưởng bất chấp lời phán đoán đưa ra là dứt khoát và đanh thép, nội dung này của cái ác vẫn không ngừng thay đổi như xưa nay các

nhà luân lý học đã nhận thấy, và thậm chí ở những nơi khác, hay ở những thời khác - ở những phong tục khác - người ta có thể xem nó là một cái thiện (hãy đọc lại danh mục của nó trong Montaigne). Bởi vì, dù cho người ta xem cái ác là có tính chất tương đối theo cách người ta bình thường quan niệm để duy trì nó một cách khiêm tốn hơn, thì cách dùng vẫn không thể vì vậy cứu được thuật ngữ này khỏi tình trạng của nó. Sau khi làm mất nhân tính phát triển bằng cách phát huy nội dung của nó, và bằng cách tách khỏi tình trạng lặng lẽ của các chế độ phong đất có tính chất chu kỳ hay hữu cơ, làm thành điều tự nhiên, nó tự đảo ngược thành việc *bước lùi*: một phần sót lại của sự khủng bố thời cổ, cũng như những lời chửi bới thậm tệ vẫn tiếp tục không ngừng tuôn ra từ dưới nó: những cố gắng của những thuyết biện thần để chỉnh đốn ý niệm và nâng tính nội kết của nó vẫn không thể thu hút nó hoàn toàn; bao giờ cũng còn lại một sự co quắp, dẫy dụa cuồng loạn ở nó. Tóm lại, với cái "ác" bao giờ cũng có một hiệu quả sương phủ mà mọi cách giải thích logic đều khó mà làm tiêu tan được.

Trái ngược lại, mặt phủ định mà lịch sử lâu dài các thuyết biện thần (dẫn đến Hegel) di đến đã tạo ra một hậu quả logic và phục vụ về mặt khái niệm, nhưng không thể phục vụ về mặt luân lý. Nó có thể hội nhập thành công mọi số phận - không kể ở bậc thang nào (nhân dân/ cá nhân/

Mặt phủ định
góp phần về
logic nhưng
không phục
vụ về mặt
luân lý

xung lực) - vào một nội kết làm cho nó móc nối và hợp tác; nhưng nó vẫn không chỉ ra được cách từng người phải sống như thế nào. Nó có được rành mạch trong thao tác và thậm chí rõ ràng thoát khỏi mọi lằng cặn, dù là lằng cặn có tính chất tôn giáo hay đơn thuần cảm xúc - chính giá trị của nó là ở đấy, nhưng không phải vì thế mà nó là một khái niệm *thực tiễn* (trong khi cái ác vừa là thực tiễn lại vừa là kịch tính). Cuối cùng, người ta phải đi lại con đường theo hướng ngược lại của Hegel và lần này lần lên tới Kant. Nhờ sự tăng tiến của mặt phủ định, câu hỏi "tôi có quyền hy vọng hay không ?" bị thay đổi hoàn toàn, hay đúng hơn cuối cùng nó thấy bị nhập vào đấy, bởi vì rõ ràng không còn có chuyện "hy vọng" nữa, bằng cách đặt thành định đề (và chờ đợi) một sự đền bù hay biện hộ sẽ đến, mà đây là hy vọng bằng cách bao gồm (*com-prendre*), ở đây được cấp cho yếu tố *cum* (từ Latinh nghĩa là "cùng với"). Trái lại, về phía "tôi phải làm gì ?", khi đạo đức chống lại việc để mình bị hoà tan vào cái tổng thể lịch sử, thì mặt phủ định này vẫn câm lặng. Do đó, phải nhờ tới những yếu tố khác để đảm nhiệm điều mà yếu tố này đã bỏ rơi. Tôi đề nghị ít nhất ba yếu tố này, những yếu tố vượt ra ngoài mặt phủ định, phân chia cái mà cái ác bao trùm, khiến nó nhiễu xạ theo ba góc nhìn khác nhau mà tôi thấy có vẻ độc lập đối với nhau (và chính vì vậy cái ác không thể bao gồm được chúng), và không còn giữ cái phần tối tăm

Cái phủ định khiến người ta khỏi chờ mọi sự đền bù trong tương lai bằng cách hội nhập một cách logic và hiện tại.

Để suy nghĩ về hành vi phải dùng những từ gì để thay thế cái ác.

còn sót lại, khiến cho "tính trong sáng" của luân lý bị đe dọa: đó là cái xấu xí, cái dễ tiện và cái đau đớn. Đây sẽ là những nét phác hoạ đầu tiên của một *chủ đề có tính chất quá trình* theo ba bình diện tách khỏi nhau mà người ta thấy được kết hợp ở trong luân lý: (1.). Luân lý yêu cầu một thao tác đánh giá và phán đoán, vì không có nó, luân lý sẽ bỏ mất ý thức về chính mình và không thể đề nghị mình là lý tưởng (chính phán đoán thẩm mỹ phơi bày yêu cầu này thuần túy nhất), (2.). Bản thân nó đã được xây dựng trên một phản ứng gốc là sự gạt bỏ, ngay lập tức, và không bàn cãi, khi đối diện với điều không thể chấp nhận được đe dọa tính nhân đạo (cái mà ở đây tôi gọi là "cái dễ tiện"); (3.). Cuối cùng, nó không thể gạt bỏ các xúc động bất chấp thái độ dửng dưng với những cảm xúc mà mình triết yêu cầu (chính vì vậy tôi gọi nó là cái đau xót). Rút cuộc lại, như sự kiên nhẫn của tư duy đã làm xuất hiện đây đó (Spinoza ở ta và các nho sĩ Tống Nho ở Trung Hoa), thì đi đến chỗ gạt ý niệm cái ác sang một bên, loại bỏ nó vì thấy ý niệm này là vụng về và lúng túng, chứ không phải là thực sự vượt khỏi nó, và đây không phải là từ bỏ luân lý.

1. Chắc chắn sẽ là vô ích nếu tìm cách lấy phán đoán về cái *xấu xí* thay thế phán đoán về cái ác, tưởng rằng bằng một sự duy mỹ hoá nào đó thì thoát ra khỏi cái điều khả nghi mà mọi đạo đức học đều có. Hay nếu như người ta bằng

Luân lý là
thuộc phạm
vi phán đoán

Cái xấu xa,
nội tại
trong một
tình huống
không quy
về một cấp
độ ở bên
ngoài

Phải chăng
có thể nói:
nói dối là
cái ác

lòng quay ngược trở lại quãng thượng lưu nền văn hoá oán hận mà Thiên chúa giáo từ nay ngò vức, phần nào có trước Thiên chúa giáo và ngay cả trước Platon (có tính chất Héraclite) - ở quãng thượng lưu này cái đẹp được dành cho một địa vị đứng trên đối với cái thiện (lý tưởng của Hy Lạp trước thời tội lỗi, "đẹp là tốt", *kalos kagathos*). Sự khác nhau giữa hai cái là triệt để, và trước hết là do điểm này: nếu tôi gọi một hành động nào là ác, thì tôi giả thiết có một thang giá trị siêu việt nhân danh đó tôi phê phán (chữ "nhân danh" khiến người ta cảm thấy có một tính bên ngoài). Trái lại, nếu tôi nói một hành động nào đó là xấu, thì tôi chỉ xét nó trong mối quan hệ với một tình huống đặc thù - bằng cách vẽ lên chân trời và làm thành bức tranh - trong đó nó phạm lỗi, và tôi tố cáo việc đột nhiên (bất ngờ) nó làm xấu đi: một hành vi như vậy "gây hoen ố" ở đấy, và tính nhân đạo thấy mình ở đấy không phải được đề cao mà bị giảm bớt. Như vậy là trong việc chuyển từ cái ác sang cái xấu xí không có chuyện xem là tương đối hay chủ quan, mà là một sự đánh giá ở nội tại và hành động làm bị xét đoán tự nó. Bởi vì, chẳng hạn chẳng cần gì phải tuyên bố rằng nói dối là xấu, là "ác", khi - bất chấp toàn bộ chủ nghĩa Kant, người ta vẫn "biết rõ" hay đúng hơn "cảm thấy rõ" rằng một phán đoán như vậy không thể đưa ra một cách tuyệt đối (nói dối có thể là bằng chứng phục vụ một mục đích cao hơn), và việc nói dối

chỉ có thể đánh giá về mặt luân lý trong quan hệ với con người mình nói. Một lời nói dối cũng như tình yêu bao giờ cũng đi thành cặp (hay đi với chính mình bằng cách nhân đôi), ngay cả khi nó chủ yếu là câu trả lời. Như vậy sẽ không có việc mắc vào một chuyện bàn cãi rối rắm về điểm này, bao giờ cũng ít nhiều đáng ngờ và cũng không có chuyện đòi hỏi một một cương vị có tính chất vi phạm ỏ lời nói dối này. Nếu tôi phải đối xử với người kia như là kẻ đối thủ, hay còn tệ hơn, như là kẻ thù, thì về chiến lược và về logic, tôi sẽ không nói sự thật với anh ta (và thậm chí tìm cách làm cho anh ta lầm lạc). Nhưng nếu nói rằng nói dối là xấu xa thì đó là cho rằng lời nói dối này làm hư hỏng trong hoàn cảnh này, hoàn cảnh ở đây, đối với mối liên hệ đã được nối hoặc có thể nối, và sự tình này được xem xét theo quan điểm một người nào đó phải xét nó (chính là theo cái tính phổ quát mà Kant yêu cầu đối với phán đoán phản tư của mỹ học): cái xấu này là có tính chất quan hệ hay *tình huống*, nhưng không phải là có tính chất tương đối. Cái lý tưởng mà nó bác bỏ không phải có tính quy phạm (một cách lười biếng) tiêu chuẩn mà nó đòi hỏi mỗi lần phải được xác lập gắn chặt với thực chất nội tại. Luân lý không phải là được đưa ra ngay lập tức, nêu lên một lần cho mãi mãi, mà người ta phải phát hiện nó ở từng thời khắc một.

Từ chỗ
phải là
đến chỗ
có thể là

Như vậy, nếu thay thế sự phán đoán cái ác

bằng sự phán đoán cái xấu, thì tôi thấy ít nhất có hai cái lợi về lý thuyết: a) trong việc đánh giá hành vi tùy theo tình huống trong đó hành vi nhập vào, và tùy theo yêu cầu một tình huống như vậy phải phát hiện, tôi tránh quy nó về những giá trị mà tôi không thể xác lập; b) đồng thời, trong khi phán đoán rằng một hành vi nào đó là xấu, tôi chỉ biểu lộ rằng phán đoán của tôi về nó là vô tư (người ta biết đây là điều đặc biệt của phán đoán thẩm mỹ), và tôi xét nó ở bản thân nó ("một cách chiêm ngưỡng"), và do đó, không liên quan gì tới cái tác dụng có thể nảy sinh, cũng như không liên quan gì tới mọi tính toán và lợi nhuận riêng đối với nó. Như vậy, nếu tôi phán đoán rằng lười biếng là ác, tôi làm điều đó nhân danh những nguyên lý không chắc chắn; rằng lao động là một "bổn phận", "cần lao - gia đình - tổ quốc", v.v... Nhưng nếu như tôi nói lười biếng là xấu thì tôi phán đoán nó tùy theo chỗ tự nó dễ làm xuất hiện tổn thất, hay hư hỏng, bộc lộ một khao khát, và độc lập đối với điều lợi mà tôi sẽ rút ra được từ việc con người này, hay từ chính tôi bắt tay vào làm: do đó tôi không chủ yếu nhân danh một bổn phận phải là thế (là cái sẽ bị bắt buộc) mà theo cái có thể - là thế (cái *có thể là* theo cách đề cao tính nhân đạo). Không phải bởi vì không nên làm, mà bởi vì điều này *không* thích hợp. Sự thích hợp hay *bổn phận* này được hiểu không phải ở bình diện xã hội, mà ở bình diện luân lý, nghĩa là có tính chất lý tưởng:

ở đây không đặt thành định đề một sự bắt buộc mà có sự dò tìm tinh tế một yêu cầu. Cho nên cái ác và cái xấu đòi hỏi hai cách sửa chữa khác nhau. Khi cái ác tuyên bố lệnh bắt giữ thì lập tức nó lên án, nó đòi hỏi phải chuyển sang cái thiện hoặc là giam hãm trong sự đồi bại. Trái lại, cái xấu mà một cái nhìn phê phán phát hiện, tự nó để cho người ta phân tích tại sao (bằng cách nào, do đâu) lại có nhược điểm, và do đó, xem lại chỗ yếu kém (cũng như người ta xem lại chỗ yếu kém của một câu, một bức tranh) và sửa chữa nó cẩn thận.

2. Tuy vậy, luân lý không chỉ có tính chất đánh giá. Nó còn bao hàm cả sự quyết định để có tính thực tiễn; và thậm chí chẳng phải nó yêu cầu cả sự loại bỏ để trở thành lý tưởng đó sao? Cái đề tiện thuộc loại "ác" chẳng có gì phả bàn bạc, mà ngay từ đầu đã đưa ra sự lên án, hay đúng hơn ngay từ đầu đã có sự tuyên án rồi. Bởi vì bản thân từ này là liên quan tới việc thực hiện: khi tố cáo một cái gì là đề tiện, thì người ta không chỉ lên án nó là xấu; mà còn thực hiện hành động đẩy lùi nó "ra xa" khỏi mình (yếu tố *ab-* trong *abject* "đề tiện" là đẩy ra), và vứt bỏ nó: thuật ngữ này yêu cầu sự thi hành. Nó đặc biệt được cần đến trong chính trị. Sự "phán đoán" tình trạng mà những người trong trại tập trung phải chịu như là đại diện một cái ác cực đoan, và thậm chí là cái ác, mang một thái độ, dù cho tình cảm cảm thấy là mạnh đến đâu, thái

Luân lý bao
hàm sự gạt bỏ

độ ấy vẫn có tính chất đánh giá. Trái lại, việc xem nó là dễ tiện hay đúng hơn *cắm ghét nó*, thì ngay lập tức đã bao hàm thái độ nổi lên chống lại và gạt bỏ nó. Cũng như trong phân tâm học, người ta xử lý sự phản ứng chống lại như là một sự trút bỏ bằng "thanh lọc" nhờ đó chủ thể thoát khỏi cái điều, mà nếu như không làm, sẽ thành một đe dọa cho *tâm thần*. Cũng vậy, việc gạt bỏ cái dễ tiện cần được hiểu theo lối tích cực như là một phản ứng để trút sạch, vừa lập tức vừa dứt khoát - một khi mọi khả năng xây dựng ở trong chúng ta đều bị rút đi - nếu không nó sẽ làm nhân loại bị nguy hại.

Bởi vì, nếu như theo dõi kỹ hơn sự so sánh giữa phân tâm học và luân lý, người ta sẽ không khỏi trở nên cách giác đối với những quá trình này: cũng như phân tâm học báo trước chúng ta nếu không giải toả mặc cảm thì sẽ để lại một tình trạng vô thức là cái tất yếu dẫn tới nhiều tâm; cũng vậy, mọi nhu nhược trong sự giải toả mặc cảm luân lý như vậy đều sẽ dẫn tới việc chôn vùi cái làm xói mòn ngày càng mạnh phẩm giá chung mà ta không hay biết. Đến giai đoạn này, dù trong lĩnh vực đạo đức học, hay tâm thần, mọi cách làm quanh co nhằm thoả hiệp đều là tai biến được báo trước. Mạnh tử chủ trương cách chẩn đoán duy nhất này: ở mọi người đều có cái gì đó người ấy "không nỡ" (cái không chấp nhận được xảy đến với người khác). Do đó ở mọi người đều có cái gì đó mà "anh ta không

làm, tức là anh ta không chịu làm, nếu không, anh ta "không phải là người" (nên nhớ "con người" ở đây không phải ở địa vị chủ thể, do đó, dựa vào một đặc tính có tính bản chất, nhưng đóng vai vị ngũ xác định thuộc về loại nào, và, với tính cách như vậy, nó làm thành *cái chung* cho chủng loại về mặt luân lý). Chỉ từ cái đó, Mạnh tử nói, đoán ra được cái có thể kiểm tra được bằng kinh nghiệm, *sau đó* có thể triển khai thành luân lý. Chính sự không nở có tính chất *tiên thiên* này (đối diện với cái không thể chấp nhận được và có trước kinh nghiệm) là chỗ mà luân lý dựa vào, một khi nó không muốn lệ thuộc vào một trật tự nào đó đã được xác lập, hay dựa vào một nguyên lý bên ngoài nào đó, hoặc nó mới được xác định một cách kinh nghiệm (và tương đối), một khi nó muốn tìm thấy ở ngay chính mình sự tự biện hộ là cái xác lập cơ sở cho nó và là cái sức bật mà nó cần đến để được thừa nhận.

3. Người ta ngạc nhiên về sự cố gắng đã được thực hiện qua bao thế kỷ, ở Trung Hoa cũng như ở châu Âu, biết bao từ chương đã được sử dụng - nhưng bao giờ cũng là vô hiệu - để đàn áp *cái đau đớn*. Lối tả khuynh mà các thuyết biện thân đưa ra trên thực tế có hai mặt, tựa hồ như người ta toan lấy một sự thô bạo thái quá để bù đắp cho một sự thiếu hụt phân tích. Bởi vì những cách này vừa vừa quanh co lại vừa gò ép. Chúng vòng vo quanh cái phủ định (tiêu cực),

không nhận ra nó ở nguyên lý khẳng định (tích cực), hoặc là cái thiện cần tự mình xô đẩy mình, hoặc là nó cần tự phủ định để khỏi bị tiêu đi bởi chính mình và thực hiện chức năng của mình. Đồng thời, chúng còn *gò ép* để không thừa nhận rằng sự cảm thấy mặt phủ định gây đau đớn chính là điều tiêu biểu cho mặt nhân tính. Nhà hiền triết phải làm dường như mình không đau khổ và phải làm cho mình dạn dày, tự vươn lên để tỏ ra không cảm thấy nó. Vậy thì tại sao lại trộn lẫn mặt này mặt kia? Cần phải hiểu rằng tất cả những cái ác mà con người than phiền đều có thể để bộc lộ một sự nhất trí, dù cho sự nhất trí này chỉ có tính chất "cú pháp" thôi, hay thực chất hơn, có tính chất biện chứng (lịch sử) không hề bao hàm việc phải gạt bỏ khỏi mình như là một "nhược điểm" cảm xúc xao huyền này nhờ đó người ta tham dự vào sự sống. Bao gồm (*com-prendre*) có nghĩa là lấy cái này "cùng với" (*cum*) cái kia (*comprendre*, gồm *com* là cùng với và *prendre* là lấy - ND) như là hai cái cùng đi với nhau, và cách làm này cho phép ta lô gích hoá và nhờ cái trí tuệ này mà xoá bỏ được những chờ đợi vô hiệu hay những sợ hãi phi lý, nhưng điều này chẳng hề vì thế và dẫn tới thái độ "không có cảm xúc" (chữ "*ataraxie*" của Hy Lạp, *bất động tâm* của Mạnh tử), những nhà hiền triết của mọi nước đều bám lấy thái độ này, có cùng một cử chỉ khắc kỷ, mang điều bộ sấn khấu. Các nhà khắc kỷ có tham vọng mở ra một

Sự phủ
nhận là đau
đớn

lối đi để truy nhập nội giới, nhưng họ lại làm điều này theo phương thức mệnh lệnh: một sự cứng nhắc vô ích. Tôi nhận thấy cái chết được bao hàm trong hoạt động của sự sống, và do đó, không thể tách khỏi sự sống (do đó, tôi khỏi phải dả kích cũng như khỏi phải cầu xin), đồng thời tôi chuyển, ở bản thân tôi, chuyển sang sự xúc động của bước chuyển và của sự bỏ mất. Tôi gạt bỏ sự than phiền nhưng giữ lại nỗi vất vả. Nếu quả như có minh triết thì minh triết là luôn luôn để ngỏ, cho phép mọi sự đi qua, xúc tiến (ngay cả đau khổ), chứ không là một sự khép kín như vậy, dù là anh dũng. Ở Trung Hoa cũng như ở phương Tây thôi. Trong đoạn văn này của Liệt tử người ta thấy có một sự chặn đứng như vậy đối với cái đau đớn:

Trong số những con người ở nước Ngụy, có một người ở Đông-môn (Cửa Đông -ND.) Con trai ông chết mà ông không buồn rầu. Người quản gia hỏi ông: "Trên đời chẳng thấy ai yêu con bằng ông, thế nhưng giờ đây, khi con ông chết ông chẳng cảm thấy buồn gì hết. Làm sao có thể như vậy?"

Con người ở Đông-môn đáp: "Trước đây, khi tôi không có con, tôi không cảm thấy đau buồn gì hết. Giờ đây con tôi đã chết: điều đó cũng như là trước đây khi tôi không có con. Tại sao tôi lại đau buồn?"

Điều mà nhà hiền triết đạo gia đề cao ở đây

(trong sách Liệt tử lý luận trở nên cứng nhắc và quy phạm hoá, đã bỏ mất tính sinh động của Trang tử tước vũ khí một cách khôn khéo những ai muốn chống lại là không chịu thừa nhận một tri giác gây chấn thương, hay cái mà người ta thường gọi là một "phủ nhận". Bởi vì dù cho một cách lý luận như vậy có nhấn mạnh đến đâu, thì nó vẫn không thể che giấu một điều: tình trạng "sau đó" không bao giờ có thể như "trước đó" (cái chết). Một đứa con trai ra đời, nó đã lớn lên, đã ham muốn, đã sống; qua nó cái nhân loại đã diễn ra. Dù cho sau đó cái nhân loại này "quay trở lại" tình trạng không phân hoá, thì điều này vẫn không tương đương với tình trạng cái nhân loại chưa hề có. Hoặc nếu, sau khi người ta thấy người con bị chết, bị cuốn đi bởi sự kịch hoá cái ác về phía cô quạnh, thì "hiện sinh" là cái gì có thể thu hồi được, đột nhiên ta hiểu một cách tất yếu cái tính sự kiện không chối cãi được của sự xuất hiện này: trong thực tế một cậu con trai như thế đã tồn tại (giống như người ta nói về một nhân vật rằng anh ta không phải là trong tưởng tượng mà là "thực sự hiện sinh") và từ nay phải để tang anh ta.

Sống (vivre)/
hiện sinh
(exister)

Nhưng nói rằng anh ta "đã sống" sẽ chỉ có nghĩa theo uyển ngữ rằng "thế là hết", giống như khi người ta long trọng mở cửa phòng để báo tin rằng cuộc đời ấy từ nay vĩnh viễn thu vén vào bản thân nó, nó quay trở lại sự tĩnh lặng, nó bị trả về cái chu kỳ vô tận tử sinh: và thế là xong.

Nhưng nói rằng cuộc đời này đã từng tồn tại là nói ngược một cách kín đáo: nói như vậy là thừa nhận cuộc đời này, không kể là nó sẽ bị chìm trong sự lãng quên vĩnh viễn, là đưa nó ra khỏi tình trạng không vững bền, đặt nó vào bình diện bản chất. Cái rất khó phân biệt này (giữa sống và hiện sinh) tự nó mở đường cho một sự đảo ngược những quan điểm, chẳng cần phải kêu gọi đức tin; ở đây không có chuyện bám hẫng vào cái này hay cái kia, vấn đề là từ khoảng cách giữa chúng, từ khoảng giữa cái này và cái kia, làm cho, hoặc đúng hơn, để cho người ta đoán thấy. Hãy khoan vội vàng đặt một ý nghĩa thành định đề, đi tìm một cái gì "ở thế giới bên kia", hãy khoan suy tính kỹ lưỡng định ra những nơi đến (hoặc kiên nhẫn chờ đợi những thần khải), chúng ta hãy cứ dựa vào cái hết sức nhỏ bé lấp ló giữa những tù, những ngôn ngữ, những "truyền thống", những tư tưởng. Hãy tư duy ở giữa: giữa cái ác và cái tiêu cực (hay giữa Trung Hoa và châu Âu). Hãy bóc cái này ra từ cái kia: từ "sống" bóc ra "hiện sinh", hay ngược lại, từ ý nghĩa bóc ra tính nội kết (hoặc là từ phẩm chất "thánh" bóc ra phẩm chất "hiền"); và qua sự chia tách này, mở ra những chi nhánh mới ngay từ bên trong tư tưởng. Chúng ta chỉ chờ đợi ở trí năng lao động của nó nhạy cảm với những sự khác biệt. Thay vì cho việc để trí năng ngoại suy đến những

đỉnh cao mờ mịt mà tín ngưỡng thường bám lấy
rất lạ, ta hãy xuất phát từ chỗ gần hơn: từ sắc
thái và bắt đầu xông thẳng vào đây.

CÁC TRÍCH DẪN

Các trích dẫn của phương Tây đều giữ nguyên trừ những công trình đã dịch ra tiếng Việt

Chương II.

1. Xem *Procès au Création*, Paris, Seuil, trong bộ sách "Des travaux", 1989, trg. 219 và tiếp.
2. "Un traité manichéen retrouvé en Chine" Edison. Chavannes và P. Pelliot dịch và chú thích. *Journal Asiatique*, loạt X, 18, 1911, trg 499-617 và loạt XI, 1, 1913, trg 99-199 và 261-394
3. Ennéades, II, 9.
4. Actes ou débat avec le manichéen Fortunat, lời mở đầu, Đ1
5. Như trên, Đ26
6. Emile Bréhier, Chrysippe et l'Ancien Stoicisme, Paris, P. UF. 1919 và 1951; và Gordon và Breach, 1917, trg 168 và 208.
7. Như trên, trg 206
8. Le livre de Job, les discours de Yahvé, Đ38-39
9. De natura deorum, II Đ19-67.

Chương III.

De natura deorum, II, 34 (86)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten -
Fondements de la métaphysique des moeurs, đoạn
đầu phần thứ nhất.

Plotin, Ennéades, III, 2 (7)

De natura deorum, II, 53 (131)

Zum ewigen Frieden - à la paix perpétuelle, Premier
supplément de la garantie de la paix perpétuelle.

Ennéades, tập III, Les Belles lettres, in lại, 1989, trg
31, chú thích 1 và trg. 34, chú thích Đ12

Théodicée. Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de
l'hamme et l'origine du mal. Phần thứ nhất, Đ12

Chương IV.

1. Ennéades, III, 2 (4).

2. Augustin: Contre l'Epître du fondement XXXI.

3. Lois, 371c, 8702; Ennéades, 2 (10).

4. Discours de la méthode, phần thứ 3.

5. Uber das radicale Böse in der menschlichen Natur
Sur le mal radical dans la nature humaine, III, "Con
người là xấu về bản chất".

6. Ennéades, III, 2 (4)

7. Rousseau, Confessions, cuối quyển II.

8. Ennéades, III, 2(4)

9. Như trên, III, 2(5).
10. Contre Secundinus, XII.
11. Laurent Sentis, Saint Thomas d'Aquin et le Mal. Foi Chrétienne et théodicée, Paris, Beauchesne, 1992, trg 149.
12. Théodicée, Đ30.
13. Contre Secundus, XI
14. Des deux âmes, VI.
15. Contre l'Épître du fondement, XXX
16. Ennéades, III, 3 (4)
17. Như trên, III, 2 (10)
18. Như trên, III, 2 (8)

Chương V.

Théétète 152c

Ennéades, III, 3 (7)

Théodicée Đ10 và 11

De la providence, IV.

Ennéades, III, 3 (1)

Như trên, III, 2 (11)

Như trên, III, 2 (14)

8. Như trên, III, 2 (17)

9. Méditations philosophiques, IV.

10. Ennéades, III.

11. Contre Secundinus, XV, Contre l'Epître du fondement, XL.
12. Ennéades, III, 2 (4)
13. Như trên, III, 2 (16)

Chương VI.

1. Xem Jean-Claude Ameisen, *La Sculpture du Vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil, in lại, tập "Points", trg 102.
2. Montaigne, *Essais*, III, 13 "De l'expérience"
3. Xem Françoise Proust, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997.
4. Ennéades, III, 7 (11)

Chương VII.

1. Phần chủ yếu về mặt này chắc chắn là *Brahmasutra*, II, 1 (32-36): xem bản dịch tiếng Anh của G.Thibault, *The Vedanta Sutras*, "Sacred books of the East", tập XXXIV, in lại Delhi, 1962. trg 356-361, xem trong nghiên cứu của Oliver Lacombe, *l'Absolu selon de Vedanta*, Paris, Paul Geuthner, 1937, le commentaire de Shankara (trg 246-269) và của Ramamuja (trg 300-312). Tôi cảm ơn Michel Hulin về những thông báo quý báu về chủ đề này.
2. Xem các công trình nghiên cứu của Louis Gardet, *Dieu et la Destinée de l'homme* (1967), a Chikh Bouamrane, *le Problème de la liberté humaine dans*

la pensée musulmane (1978) và của Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain et Théologie musulmane* (1980), Paris, Vrin "Etudes musulmanes", tập IX, XX và XXIV. Tôi cảm ơn Youset Sedik về những thông báo quý báu về chủ đề này.

3. Xem chẳng hạn, *Luận ngữ*, XIV (37), III.

4. Trang tử "Tề vật luận". Guo Gingfan xuất bản, trg 56

5. Xem tiểu luận của tôi. Lu Xun, *Ecriture et révolution*, Paris, Presses de l'Ecole Normale supérieure, 1979, trg 45.

6. Mạnh tử, III, B, 9.

7. Như trên; VI, B, 9.

8. Trang tử, chương 2 "Tề vật luận" bản dịch của Guo Qing Fen, trg 74

9. *Chu Dịch*, "Xem tiểu luận của tôi, *Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yiking*, Paris, Greset, 1998, chương 6.

Chương VIII

Luận ngữ, XVII (19)

Lão tử, 5

Trung Dung, ou la Régulation à l'usage ordinaire, 26

4. *Luận ngữ*, VII (2)

5. *Trang tử*, chương 2 "Tề vật luận", Guo Qingfan xuất bản, trg 56

6. *Mạnh tử*, IV, B, 28, xem tiểu luận của tôi Fonder la morale, Paris, Grasset 1955, trg 182.
7. Như trên, II, B, 16; Xem *Fonder la morale*, sách đã dẫn, trg 194-195.
8. Như trên, VI, A, 2; Xem *Cận tư lục* do Chu Hy sưu tập I, 24.
9. Như trên, VII, A, 4; Xem *Cận tư lục*, I, 20.
10. *Dịch kinh*, Xem *Cận tư lục* I, 2.
11. *Mạnh tử*, VI, B, 15.
12. *Lão tử*, 27.
13. *Trung dung*, 26
14. *Cận tư lục*, 22
15. *Dịch kinh*
16. Như trên
17. *Lão tử*, 50
18. *Cận tư lục*, I, 8, 12, 46

Chương IX.

1. Aristote, Physique, 188 a-b
2. Phédon 70c - 72a
3. *Như trên*, 100e
4. *Như trên*, 102d-e
5. *Như trên*, trg 106b
6. *Trang tử*, chương 6 "Đại tông sư", Quo Qingfan xuất bản, trg 24

7. *Trang tử*.
8. *Essais*, I.
9. *Jenseits von Gut und Bose*. Par delà le bien et le mal, I, Đ2
10. *Héraclite, Die Fragmente der Vorsokratiker*, Diels-Kranz, I, trg 165. Xem bản in của Jean Bollack và Heinz Wissmann, Paris, Ed. de minuit, 1972, trg 220 hay bản của Marcel Conche, Paris, PUF, 1986, trg 370
11. *Như trên*, fr 102 (D-K, I, trg 173)
12. *Như trên*, fr III (D-K, I, trg 175)
13. *Như trên*, fr 23 (D-K, I trg 156)
14. *Như trên*, fr 62 (D-K, I trg 164)
15. *Như trên*, fr 54 (D-K, I trg 162)
16. *Như trên*, fr 51 (D-K, I trg 53)
17. *Như trên*, fr 10 (D-K, I trg 4-155)
18. *Sophiste*, 236e
19. *Métaphysique*, Gamma, 10005b; Kappa 1061b-1062a
20. Jean Hyppolite thiên về sợi dây rút ra của Boehme (*Genèse et Structure de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, tập I, trg 143); Gerard Lebrun, câu lấy ở Héraclite (*La Patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, trg 251 và tiếp)
21. *Phamenologie des Geistes*, chương 2. "Die Wahrnehmung", Hamburg, Felix Meiner xuất bản,

1988 (bản dịch của Jean -Pierre Legedura, Paris, Aubier, 1991, trg 112.

22. *Như trên*, chương 3 "Kraft und Verstand" bản trích dẫn trg 107 (bản dịch trg 131)

23. *Như trên*, trg 114 (bản dịch, trg 137)

24. *Như trên*, trg 115 (bản dịch, trg 138)

25. Dẫn trong Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, sách đã dẫn, tập I, trg 144

26. *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, "Einleitung", Francfort-sur le Main, Suhrkamp, 1970, tập 12, trg 28 (bản dịch của J.Gobelin, *Lecons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Urin, 1987 "Lời mở đầu", trg 261.

Chương X.

1. Mâu thuẫn luận -4

2. Trong số nhiều nghiên cứu đã xuất bản về chủ đề này, xin dẫn : Gong Zhebing, *Văn Chu biện chứng pháp đích nghiên cứu (Recherches sur l'histoire de la dialectique à la fin des Zhou)* Shanghai, Thượng Hải thư cục xuất bản xã, 1988

3. Về những công thức chung này, xem chẳng hạn, Chu Hy, *Cận tư lục*, chương I; hay Zhengmeng của Trương Tải, chương 2 ("Can liang", chương 4 ("Shen hua")

4. *Hàn Phi Tử*, chương 36 và 40

5. *Canon*, B7.

6. *Lão tử*, 1
7. *Như trên*, 2
8. *Như trên*, 2
9. *Như trên*, 1
10. *Như trên*, 40
11. *Như trên*, 2
12. *Như trên*, 20
13. *Như trên*, 38
14. *Trang tử*, chương 2, "Tề vật luận". Guo Qingan xuất bản 1, trg 66.
15. *Như trên*, trg 70
16. *Như trên*, chương 6 "Đại tôn su", trg 242: Xem chú thích của Gao Xiang trg 243.
17. *Như trên*, trg 272
18. *Lão tử*, 63
19. *Như trên*, 22
20. *Như trên*, 26
21. *Như trên*, 7
22. *Như trên*, 40

Chương XI

1. *Phonemologie des Geistes "Voirede"*, sách đã dẫn, trg 28-29
2. *Như trên*, trg 14-15

3. *Như trên*, trg chương 4
4. Về chủ đề này xem những phát triển rộng lớn nhất trong *Figures de l'immanence* (Paris, Grasset, 1993, trg 118 và tiếp) và *De temps*" (Paris, Graset, 2001, trg 90 và tiếp)
5. *Như trên*, "Lời nói đầu", trg 10
6. Xem André Green, *Le Travail du négatif*, Paris, Edition de minuit, 1993, trg 303.
7. *Như trên*, trg 41 và 299
8. *Ethique*, III, trg 5
9. Xem về chủ đề này những phát triển rộng nhất trong *La Valeur allusive* (Paris EFEO, 1985) và *le Détour et l'Accès* (Paris, Grasset, 1985), cụ thể trg 202 và tiếp về lời bàn bài thơ này, bài thơ đầu tiên trong số *Mười chín bài thơ cổ*

Chương XII.

1. Confessions, II, 4-10
2. Mou Zongsan Xinti yu xingte, Đài Bắc và Hong Kong, Zhengzhong shuju, 1968, tập II, trg 218 và tiếp
3. Mạnh tử, VI, A, 15
4. Xem Procès ou Création, sách đã dẫn, trg 120
5. Mạnh tử, VII, B, 25
6. Luận ngữ, VIII (8)
7. Lão tử, 25

MỤC LỤC

Chương I: Chủ thể/ quá trình; cứu rỗi/ hiền minh (minh triết)	26
Chương II: Người Nhị nguyên thiện ác và người khắc kỷ...	37
Chương III: Sự tùy thuận cuộc sống...	47
Chương IV: Về sự quy giảm cái ác...	64
Chương V: Về sự điều trần những cái ác...	78
Chương VI: Sự rụt rè của những thuyết biện thần...	94
Chương VII: Dưới lịch sử triết học...	111
Chương VIII: Về sự điều tiết thế giới...	129
Chương IX: Sự phản bác chính đáng...	147
Chương X: Những lịch sử song song...	173
Chương XI: Phủ định làm động lực...	198
Chương XII: Cảnh tượng của cái ác...	222
Chương XIII: Tràn ra khỏi bờ cái tiêu cực...	239

L'OMBRE AU TABLEAU
DU MAL OU DU NÉGATIF

BÓNG TRONG BỨC TRANH

CÁI ÁC HAY CÁI TIÊU CỰC

HOÀNG NGỌC HIỀN, PHAN NGỌC *chuyển ngữ*

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

17 Quang Trung - Đà Nẵng

Email: nxbdanang@dng.vnn.vn

Tel: 0511. 822434. 821082 - Fax 84.511.891496

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc **VÕ VĂN ĐẮNG**

Tổng biên tập **NGUYỄN ĐỨC HÙNG**

Biên tập:

NGÔ ĐÌNH KHÁNH

Trình bày:

TUẤN ANH

Trình bày bìa:

DUY NINH

Sửa bản in:

ANH TUẤN

In 1.500 cuốn khổ 14,5x20,5 cm. In tại C.ty Cổ phần in & dịch vụ Đà Nẵng.

Giấy phép xuất bản số: 792/TN-XB do Nhà xuất bản Đà Nẵng cấp ngày 13 tháng 12 năm 2005. Giấy TNKHXB số 138/1834/XB-QLXB do Cục xuất bản cấp ngày 17 tháng 12 năm 2004. In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2005.

BONG TRONG BUC TRANH

BỘ MẶT MỚI CỦA NGƯỜI TRÍ THỨC “DẪN THÂN”

... Chính là từ cái khả năng này quản lý cái tiêu cực mà không khử trừ nó,...hoặc đúng hơn, trong cái khả năng “làm dậy lên” cái phủ định, làm cho nó tăng sức sản xuất thay vì cho việc tháo kíp của nó, chính là trong khả năng này tôi thấy thiên hướng của người trí thức đổi mới trong kỷ nguyên toàn cầu hóa.

...Trong kỷ nguyên này sự “dẫn thân” của người trí thức chẳng còn là đứng ở một lập trường cực đoan, đi tìm một sự triệt để về nguyên tắc (thể thuật này đã được triển khai như vậy ở Pháp, trong tình hình có sự đối kháng khối này với khối kia, hoặc giai cấp này với giai cấp kia, từ Sarte đến Foucault và Bourdieu đều là như vậy, và đến nay cái thể thuật này không biết nó đã cạn kiệt chưa?), mà sự dẫn thân của người trí thức là ở chỗ phát hiện ra theo những con đường nào, trong văn cảnh mới này, cái tiêu cực- nó đâu có bị bài trừ - khởi động và có thể phát động : đó là làm hiện ra theo bình diện khác nào cái bị xem như là “xấu” bộc lộ những tài nguyên ở nó không được khai thác và thậm chí không được nghĩ đến, bộc lộ như là một sức sinh sôi nảy nở dồi dào và có khả năng hợp tác được...

...Từ nay người ta có thể bằng lòng với những hình thức *soft* (mềm)- có tính chất thể phẩm, một nửa chỉ ra lối thoát, một nửa có tính chất kiểm tra-của một cái tiêu cực (phủ định) được giảm nhẹ, vừa phải và không có tính hiếu chiến nữa- đại loại như bóng đá “thể giới” với những anh hùng truyền thông của nó. Nhưng người ta cũng có thể hy vọng đào sâu một cái tiêu cực (phủ định) thông minh hơn, ác liệt hơn, gợi nhắc cho tinh thần những bản khoán, day dứt của nó...

FRANCOIS JULLIEN

(Trích dẫn từ BÓNG TRONG BỨC TRANH... Ch. 1)



Giá: 40.000 đ