

Quan Niệm Về Thế Giới Sống Từ Edmund Husserl Đến Claude Romano

The Concept of the Lived World from Edmund Husserl to Claude Romano

Lê Bảo Lộc, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: baolocsj@gmail.com

[doi](https://doi.org/10.54855/csl.244310) <https://doi.org/10.54855/csl.244310>

© Copyright (c) 2024 Lê Bảo Lộc

Received: 26/06/2024

Revision: 21/09/2024

Accepted: 27/09/2024

Online: 28/09/2024

Tóm lược

Tương quan giữa thế giới và tâm thức con người đã được suy tưởng dưới nhiều lăng kính khác nhau. Ở trường phái hiện tượng luận, tương quan này được suy tưởng dựa trên lõi kiến tạo của *cái tôi thuần túy*. Chính vì thế, từ khi Husserl khởi xướng hiện tượng luận, người ta đã cho rằng *thế giới* phụ thuộc vào cấu trúc của ý thức con người. Tuy nhiên, hiện tượng luận đã vấp phải những vấn đề nghiêm trọng. Nếu *thế giới* chỉ phụ thuộc vào ý thức của một người nào đó thì *thế giới* được quan niệm đầy đủ như nó là hay chưa, bởi vì một người nào khác cũng ý thức về *thế giới* thì sao? Chắc hẳn, *thế giới* phải được “cộng thêm” vào “nhiều lần được ý thức nữa”. Dù cho Husserl về sau đã quan niệm lại *thế giới* ngang qua khái niệm *Lebenswelt* (thế giới sống) để trả lại tính uyên nguyên và tự trị cho *thế giới*, nhưng theo Claude Romano khái niệm này chưa thỏa đáng. Vì thế Romano đã tái quan niệm lại *thế giới* bằng lăng kính *vị toàn thể* với hy vọng làm cho *thế giới* được suy tưởng một cách đầy đủ bao nhiêu có thể, nhờ đó mà tương quan giữa *thế giới* và tâm thức con người mới hy vọng được xác định một cách thỏa đáng.

Từ khóa: thế giới sống (Lebenswelt), hiện tượng luận, thế giới, vị toàn thể

Abstract

The relationship between the world and human consciousness has been contemplated through many different lenses. In the phenomenological school, this relationship is considered based on the pure ego's construction. For this reason, ever since Husserl initiated phenomenology, it has been believed that the world depends on the structure of human consciousness. However, phenomenology has encountered significant problems. If the world is solely dependent on one person's consciousness, has the world been fully conceived as it truly is, since another person is also conscious of the world? Certainly, the world must be 'added' with 'many more instances of consciousness.' Even though Husserl later re-conceptualized the world through the notion of *Lebenswelt* (the lived world) to restore the world's original and autonomous nature, according to Claude Romano, this concept is still inadequate. Therefore, Romano re-conceptualized the world through a holistic lens, hoping to fully contemplate the world as much as possible, so that the relationship between the world and human consciousness might finally be adequately determined.

Keywords: the lived world (Lebenswelt), phenomenology, the world, holism

Dẫn Nhập

“Thế giới không muốn bị làm phiền bởi những quan điểm của ta”

Victor Cherbuliez¹

Một số quan điểm khác nhau về *thế giới* đã được các trường phái triết học và các trào lưu tư tưởng đề xướng. Chẳng hạn, truyền thống triết học Hy-lạp coi *thế giới* là một tổng thể vốn giả định một trật tự được sắp đặt bởi một nguyên lý chung nhất, một nguyên lý khả dĩ trong tâm nhận thức, mà nguyên lý này có thể được nhận thức. Theo chủ thuyết duy tự nhiên, *thế giới* là một thực tại đồng nhất được vận hành bởi các quy luật vật lý và chân lý bất biến của toán học. Riêng đối với trường phái hiện tượng luận, *thế giới* là một thực tại bao gồm những hiện tượng đã được thấu nhận “trong cái nhìn đầu tiên”. Dầu vậy, vì chưa được trả lời thỏa đáng, câu hỏi vẫn còn được lặp đi lặp lại: “*thế giới* đích thực là gì?”. Claude Romano do đó đã vận dụng tối đa nỗ lực giải đáp bằng cách vay mượn và nối dài lối nẻo của hiện tượng luận nhằm tránh tình trạng đóng khung *thế giới* trong những tiền giả định hay những quan niệm “hẹp hòi” của chủ thuyết duy tự nhiên. Thật ra, với khái niệm *thế giới sống* (*lebenswelt*), Husserl đã từng giải đáp, nhưng giải đáp của ông chưa triệt để. Nỗ lực của Romano là làm triệt để hóa quan niệm về *thế giới sống* sao cho nó được trả lại *tính uyên nguyên* (*primordialité*) và *tính tự trị* (*autonomie*) của nó. Có như thế, theo Romano, việc khảo sát con người với tư cách là “công dân của thế giới” mới hy vọng đạt thành quả, bởi lẽ nếu cái tổng thể không được tri giác đủ và chuẩn xác, thành phần của tổng thể hẳn nhiên sẽ bị hiểu một cách khuyết hụt, hoặc sai lệch.

Thế Giới Sống (Lebenswelt) Theo Husserl

Vấn Đề Nơi Bối Cảnh Của Cuộc Cách Mạng Khoa Học

Từ bấy lâu nay, dường như chẳng ai nghi ngờ gì về những điều họ nhìn thấy nơi hiện tượng “một ngày đường” của mặt trời. Vào sáng sớm, mặt trời ló rạng ở phía đông, đến giữa trưa nó ở thẳng trên đỉnh đầu, và khi chiều về nó chìm dần sau rặng núi phía tây. Người ta nhìn thấy tận mắt mặt trời di chuyển như thế mỗi ngày. Thế rồi, cuộc cách mạng khoa học đã khiến cho người ta không còn “tin vào mắt mình” với hiện tượng này nữa. Bằng những thực nghiệm biện minh cho thuyết nhật tâm của Nicolas Copernic (1473-1543), Galileo (1564-1642) đã chứng thực rằng trái đất xoay quanh mặt trời mới là chân lý. Đây thật sự là một thành quả rực rỡ. Thế nhưng, trong ánh sáng chói lọi ấy, chủ thuyết duy tự nhiên đã trở thành một trào lưu tư tưởng nổi trội và gây ra những hệ lụy nhất định trong quan niệm về *thế giới* và *con người*.

Thứ nhất, chủ thuyết duy tự nhiên quan niệm về thế giới như một thực tại bao trùm tất cả mọi sự bằng những quy luật của vật lý và các phép tính của toán học.² Tuy nhiên, đối với họ, thuật ngữ để dùng cho thực tại bao trùm ấy không phải là “thế giới”, nhưng là “tự nhiên” (*nature*). “Tự nhiên” trở thành “một khái niệm chưa từng có từ trước trong lịch sử văn hoá Tây phương”³, bởi vì nó không còn được gắn với lĩnh vực của các vật thể đặc thù vốn là những thực thể có tự nơi mình nguyên lý chuyển động và ngừng nghỉ. Cái gọi là “tự nhiên” trở thành một tổng thể của những hệ thống vật chất trong chuyển động liên kết với nhau của vật này so với vật kia vốn có thể được tri giác bằng quan sát và tính toán vì chúng luôn tuân theo quy luật nhân quả chặt

¹ “Le monde n'aime pas qu'on le dérange dans ses opinions” (Victor Cherbuliez, *Une gageure*, 1890).

² Cf. Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 162-163.

³ *Ibid.*, 162.

chẽ và có thể được lý giải bằng ngôn ngữ của toán học.⁴ Hơn nữa, khi nó vươn mình ra để trở thành “tổng-thể-tính” của vũ trụ, nó không để lại bất cứ điều gì ngoài nó, kể cả con người và các sinh vật sống; tất cả mọi sự đều là “đối tượng” để nó lý thuyết hoá, giả định và khảo cứu.

Vấn đề được đặt ra là, các quy luật toán học như “lưới trời” được “tự nhiên” dệt nên để chụp xuống mọi thứ cũng như được phổ quát hoá lên thành “khí cụ chân lý” như thế thử hỏi có thật sự thỏa đáng hay không? Husserl đã duyệt xét vấn đề và đã cho thấy rằng chủ thuyết duy tự nhiên của cuộc cách mạng khoa học chẳng qua chỉ “khái quát hoá tri thức và áp dụng tri thức khái quát ấy vào trong những trường hợp cá biệt”⁵ và rằng việc khái quát ấy là cả một sự thiếu sót nghiêm trọng. Việc khái quát ấy đã dẫn đến chỗ “cam chịu sự mập mờ, rút ra những kết luận sai lạc, đếm thiếu hoặc tính sót”⁶. Chính vì thế, Husserl đã chủ trương *đóng ngoặc* (époque) những khái niệm, những thành kiến hay những tiền giả định mà trước đó người ta gán cho sự vật để rồi ông cho rằng “quay về với chính những sự vật” (retour aux “choses mêmes”) mới chính là thái độ triết học đích thực. Đi vào chính những sự vật là mặc lấy “sự vắng mặt của những tiền giả định”⁷, hay nói cách khác là “tiếp nhận sự tỏ lộ của sự vật trong cái nhìn đầu tiên”. Từ đó, hiện tượng luận được sinh ra.

Thứ hai, khi được ôm trọn lấy bởi các quy luật toán học như thế, các tính chất kích thước, trọng lượng và chuyển động trở thành thực tại đích thực của vật chất hay vật thể, trong khi đó các hiện tượng luôn được đặt trong tình trạng nghi ngờ để chờ những chứng thực. Như thế, chỉ những gì có thể được tính toán bằng toán học mới được kể là chính yếu; còn điều gì thuộc lĩnh vực đối với ý thức như âm thanh, mùi vị hay cảm xúc đều là phụ tùy, bởi lẽ khi một vật thể hay một sinh vật bị thâm tóm thì tất cả những yếu tố phụ tùy đều biến mất. Tương tự như thế, con người cũng được xác định là thực tại đích thực ở một thân thể với các cơ quan hay các phần thân thể, còn những gì là nhân phẩm, ý chí, hay các đặc điểm cá nhân đều là những yếu tố phụ tùy.⁸ Từ đó, con người chỉ là một “đối tượng” như bao vật thể khác mà thôi.

Tuy nhiên, vấn đề ở đây là, khi giảm trừ con người thành “đối tượng” của những tính toán thể lý, thành “đối thể” cho nguyên lý khách quan hoá và cho quy luật nhân quả, chủ thuyết duy tự nhiên đã vô tình “trục xuất tinh thần con người ra khỏi vũ trụ vật chất”⁹. Chẳng còn vị từ tinh thần nào của con người tồn tại nữa. Thế giới chỉ là một tổng thể vật chất im lìm đến độ Blaise Pascal (1623-1662) phải thảng thốt: “sự thình lạng đời đời của những khoảng không gian vô tận làm tôi hãi hùng”¹⁰. Trong khi đó, chủ nghĩa duy tâm nhập cuộc để đối đầu với chủ thuyết duy tự nhiên bằng quan niệm về thế giới tinh thần, nhưng cũng gặp vấn đề y hệt như đối thủ của mình. Cả hai trường phái đối lập nhau này cùng làm một việc đó là đẩy thế giới hiện tượng vốn trình diện cho ta và được chúng ta chia sẻ vào trong một ảo tượng thuần túy và đơn giản

⁴ Ibid., 162.

⁵ Edmund Husserl, *Ý niệm hiện tượng học (năm bài giảng)*, trans. Bùi Văn Nam Sơn (Tp.HCM: Nhà Xuất Bản Trẻ, 2016), 20-21.

⁶ Ibid., 21.

⁷ Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 12.

⁸ Cf. Samuel Enoch Stumpf, *Lịch sử triết học và các luận đề*, trans. Đỗ Văn Thuấn (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Lao Động, 2004), 176-177.

⁹ Claude Romano, *Les repères éblouissants*, 163.

¹⁰ Ibid., 163.

bắt nguồn từ dự phóng bất hợp luật nhằm nhốt chặt tất cả những gì ta coi là mục đích và ý nghĩa vào chỉ một khái niệm duy nhất gọi là “tự nhiên tự thân”.¹¹

Tựu trung, thế giới hiện tượng “bị tách ra khỏi tính vững chãi của riêng nó, khỏi mọi chân lý, kể cả điều thuộc về nó vốn là điều thế-giới-cho-ta, nghĩa là phương thức xuất hiện của tự nhiên vật chất”¹². Chính vì thế, Husserl muốn đòi lại cho *thế giới* ấy những gì chủ thuyết duy tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm đã loại bỏ khỏi nó. Nó phải là một “thế giới tiên khoa học trong đó cuộc sống của ta có chỗ, nó phải như một sự xuất hiện đơn sơ và thuần túy”¹³. Thế nên, ông đưa ra một khái niệm quan trọng như một nền tảng có tính triệt để và như một khung khái niệm cho triết học đích thực, khái niệm *thế giới sống* (Lebenswelt).

Thế Giới Sống Theo Husserl

Khái niệm thế giới sống được Husserl đưa ra khá muộn màng sau khi ông ghi nhận rằng những ý nghĩa trực khởi mà ý thức có được khi phóng hướng về đối tượng thật ra đều bắt nguồn từ lịch sử và xã hội. Rồi, liên-chủ-thể-tính chẳng phải là một cấu trúc đơn thuần có tính tiên nghiệm (a priori) của chủ-thể-tính, nhưng ngầm chứa một nguồn ảnh hưởng mang tính lịch sử và xã hội¹⁴. Đây là điều mà ông đã khẳng định một cách rõ ràng trong quyển II của tác phẩm *Idées* nói về giá trị của tính chất lịch sử và xã hội của thế giới con người.

Hay nói cách khác, thế giới mà ông muốn đòi lại tính tự trị (autonomie) hay tính uyên nguyên từ sự “trục xuất” của chủ thuyết duy tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm tuy mệnh danh là *thế giới* mang tính tiên nghiệm và tiên khoa học, nhưng vẫn còn là một thế giới mang dấu ấn của lịch sử và xã hội con người. *Thế giới sống* trở thành một khái niệm mang ý nghĩa kép: đối với thế giới tự nhiên, *thế giới sống* mang lấy tính phổ quát và tiên nghiệm của một thế giới được trao tặng trước mọi biểu tượng của lý thuyết và mọi dự phóng thực tiễn; đối với thế giới xã hội, *thế giới sống* mặc lấy trên mình chiều kích lịch sử và cộng đồng vốn đã nhuần thấm trong văn hoá và phong tục.¹⁵

Một đàng thế giới sống là những gì phổ quát và tiên nghiệm, đàng khác vì vẫn mang dấu ấn của lịch sử và xã hội con người nên nó lại mặc lấy tính chủ quan và tương đối. Vậy, làm thế nào có thể chấp nhận một khái niệm có những chiều kích đối lập như vậy? Husserl đã giải quyết vấn nạn này bằng cách giải thích rằng *thế giới sống* là *thế giới sống* giữa những *thế giới sống* khác mang lấy những nội dung văn hoá đặc thù, có dấu ấn của chủ-thể-tính và có tính tương đối nhưng lại tự có một cấu trúc hình thức vốn làm cho mọi thế giới sống khả hữu. Cấu trúc hình thức này, đối với Husserl, có tính tiên nghiệm. Nhưng có điều ông đã không phát triển thêm nữa lập luận này.¹⁶

Đến đây, có thể thấy được rằng Husserl đã gắng sức lấy lại tính uyên nguyên tự trị cho *thế giới sống*. Thế nhưng, những vấn đề vẫn không ngừng được đặt ra cho khái niệm này. Romano đã chỉ ra điều đó trong tác phẩm *L'inachèvement d'être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (2013).

¹¹ Ibid., 166.

¹² Ibid., 166.

¹³ Claude Romano, *Les repères éblouissants*, 167.

¹⁴ Philippe Cabestan, Introduction de la phénoménologie, 32.

¹⁵ Ibid., 32.

¹⁶ Philippe Cabestan, Introduction de la phénoménologie, 33.

Vấn Đề Thế Giới Sống Của Husserl

Theo nhận định của Romano, ít có khái niệm nào làm dấy lên những tranh cãi như khái niệm *thế giới sống* của Husserl.¹⁷ Sở dĩ như thế là vì khái niệm này thiếu đi sự nhất quán nội tại và vẫn còn nằm trong dự phóng của một *cái tôi* siêu việt.

Husserl đã cố gắng đặt lại nền tảng nguyên sơ cho quan niệm về *thế giới*. *Thế giới* nguyên sơ (*thế giới sống*) phải là *thế giới* có trước những gì khoa học tuyên bố. Từ đó, *thế giới sống* phải được hiểu là một khái niệm đòi hỏi một sự đoạn tuyệt với tính khách quan và kiểu hợp thức hóa của những tuyên bố khoa học.¹⁸ Tuy nhiên, ở một khía cạnh khác, *thế giới sống* lại phải “thỏa mãn đòi hỏi về tính khách quan và tính khoa học vốn gắn chặt vào dự phóng của một khoa học siêu nghiệm của chủ thể tính có tính cơ cấu trong mức độ khoa học này trở thành nền tảng cho các khoa học khác”¹⁹. Tuy nhiên, ý nghĩa kép mà Husserl đặt đề cho *thế giới sống* lại mang lấy nguyên tắc không đồng nhất vốn gây ra sự nhập nhằng khi được sử dụng: *thế giới sống* là thực trong mức độ nó được trao tặng cho trực giác cảm xúc như khía cạnh của đời sống thực tế của ta, trong khi *thế giới sống* hiểu theo nghĩa tự nhiên, được lý tưởng hóa bởi khoa học lại là thực trong mức độ gắn với tính hợp thức hóa vĩnh cửu của những tuyên bố toán học và khả năng dự báo mang tính phổ quát của chúng.

Để giải quyết được vấn đề nan giải này, trong *Vérité et Méthode*, Gadamer cho rằng chỉ có một con đường duy nhất mà thôi, đó là phải tiếp cận *thế giới* dựa trên chiều kích xã hội và lịch sử. “Quan niệm về thế giới sống là một quan niệm về bản chất có tính lịch sử vốn không gắn với một vũ trụ của hữu thể, mà gắn với ‘thế giới đang hiện hữu’ [...] Thế giới sống nghĩa là một tổng thể mà trong đó ta đi vào đời sống lịch sử của mình.”²⁰ Cũng trên con đường này, Paul Ricœur cho rằng “thế giới sống không phải là thế giới mà Husserl thỉnh thoảng đã giảm trừ vào thế giới “im lìm” có “tính thủy thổ” (adamique)”²¹, nhưng thế giới sống phải là một thế giới không bao giờ được trao tặng, mà là phải luôn được tiền giả định.²² Và lối tiếp cận *thế giới sống* của hiện tượng luận cũng phải khởi đi hoàn toàn từ khả nghĩa luận với “hoàn cảnh ngôn ngữ nguồn cội của mọi kinh nghiệm nhân linh” và kể từ đó cũng là hoàn cảnh lịch sử.²³ Có như thế, hiện tượng luận mới có “lối vào thiên đường” của nó. Tuy nhiên, Romano lại cho rằng “lối suy tư sử tính” của hai triết gia này không đưa dẫn tới “vương quốc những điều hiển nhiên” (royaume d'évidences) cội nguồn vốn tiên vàn được tri giác đạt đến.²⁴ Đường như Romano tán đồng với cách quan niệm của Husserl về *thế giới sống* và muốn đẩy xa hơn nữa, tận căn hơn nữa (điều này sẽ được trình bày sau).

Mặt khác, do bị đóng chặt vào ý niệm về *cơ cấu* (constitution) của một *cái tôi* siêu việt, “hai thế giới” nơi ý nghĩa kép của *thế giới sống* bị tương đồng hóa bên trong tương quan của chúng dựa theo “dạng thức” (schème) của một “nền tảng”. Điều đó có nghĩa là, hai thế giới này cùng

¹⁷ Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2013), 66.

¹⁸ Ibid., 66.

¹⁹ Ibid., 66.

²⁰ Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 49.

²¹ Ibid., 49.

²² Ricœur đã phê bình “thế giới sẵn có” vốn tuột thoát khỏi mọi tiền giả định mà Husserl quan niệm, bởi vì khi Husserl quan niệm một thế giới tách biệt khỏi ngôn ngữ và lịch sử như ông đã từng làm với khái niệm *Lebenswelt*, hiện tượng luận đã mất đi “thiên đường” của nó. Vì thế, Ricœur cho rằng nếu như hiện tượng luận muốn trung thành với *thế giới sống*, nó phải bỏ đi chính ý tưởng chủ đạo của nó và nó phải bắt đầu từ điểm khởi phát của khả nghĩa luận. (Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 49).

²³ Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 49-50.

²⁴ Ibid., 50.

chung chia tính-khách-quan được nhượng lại cho thế giới này từ thế giới kia. *Thế giới* tiên khoa học mang lấy cơ cấu hình thức để nhượng cho *thế giới* của khoa học cơ sở khách quan dưới dạng “nền tảng”.²⁵ Husserl quan niệm như thế không khác gì đang làm cho *cái tôi* siêu việt tạo ra một thứ “khách-quan-tính” có tính khoa học với khả năng bao trùm tuyệt đối hết như khái niệm *ting thần* của Hegel.

Khái niệm *thế giới sống* được sử dụng một cách nhập nhằng và được gắn chặt vào trong sự kiên cố của nền tảng triết học siêu nghiệm đã dẫn đến “một đường rạn nứt thật sự trên hiện tượng luận” và để lại một nhiệm vụ còn dang dở. *Thế giới* nguyên sơ hay mang tính cội nguồn và nền tảng còn là gì? Những lời thú nhận của Husserl cho thấy ông đã quay về con số không sau khi đã cố công tìm kiếm cái nguyên sơ ấy của *thế giới*.²⁶ Tuy nhiên, những đóng góp của ông có thể được xem là cơ sở hay những gợi hứng cho việc khảo cứu tính uyên nguyên của *thế giới*.

Thế Giới Sống Theo Quan Niệm Của Romano

Khi đối diện với *tám màn bí mật che khuất* (énigme) thế giới, Husserl đã khép kết mọi suy tưởng vào những thao tác kiến tạo của một *cái tôi* thuần túy. Làm như thế, dường như ông cố ý tránh né sự trao tặng của một thế giới vốn có *tính tự trị* (autonomie) riêng của nó để “xác định” *thế giới* dựa theo kinh nghiệm của “chủ thể ý thức”.²⁷ Vì không đồng tình với một phương thức xác định theo kiểu của Husserl, Romano đã đề nghị một lối tiếp cận mới cho vấn đề *thế giới*, một lối tiếp cận được gọi là lối tiếp cận theo hướng *vị toàn thể về kinh nghiệm* (holisme de l'expérience), nghĩa là tiếp cận vấn đề *thế giới* một cách tổng thể với hy vọng để cho *thế giới* chiếm giữ vị thế của chính nó.

Lối Tiếp Cận Vị Toàn Thể

Holisme (tiếng Hy-lạp: *to holo*) nghĩa là nhắm vào *cái toàn thể* (le tout). Quan niệm *vị toàn thể* là một quan niệm vốn được đặt nền trên câu châm ngôn sau đây: “toàn thể thì lớn hơn tổng số các thành phần của nó”. *Lối tiếp cận vị toàn thể* cũng áp dụng câu châm ngôn này cho kinh nghiệm xét như nó là và cho thế giới xét như là môi trường (le milieu) cho mọi kinh nghiệm. Kinh nghiệm phải được hiểu theo tính tổng thể của nó và thế giới cũng phải được hiểu theo tính tổng thể như vậy. Romano đã sử dụng khái niệm “sự gắn kết mang tính cấu trúc” (cohésion structurale)²⁸ để triển khai hai ý nghĩa của lối tiếp cận này.

Trước tiên, “một kinh nghiệm là một kinh nghiệm chỉ khi nào kinh nghiệm đó được tích hợp vào cái toàn thể của kinh nghiệm, cái toàn thể đó không đơn giản chỉ là tổng số hay tổng cộng các thành phần của nó”²⁹. Để hiểu *cái toàn thể* muốn nói ở đây là gì, Romano đã khảo cứu

²⁵ Ibid., 66.

²⁶ Trong bản viết tay của mình, Husserl viết: “Tôi đã không biết chết đi là khó như thế. Cả đời tôi, tôi đã cố tránh đi mọi chuyện tầm phào. Và chính lúc bây giờ, tôi đã đến kỳ hạn cho hướng đi của mình, ý thức về nhiệm vụ của mình và sẵn sàng cáo giá nó, bây giờ là lúc mà với những gì ở hội nghị của Vienne và Prague[...] tôi đã đặt những nền tảng cho một sự khởi đầu bé nhỏ - vâng, tôi phải ngừng lại và để cho nhiệm vụ của tôi dang dở. Cuối cùng, chính lúc này, chính lúc giờ đây tôi là một người giới hạn, tôi biết rằng tôi phải đưa tất cả về con số không” (Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 67).

²⁷ Trong buổi hội thảo của mình tại Göttingen, Husserl lặp đi lặp lại rằng: “nếu chúng ta xoá bỏ ý thức, thì chúng ta xoá bỏ thế giới” (Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 95).

²⁸ *La cohésion structurale* “không phải là tính mạch lạc (cohérence) theo nghĩa luận lý. Tính mạch lạc được áp dụng cho các niềm tin hay cho các mệnh đề, còn ‘sự gắn kết mang tính cấu trúc’ thì được áp dụng cho các hiện tượng. Tính gắn kết này bao gồm toàn bộ các ‘tình trạng không biến dạng mang tính cấu trúc’ (invariances structurelles) (chẳng hạn, những đặc tính không gian và thời gian) vốn làm nền móng cho mọi biến đổi của các hiện tượng” (Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 92).

²⁹ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 88.

những kinh nghiệm mở ra và đón nhận thế giới mà truyền thống thường gọi là *những tri giác* (perceptions)³⁰. Lối tiếp cận vị toàn thể về kinh nghiệm khẳng định rằng “*đặc tính là một tri giác*” (propriété d’être une perception) là một đặc tính tất yếu mang *tính toàn thể* (holistique).³¹ Vậy, kinh nghiệm được gọi là *kinh nghiệm tri giác* (l’expérience perceptive) nếu và chỉ nếu nó sáp nhập trọn vẹn một cách không gián đoạn vào cái toàn thể của kinh nghiệm ấy, nghĩa là nếu nó biểu hiện một sự gắn kết mang tính cấu trúc với hệ thống của *kinh nghiệm tri giác* trong tính tổng thể.³² Khi nói về *tri giác* thì đã phải giả định “*đôi thể*” của *tri giác*, tức là cái được tri giác (perçu), *cái toàn thể* được hiểu theo nghĩa là cái chứa đựng đặc tính gắn kết vốn nhờ đó mà *tri giác* và *cái được tri giác* được nối liền với nhau. Một cách cụ thể, sự gắn kết của cái tổng thể có nơi *thế giới* và nơi “*chủ thể*” tri giác làm cho *thế giới* được tri giác và những sự vật thuộc về *thế giới* được tri giác và làm cho *kinh nghiệm tri giác* thuộc về *thế giới*.³³

Thứ hai, lối tiếp cận này nhấn mạnh đến ý nghĩa vốn là đặc tính của một hệ thống do “*chủ thể*” được phủ bảm những năng lực thuộc nhiều cấp trật khác nhau và một kiểu môi trường nào đó cùng tạo lập nên.³⁴ “Ý nghĩa này không phải là sản phẩm của một *Sinngebung* (hành vi trao tặng ý nghĩa), vì lẽ đó, nó cũng chẳng phải là sản phẩm của một lối kiến tạo khách-thể-tính gồm nhiều tầng nối tiếp nhau giống như Husserl nghĩ, và cũng không phải là cái gì đó do dự phóng của một *Dasein* dàn dựng nên. Ý nghĩa này phải được hiểu trong tính toàn thể của nó, nghĩa là, nó phát sinh từ một hệ thống do thế giới và “*chủ thể*” thiết lập nên, vì thế mà nó mang đặc tính tương liên của một toàn thể bất khả phân chia thành các thành tố.”³⁵

Như vậy, bằng lối tiếp cận vị toàn thể này, vấn đề *thế giới* phải được nhìn dưới lăng kính “*đồng thuộc về nhau xét về mặt cơ cấu*” (co-appartenance structurelle) của “*chủ thể*” và thế giới mà “*chủ thể*” ấy dần thân vào. Sự “*đồng thuộc về nhau*” này được thể hiện một cách rõ ràng trong khẳng định của Romano: “*chúng ta ở trong thế giới trong mức độ chúng ta thuộc về thế giới, và chúng ta thuộc về thế giới trong mức độ chúng ta ở trong thế giới*”³⁶.

Vị Hiện Thực Tượng Luận - Mối Lối Tiếp Cận Vị Toàn Thể Về Thế Giới

Khái niệm *vị hiện thực* (réalisme) vốn cắm rễ sâu vào lý thuyết nhân quả của tri giác và đã tạo ra một sự phân đôi về mặt bản thể luận và về mặt tri thức luận: chủ nghĩa hiện thực cổ điển và chủ nghĩa duy tâm.³⁷ Romano đã “*rửa tội*” cho khái niệm *vị hiện thực* này để lấy lại *thế giới* trong tính thuần túy và ngây thơ của nó.³⁸ *Vị hiện thực* mới như thế cho ta một lối neo đi giữa lần ranh phân đôi này, để rồi tiệm cận đến chân lý được chứa đựng trong “*tám màn bí mật*” của

³⁰ Cf. Claude Romano, *L’aventure temporelle*, 91.

³¹ Ibid., 91.

³² Ibid., 91-92.

³³ Ibid., 110-111.

³⁴ Ibid., 115-116.

³⁵ Ibid., 115-116.

³⁶ Claude Romano, *Au Coeur de la raison, La Phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 943-944.

³⁷ “Theo định nghĩa ý nhị của Crispin Wright, *thuyết vị hiện thực* là sự ‘kết hợp’ giữa một luận điểm khiếm tốn và một luận điểm tự phụ: luận điểm khiếm tốn cho rằng thế giới tồn tại độc lập với tâm trí của chúng ta, và cũng có nghĩa là độc lập với niềm tin của chúng ta về nó cũng như về các lược đồ khái niệm mà ta huy động để suy nghĩ về nó; luận điểm tự phụ là thế giới này tồn tại độc lập với chúng ta, tuy nhiên chúng ta có thể biết nó”, (Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 99-100).

³⁸ Trong chương III của tác phẩm *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (trang 98-116), Romano đã phê bình chủ nghĩa khách quan (objectivisme) vốn là giả định ẩn ngầm của chủ nghĩa hiện thực của khoa học tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm để đưa ra một quan niệm mới về *lebenswelt* khác so với *lebenswelt* của Husserl. *Lebenswelt* mới này phải là một thế giới “*ngây thơ*” và là một “*cơ sở nền tảng*” đích thực mà trên đó mọi hiện thực được bày tỏ cho tri giác con người. Như thế, chủ nghĩa hiện thực về thế giới sống trở thành một lối neo giữa lần ranh của một *chủ thuyết hiện thực vị tuyệt đối* (réalisme absolutiste) và chủ nghĩa duy tâm.

thế giới. Đề phác họa cho lăng kính mới này, vấn đề *tri giác* (perception) được bàn đến, qua đó cho thấy cách thức tâm thức của con người tương quan với *thế giới* nguyên nguyên vốn tách biệt với mọi suy tưởng của nó, một thế giới không ngừng trao cho con người những “hiện thực” có tính toàn thể và đích thực.

Thứ nhất, đối với Romano, *tri giác* phải được tách biệt khỏi tương quan “nhân quả - biểu trưng” (causalité - représentation). Nếu như tri giác là trật tự các biểu trưng hoặc mang bản chất nhân quả, liệu rằng nó có thể đảm bảo một sự đầy đủ hay một sự tương ứng giữa biểu trưng và thực tại? Quan niệm về *tri giác* như thế sẽ là cơ hội để chủ nghĩa hoài nghi nhảy vào chất vấn, bởi vì một biểu trưng như thế là mù mờ và sẽ bị méo mó khi bối cảnh hay hình thái của sự vật thay đổi (ví dụ: quả táo dưới ánh nắng và cũng quả táo ấy ở trong nhà sẽ có những màu khác nhau). Vì thế, theo lối nói của Merleau-Ponty, “tri giác là một sự nắm bắt thế giới một cách trực tiếp và ngang qua cơ thể (prise directe et corporelle)”, hay theo khẳng định của Heidegger, “khả năng tiếp cận nguyên nguyên của ta đối với thế giới thuộc về cấp trật của sự vén mở (dévoilement) và không phải là cấp trật của sự biểu trưng”. Từ đó, Romano cho rằng “tương quan nguyên nguyên của ta với thế giới thuộc về cấp trật tri giác”³⁹, *tri giác* này cũng được coi là “sự tỏ lộ” (manifestation) “đích thân” (en personne) của sự vật, nghĩa là nó đảm bảo được “tính đầy đủ” cho sự tỏ lộ của chính thực tại nơi sự vật. Như vậy, *tri giác* là tri giác trực tiếp sự tỏ bày đích thân của thế giới, chứ không qua bất kỳ trung gian nào.

Thứ hai, *tri giác* phải được quan niệm khác hẳn với *ảo giác* (hallucination), bởi vì “tri giác là sự tỏ lộ của chính sự vật”⁴⁰, trong khi “ảo giác lại là việc hình dung cái không có”⁴¹. Để phân biệt một cách rõ ràng hơn *tri giác* và *ảo giác*, cần phải hiểu một cách rành mạch và tận căn hai nét nghĩa của thuật ngữ “apparaitre” (xuất hiện): ở nghĩa thứ nhất, thuật ngữ này nói về sự “xuất hiện đích thân” (apparition en personne), nghĩa là sự trình diện của một sự vật (tất yếu đang hiện hữu); ở nghĩa thứ hai, nó nói đến một điều nào đó chỉ thuần túy là vẻ bề ngoài (pure apparence) chứ không hề có sự vật nào được trao tặng kèm theo. Theo đó, tri giác là một *leibhaftige Gegenwärtigung*⁴², nghĩa là một cuộc xuất hiện đích thân của sự vật chắc chắn đang hiện hữu, còn *ảo giác* thì lại được lặp vô một *dáng vẻ thuần túy* chứ không hề mang theo sự vật được trao tặng.

Cuối cùng, một đặc điểm quan trọng nhất của *tri giác* đó là “tri giác có tính toàn thể”. Đặc điểm này cung ứng một luận cứ chắc chắn để bác bỏ lập luận về ảo giác của chủ nghĩa hoài nghi. Thật ra, “*tri giác* là một hiện tượng không chỉ mang tính tổng thể, mà còn mang tính tổng thể một cách tận căn”⁴³. *Tri giác* được gọi là *tri giác* khi và chỉ khi nó được gắn kết không ngừng vào cấu trúc của một hệ thống *tri giác*; “sự gắn kết này là tập hợp các quy luật tiên nghiệm bất biến”. Như vậy, *tri giác* là một sự tỏ lộ của thực tại sự vật đồng nghĩa với một sự tỏ lộ một cách nào đó có tính ẩn tàng của cái tổng thể chứa đựng nó. Do thuộc về một hệ thống những kinh

³⁹ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 123.

⁴⁰ Ibid., 128.

⁴¹ Ibid., 126.

⁴² Romano cho rằng tương chừng như Husserl với khái niệm *leibhaftige Gegenwärtigung*, và Merleau-ponty với khẳng định rằng: “tri giác và cái được tri giác nhất thiết phải có cùng một phương thức hiện sinh, vì người ta không thể tách khỏi tri giác ý thức mà nó có hay đúng hơn là để đạt tới bản thân sự vật,” đã đi đúng hướng trong việc phân biệt *tri giác* và *ảo giác*, nhưng họ lại không trung thành với những khám phá của mình khi áp dụng khái niệm *Abschattung* (phác thảo hay hồ sơ), về cơ bản vốn chỉ là một sự thay thế cho “hiện tượng” của các nhà hiện tượng học hoặc dữ liệu cảm giác của các nhà duy nghiệm. Trên thực tế, đặc điểm của một *Abschattung* là trở thành một phần tử trung tính so với sự phân biệt tri giác/ảo ảnh, và do đó, một phần tử chung cho cả hai, vì khi *Abschattungen* được liên kết với nhau theo cách đồng nhất, chúng sẽ phát sinh đến một tri giác chân thực, trong khi ngay khi chúng xung đột với nhau, đối tượng “bùng nổ” và tự bộc lộ là ảo ảnh, (Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 127-128).

⁴³ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 110.

nghiệm thuộc *tri giác*, do việc mở ra với *thế giới* vốn là bản chất của nó, do mãi mãi gắn kết với *thế giới* như thế, *tri giác* luôn khác biệt với *ảo giác* vốn không tồn tại ở tầm mức phổ quát (không có ảo giác tổng thể, chỉ có thể có một ảo giác cụ thể).⁴⁴

Như vậy, khi đưa ra quan niệm *tri giác* trong cái nhìn mới về thuyết *vị hiện thực*, Romano đã đề nghị một cái nhìn “đầy đủ” hơn về tương quan giữa tâm thức con người và *thế giới sống*. Nhờ *tri giác*, con người tiếp nhận một cách trực tiếp những điều được tỏ lộ của *thế giới sống* vốn mang tính nguyên nguyên và tự trị. Nhờ cùng với *thế giới sống* mang tính “đồng thuộc về” và mang tính tổng thể, “chủ thể” *tri giác* mới có thể *tri giác* được thực tại một cách trực tiếp. Lối tiếp cận tổng thể mang tính hiện thực này dẫn đến một sự thừa nhận về “một mối tương quan nền tảng của tinh thần nhập thể và thế giới”⁴⁵.

Thế Giới Sống

Vì là một “đối tượng” có tính tổng thể của *tri giác*, và vì là một cái gì đó nguyên nguyên và tự trị vốn vượt lên trên mọi tiền giả định hay xác định của một *cái tôi* thuần túy hay sự kiến tạo nơi cấu trúc của *Dasein*, hay sự giảm trừ của khoa học tự nhiên, nên *thế giới sống* là một thế giới như nó là và có tính bao quát. Một cách chi tiết, tính bao quát này hệ tại ở ba đặc điểm sau: (1) *thế giới sống* nguyên nguyên và tự trị, nên bất khả giảm trừ; (2) *thế giới sống* có tính gắn kết về mặt cấu trúc, nên “đồng thuộc về” với con người; (3) Vì có tính cội nguồn, nên *thế giới sống* cũng là *thế giới biến cố*⁴⁶.

(1) Vũ trụ của khoa học thực nghiệm hay của vật lý đã khách quan hoá “tự nhiên”, qua đó giảm trừ khái niệm thế giới vào sự xác định của các quy luật toán học, dĩ nhiên thế giới này đối với Romano còn quá “nghèo nàn”. Khá hơn một chút, *Thế giới sống* tưởng chừng như là một khái niệm cho thấy “sự hoán cải” của Husserl để trở thành “tín đồ” của cái gọi là *uyên nguyên* (primordial), tuy nhiên ông vẫn cứ khẳng khẳng trong lối nhìn siêu nghiệm của mình về thế giới, tức là thế giới mang tính chủ quan của một *cái tôi* thuần túy. Heidegger với *thế giới khả hữu* của *Dasein* cũng có thể được xem là một thế giới tiệm cận với thế giới đích thực. Tuy nhiên, theo như nhận xét của Romano, vị triết gia này vẫn còn nấn ná trong lối suy tư siêu nghiệm khi *thế giới khả hữu* cũng chỉ thuộc về cấu trúc của *Dasein*, nghĩa là “thế giới có đó chỉ khi *Dasein* hiện hữu và chỉ chừng nào *Dasein* còn hiện hữu”⁴⁷. Đến lượt mình, Romano khẳng định rằng phải nhìn thế giới trong chính thuật ngữ *Lebenswelt* của Husserl, một thế giới chứa “đựng sự đan quện (entrelacement) giữa một sự bộc bạch (expression) hẳn là ‘khách quan’, thế giới, và một sự bộc bạch hẳn là ‘chủ quan’, cuộc sống”⁴⁸. Do tính đan xen này, *thế giới sống* không thể bị giảm trừ vào một thái cực nào, nó có tính nguyên nguyên của nó bởi vì nó là một cái gì đó mang tính bao quát vốn vượt thoát khỏi mọi nắm bắt mang tính “chủ quan”.

(2) Khi đối diện với một “vực thăm ý nghĩa” giữa thế giới thể lý và ý thức con người. Husserl đã lấp đầy nó bằng những hoạt động thiết định của một *cái tôi* thuần túy. Trong khi đó

⁴⁴ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 132.

⁴⁵ Ibid., 135.

⁴⁶ “*Biến cố*” là một khái niệm đặc trưng trong triết học của Romano. Có thể tóm tắt khái niệm này như sau: thứ nhất “*biến cố*” xét theo nghĩa sự kiện vốn là *biến cố* không gắn vào một tại thế nào và trở thành một cái gì đó chung cho vô vàn tại thế (ví dụ: *biến cố* người thân của tôi mất là một sự kiện mà bạn bè tôi biết, hàng xóm tôi biết, cả nhà tôi ai cũng biết); thứ hai, “*biến cố*” đúng nghĩa là “*biến cố*” luôn gắn vào một tại thế duy nhất, “*biến cố*” xảy ra như thể là được gửi đến cho một cá nhân vốn làm thay đổi tận căn cá nhân ấy và mở ra một thế giới khả thể mới cho cá nhân ấy (ví dụ: *biến cố* bà của tôi mất, đối với tôi là một sự mất mát lớn, khiến tôi vô cùng đau buồn bởi vì từ đây cuộc sống tôi sẽ vắng bóng bà, tôi sẽ nhớ thương bà, thế giới của tôi từ đây là thế giới không có bà). (Cf. Claude Romano, *L'événement et Le Monde* (Paris: Puf, 2021), 36-39). Như thế, *thế giới biến cố* là một thế giới nền tảng hơn và có tính bao quát hơn “thế giới khả thể” của Heidegger.

⁴⁷ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 97.

⁴⁸ Claude Romano, *Au Coeur de la raison, La Phénoménologie*, 943.

Heidegger đã gán cho vực thăm ấy bằng những ý nghĩa đã được dàn dựng sẵn cho những dự phóng của *Dasein*. Còn đối với Romano, ý nghĩa phải thuộc về một hệ thống cấu trúc vốn được thiết lập bởi thế giới và con người với những khả năng thực hành vốn thuộc về thế giới ấy. Thế nên, ông mới cho rằng “thế giới là một toàn thể gắn kết chặt chẽ bao gồm những cái khả hữu vốn tự trao tặng chính mình cho chúng ta dưới ánh sáng của nhiều thể loại năng lực khác nhau ở nơi chúng ta”⁴⁹. Có thể nói rằng, *thế giới giống* của Romano có tính bao quát hơn *thế giới khả hữu* của Heidegger, bởi vì nó là một thế giới bao gồm những khả thể được trao tặng một cách tự do cho con người và những khả năng đảm nhận những khả thể đó nơi con người, và cũng chỉ bởi vì trong tính tổng thể, *thế giới* và con người “cùng thuộc về nhau”.

(3) Không những có tính bao quát do chứa đựng những khả hữu và năng lực đảm nhận những khả hữu của “chủ thể”, *thế giới sống* còn chứa đựng những *biến cố* vốn làm biến đổi tận căn “chủ thể” là làm thay đổi hoàn toàn những khả thể vốn có của hiện-hữu-mở-ra. Những *biến cố* tuy vượt thoát khỏi mọi nắm bắt của con người nhưng chúng luôn được trao tặng cho con người một cách bất ngờ, đặc biệt là *biến cố* cội nguồn nhất, *biến cố sinh hạ*. *Thế giới sống* một đấng là cái gì đó mà con người thuộc về do con người được đặt vào hiện hữu trong nó khởi đi từ *biến cố sinh hạ* này (trước khi là một “chủ thể” con người là một “thuộc hạ” của thế giới trong *biến cố sinh hạ*), đấng khác *thế giới sống* luôn được trao tặng cho con người một cách nhưng không và biến đổi con người một cách bất ngờ qua các *biến cố*. Tóm lại, *thế giới sống* và con người thuộc về nhau trong một tổng thể năng động của cuộc hiện hữu vốn đầy những bất ngờ và bí ẩn, cuộc hiện hữu này là một cuộc phiêu lưu không đoán định trước được, mà trong đó con người là một *phiêu-nhân* (advenant)⁵⁰.

Đến đây một khung lý thuyết được hình thành: một *thân thể* (corps) trong *thế giới sống*, trong *thế giới biến cố*. Với lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực* đã được quan niệm lại, *thân thể* sẽ được khảo cứu như một thành phần gắn kết với tổng thể (*thế giới*). Dù cho *thân thể* đã được quan niệm bởi Husserl, nhưng những người kế vị ông cũng như các triết gia hiện tượng luận sau này lại lãng quên việc phải khảo sát lại tính chính hợp của nó trong hệ thống hiện tượng luận đương thời. Vì như đã thấy, quan niệm về cái tổng thể (*thế giới*) của Husserl đã gặp những giới hạn nhất định, dẫn đến thành phần (*thân thể*) hẳn nhiên cũng gặp những vấn đề không thể tránh khỏi. Hiện tượng luận nhất thiết phải khảo sát lại quan niệm về *thân thể* nếu như muốn có một triển vọng cho mình giống như Merleau-Ponty đã thừa nhận “chính nơi ta mà ta tìm thấy tính thống nhất của hiện tượng luận và ý nghĩa đích thực của nó”⁵¹.

Từ Tư-Thân (Le Corps-Propre) Đến Tượng Thân (Le Corps Phenomenal)

Việc khảo cứu lại khái niệm *thân thể* (le corps), cụ thể là *tư-thân* (le corps-propre), ngay từ những buổi đầu hiện tượng luận được khai sinh là một việc cần thiết để thấy được rằng trong hệ thống quan điểm của mình, Husserl có cho khái niệm này một tầm quan trọng nào hay không, và những sự kế thừa khái niệm này có gặp những vấn nạn nào hay không. Dựa trên việc khảo cứu lại như thế, Romano đã đề nghị phải quay lại để mài dũa “viên ngọc” đã bị chôn vùi sâu trong lòng đất đá mà làm cho nó ánh ngời lên hy vọng về một nẻo đường mới cho hiện tượng luận.⁵²

⁴⁹ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 118.

⁵⁰ *Advenant* là một thuật ngữ luôn được giải thích với chiều kích của *biến cố*, có thể được dịch là “*phiêu-nhân*”. *Phiêu-nhân* được thoát thai từ *biến cố sinh hạ* vốn là *biến cố* khởi đầu hiện hữu và mở ra một cuộc phiêu lưu cho con người trong thế giới của *biến cố*. (Cf. Claude Romano, *L'événement Et Le Monde*, 274-275).

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie De La Perception* (Paris: Gallimard, 2015), II.

⁵² Theo như nghiên cứu của Romano, các nhà hiện tượng luận truyền thống đã không còn quan tâm hay đặt vấn đề về khái niệm *le corps propre* (tiếng Đức: Leib), họ coi *le corps propre* là đương nhiên để rồi chỉ chăm chú tìm cách tạo ra những

Tư-Thân Theo Husserl Va Những Vấn Đề Nan Giải

Ngay từ những buổi đầu của hành trình hiện tượng luận, Husserl đã quan niệm về thân thể (le corps) một cách rõ ràng. Le corps gồm hai khái niệm vừa đối lập nhau nhưng lại bổ túc cho nhau: tư thân (la chair hay le corps propre/Leib) và đối thân (le corps-objet/Körper).⁵³ Hai khái niệm này đối lập nhau bởi vì tư thân là thân thể của ta trong mức độ nó trình diện với ta bằng một cách thức riêng trong một kinh nghiệm nổi bật, trong khi đối thân lại là thân thể thể lý (có trọng lực, quỹng tính...) vốn là đối tượng của khoa học đặc thù. Chúng bổ túc cho nhau là vì để tri giác được tư thân của chính mình thì cần đến cảm giác đụng chạm (le toucher) trên đối thân.⁵⁴ Với quan niệm như thế về thân thể, Husserl đã gặp những vấn đề nan giải.

Vấn đề thứ nhất, Husserl khẳng định rằng “sự phân biệt giữa *tư thân* và *đối thân* phải được thực hiện ở tầm mức của *thế giới sống*”⁵⁵ (trong *Ideen...I*, Husserl cho rằng, về mặt hiện tượng luận, ta có thể được trao tặng cho chính ta như những *đối thân* trong *chính thế giới sống*)⁵⁶. Tuy nhiên, định nghĩa của ông về *đối thân* lại mang tầm mức của một sự giảm trừ vào tính khách quan của khoa học tự nhiên. Để có được khái niệm về *đối thân*, Husserl đã dùng đến những “mô tả có tính khoa học” (descriptions scientifiques); và để có được khái niệm *tư thân*, ông sử dụng những “mô tả có tính thường nhật” (descriptions ordinaires). Theo lẽ thường, những “mô tả có tính khoa học” phải dựa trên những “mô tả thường nhật” vì cái nhỏ phải phụ thuộc vào cái bao quát hơn, nhưng nếu ngược lại thì không đúng. Vì vậy, khi Husserl xem *đối thân* ở một tầm mức ngang hàng với *tư thân* như thế, ông vô tình vấp phải “sự bất tương xứng” (asymétrie). Nếu có thể phân biệt được *tư thân* và *đối thân* trong thế giới sống, thì hẳn là *đối thân* phải được quan niệm lại một cách nào đó để có thể có được một sự chính hợp với tầm mức bao quát như vậy.

Vấn đề thứ hai, để trả lời cho câu hỏi làm sao ta có thể cảm thấy *tư thân* của tôi là của tôi chứ không phải của một ai khác, Husserl đã giải thích đặc điểm cảm nhận này qua hiện tượng của tính “tự động tương tác” (autocontact) và qua kinh nghiệm đặc thù của giác quan mà Merleau-Ponty đã quan niệm lại thành “tính hồi quy xúc cảm” (la réversibilité du sentir).⁵⁷ Hai đặc tính “tự động tương tác” và “tính hồi quy xúc cảm” hoạt động như sau: khi dùng bàn tay trái chạm vào cánh tay phải của mình, cảm xúc đụng chạm (touchant) của bàn tay trái nhận thấy *thân thể* này (le corps objet) như thể là của tôi, nghĩa là như *tư thân* của tôi; rồi, như một sự phản chiếu của cái gương, cánh tay phải cũng có cảm xúc của sự đụng chạm ấy và nhận thấy *tư thân* của tôi, cảm xúc này được Husserl cho là ở tầm mức của một “dữ liệu thô” (hylétique). Mặt khác, *tư thân* mà Husserl quan niệm chỉ là một “cái nền thô” (soubassement hylétique) của một ý thức vốn không gắn vào bất kỳ một thân thể nào. Khi quan niệm như thế, việc cảm thấy *tư thân* là của mình qua một “sự chuyển hồi xúc cảm” (touchant-touché) là một việc gán ghép có tính trừu tượng của Husserl hay không?

Romano đã có những nhận xét về vấn đề *tư thân* của Husserl. Thứ nhất, *thân thể* được tri giác từ bên ngoài qua sự đụng chạm trong tương quan “chủ-đối-thể” theo kiểu miêu tả của Husserl chẳng thể nào cho thấy một cách xác thực về *tư thân* của tôi. Chẳng qua *đối thân* nơi tôi chỉ là

lỗi tiếp cận có tính khoa học thực chứng hơn, trong khi khái niệm này chưa đảm bảo tính chính hợp của nó trong dòng chảy của hiện tượng luận. (Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 161).

⁵³ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 172.

⁵⁴ Ibid., 217.

⁵⁵ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 218.

⁵⁶ Ibid., 218.

⁵⁷ Ibid., 176.

một thân thể bình thường như bao thân thể khác mà thôi.⁵⁸ Cánh tay phải của tôi vốn là đối thể của bàn tay trái, vậy mà giờ đây lại trở thành *tư thân* hết như Người Đẹp ngủ trong rừng bỗng tỉnh giấc sau một giấc ngủ dài dưới nụ hôn của Hoàng Tử. Với cách diễn đạt như thế, Husserl đã cho thấy một lối suy tư đậm tính siêu nghiệm, mà “dưới khía cạnh siêu nghiệm, tôi có một thân thể nhưng tôi không phải là thân thể của tôi”⁵⁹. Thứ hai, khi quan niệm của Husserl về sự tri giác ngoại tại nơi *thân thể* như thế, người ta có thể ngầm hiểu rằng *thân thể* của ta được cấu thành như một “đối thể đặc thù” (sui generis) và do đó chức năng tri thức phải được gắn vào từ bên ngoài. Thật ra, đối với việc kinh nghiệm *thân thể* như là “của ta” ngay từ đầu phải là một kinh nghiệm trực tiếp không qua một trung gian hay ngã rẽ mang tính khách quan nào.⁶⁰

Đến đây có thể thấy, hiện tượng luận đã mặc nhiên một khái niệm đã có vấn đề ngay từ lúc nó được thoát thai. Nếu như những người sau Husserl “ngó lơ” không đặt lại vấn đề về khái niệm *tư thân* này, thì hẳn nhiên những nền tảng cho lối tiếp cận thực chứng mà họ cố gắng theo đuổi nhằm khảo cứu *thân thể* sẽ bị đổ vỡ. Một sự thiếu sót lớn nếu như khái niệm *tư thân* không được đặt lại, để rồi *thân thể* chỉ được hiểu như một *đối thân*, mà *đối thân* này cũng vẫn là một đối thể của việc cân đo đong đếm chính xác của khoa học thực nghiệm. Hiện tượng luận như thế thiết tưởng là “thiếu” dù vẫn mang danh là “quay về với chính những sự vật”.

Vấn Đề Về Huyết Nhục (La Chair)

Hiện tượng luận truyền thống có những hạn chế nhất định trong việc quan niệm *thân thể* (le corps). Cụ thể là, trường phái này đã mặc nhiên một *tư thân* vốn còn thiếu sót khi được quan niệm. Merleau-Ponty và Jean-Luc Marion đã đưa ra quan niệm riêng về *tư thân*⁶¹ này. Do đó, Romano đã không đồng thuận với họ.

Đối Romano, Merleau-Ponty có lý lẽ cho riêng mình về những đặc tính của *huyết nhục*⁶² hay về thế giới quan, những điều mà ông phê bình vị triết gia này là về vấn đề tri giác *huyết nhục* của *thân thể*. Cụ thể, Romano không đồng tình với Merleau-Ponty về việc *huyết nhục* được tri giác hoàn toàn nhờ vào “sự hồi quy” (réversibilité) của xúc cảm ngang qua *cái chạm vào* (le toucher), bởi vì tri giác như thế là chưa thuần túy. *Cái chạm vào* ấy được thực hiện qua việc đụng chạm của bàn tay này trên bàn tay kia của thân thể vốn là những biểu hiện ở bên ngoài. Tri giác như thế về *huyết nhục* vẫn còn là cái gì đó lệ thuộc vào tính-ngoại-tại giống hệt như

⁵⁸ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 178.

⁵⁹ Ibid., 178.

⁶⁰ Ibid., 179-180.

⁶¹ Trong phần này, *tư thân* sẽ được hiểu là *huyết nhục* (la chair) trong quan niệm của Merleau-Ponty và Jean-Luc Marion (1946 -).

⁶² Khởi đi từ việc phủ nhận lối suy tư siêu nghiệm của Husserl, Merleau-Ponty đã đề nghị một kiểu siêu nghiệm mới - “siêu vượt sống động” (transcendance active), một sự mở ra với thế giới, (Cf. Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 101). Nếu như Husserl nghĩa rằng “siêu vượt mang tính nội tại” (transcendance immanente) của ông như thế là một “siêu nghiệm sống động” (active ở đây được hiểu là một Sinngebung - hành vi trao tặng ý nghĩa sống động của ý hướng tính), thì đối với Merleau-Ponty sự sống động này thể hiện ở chỗ tri giác (perception) là một “sự mở ra với một hoàn cảnh bất chộp lấy tôi, ở chỗ tri giác như thế là một “sự đồng bộ hoá” (synchronisation), một “sự lồng ghép” (accouplement), một “khế ước uyên nguyên” (contrat primordial) của kiến giả (voyant) và cái hữu hình (visible)”, (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 104). Từ đó, Merleau-Ponty cho rằng “hiện tượng cội nguồn của việc mở ra với thế giới có thể được lý giải như mối tương quan kỳ lạ giữa huyết nhục của kiến giả - huyết nhục của tôi, và huyết nhục của cái hữu hình (của thế giới) giống như một “sự bao bọc lẫn nhau” (enveloppement réciproque), hay như một sự “xen quện nhau” (entrelacs), hoặc như một sự “đan kết vào nhau” (chiasme), (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 105-106). Như thế, nếu như nhìn bằng lối nhìn vị toàn thể thì huyết nhục có một sự đan trải vốn chộp lấy mọi thứ trong thế giới.

Husserl đã quan niệm.⁶³ Romano cho rằng chẳng qua Merleau-Ponty đã bước vào “đầu chân còn để lại” của Husserl mà thôi.

Về quan niệm *huyết nhục*⁶⁴ của Jean-Luc Marion, Romano không hề đá động gì tới có lẽ là vì khái niệm này đã bị thiêng liêng hoá. Hơn nữa, *huyết nhục* là một trong bốn quan niệm chính để Marion nói đến *hiện tượng bão hoà* (le phénomène saturé) vốn là để nói về sự mặc khải mà nhiệm nhập thể của Đức Ki-tô,⁶⁵ chính vì thế, quan niệm về *huyết nhục* này chủ yếu là hướng đến thần học mặc khải.

Với những nỗ lực suy tư về *huyết nhục* của hai triết gia này, hiện tượng luận tưởng chừng như có thêm những “vùng đất” để hy vọng gieo vào đó những “hạt giống” suy tưởng mới nhằm có thể nương theo được thể giới hiện tượng vốn đầy “bí ẩn”. Tuy nhiên, đối với Romano, việc suy tưởng khái niệm quan trọng như *huyết nhục* (*tu thân*) lại được thực hiện theo lối nhìn có chút gì đó mang tính xác định, cục bộ của triết học siêu nghiệm và mang tính thần học của hai triết gia trên, thì vẫn chưa hoàn toàn mang đến niềm hy vọng nào hơn cho hiện tượng luận. Chính vì thế, bằng lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực*, Romano đã đưa ra quan niệm mới về *thân thể*, qua đó hy vọng đặt *thân thể* đúng tầm mức của nó. Bởi vì, theo như ông nói, hiện tượng luận nhất quyết phải khảo cứu *thân thể* như nó là nếu muốn mở rộng chân trời suy tưởng cho chính mình.⁶⁶

Kết luận

Thế giới dưới nỗ lực của Romano trở lại tình trạng nguyên sơ vốn vượt thoát khỏi mọi quy chụp của *cái tôi thuần túy* trong quan niệm của hiện tượng luận truyền thống. Hơn nữa, *thế giới* được ông quan niệm là *thế giới sống*, nghĩa là thế giới được đặt trong tương quan “cùng thuộc về nhau” với con người. *Thế giới sống* và con người tạo nên muôn vàn ý nghĩa được đặt để ở khía cạnh “trao tặng”, bởi vì dưới tác động của *biến cố* mà thế giới sống trao cho con người muôn vàn khả thể mới của những ý nghĩa xuất hiện cho con người; lúc này, *thế giới sống* không ngừng là một thế giới đầy ý nghĩa. Khi *thế giới* đã trở thành một thế giới bao la với muôn vàn ý nghĩa được trao tặng và không ngừng trao tặng, thì *thân thể*/con người vốn thuộc về nó cũng đã trở nên “rất bao la”. Làm sao khoa học có thể nói hết về con người! Làm sao lối suy tưởng mang tính xác định có thể xác định nổi con người! *Thân thể*/con người thấy đó, nhưng sao quá mênh mông! Quả thật, với quan niệm có tính tổng thể của mình về một sự gắn kết bất khả tách rời của *thế giới sống* và *thân thể*/con người, Romano đề nghị lối suy tưởng mở về *thân thể*/con người, nghĩa là khi ta suy tưởng về con người, ta có thể nói về con người nhưng không bao giờ ta nắm bắt hết về con người. Thiết tưởng Romano đã ngầm quan niệm rằng con người là một huyền nhiệm.

⁶³ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 176-177.

⁶⁴ *Huyết nhục* có tính thiêng liêng hoá: nó làm cho mọi thân thể trong thế giới trở nên hữu hình, nếu không có nó mọi thân thể sẽ vẫn còn trong tối tăm và vô thị bởi vì “huyết nhục mới đem tôi ra ánh sáng” (Ma chair m’ouvre la seule bouche d’ombre), (Jean-Luc Marion, *De Surcroît*, 2001, 87-88).

⁶⁵ Cf. Vincent Citot and Pierre Godo, “Entretien Avec Jean-Luc Marion,” *Le Philosophoire* 11, no. 1 (2000): 5.

⁶⁶ Ở những chương sau của tác phẩm *Les Repères Éblouissants : renouveler la Phénoménologie*, Romano đã triển khai khái niệm *tượng thân* (le corps phénoménal) để nói về *thân thể* trong *thế giới sống*.

Tài liệu tham khảo

- “Le monde n'aime pas qu'on le dérange dans ses opinions” (Victor Cherbuliez, *Une gageure*, 1890).
- Cf. Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 162-163.
- Edmund Husserl, *Ý niệm hiện tượng học (năm bài giảng)*, trans. Bùi Văn Nam Sơn (Tp.HCM: Nhà Xuất Bản Trẻ, 2016), 20-21.
- Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 12.
- Cf. Samuel Enoch Stumpf, *Lịch sử triết học và các luận đề*, trans. Đỗ Văn Thuấn (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Lao Động, 2004), 176-177.
- Claude Romano, *Les repères éblouissants*, 163.
- Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 172.
- Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 218.

Biodata

Lê Bảo Lộc là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 3 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Le Bao Loc is a brother of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a third year student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.