



Thần học Kitô Giáo

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412



ICTE Press
International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls LN, Sugar Land, Texas, USA, 77479
<https://khoa hoc cong giao .org>

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412



Indexed

Crossref
ORCID
Google Scholar
LOCKSS
CLOCKSS
PKP PN
Library of Congress
U.S. ISSN Center



SEMANTIC SCHOLAR

Publication frequency

Tạp chí Khoa học Công Giáo và Đời sống (Catholic Science & Life) (csl) (ISSN: 2771-1412) sẽ xuất bản mỗi năm 4 số, bắt đầu từ tháng Ba, tháng Sáu, tháng Chín, và Tháng Mười Hai.

The Catholic Science & Life (csl) (ISSN: 2771-1412) will publish 4 issues per year in March, June, September and December.

Copyright (c) 2026 Catholic Science & Life is published under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Authors retain copyright and grant the journal the right of first publication with the work simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License that allows others to share the work with an acknowledgment of the work's authorship and initial publication in this journal.

Publisher: ICTE Press

Address: International Association of TESOL & Education, 5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479

Principal Contact

Associate Professor Dr. Pham Vu Phi Ho.
The Catholic Institute of Vietnam, Ho Chi Minh City, Vietnam
Email: ho.pvp@hocvienconggiao.edu.vn or khoahocconggiao@gmail.com



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Editor-in-chief

Associate Professor Dr. Pham Vu Phi Ho, The Catholic Institute of Vietnam, Vietnam ([Orcid](#)) ([Scopus](#)), ([ResearchID](#))

Journal Secretary

Vincent Pham Van Son, Vinh Son Parish, Thai Binh Diocese ([Orcid](#))

Editorial board

Prof. Dr. Fr. Francis Nguyen Hai Tinh, SJ, Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate, professor in Fundamental Theology I: Revelation and Faith, Christology, Theological Synthesis and Comprehensive Examination, Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam ([Orcid](#))

Prof. Dr. Fr. Paul Ngo Dinh Si, Head of the Research Department of The Catholic Institute of Vietnam, Vietnam.

Prof. Fr. Joseph Pham Quoc Van, Director of the Paul Nguyen Van Binh Inter -Religions Congregations Theological Institute, Ho Chi Minh City, Vietnam.

Prof. Fr. Bui Quang Minh, History of Philosophy, Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam

Prof. Fr. Joseph Tran Thang Hung, O.Carm, Head of the Carmelite Friars, Vietnam

Dr. Fr. Martin Pham Vu Manh Khiet, Church of Saint Gregory the Great, Florida, USD


Professor Dr. Andrew Lian, Suranaree University of Technology, Thailand; University of Canberra, Australia ([Orcid](#)) ([Scopus](#))

Dr. Ania Lian, Charles Darwin University, Australia ([Orcid](#)) ([Scopus ID](#))



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life
ISSN: 2771-1412

Tập 6 Số 1 (2026): Triết học và Thần học Công Giáo
Vol. 6 No. 1 (2026): Philosophy & Theology of Catholic

 <https://doi.org/10.54855/csl.2661>

 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>

Articles

Pages

1. Thomas Aquinas on the End of Life and the Cultivation of Virtues 1-16
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26611>
Lm. Antôn Quang T. Phạm, SVD
2. Vấn Nạn Nghệ Thuật Trong Giảng Trình: Cội Nguồn Tác Phẩm Nghệ Thuật Của Martin Heidegger 17-51
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26612>
Lm. Bartolomeo Nguyễn Anh Huy, S.J.
3. Tự do và bình đẳng trong lý thuyết Công bình của John Rawls: Một phản tỉnh về chúng xét từ Thông điệp Fratelli Tutti 52-79
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26613>
Phêrô Phan Văn Cường, S.J.
4. Metaethics – một hướng lối phân tích hữu thể luận về con người trong tác phẩm Ngôi Sao Cứu Độ của Franz Rosenzweig 80-122
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26614>
Anthony Nguyễn Phụng Hoàng, S.J.
5. Bước Lữ Hành Của Người Tín Hữu Xưa Và Nay: Nhìn lại để bước tiếp và bước tới 123-145
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26615>
Maria Võ Diễm Trinh, FMA
6. Khái Niệm Aura trong Tác Phẩm Nghệ Thuật trong Thời Đại Sản Xuất Hàng Loạt của Walter Benjamin 146-175
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26616>
JB Nguyễn Phi Long, S.J.
7. Tư Duy nô lệ và Tư Duy Tự Do theo Quan Điểm của Nicolai Alexandrovich Berdyaev 176-206
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26617>
Fx.m Trần Văn Cường S.J
8. Tính thống nhất của tri thức như là nền tảng cho triết lý giáo dục khai phóng theo John Henry Newman 207-245
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.26618>
Joseph Trần Xuân Mỹ, S.J.

Lời Nói Đầu

Kính thưa quý độc giả,

Tạp chí Khoa Học Công Giáo và Đời Sống trân trọng giới thiệu Tập 6, Số 1 năm 2026, với chủ đề “Triết học và Thần học Công Giáo”. Toàn bộ số báo quy tụ tám bài nghiên cứu, trải dài từ thần học về sự chết, triết học nghệ thuật, triết học chính trị, hữu thể luận về con người, linh đạo lối hành, mỹ học hiện đại, tự do nội tâm, đến triết lý giáo dục khai phóng. Điểm nổi bật của số này là sự gặp gỡ giữa truyền thống tư tưởng Công Giáo và những vấn đề triết học hiện đại. Các tác giả không chỉ trình bày lại tư tưởng của các nhà tư tưởng lớn như Thomas Aquinas, Heidegger, Rawls, Rosenzweig, Walter Benjamin, Berdyaev và John Henry Newman, mà còn đặt các tư tưởng ấy vào đối thoại với đời sống đức tin, phẩm giá con người, công bình xã hội, nghệ thuật, giáo dục và hành trình thiêng liêng của người tín hữu hôm nay.

Bài viết của Lm. Antôn Quang T. Phạm, SVD, Thomas Aquinas on the End of Life and the Cultivation of Virtues, mở đầu số tạp chí bằng một suy tư thần học sâu sắc về đau khổ, cái chết và định mệnh con người theo tư tưởng Thomas Aquinas. Tác giả trình bày cái chết như sự tách rời linh hồn khỏi thân xác, đồng thời nhấn mạnh niềm hy vọng Kitô giáo vào sự phục sinh và sự đoàn tụ sau hết của linh hồn với thân xác trong vinh quang. Bài viết cho thấy việc đối diện với cái chết không chỉ là một vấn đề sinh học hay cảm xúc, mà còn là một tiến trình thiêng liêng đòi hỏi con người trau dồi các nhân đức, đặc biệt là đức Tin, đức Cậy và đức Mến.

Bài viết của Lm. Bartolomeo Nguyễn Anh Huy, S.J., Vấn Nạn Nghệ Thuật Trong Giảng Trình: Cội Nguồn Tác Phẩm Nghệ Thuật Của Martin Heidegger, đi vào một trong những chủ đề quan trọng của mỹ học hiện đại: nghệ thuật như nơi chân lý của hữu thể được khai mở. Qua phương pháp phân tích văn bản theo hướng hiện tượng luận–khải nghĩa, tác giả cho thấy nghệ phẩm không chỉ là đối tượng thưởng ngoạn thẩm mỹ, mà còn là một biến cố hữu thể học, nơi chân lý “tự đặt mình vào tác phẩm.” Bài viết góp phần mở rộng cách hiểu về nghệ thuật như một không gian của tự do, cư lưu và đồng-tham-dự vào chân lý. Trong bài Tự do và bình đẳng trong lý thuyết Công bình của John Rawls: Một phản tỉnh về chúng xét từ Thông điệp Fratelli Tutti, Phêrô Phan Văn Cương, S.J. phân tích mối tương quan giữa tự do và bình đẳng trong lý thuyết công bình của Rawls, đặc biệt qua các khái niệm như vị thế ban đầu, bức màn vô minh, tự do căn bản, bình đẳng cơ hội công bằng và nguyên tắc khác biệt. Khi đặt Rawls trong đối thoại với Fratelli Tutti, bài viết mở rộng công bình từ phạm vi phân phối thể chế sang chiều kích huynh đệ, liên đới và trách nhiệm liên vị. Đây là một đóng góp đáng chú ý cho các thảo luận về công bình xã hội trong bối cảnh các xã hội đa nguyên hiện nay.

Bài viết của Anthony Nguyễn Phương Hoàng, S.J., Metaethics – một hướng lối phân tích hữu thể luận về con người trong tác phẩm Ngôi Sao Cứu Độ của Franz Rosenzweig, đưa độc giả vào một không gian triết học phức tạp nhưng giàu chiều sâu. Tác giả trình bày “tư duy mới” của Rosenzweig như một nỗ lực vượt qua các hệ thống triết học khép kín, đặc biệt là khuynh hướng giản lược con người trong các mô hình trừu tượng. Qua phân tích Thiên Chúa, thế giới và con người như ba yếu tố bất khả giản lược, bài viết nhấn mạnh rằng con người vừa hữu hạn vừa vô hạn, vừa là cái tôi cá vị vừa là chủ thể sống trong tương quan với Thiên Chúa.

Bài viết của Maria Võ Diễm Trinh, FMA, Bước Lữ Hành Của Người Tín Hữu Xưa Và Nay: Nhìn lại để bước tiếp và bước tới, đem đến một suy tư Kinh Thánh và linh đạo về đời sống người tín hữu như một cuộc lữ hành. Dựa trên nhóm Thánh vịnh lên Đền, đặc biệt là Thánh vịnh 120–134, tác giả cho thấy hành trình đức tin không chỉ là sự di chuyển trong không gian hay thời gian, mà là kinh nghiệm gặp gỡ Đấng mà người tín hữu tin tưởng, hy vọng và yêu mến. Trong bối cảnh Năm Thánh 2025 sắp khép lại, bài viết gợi mở cách nhìn lại quá khứ để can đảm bước tiếp trong niềm hy vọng.

Bài viết của JB Nguyễn Phi Long, S.J., Khái Niệm Aura trong Tác Phẩm Nghệ Thuật trong Thời Đại Sản Xuất Hàng Loạt của Walter Benjamin, phân tích một khái niệm trung tâm trong mỹ học hiện đại: aura. Tác giả cho thấy aura không chỉ là phẩm chất riêng của tác phẩm nghệ thuật, mà còn là dấu ấn độc nhất của sự hiện hữu “ở đây và lúc này.” Khi kỹ thuật sao chép, nhiếp ảnh, điện ảnh và truyền thông hiện đại phát triển, kinh nghiệm thẩm mỹ của con người cũng thay đổi. Bài viết giúp độc giả suy nghĩ lại về giá trị của tính độc nhất, sự hiện diện và chiều sâu cảm nghiệm trong một thế giới ngày càng bị chi phối bởi sao chép và sản xuất hàng loạt.

Trong bài Tư Duy nô lệ và Tư Duy Tự Do theo Quan Điểm của Nicolai Alexandrovich Berdyaev, Fx.m Trần Văn Cương, S.J. phân tích hai hình thái tư duy đối lập: tư duy nô lệ và tư duy tự do. Theo cách trình bày của tác giả, tư duy nô lệ xuất hiện khi con người bị khách thể hóa và lệ thuộc vào các giá trị bên ngoài như quyền lực, xã hội, đám đông, tôn giáo bị hình thức hóa hoặc chính cái tôi vị kỷ. Ngược lại, tư duy tự do đưa con người trở về chiều sâu nội tâm, khẳng định phẩm giá cá vị và khả năng sống như một chủ thể độc đáo. Bài viết có giá trị đặc biệt trong việc khơi lại câu hỏi về tự do nội tâm, nhân vị và sự giải phóng con người trong đời sống hiện đại.

Khép lại số tạp chí là bài viết của Joseph Trần Xuân Mỹ, S.J., Tính thống nhất của tri thức như là nền tảng cho triết lý giáo dục khai phóng theo John Henry Newman. Bài viết nhấn mạnh rằng tri thức không chỉ có giá trị công cụ hay thực dụng, mà còn có giá trị tự thân trong việc khai mở và đào luyện tâm trí con người. Dựa trên tư tưởng Newman và hình ảnh “vòng tròn tri thức,” tác giả cho thấy mỗi ngành học đều có vai trò riêng trong việc tiếp cận chân lý, nhưng cần được liên kết hài hòa trong một viễn tượng toàn diện. Đây là một đóng góp quan trọng cho việc suy tư về giáo dục đại học, đặc biệt trong bối cảnh giáo dục ngày nay dễ bị thu hẹp vào tính hiệu quả, kỹ năng và tính ứng dụng trước mắt.

Nhìn chung, các bài viết trong số này cùng gặp nhau ở một mối quan tâm nền tảng: con người là ai, sống để làm gì, và được mời gọi hướng về đâu trong tương quan với chân lý, Thiên Chúa, tha nhân và thế giới? Từ Thomas Aquinas đến Newman, từ Heidegger đến Benjamin, từ Rawls đến Berdyaev, từ Rosenzweig đến các Thánh vịnh lên Đền, số tạp chí này mở ra một hành trình trí tuệ và thiêng liêng phong phú.

Trước hết, số tạp chí nhắc chúng ta rằng triết học và thần học không phải là những lãnh vực xa rời đời sống, nhưng là những cách thức giúp con người đọc sâu hơn các kinh nghiệm căn bản: đau khổ, cái chết, tự do, công bình, nghệ thuật, giáo dục, lối hành và niềm hy vọng. Cái chết được nhìn dưới ánh sáng cứu độ; nghệ thuật được hiểu như nơi chân lý khai mở; công bình xã hội được soi sáng bởi tình huynh đệ; giáo dục được tái định vị như sự đào luyện toàn diện con người.

Thứ hai, các bài viết cho thấy một bài học quan trọng về phẩm giá và tính độc đáo của con người. Con người không thể bị giản lược thành một đơn vị xã hội, một chức năng kinh tế, một dữ liệu sinh học hay một khái niệm trừu tượng. Dù được tiếp cận từ Aquinas, Rosenzweig, Berdyaev hay Newman, con người vẫn hiện lên như một hữu thể có chiều sâu nội tâm, có tự do, có khả năng hướng về chân lý, và có ơn gọi sống trong tương quan với Thiên Chúa và tha nhân.

Thứ ba, số tạp chí mời gọi độc giả tái khám phá vai trò của truyền thống trong việc đối thoại với hiện đại. Các bài viết không dừng lại ở việc trình bày tư tưởng cổ điển hay hiện đại, nhưng đặt các tư tưởng ấy vào các vấn đề đương đại: an tử và chăm sóc cuối đời, khủng hoảng công bình xã hội, sản xuất hàng loạt và truyền thông kỹ thuật, giáo dục thực dụng, đánh mất tự do nội tâm, và hành trình đức tin trong bối cảnh hôm nay.

Từ các đóng góp của số này, có thể gợi mở một số định hướng nghiên cứu tiếp theo cho Tạp chí Khoa Học Công Giáo và Đời Sống. Một là, cần tiếp tục phát triển các nghiên cứu liên ngành giữa triết học, thần học, giáo dục, mỹ học và khoa học xã hội. Những chủ đề như phẩm giá con người trong thời đại trí tuệ nhân tạo, đạo đức sinh học, công bình xã hội, giáo dục khai phóng, đời sống thiêng liêng và truyền thông kỹ thuật số có thể trở thành những hướng nghiên cứu giàu tiềm năng. Hai là, các nghiên cứu tương lai có thể khai triển sâu hơn tư tưởng Công Giáo trong bối cảnh Việt Nam và châu Á. Việc đối thoại giữa truyền thống Công Giáo, văn hóa Việt Nam, linh đạo Dòng Tên, giáo dục nhân bản và các vấn đề xã hội đương đại sẽ giúp tạp chí đóng góp rõ nét hơn vào đời sống học thuật và mục vụ tại Việt Nam. Ba là, số tạp chí này cũng gợi ý nhu cầu phát triển các bài nghiên cứu có tính ứng dụng mục vụ và giáo dục. Chẳng hạn, tư tưởng của Aquinas về cái chết có thể được mở rộng sang chăm sóc mục vụ bệnh nhân; tư tưởng Newman có thể được vận dụng trong mô hình giáo dục Công Giáo; Rawls và Fratelli Tutti có thể được dùng để thảo luận về công bình, liên đới và chính sách xã hội; Benjamin và Heidegger có thể mở ra các nghiên cứu về nghệ thuật, truyền thông và văn hóa kỹ thuật số.

Số Tập 6, Số 1 năm 2026 là một nỗ lực học thuật đáng trân trọng của các tác giả, những người đã đem đến các bài nghiên cứu nghiêm túc, giàu chiều sâu và có khả năng gợi mở đối thoại giữa đức tin và lý trí. Đặc biệt, sự hiện diện của nhiều tác giả thuộc Dòng Tên và các cơ sở đào tạo thần học quốc tế cho thấy tinh thần học thuật năng động, liên văn hóa và liên ngành của số báo này.

Cần ghi nhận vai trò quan trọng của Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam, không chỉ như một cơ sở đào tạo triết học và thần học, mà còn như một môi trường nuôi dưỡng nghiên cứu, đối thoại trí thức và thao thức phục vụ Giáo hội cũng như xã hội. Đồng thời, Ban Biên tập Tạp chí Khoa Học Công Giáo và Đời Sống đã góp phần quan trọng trong việc kiến tạo một diễn đàn học thuật Công Giáo nghiêm túc, nơi các nghiên cứu triết học, thần học, giáo dục, văn hóa và đời sống đức tin có thể gặp gỡ, đối thoại và phát triển.

Có thể nói, số tạp chí này không chỉ là một tuyển tập các bài nghiên cứu riêng lẻ, mà còn là một lời mời gọi: hãy tiếp tục suy tư, đối thoại và nghiên cứu để làm sáng tỏ hơn căn tính con người, chiều sâu của đức tin, giá trị của tri thức và trách nhiệm của người Kitô hữu trong thế giới hôm nay.

Cho Vinh Danh Chúa Hơn!

Trận trọng cảm ơn quý đọc giả

Tổng Biên Tập



Giuse PGS. TS. Phạm Vũ Phi Hồ
Tạp chí Khoa Học Công Giáo và Đời Sống

Thomas Aquinas on the End of Life and the Cultivation of Virtues


Fr. Anthony Quang Trong Pham^{1*}, SVD

¹ Fu Jen Catholic University, Taiwan

¹ Society of the Divine Word

* Corresponding author's email: trongquang76@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0007-5015-7769>

 <https://doi.org/10.54855/csl.26611>

® Copyright (c) 2026 Quang Trong Pham

Received: 19/07/2025

Revision: 06/02/2026

Accepted: 06/02/2026

Online: 11/02/2026

ABSTRACT

Keywords: Thomas Aquinas, death, suffering, hope in Jesus, cultivate virtues

Traditionally, suffering and death have been sensitive topics, often avoided in public discourse. However, attitudes are changing, leading to more open and honest conversations. This paper explores the theological insights of Thomas Aquinas on suffering, death, and human destiny. Aquinas defines death as the separation of the soul from the body. While the body decays, the soul remains incorruptible and will ultimately be reunited with the body at the end of time, transformed in glory. Using document analysis, this study examines Aquinas' understanding of death as a consequence of original sin—rooted in humanity's disobedience to God—and explores the emotional and spiritual challenges the soul faces after death, such as uncertainty, despair, and loss. Aquinas identifies Christ as the ultimate answer to these fears. Through His death and resurrection, Christ conquers death and restores humanity's relationship with God. Embracing Christ and cultivating the theological virtues of faith, hope, and charity are essential for facing death with peace and trust. This paper not only highlights the redemptive work of Christ but also emphasizes the importance of a virtuous life as the foundation for preparing for a meaningful and peaceful death.

Introduction

Death is multifaceted and can be approached from various disciplinary lenses. In biology, death is defined clinically as the cessation of cardiac activity or the irreversible loss of neurological function. Conversely, psychology views death through the lens of individual acceptance and the withdrawal from social engagement, as outlined by Elisabeth Kübler-Ross's five stages of grief: denial, anger, bargaining, depression, and acceptance.²

This paper explores death from a theological perspective, focusing on the doctrines articulated by Saint Thomas Aquinas. Thomas Aquinas posits that "death is the separation of the soul from

¹ Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University, Taiwan.

² Elisabeth Kübler-Ross. *On Death and Dying*. New York: The Macmillan Company, 1969, 43.

the body.”³ While the soul remains incorruptible due to its spiritual nature,⁴ the body faces corruption as a material entity. However, Thomas Aquinas asserts that at the eschatological culmination, the body and soul will be rejoined, with the body being restored to its perfected state, thereby participating in the ultimate beatitude of the human person.⁵

This paper examines Thomas Aquinas’ view of the separation of the soul at the moment of death. He argues that death is inherently evil, stemming from the consequences of original sin. Thomas Aquinas posits that “people committed sin, and people die, as the just punishment for the refusal to keep God’s will.”⁶ Initially, God created humanity in His image and provided a blissful existence in paradise, granting freedom except for the single prohibition against eating the forbidden fruit. However, the disobedience of the first parents shattered this harmony and introduced death into the world. Death stands in stark contrast to life and brings with it an uncertain fate for the soul. Following death, the soul faces profound challenges, including a sense of fear, despair, and a deep feeling of loss.

How can a person find reliable treatment for their fears and anxieties? Thomas Aquinas offers a profound account for helping individuals confront and overcome the fear of death. He teaches that Christ liberates humanity from the chains of sin and death, inviting us to participate in God’s beatitude through His grace.⁷ This understanding represents a significant turning point; though the fall of Adam brought death to all, the passion of Christ offers the promise of resurrection and new life. According to Thomas Aquinas, if Adam’s sin leads to death, then Christ’s sacrifice not only conquers death but also paves the way for renewed existence. Therefore, accepting Christ as our Savior and cultivating virtues is essential. By doing so, humanity can rise above the fear of death and embrace the divine life of God. Cultivating virtues, particularly theological virtues, is crucial in guiding individuals toward eternal life—an existence in union with the Lord as His children, sharing in the communion of Saints and angels in the Kingdom of heaven.

The Ending of Life and the Suffering of the Soul

As previously stated, discussions surrounding death can be approached from various perspectives. In this instance, we consider the theological viewpoint, drawing on Thomas Aquinas’s profound and intellectually rigorous insights to explore the significance of death. In his works, Thomas Aquinas asserts that death results in the separation of the soul from the body.⁸ This insight highlights two essential aspects of what it means to be human. As articulated by Carlo Leget in his exploration of Thomas Aquinas’s theology, “the soul is viewed as the form, motor, and ultimate purpose of the body, making it, from a metaphysical standpoint, the more powerful of the two.”⁹ In everyday life, the soul can be understood as a function of the body that holds it together. Thus, when the soul is separated from the body, as defined by death, which is the separation of the soul from the body, the soul continues to exist while the body

³ Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. (ST) I.76.3-4. All the quotations of Summa Theologica are from the *New Advent* <https://www.newadvent.org/summa/>

⁴ This spirit is understood differently from the spirit of angels; since the angels have no flesh, they are understood as pure spirits.

⁵ Joseph Wawrykow. *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2005, 36.

⁶ ST. I.32.1.

⁷ ST. I.II.109.2.4.

⁸ ST. III. 53.1.1 *Sicut peccatum est casus a iustitia, ita mors est casus a vita.*

⁹ Carlo Leget. *Living with God: Thomas Aquinas on the Relation Between Life on Earth and “Life” after Death* Leuven: Peeters, 1997, 78.

ceases to be. This concept suggests that while the body may dissolve, the soul persists in confronting judgments that may result in rewards or punishments.

Death as Evil: The Separated Soul

The fate of the soul following its separation from the body is, in fact, a more intricate matter. While Thomas Aquinas refers to the human soul after death as a distinct entity, this separated soul is no longer considered a human being. Once the body and soul are separated, the form and matter that constitute human nature are effectively destroyed. The question to be raised here is what the nature of the separated soul is, particularly in cases where the body has genuinely decayed. This raises the question of whether Thomas Aquinas's reflections on the separated soul (*anima separata*) offer any insights into this condition or even into the concept of *life after death*?

In examining Thomas Aquinas' thoughts on the soul after death, Carlo Leget contends that Thomas Aquinas views death as a negative occurrence. He argues that, like any form of evil, "death has no positively identifiable cause. It appears only as the side-effect of something else, and if any cause at all should be assigned to it, this cause should be called *causa deficient*."¹⁰ Death is frequently perceived through a negative lens, yet it is essential to recognize it as a profound sense of loss. Thomas Aquinas's interpretation of this negativity deserves careful examination. Death signifies the separation of body and soul, which is inherently regarded as evil. This disjunction disrupts the essence of human nature, as it contradicts the fundamental drive of any being to sustain its existence and achieve its fullest potential. The severing of body and soul does not yield any positive results; rather, it brings forth a cascade of deprivation, suffering, anxiety, and fear.

In light of our challenges, engaging with Thomas Aquinas's conceptualizations of post-mortem existence is crucial. Examining his theological perspectives may yield significant insights and direction in addressing these complex existential inquiries. First, "his discussion of the knowledge of the separated soul is based on the account of the soul united to the body."¹¹ It is reasonable to affirm that Thomas Aquinas perceives the separated soul as a diminished substance, neither fully a person nor a component of human nature. The detachment of the soul eliminates the functions of the vegetative and sensitive elements, which are intrinsically linked to the bodily aspect of humanity. As a result, the rational component remains, which cannot be corrupted due to its immaterial nature.¹² The evidence is found in *Summa Theologica*: "Therefore, the soul apart from the body has perfect knowledge of other separated souls, but it has an imperfect and defective knowledge of the angels so far as its natural knowledge is concerned. But the knowledge of glory is otherwise."¹³

In another explanation, Thomas Aquinas notices that separating the soul and body in the case of a form, "existing apart from the material it was meant to inform, is against human nature."¹⁴ As the language of Thomas Aquinas, the soul, "when united to the body, consistently with that mode of existence, has a mode of understanding, by turning to corporeal phantasms, which are in corporeal organs."¹⁵ However, here the situation is different. When the soul is separated

¹⁰ Carlo Leget, *ibid.*, 79–80.

¹¹ *Ibid.*, 81.

¹² *Ref. Ibid.*, 81.

¹³ *ST*. I.89.2.

¹⁴ Carlo Leget, *ibid.*, 81.

¹⁵ *ST*. I.89.1.

from the body, it has no natural mode of being, and “likewise to understand without turning to the phantasms is not natural to it.”¹⁶

It is crucial to recognize that phantasmata cannot be employed for a human mode of knowing; instead, we must believe that the separation of the soul is contingent upon God. This separation between soul and body ceases to be detrimental because “it has lost the human flexibility of will which makes it possible that the process of a growing relationship with God does not take place.”¹⁷ This paper will further explore the notion that death is a decision made by God and represents a profound opportunity for communion with Him in love. Additionally, it is important to address the soul’s suffering, as Thomas Aquinas considers death a form of punishment.

Death as a Punishment of the Soul

Thomas Aquinas explores the state of Adam’s soul in a detailed discussion. He draws from the story in the book of Genesis, chapter three, to highlight that God created man in His image, making man Godlike. God fashioned man in righteousness, bestowing upon him the weighty responsibility to use this righteousness to subdue His creatures, as per God’s divine intention. Notably, God viewed man as the superior creature among all others. Traditionally, theologians explain that “perhaps God used to speak to the first man as He speaks to the angels; by shedding on his mind a ray of the unchangeable truth, yet without bestowing on him the experience of which the angels are capable in the participation of the Divine Essence.”¹⁸ This means that, through this gift, humanity knew God more clearly than we do today. Furthermore, God provided them with a beautiful home filled with freedom while advising them not to eat the forbidden fruit, warning that doing so would lead to death.

This saying serves as an excellent starting point to confirm the initial condition of humanity at the ‘point of departure’ in the relationship between humankind and God. However, life in paradise was ultimately forfeited.¹⁹ When Adam disobeyed the law, what prompted him to do so? What drove him to sin? Why did this particular sin have profound repercussions for him and subsequent generations? Therefore, in this section, the author will explore Thomas Aquinas’ understanding of original sin. The discussion is limited to the significance of death, particularly regarding the human condition following original sin. Doing so will allow the author to interpret the theological implications of evil and the moral and spiritual corruption that entered the world through Adam’s transgression, with death regarded as the most dreadful aspect of human existence on earth.

Regarding humanity’s condition in paradise, God endowed man with various powers to govern creation and foster a joyful relationship with Himself and his partner. In the case of the human soul, God entrusted the sensitive aspect to achieve this harmony, ensuring it remains completely guided by the intellectual aspect. The soul, “as a rational form of the body, contains the source completely, and nothing occurs which runs counter to internal harmony.”²⁰ Therefore, “the rational soul controls all passions according to their function at the sensitive level. The intellectual part of the soul is endowed with the gifts of sanctifying grace, enabling it to know

¹⁶ *ST. I.89.1.*

¹⁷ Carlo Leget, *ibid.*, 82.

¹⁸ *ST. I.94.1.*

¹⁹ Goodwill is a well-ordered will, but the will of the first man would have been ill-ordered had he wished to have, while in the state of merit, what had been promised to him as a reward. (*ST. I.94.2.*)

²⁰ Carlo Leget, *ibid.*, 84.

and love God in the mode that perfects its natural capacity. Thus, the first man processes the theological virtues of hope, faith, and charity, or cardinal virtues.”²¹

The first man, endowed with all virtues, communicated effectively with God, himself, and his neighbors in paradise. The existence of harmony was not isolation; it involved meaningful connections. With his virtues, he could cultivate a remarkable social community. This relationship is one of equality, as both man and woman are created in the image and likeness of God, empowering them to govern over lesser creatures. As it is written in Genesis, “that he may have dominion over every creature.”²² In the state of innocence, a man had mastery over the animals by using them, but not by commanding or abusing them.

According to Carlo Leget, humans were endowed with the gift of original justice, which maintained their unity in this condition. This unity governed the incorruptible soul over the corruptible body. The soul serves as the form of the body, while the matter aligns itself with this form. Therefore, an incorruptible soul should inhabit a body of similar quality. Positioned at the center of creation, a man was given a body composed of earth, water, air, and fire, along with supernatural gifts that enabled the soul’s dominion over the body, including its preservation from mortality.²³ Theologically, through this preservation from mortality, man remained in a state of original justice, grace, and a life intimately united with God.

Reaching this point, we can easily understand how terrible it was when the relationship with God was broken. Saint Augustine writes in his *The City of God*, “As soon as they disobeyed the Divine command, and forfeited Divine grace, they were ashamed of their nakedness, for they felt the impulse of disobedience in the flesh, as though it were a punishment corresponding to their disobedience.”²⁴ The loss of grace dissolved the obedience of the flesh to the soul. Indeed, by nature, God granted man a gift of original justice, a certain incorruptibility of the body, but death occurs for man’s disobedience. As Thomas Aquinas says, “It is in this sense that it is said that *God made not death* and that death is the punishment of sin.”²⁵ This thought is the core of original sin, and death is the punishment for it. Thus, the meaning of original sin should be interpreted according to this thought.

The punishment for the men is the loss of Divine grace. First, the parents were expelled from paradise, illustrating a profound loss of a life filled with grace (*vita gratiae*). This represents a disorder in their lives, as they are no longer in a relationship with God. They were cast out of the garden, facing hard labor and deep suffering. Carlo Leget claims, “Apart from this, he is punished in terms of body and soul. The soul loses its dominion over the body and can no longer save it from corruption. The rational part of the soul loses its dominion over the lower parts, and solicitude, anxiety, and conflicts between the sexes appear. The man is not only punished by mortality but also by the inescapable thought of his future death.”²⁶

The punishment is severe and evident; it is ascribed to them on the part of the soul in three ways, as Aquinas writes in *Summa Theologica*:

First, because of the confusion they experienced at the rebellion of the flesh against the spirit, it is written: “Their eyes were opened; and [...] they perceived themselves to be naked.”²⁷ Secondly, by the reproach for their sin, indicated by the words,

²¹ Ibid., 85.

²² Gen. 1:26.

²³ Carlo Leget, *ibid.*, 84–85.

²⁴ De Civ. Dei XIII, 13.

²⁵ ST. I.II.85.6.

²⁶ Carlo Leget, *ibid.*, p. 89. See ST. II.II.164.1.2.

²⁷ Gen 3:7.

“Behold, Adam is become as one of us.”²⁸ Thirdly, it reminded him of their coming death when it was said to him: “Dust thou art, and into dust thou shalt return.”²⁹ This also pertains to the fact that God made them garments of skin as a sign of their mortality.³⁰

The struggle between our carnal desires and spiritual essence is a fundamental punishment for humanity. This inner conflict not only results in death but also manifests as physical ailments and imperfections. In the letter to the Romans, Saint Paul writes: “It was through one man that guilt came into the world; and, since death came owing to guilt, death was handed on to all³¹ by one man.”³² By the bride, Adam “wanted to be like gods, knowing good and evil.”³³ By their weakness, when “the woman took some fruit from the tree and ate it, and she gave some to him, and Adam ate with her,”³⁴ he betrayed God, causing the death of the whole world. This situation signifies a profound loss that each person must face: the deprivation of the inherent right to experience joy and fulfillment, akin to an idyllic state that can be achieved through divine grace and a profound, substantive relationship with God. Furthermore, this terrible punishment of the soul “is being abandoned by its body by corporal death, and eventually abandoned by God by eternal death.”³⁵

As a result, natural life becomes disconnected from God, leaving humanity adrift and questioning its very purpose.³⁶ In other words, the “visible natural life no longer serves the invisible life of grace, the relationship with God for which it was designed.”³⁷ Undoubtedly, physical death symbolizes and signifies the spiritual death of grace. This represents one of the most alarming consequences of original sin, often perceived as a punishment from God. What implications does this hold for humanity, and how tragic is it that we must endure suffering following the Fall of Man? The punishment of physical death resulting from original sin embodies our greatest fear, as it leads to a separation from the life of grace and disconnection from union with God.

Original sin is a universal condition that makes all of us imperfect. Despite our differences in gender, wealth, or age, we are all destined to face mortality. We share the human experience of suffering and the hope for God’s salvation. In this shared condition, we all need God’s grace to

²⁸ Gen 3:22.

²⁹ Gen 3:19.

³⁰ *ST. II.II.164.2.*

³¹ As Adam has passed it on, sin and death are indeed universal to human nature and lack original justice. However, this is not true of Christ, whose bodily substance derived from Adam through the Blessed Virgin but in whose generation the active principle was not Adam but the Holy Spirit. We derive human nature from Adam, both in bodily substance and his role as active principle in our generation. For this reason, we inherit the lack of original justice he passed on with human nature. However, this is not true of Christ. (Javier Di Noia. “Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5:12–21.” *The Thomist* 73, no. 3 (2009), 389.)

³² Rom 5:12.

³³ Gen 3:5.

³⁴ Gen 3:6.

³⁵ Carlo Geget, *ibid.*, 90.

³⁶ By generation, therefore, human nature is passed on along with the defect it acquired from the first parent’s sin. According to Thomas Aquinas, this defect is nothing other than the lack of original justice, which was conferred by God upon the first parent not only as a person but also as the source of human nature. Original justice was to have been passed on to his progeny along with human nature. Instead, having lost it by his sin, the first parent could not pass on original justice. This defect has the expert of guilt in his descendants in the way that the guilt of a person’s members’ members derives from the actual sin that he willfully commits. (Javier Di Noia, *ibid.*, 388)

³⁷ Carlo Leget, *ibid.*, 91.

overcome fear, transcend death, and reconnect with the divine. Indeed, “one man commits a fault, and it brings condemnation upon all; one man makes amends, and it brings to all justification, that is life.”³⁸ The world certainly needs the one who controls death and brings new hope and eternal life: Jesus Christ.

Christ Destroying Death and Bringing New Life

This theme—the victory of Christ over death—represents an important point in our discussion of original sin and salvation. Thomas Aquinas thoughtfully utilizes Paul’s letter to the Romans to illustrate the relationship between the gracious gift of Christ and the consequences of Adam’s transgression. According to Thomas Aquinas, Saint Paul turns from the history of sin to the history of grace, as he states: “All the more lavish was God’s grace, shown to a whole multitude, that gift He made us in the grace brought by one man, Jesus Christ.”³⁹ The grace of Christ surpasses Adam’s sin in strength and effectiveness. While human will is often weak and prone to sin, grace flows abundantly from the depths of divine goodness. Indeed, the power of grace triumphs over every sin, offering hope and redemption to all.

In Javier Di Noia’s study, Thomas Aquinas’s writings regarding the grace of Christ are a central focus. It is argued that while Adam’s sin resulted in death for many, God’s grace not only offers forgiveness for Adam’s sin but also removes actual sins and imparts abundant blessings.⁴⁰ Javier Di Noia continues his argument: “Saint Paul compares the grace of Christ and Adam’s sin by considering their effects: And the gift is not like the effect of one man’s sin. For the judgment following one trespass brought condemnation, but the gift following many trespasses brings justification. Christ’s grace had a more significant effect than Adam’s sin.”⁴¹ Thankful for the grace of Christ, we recognize its more powerful impact compared to the control of Adam’s sin. In addition, Christ’s grace instills a greater hope in the world. Moreover, the grace of Christ eliminates any condemnation of humanity associated with Adam’s sin and “extends not only to original sin but also to many actual sins and brings the complete cleansing of justification.”⁴²

We continue to explore Aquinas’s commentary on this passage. In verse 17, Saint Paul provides the first part of a twofold proof for the assertion made in the preceding verse: “And if death began its reign through one man, owing to one man’s fault, more fruitful still is the grace, the gift of justification, which bids men enjoy a reign of life through one man, Jesus Christ.”⁴³ According to Thomas Aquinas, the evidence indicates that, due to one man’s sin, the entire world is condemned, with death being governed by that man. Those who receive the abundance of grace and the gift of justification exemplify the minor premise. Thomas Aquinas underscores that no individual, by their efforts or merits, can overcome the effects of sin; instead, this becomes possible solely through Christ’s grace. Therefore, according to Javier Di Noia, to end this argument, Thomas Aquinas refers to verse 18: “Well then, one man commits a fault, and it brings condemnation upon all; one man makes amends, and it brings to all justification, that is life.”⁴⁴ For Thomas Aquinas, grace is a divine gift God bestows through Jesus, empowering individuals with the free will to embrace it. Moreover, God orchestrates all aspects of existence, directing humanity towards justice in alignment with our nature. Through grace,

³⁸ Rom 5:12.

³⁹ Rom 5:15.

⁴⁰ Ref. Javier Di Noia, *ibid.*, 390.

⁴¹ *Ibid.*, 390.

⁴² *Ibid.*, 390.

⁴³ Rom 5:17.

⁴⁴ Rom 5:18.

God inspires the human will, allowing them to consciously accept the transformative, justifying, or sanctifying grace that liberates their souls from the burden of sin.⁴⁵

However, it is important to emphasize that it is through Jesus—and only through Jesus—that God grants all men justification and new life. Thus, to Javier Di Noia, “This conclusion seems to be false [...], because, although all men do die as a result of the sin of Adam, not all men are justified by Christ.”⁴⁶ This claim is essential because all justified people receive their justification through Christ. In other words, while Christ’s justification has the potential to offer grace to everyone, it impacts explicitly those who have faith in Him; strictly speaking, this justification is meant for those who accept baptism. Just as no one dies if Adam had not sinned, similarly, no one is justified except through the righteousness of Christ. Hence, “one man makes amends, and it brings to all justification, that is life.”⁴⁷ Furthermore, the complete condition to receive this grace-filled life is faith. By placing faith in Jesus, people can attain eternal life, which includes the promise of resurrection.

According to the Gospel of Saint Matthew, God will separate people into two groups at the moment of judgment: one for the righteous and another for the unrighteous. To the righteous, on Judgment Day, God will say, “Come, you that have received a blessing from my Father, take possession of the kingdom which has been prepared for you since the foundation of the world... when you did it to one of the least of my brethren here, you did it to me.”⁴⁸ Then he will say to the unrighteous ones: “Go far from me, you that are accursed, into that eternal fire which has been prepared for the devil and his angels... when you refused it to one of the least of my brethren here, you refused it to me.”⁴⁹

God is righteous, and His rewards and punishments for humanity are clear. However, God is also merciful; He desires for all people to be saved. To fulfill this desire, God sent His Only Begotten Son, Jesus Christ, into the world to save people from death. As Saint Matthew states in chapter 4, verse 16, “The people that abode in darkness have seen a great light.” Indeed, those who dwell in the shadow of death have been illuminated. Jesus was sent by God, the Mighty Father, to rescue those who are trapped in darkness. Additionally, the Apostles often depicted Jesus as a source of healing for those who fear death, as illustrated by his raising of Lazarus from the dead. Thus, Jesus is the one who brings life to the dying.

Dying with Christ to Share His Resurrection

Having examined Aquinas’s account of death and original sin, this paper now turns to a constructive reflection on Romans 5, highlighting how Christians may understand dying with Christ as participation in His resurrection. Indeed, “it was through one man that guilt came into the world; and, since death came owing to guilt, death was handed on to all mankind by one man by one man.”⁵⁰ Sin and death entered the world through the fall, leaving all who share human nature burdened by the fear of death. Drawing on Romans 5, Joseph Wawrykow notes that Thomas Aquinas presents Christ as the Second Adam within his Christology. Just as the first Adam introduced sin and death, Christ’s passion overcomes them, revealing the contrast between death and resurrection. Although humanity suffers from Adam’s fault, union with Christ remains possible through faith and charity. By believing, individuals participate in

⁴⁵ Ref. *ST*. I.II.113.3.

⁴⁶ Javier Di Noia, *ibid.*, 392.

⁴⁷ Rom 5:18.

⁴⁸ Mt 25:34, 40.

⁴⁹ Mt 25:41, 45.

⁵⁰ Rom 5: 12.

Christ's death and resurrection and receive justification, transforming death from a sign of defeat into a passage toward new life; therefore:

In Christ, they die to sin, and the consequences of sin are overcome in principle. In Christ, they receive the promise of eternal life in the presence of God. Moreover, their physical death will not be the final word when it comes to the existence of the body-soul composite. Those who belong to Christ will physically die by their natural union with the First Adam. However, they will rise again, as patterned on and made possible by the resurrection of the Second Adam, and will come to enjoy, in both soul and body, the richness of life in the presence of God.⁵¹

Traditionally, the Catholic Church teaches that original sin brings death into the world. This understanding suggests that Adam's sin resulted in death for humanity, which is viewed as a punishment for the soul. This perspective leads to several questions, such as whether sin is a consequence of death or if death is an inherent aspect of life and merely the punishment for sin. If the latter is true, then it follows that everyone fears death and the judgment they must face before God after this life. Undoubtedly, as mentioned earlier, death carries negative connotations. One might argue that God created everything, including life and death. This raises intriguing considerations: God created all humanity, foreseeing their eventual mortality, or, in a different view, Adam would have never died. As previously noted, there are various perspectives on understanding death—be it biological, ethical, theological, and more.

Returning to the book of Genesis, we confirm that God created males and females in His image and likeness; however, God did not claim, *I created you, and you will never die*. Instead, God tells Adam not to eat from the tree of the knowledge of good and evil to establish a clear distinction between freedom and the avoidance of sin. This command served to illustrate the boundary that exists between God and humanity, as well as between heaven and earth. When that boundary was violated, sin entered the world, resulting in a separation between God and humankind, with death being the ultimate consequence.

Fortunately, God took an initial step to rescue people from death by making a promise. As written in the Letter to Corinthians, Saint Paul said, "Where then, death, is thy victory; where, death, is thy sting?"⁵² This sting is probably considered the consequence of sin and death. It must be the power of death. However, "God will give us victory through our Lord Jesus Christ."⁵³ Therefore, Thomas Aquinas explains this idea in his *Summa Theologica*: "By sinning, a man offends God as stated above. Now an offense is remitted to anyone, only when the soul of the offender is at peace with the offended."⁵⁴ Thus, from this perspective, death, often viewed as a negative consequence of sin and a punishment for the soul, is now seen as an opportunity to die with Christ and to rise with Him on the day of resurrection. Therefore, faith in Jesus not only promotes healthier living but also diminishes the fear of death.

How can we attain this extraordinary state of grace? In what ways can we genuinely embrace a life filled with divine grace? How can one die in Christ and rise anew with Him? These profound questions warrant our exploration of Aquinas and his insights. Yet, we must emphasize the Sacraments as our focal point, for they are powerful signs pointing to deeper spiritual truths. Ultimately, Sacraments reveal sacred realities, with Christ Himself being the ultimate sacrifice

⁵¹ Joseph Wawrykow, *ibid.*, 104.

⁵² 1Cor 15:55.

⁵³ 1Cor 15:57.

⁵⁴ *ST. I.II.113.2.*

we honor and embody. In other words, “Sacraments are the ‘powers that come forth’ from the Body of Christ, which is ever-living and life-giving.”⁵⁵

In Thomas Aquinas’ analysis of the sacraments, there is relentless consistency. According to Joseph Wawrykow, Thomas Aquinas insists repeatedly that the spiritual power of the sacraments is rooted in the cross of Christ: “By the sacraments, Christ’s grace is proclaimed and conveyed. The centrality of the cross is underscored in Aquinas’s comparison of the sacraments of the Old Law and those of the New Law.”⁵⁶ The question at hand is whether the sacraments of the Old Law could be justified. These sacraments served as a testament to the coming of Jesus Christ, who was destined to die for humanity’s sins and whom people were encouraged to trust. However, the significance of these Old Law sacraments is realized only upon Christ’s arrival and sacrificial death for sins. Promptly, both sacraments signify and cause what they signify, that is, “both proclaim Christ as sanctifier and confer his grace on the recipients of the sacraments. Causing grace is reserved for the sacraments of the New Law, which come after Christ and are employed by Christ to convey the spiritual effects of the cross.”⁵⁷

On one hand, Jesus established all the Sacraments; on the other, the liturgical life of the Catholic Church is centered around prayers and Sacraments. The Church recognizes seven Sacraments: “Baptism, Confirmation (or Chrismation), Eucharist, Penance, Anointing of the Sick, Holy Orders, and Matrimony.”⁵⁸ Joseph Wawrykow notes that Thomas Aquinas draws a parallel between sacramental life and corporeal existence in discussing these seven Sacraments collectively. Furthermore, Joseph Wawrykow interprets: “Incorporeal life, a human comes to be, grows in strength, uses food to sustain life and to grow, faces difficulties that need overcoming, and forms associations for mutual support and to aid in coming to perfection.”⁵⁹

Baptism initiates spiritual life by renouncing sin and uniting the person with Christ. Confirmation strengthens this life, granting courage and firmness in faith. The Eucharist provides essential nourishment, as Christ offers Himself to sustain believers on their journey toward God. These three Sacraments orient Christians toward their ultimate end. When sin disrupts this path, the Sacrament of Penance restores it through confession and forgiveness. The Anointing of the Sick brings healing, offering pardon of sins and seeking both spiritual and physical restoration, helping the faithful return to God and continue their pilgrimage in hope.

In Thomas Aquinas’s view, the final two Sacraments are oriented more towards community. Through holy orders, priests are ordained to serve as representatives of Christ, sharing the good news, governing the Church, and administering the Sacraments for the benefit of the congregation. Finally, matrimony symbolizes the profound “unity between Christ and the Church.”⁶⁰ And provides for the material and spiritual growth of the Church. Matrimony represents the union of husband and wife, aimed at the generation and education of children, following the teachings of the Church.⁶¹

⁵⁵ Libreria Editrice Vaticana. *Catechism of the Catholic Church*. Washington D.C.: United States Catholic Conference, 1994, No. 1116, p. 289. In the rest of this paper, we will briefly say that CCC refers to the *Catechism of the Catholic Church*.

⁵⁶ Joseph Wawrykow, *ibid.*, 128.

⁵⁷ *Ibid.*, 129.

⁵⁸ CCC., no. 1113.

⁵⁹ Joseph Wawrykow, *ibid.*, 129.

⁶⁰ Eph 5:32.

⁶¹ Ref. Joseph Wawrykow, *ibid.*, 129.

As members of the Church, when we engage in these Sacraments—whether as individuals or as a community—according to the unique characteristics of each Sacrament, we receive the fruits of these sacramental lives with the guidance of the Holy Spirit, both on a personal and ecclesial level. Indeed, the effects of the Sacraments are varied. As the teaching of the Catholic Church, “for every one of the faithful on the one hand, this fruit is life for God in Christ Jesus; for the Church, on the other hand, it is an increase in charity and her mission of virtues.”⁶² For the Church and her people, the practice of the Sacraments serves as a means of sanctification through the words and actions of Christ’s sacrifice. This enables us to achieve our ultimate goal: union with God, both in the heavenly realm and in our earthly existence. As Thomas Aquinas noted, three elements can be considered the causality of the Sacraments: first, the very cause of our sanctification is Christ’s passion; second, the form of our sanctification is grace and the virtues; and third, the ultimate end of our sanctification is eternal life.⁶³

In discussing Thomas Aquinas’ account of the Sacraments, Joseph Wawrykow elucidates the concept of final causality, noting that God utilizes the Sacraments to guide individuals toward the ultimate goal that He has freely determined for them. On one hand, the Sacraments facilitate the successful culmination of the journey toward God as an end; on the other hand, the role of efficient causality also plays a significant part in the analysis of the Sacraments. Therefore, Joseph Wawrykow adds:

[Thomas] Aquinas saw the sacraments simply in terms of dispositive causality; they exercised a moral force, preparing the recipient for the infusion of grace by God. Eventually, however, [Thomas] Aquinas came to see the sacraments as possessed of an efficient causality since they were the instruments by which God conveys grace. Given how he roots the sacraments in the cross, [Thomas] Aquinas’s treatment of efficient causality is even more nuanced.⁶⁴

We firmly believe that Jesus Christ is the second person of God who, while remaining completely divine as the Word of God, took on all aspects of humanity, including both body and soul. Hence, as God, by the mystery of incarnation, Jesus grants grace as “the principal efficient cause of human nature of Christ stands to the divinity as its conjoined instrument, through which, efficiently, grace is caused and conferred.”⁶⁵ Participating in the Sacraments of the Church is the most effective way for individuals to steer clear of sin and restore a meaningful relationship with God. Additionally, we should strive to be integral members of “the mystical body of Christ.”⁶⁶ In doing so, we can receive Christ’s grace and foster a deep connection with Him through the faith and love that He desires.

On the other hand, those who are not part of Christ’s body, the Church, act insincerely when they partake in the Sacrament, as its efficacy does not apply to them in this instance. In essence, grace is consistently conveyed through the Sacrament; however, it is only received by those who belong to Christ. For those who are separated from Him, a lack of faith, charity, and the presence of mortal sin will obstruct their access to sacramental grace. For Thomas Aquinas, baptism is necessary “since neither sacramentally nor mentally are they incorporated in Christ, through Whom alone can salvation be obtained.”⁶⁷ Thomas Aquinas clearly articulates his

⁶² CCC., no. 1134.

⁶³ Ref. *ST*. III.60.3.

⁶⁴ Joseph Wawrykow, *ibid.*, 130.

⁶⁵ *Ibid.*, 130.

⁶⁶ *ST*. III.8.1.

⁶⁷ *ST*. III.68.2. Additionally, in reply to objection 3, he writes: “The Sacrament of Baptism is said to be necessary for salvation in so far as man cannot be saved without, at least, Baptism of desire; *which, with God, counts for the deed.*” (Augustine).

position against the idea that grace is granted automatically as a result of performing the Sacraments. He emphasizes that the bestowal of grace requires genuine intention and a proper disposition rather than being a mechanical outcome of ritual participation.

Cultivating Virtues to Lead Man toward God

After discussing the significance and necessity of Sacraments for achieving union with God through Jesus Christ, we must focus on the virtues as Thomas Aquinas understood. According to Thomas Aquinas, virtue is the perfection of the soul's faculties, and he dedicates considerable effort to elucidating this essential topic. We pose two questions regarding Thomas Aquinas's perspective: What is virtue? How crucial is it for human flourishing? Aquinas ultimately draws from Augustine to define virtue, stating that "virtue is a good quality in the mind by which one lives righteously, of which no one can make bad use, which God works in us without us."⁶⁸ This definition underscores the importance of virtues, a topic we shall further explore. One may state that virtues are concerned with "the right life," that the good quality of life that follows the order of justice—the morally good life.⁶⁹ Additionally, as Carlo Feget highlights, Thomas Aquinas also references Aristotle's *Ethica Nicomacheia* in his definition of virtue: "A virtue is that which makes its possessor good, and his work good likewise."⁷⁰

Thomas Aquinas identifies four principal virtues, known as the cardinal virtues: prudence, justice, temperance, and fortitude. Prudence is the intellect's capacity to discern how to act under reason. Justice represents the will's ability to render what they are due to each person. Temperance is the refinement of the *vis concupiscible*, enabling this sensitive faculty to manage its emotions in line with reason. Fortitude, also called courage, performs a similar function for the *vis irascible*.⁷¹ Thus, through the cardinal virtues, human beings are guided toward the path of the 'right life.'

In his exploration of virtues, Thomas Aquinas emphasizes the significance of theological virtues, which he regards as exceptional means of engaging with God's life of grace. He distinguishes between two categories of virtues. On one hand, he describes theological virtues as perfect and refers to them as virtues *simpliciter* because they uniquely guide individuals toward their ultimate purpose. On the other hand, the cardinal virtues are categorized as virtues in a specific sense. Only the theological virtues direct a person toward true and perfect happiness. As a result, Thomas Aquinas considers these virtues, especially *Caritas*, crucial for any action's moral goodness.⁷²

We firmly stand by our belief that human life is a journey of development in which individuals strive toward perfection. Everyone is invited to partake in life's grace and unite with God in heaven and here on earth. It is fundamental to recognize that God first approached humanity by creating them and offering a life of goodness in paradise. Although humanity fell into corruption through pride, breaking divine law, and severing their relationship with God, the Father took the initiative to send His Only Son into the world to restore that relationship. Thus, everyone is invited "to participate in the life of God via *vita gratiae*, which is to be recognized as a gratuitous perfection of the intellectual faculties of the soul: the theological virtues."⁷³

⁶⁸ *ST*. I.II.55.4, based on Augustine in II *De libro ratio* 19.

⁶⁹ Ref. Pham Trong Quang, "A Catholic Response Regarding Terminally Ill Cancer Patients Who Seek Euthanasia." Thesis (S.T.L. Moral Theology/Ethics)--Catholic University of America. 2023, 10.

⁷⁰ *ST*. I.II.56.1, based on II *Ethics* 6.

⁷¹ *ST*. I.II.61.2.

⁷² Carlo Leget, *ibid.*, 154.

⁷³ *Ibid.*, 154.

Since the function of theological virtues is to direct God to the last end of human life as *finis ultimus humanae vitae*, “faith, hope, and charity are of crucial importance to understanding what human life is.”⁷⁴

The ultimate goal of human existence is to embrace a life of grace, which encompasses both the eternal joy of heaven and the fulfillment of a good life here on earth. This understanding implies that when we actively live by and practice virtues such as compassion, humility, and integrity, we create opportunities to experience the profound grace God graciously bestows upon us. This grace is not limited to our life after death; it enriches our daily experiences, enabling us to cultivate a deeper sense of purpose, connection, and fulfillment in our earthly lives. Through our commitment to virtue, we align ourselves with divine intention and open ourselves to the transformative power of grace that can enhance our relationships and lead us to a more meaningful existence.

First, in the second part, question 17, Thomas Aquinas calls faith the ‘beginning of eternal life.’ From the outset, Thomas Aquinas states that faith is understood to transcend life on earth: “Living on earth, however, the perspective of eternal communion with God may cause great distress as regards the possibility of attaining it.”⁷⁵ In the context of our intimate and friendly dialogue with God, theological virtue plays a vital role in guiding us toward the fulfillment of this promised future—a reality that, while demanding, is ultimately within our reach through faith. This journey may present significant challenges and obstacles that test our resolve and perseverance. However, it is important to recognize that this path is not insurmountable. Within this framework, we uncover the profound significance of the theological virtue of hope. Hope serves as a guiding light, urging us to remain steadfast in our pursuit of that promise, instilling in us the confidence that, despite our difficulties, we can attain the divine goal that awaits us.

In the second part of the second section, especially from questions 17 to 22, Thomas Aquinas explores the virtue of hope, emphasizing its connection to our relationship with God. He describes hope as an essential aspect of our life in communion with God, characterized as the will’s desire directed toward the perfection of God’s knowledge and love, granted to us through grace. Thomas Aquinas highlights that God is the ultimate object of our hope, representing His essence, goodness, and truth. Intriguingly, he also suggests that God hopes for our attainment of eternal life.⁷⁶ This dual dimension of hope underscores its active role in our faith. Hope becomes particularly vital during times of struggle—be it anxiety, suffering, pain, or fear of death. It empowers us to overcome challenges and reinforces our trust in God’s presence and promises, enriching our journey toward a deeper relationship with God.

Ultimately, when Thomas Aquinas examines the nature of these fears, he introduces an exploration of the third theological virtue: charity. In his analysis, Thomas Aquinas identifies three distinct degrees of charity, as highlighted by Carlo Leget: “the love of those who begin, those who advance, and those who are perfect.”⁷⁷ In the first degree, individuals possess the capacity to recognize and avoid sin, along with any obstacles that might impede their love for God. This foundational level of charity marks the beginning of a relationship with the Divine, cultivating an awareness of God’s presence and aligning one’s actions accordingly. As individuals progress to the second degree of charity, they become motivated to engage in activities and behaviors that strengthen their charitable disposition. This stage reflects a deeper

⁷⁴ Ibid., 154.

⁷⁵ Ibid., 159.

⁷⁶ Ref. *ST*. II.17.2.

⁷⁷ Larlo Leget, *ibid.*, 163.

commitment to living a life characterized by good works, kindness, and a tangible expression of love toward others, ultimately fostering a more profound connection with God.

The final stage describes those firmly resolved to embrace God and find happiness in communion with Him. Saint Paul expresses this longing in 2 Corinthians 5:8: “We would rather be away from the body and at home with the Lord.” Here, attachment to God surpasses all earthly concerns. Therefore, believers must actively cultivate virtues, especially charity, which draws them into a deeper relationship with God and prepares them for eternal life. By growing in love, they learn to value heavenly communion more than temporary bodily existence and to live according to humanity’s ultimate purpose: loving and serving God wholeheartedly. When hearts turn toward God and hope rests in Him, believers can await union with Him and the saints. Death is then no longer an end, but a passage into new life and the fulfillment of communion with God.

Conclusion

This paper has explored the meaning of death within Thomas Aquinas's theological framework. For Aquinas, death is fundamentally the separation of soul and body and the consequence of original sin introduced by the first parents. Through humanity’s disobedience, the harmony that once existed among human beings and between humanity and God was disrupted. Humanity lost its original state of justice and the capacity for full communion with God, the ultimate end of human existence.

Turning away from God resulted in exclusion from paradise, where humanity had been endowed with intelligence, virtue, and the ability to love. The only prohibition—the forbidden fruit granting knowledge of good and evil—became the point of rupture. Once violated, humanity lost not only innocence but also its direct relationship with God. Consequently, human beings require divine assistance to restore this communion. According to Aquinas, this assistance is granted by grace, made available through Jesus Christ. As expressed in Scripture, if death entered through one man’s fault, life now reigns through one man, Jesus Christ.

Through Adam’s sin, death entered the world; through Christ’s passion, new life began. Christ conquered death and opened the path to eternal life, offering hope and revealing salvation. However, Aquinas emphasizes that salvation is not automatic. To receive grace, individuals must become members of the Mystical Body of Christ. Christ’s passion provides the grace and virtues necessary for faith, hope, and love, yet each person must freely choose to belong to Him. Without this incorporation, salvation cannot be attained.

Participation in the Church’s sacred life is therefore essential because divine grace is communicated through the sacraments. Those separated from Christ often struggle in faith and charity, and mortal sin further obstructs sacramental grace. The Church consequently plays a crucial role in guiding believers toward deeper union with Christ and helping them realize their spiritual destiny.

Aquinas also teaches that eternal life begins already within the soul through faith. Hope directs the person toward trust in God and longing for perfect union with Him, while charity fosters communion with God in daily life. By cultivating these virtues, believers overcome fear of death and confidently anticipate reunion with God.

Baptism is particularly necessary, since incorporation into Christ—the sole source of salvation—occurs sacramentally or through explicit desire. The sacraments function as instrumental causes of salvation, strengthening moral life on earth and signifying heavenly happiness. While this teaching has faced theological reflection, especially in interreligious

dialogue, it calls the Church to pastoral sensitivity: caring for non-Christians, promoting faith formation, and fostering respectful dialogue.

Ultimately, Aquinas presents death not as annihilation but as a passage whose meaning is understood only in Christ. This study opens further possibilities for theological research and dialogue, encouraging a deeper understanding of salvation, grace, and humanity's final union with God.

Bibliography

- Amerini, Fabrizio. *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2013.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. New York: Christian Classics, 1948.
- Austriaco, Nicanor Pier Giorgio. *Biomedicine and Beatitude: An Introduction to Catholic Bioethics*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011.
- Banner, Michael C. *The Ethics of Everyday Life: Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*. First edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Bretzke, James. "A Burden of Means: Interpreting Recent Catholic Magisterial Teaching on End-of-Life Issues." *Journal of the Society of Christian Ethics* 26, no. 2 (October 1, 2006): 183–200.
- Clark, Patrick Mahaney. *Perfection in Death: The Christological Dimension of Courage in Aquinas*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2015.
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Dewey, Stacylyn. "A Living Death: Aquinas on Mental Illness." *Eudaimonia* 3, no. 1 (April 1, 2006): 45–49.
- Di Noia, J. "Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5:12, 21." *The Thomist* 73, no. 3 (2009): 381–398.
- Eberl, Jason T. *Thomistic Principles and Bioethics*. London: Routledge, 2006.
- Elliot, David. *Hope and Christian Ethics*. New York, NY: Cambridge University Press, 2017.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York: The Macmillan Company, 1969.
- Leget, Carlo. *Living with God: Thomas Aquinas on the Relation Between Life on Earth and "Life" after Death*. Leuven: Peeters, 1997.
- Legge, David Dominic. "The Individuation of the Human Soul after Death: Aquinas's Esse Terminatum Argument" Thesis (Ph. L.)--Catholic University of America, 2004., 2003.
- Libreria Editrice Vaticana. *Catechism of the Catholic Church*. Washington, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 1994.
- Mark, Douglas. "The Sounds After The Oil War." *ITA Journal* 46, no. 2 (2018): 62-63.
- Pham, Quang T. "A Catholic Response Regarding Terminally Ill Cancer Patients Who Seek Euthanasia." Thesis (S.T.L. Moral Theology/Ethics)--Catholic University of America. 2023.

- Pham, Trong Quang. 2025. "The Virtue of Hope in the Hospice Care". *Khoa Học Công Giáo và Đời Sống*, 5(1): 58–74. DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.255110>
- Phan, Peter C. *Living into Death, Dying into Life: A Christian Theology of Death and Life Eternal*. FL: Lectio Publishing, LLC, 2014.
- Pope, Stephen J. *The Ethics of Aquinas*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2002.
- Toner, Patrick. "Personhood and Death in St. Thomas Aquinas." *History of Philosophy Quarterly* 26, no. 2 (April 1, 2009): 121–138.
- Toner, Patrick. "St. Thomas Aquinas on Death and the Separated Soul." *Pacific Philosophical Quarterly* 91, no. 4 (December 2010): 587–599.
- Toner, Patrick. "St. Thomas Aquinas on Punishing Souls." *International Journal for Philosophy of Religion* 71, no. 2 (April 1, 2012): 103–116.
- Wawrykow, Joseph Peter. *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2005.

Biodata

Fr. Anthony Quang T. Pham, a member of the Society of the Divine Word, came to Taiwan for further studies and was ordained in 2009. He served as assistant priest at Chiayi Cathedral, taught at Fu Jen Catholic High School, and worked in youth ministry. He holds an MA degree from Nan-Hua University and an STL degree from the Catholic University of America, teaches at Fu Jen Catholic University, and is pursuing a PhD.

Vấn Nạn Nghệ Thuật Trong Giảng Trình: Cội Nguồn Tác Phẩm Nghệ Thuật Của Martin Heidegger

The Problem of Art in the Lecture Course: The Origin of the Work of Art by Martin Heidegger

Lm. Bartolomeo Nguyễn Anh Huy^{1*}, S.J.

¹ Pontifical Gregorian University, Rome

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

* Email tác giả liên hệ: btanh Huy@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0004-8228-8374>

 <https://doi.org/10.54855/csl.26612>

© Copyright (c) 2026 Nguyễn Anh Huy

Received: 26/09/2025

Revision: 10/01/2026

Accepted: 04/02/2026

Online: 11/02/2026

ABSTRACT

Keywords: Martin Heidegger, The Origin of the Work of Art; truth of being, world and earth, hermeneutic phenomenology

This article clarifies the role of art in Martin Heidegger's thought, arguing that the artwork is the site where the truth of being is disclosed. The study employs a hermeneutic-phenomenological textual analysis, reading *The Origin of the Work of Art* in dialogue with related texts, especially *Being and Time* and *On the Essence of Truth*. The analysis identifies Heidegger's "turn" from an exclusive focus on Dasein toward the event of encounter between human beings and artworks. The paired notions of "world/earth" and "unconcealment/concealment" indicate that art exceeds aesthetic appreciation and functions as an ontological event in which truth "sets itself to work." The article repositions art as a mode of freedom, dwelling, and participatory truth-disclosure, while offering a conceptual foundation for interdisciplinary debates in contemporary philosophy and aesthetics.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Martin Heidegger, Cội nguồn tác phẩm nghệ thuật, chân lý của hữu thể, cõi sống và nền đất, hiện tượng luận khái nghĩa

Bài viết làm rõ vai trò của nghệ thuật trong tư tưởng Martin Heidegger, tập trung vào luận điểm rằng nghệ phẩm là nơi chân lý của hữu thể được khai mở. Nghiên cứu sử dụng phương pháp phân tích văn bản triết học theo hướng hiện tượng luận-khái nghĩa, đối chiếu *Cội nguồn tác phẩm nghệ thuật* với các văn bản liên hệ như *Hữu thể và thời gian* và *Về yếu tính của chân lý*. Kết quả cho thấy "bước ngoặt" của Heidegger từ trọng tâm Dasein sang biến cố gặp gỡ giữa con người và nghệ phẩm. Các cặp phạm trù "cõi sống/nền đất" và "hiển tỏ/ẩn giấu" cho thấy nghệ thuật không chỉ thuộc phạm vi thẩm mỹ, mà là biến cố hữu thể học nơi chân lý "tự đặt mình vào tác phẩm." Bài viết góp phần tái định vị nghệ thuật như một thực hành mở ra tự do, cư lưu và đồng-tham-dự vào chân lý, đồng thời cung cấp nền tảng lý thuyết cho nghiên cứu liên ngành triết học-mỹ học đương đại.

Dẫn Nhập

Một khi khoa học-kỹ thuật và nền kinh tế thị trường chi phối quá nhiều và ảnh hưởng quá sâu đến đời sống xã hội, nhất là tại các đất nước đang trên đà công-nghiệp-hóa, hiện-đại-hóa theo định hướng duy vật, con người rất dễ đặt tính nhanh gọn, tính chính xác, hiệu quả và lợi nhuận trong sản xuất-kinh doanh lên thành giá trị hàng đầu trong mọi sinh hoạt. Giữa bối cảnh đó, quan niệm của con người về nghệ thuật, cũng như cách thể con người tương tác với các tác phẩm nghệ thuật, gặp không ít nguy cơ lệch lạc và hời hợt, nếu không muốn nói là bị lãng quên. Ngay trong lãnh vực nghệ thuật, nhiều xu hướng, nhất là nơi giới trẻ thời “kỹ thuật số” (digital), đang dần cho thấy một sự thiếu vắng nào đó về chiều sâu triết lý nơi hoạt động sáng tác, trình diễn hay thưởng thức nghệ thuật. Chắc không ít người đang tự hỏi: “Liệu tôi có thể sống tốt nhờ nghệ thuật hay không? Bên cạnh những giá trị thẩm mỹ, hiệu quả giải trí hay lợi ích kinh tế, những tác phẩm nghệ thuật có mang lại gì khác hơn cho tôi và đồng loại?” Triết gia nhiều thời, ít là từ Cổ và Trung đại cho đến Descartes, Leibniz, Baumgarten, Kant, Hegel, Adorno, Schopenhauer, Wittgenstein, cũng đã đặt *cái đẹp* cũng như *nghệ thuật* thành *vấn nạn* – không chỉ để tìm câu trả lời rõ ràng và chung kết;¹ trong số đó có triết gia người Đức Martin Heidegger (1889-1976).

Giảng trình *Cội nguồn tác phẩm nghệ thuật* (*Der Ursprung des Kunstwerkes/ The Origin of the Work of Art* – viết tắt: OWA) được Heidegger cho xuất bản lần đầu năm 1950 trong hợp tuyển *Đường rừng*,² nhưng thật ra đã được triết gia soạn thảo từ nội dung những bài giảng thuyết của ông vào những năm 1935-6 tại Freiburg.³ OWA đánh dấu “bước ngoặt” (*Kehre/ the turn*) so với tư tưởng của “Heidegger tiền-kỳ” với tác phẩm nổi bật *Sein und Zeit* (1927, Being and Time – viết tắt: BT). “Bước ngoặt” không hẳn là một sự “trở mặt” hay “đoạn tuyệt” đối với những tư tưởng trước đó, và có lẽ đã được Heidegger chuẩn bị khá kỹ lưỡng từ cuốn *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (viết tắt: FCM)⁴ và giảng trình *On the Essence of Truth* (viết tắt OET)⁵. Thế nên để có thể tìm hiểu tương đối thấu đáo vấn nạn nghệ thuật được đề cập tới trong giảng trình OWA, luận văn này sẽ nại đến một vài nội dung cần thiết từ các tác phẩm *Hữu thể và thời gian* (BT), *Những khái niệm nền tảng của siêu hình học: thế giới, sự hữu hạn và sự cô đơn* (FCM) và *Về yếu tính của chân lý* (OET) của Heidegger.

Tại sao *nghệ thuật* lại được đặt ra như một vấn nạn trong OWA? Một trong những thao thức triết học chính yếu của Heidegger là đi tìm ý nghĩa cuộc hiện hữu của con người, nhất là trong bối cảnh hậu Thế chiến thứ nhất. Dù không minh nhiên, có lẽ Heidegger – như mọi triết gia – không bao giờ ngừng trăn trở: “Chân lý đến từ đâu?” Thiết nghĩ, đối với Heidegger, vấn nạn

¹ Xin xem Bùi Văn Nam Sơn, “Hành trình mỹ học triết học từ Platon đến Adorno,” đề cương tóm tắt dùng để thuyết trình tại Đại học Sư phạm Hà Nội ngày 28/03/2009. [Bản điện tử có tại: <http://www.hcmup.edu.vn>]

² Tựa đề bằng Đức ngữ của hợp tuyển này: *Holzwege*, có bản dịch tiếng Anh dưới nhan đề *Off the Beaten Track*.

³ Xem Michael Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press Inc., 2000), 116.

⁴ Xx. Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, William McNeill & Nicholas Walker chuyển ngữ (Bloomington: Indiana University Press, 1995). Nguyên bản tiếng Đức được xuất bản lần đầu tiên năm 1983 dưới nhan đề *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Nội dung được biên soạn từ các tài liệu giảng khóa của Heidegger tại đại học Fribourg-en-Brisgau suốt các học kỳ mùa đông 1929-1930.

⁵ Xx. Martin Heidegger, “On the Essence of Truth,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell ed. (New York: HarperCollins, 1993), 111-138. Nguyên bản tiếng Đức có tựa đề *Vom Wesen der Wahrheit* được xuất bản lần đầu năm 1943. Thực ra đây là bản văn được sửa lại nhiều chỗ của một bài thuyết trình trước công chúng đã được thực hiện nhiều lần dưới cùng tựa đề từ năm 1930.

chân lý và ý nghĩa cuộc hiện hữu không khi nào tách biệt. Thật vậy, hành trình đi tìm chân lý do Heidegger đề xướng đòi hỏi sự nhập cuộc của chính Dasein, tức khởi đi từ chiều sâu huyền nhiệm nơi cuộc hiện hữu của con người. Đó là cả một cuộc cách mạng về bản tâm và trọng tâm triết học: siêu hình học trước Heidegger hầu như chỉ chú tâm đến “hữu thể xét như là hữu thể” (being as beings), tức hữu thể nguyên ở chỗ chúng là có-đó hay tồn-tại cách chung chung, chưa phải hiện hữu sinh động và cá biệt. Trong *Hữu thể và thời gian*, bằng lối nẻo hiện tượng học mang chiều kích khái nghĩa (hermeneutical phenomenology), Heidegger đã nỗ lực phân tích các cơ cấu và quy định mang chiều kích nguyên hữu (existential)⁶ nơi Dasein; có lẽ vì ban đầu ông cho rằng việc Dasein sử tính-hữu hạn tự hiểu chính mình là căn bản cho vấn nạn ý nghĩa cuộc hiện hữu.⁷ Thế nhưng, dường như Heidegger sớm nhận ra rằng nỗ lực khái nghĩa đặt trọng tâm chỉ nơi Dasein vẫn chưa đủ để phi bác các trào lưu triết học thống trị lẫn chủ nghĩa duy lý: chân lý có nguy cơ bị bóp méo trong bất cứ tham vọng chủ-quan-hóa nào. Hơn nữa, nếu chỉ quan tâm đến Dasein sử tính-hữu hạn tự hiểu về chính mình, một số hình thức tồn tại khác-Dasein có nguy cơ bị gạt bên lề, chẳng hạn: những định lý toán học, những định luật tự nhiên (ở cấp trật vĩ mô lẫn vi mô) với đặc tính phi thời gian; những hiện tượng vô thức được tái hiện trong giấc mơ...⁸ Đặc biệt, sẽ là một khuyết hụt lớn lao nếu suy tư triết học không dành sự quan tâm đúng mức cho các tác phẩm nghệ thuật với đặc tính vượt-không gian và phi-thời gian của chúng. Với “bước ngoặt” OWA, Heidegger cho thấy mỗi quan tâm đi tìm chân lý và ý nghĩa cuộc hiện hữu của ông không thể đặt trọng tâm duy nhất nơi con người. Lối nẻo nghệ thuật mở ra cho con người một viễn tượng mới trong hành trình truy tầm chân lý và ý nghĩa cuộc hiện hữu: Dasein được đặt trong cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm. Chính cuộc gặp gỡ này là “bàn đạp” để Heidegger phăng ngược lên đến nghệ thuật xét như một vấn nạn mang tính cội nguồn. Quả thế, đối với Heidegger, nghệ thuật không chỉ liên quan đến vẻ đẹp và sự vui thú (beauty and pleasure), nhưng đúng hơn, nghệ thuật là sự tỏ lộ (disclosure) về hiện hữu của hữu thể (being of beings),⁹ hay *nghệ thuật xét như chân lý* (Art as Truth).

Martin Heidegger đã hình thành tư tưởng liên quan đến vấn nạn nghệ thuật trong giảng trình *Cội nguồn tác phẩm nghệ thuật* như thế nào? Vấn nạn nghệ thuật có liên quan đến vấn nạn chân lý và ý nghĩa cuộc hiện hữu trong tư tưởng của Heidegger ra sao? Liệu con người có thể tìm gặp chân lý và ý nghĩa cuộc hiện hữu nơi tác phẩm nghệ thuật hay chăng? Nếu có thì bởi đâu? Đâu là vai trò hay chỗ đứng của con người trong cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm¹⁰? Việc nối kết vấn nạn nghệ thuật với vấn nạn chân lý (theo Heidegger) có đóng góp và ý nghĩa gì đối với triết học & cuộc sống? Hy vọng những vấn đề vừa nêu sẽ vạch một hướng đi cần thiết cho luận văn này. Theo đó, không kể phần Dẫn nhập, Kết luận, Phụ lục, Thư mục và các cước chú (footnotes), nội dung chính của luận văn gồm 3 mục: (I) Một lối nẻo suy tư về bản chất của nghệ thuật; (II) Cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm; và (III) Vài phê bình đối với giảng

⁶ Trần Thái Đình, Bùi Văn Nam Sơn... dịch là “phổ sinh”. Heidegger đẩy suy tư triết học đến nền tảng của hiện sinh, tức giai tầng nguyên hữu (existential) vốn là chỗ sâu xa hơn và căn cơ nhất của hiện sinh (existentiel). Khái niệm nguyên hữu liên quan đến những đặc tính tiên nghiệm vốn cung cấp điều kiện khả thi khả hữu cho mọi sinh hoạt của con người hiện sinh; những cơ cấu nguyên mang chiều kích hữu thể luận của Dasein hay phương thức hiện hữu chứ không chỉ ngang qua lối tư duy, phát ngôn, hành động, ứng xử, chọn lựa và quyết định ở cấp trật hiện sinh.

⁷ X. Hans-Georg Gadamer, “Zur Einführung,” trong Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1960), §2. [Bản dịch Việt ngữ của Bùi Văn Nam Sơn đăng tại: http://triet hoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/triet-hoc-nghe-thuat/dan-nhap-nguon-goc-cua-tac-pham-nghe-thuat_369.html, truy cập ngày 17/11/2016]

⁸ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §3.

⁹ X. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, R. Manhein chuyển ngữ (New Haven: Yale University Press, 1959/1953/1935), 111.

¹⁰ ‘Nghệ phẩm’ (work, artwork): cách viết rút gọn của ‘tác phẩm nghệ thuật’ (the work of art). Các bản dịch tiếng Anh cũng dùng xen kẽ những lối dịch khác nhau như thế.

trình *Cội nguồn tác phẩm nghệ thuật*. Sở dĩ có “vài phê bình” là để cho thấy những suy tư của Heidegger về vấn nạn nghệ thuật có đóng góp hay ý nghĩa gì đối với triết học và cuộc sống.

Luận văn này chủ yếu nghiên cứu vấn nạn nghệ thuật dưới góc nhìn *triết học về hiện hữu mang chiều kích khái niệm* của Heidegger trong giảng trình OWA. Người viết không có tham vọng nghiên cứu hay trình bày những tư tưởng nặng chiều kích mỹ học, cũng không có ý khảo sát một loại hình nghệ thuật đặc thù nào đó. Bên cạnh đó, luận văn cũng chứa đựng những hướng nghiên cứu thiết tưởng khả thi, nhưng – do giới hạn về thời gian nghiên cứu lẫn dung lượng bài viết – vẫn còn đang trên đường dang dở, dù sẽ được đề cập đến trong chừng mực có thể ở phần Kết luận.

Một Lối Nẻo Suy Tư về Bản Chất Của Nghệ Thuật

Hiểu thế nào là “bản chất” (nature) hay “yếu tính” (essence) trong tư tưởng triết học của Heidegger đòi hỏi một lối nẻo tiếp cận thích đáng, cách riêng đối với vấn nạn nghệ thuật. Theo đó, nghệ phẩm không nên được quan niệm như một đối tượng của tư duy hay giác quan con người (như kiểu các nhà duy lý, duy tâm hay duy nghiệm từng làm) vốn có thể được mô tả và ấn định qua các phạm trù. Những điều được trình bày dưới đây sẽ cho thấy duyên cớ, phương pháp và điển mẫu (paradigm) mà Heidegger vận dụng để tiếp cận vấn nạn nghệ thuật.

Khái niệm “cội nguồn” và con đường dẫn đến vấn nạn “nghệ thuật”

Heidegger mở đầu giảng trình OWA bằng định nghĩa về chữ “cội nguồn” (*Ursprung/ origin*): “Cội nguồn ở đây có nghĩa là [điều gì đó mà - ND] từ đó và nhờ đó có được một cái gì đó hiện-hữu-chính-cách (authentic existence) – đúng thực là nó chứ không phải cái gì khác.”¹¹ Như vậy, đặt câu hỏi về “cội nguồn nghệ phẩm” tức là bắt đầu nỗ lực lần hồi về “bản chất” tinh túy hay “yếu tính” của *cái* làm cho nghệ phẩm hiện hữu đúng thực là một nghệ phẩm. Cũng nên nhắc lại: “bản chất” hay “yếu tính” trong triết học Heidegger không thể được hiểu như khái niệm ‘bản chất’ hay ‘yếu tính’ trong siêu hình học kinh viện. Chẳng hạn, “bản chất” của Dasein là hiện-hữu-hiện-sinh (*existenz*): chữ “sein”¹² được hiểu như một động từ chứ không phải như một danh từ cứng đờ. Như vậy, bàn về *cội nguồn* hay *uyên nguyên* của nghệ phẩm cũng là tìm hiểu về phương thức hiện hữu độc đáo của nghệ phẩm.

Heidegger đặt vấn đề: “Thông thường mà xét, nghệ phẩm xuất phát từ nghệ sĩ và hoạt động của nghệ sĩ. Nhưng cái gì làm nên nghệ sĩ nếu không phải là tác phẩm? Nghệ sĩ được công nhận trước hết là nhờ tác phẩm của họ. Như vậy, nghệ sĩ là nguồn khởi của nghệ phẩm; và nghệ phẩm cũng là nguồn khởi của nghệ sĩ. Không thể có cái này mà không có cái kia.”¹³ “Áy vậy, cả hai đều không phải là nguồn khởi duy nhất của nhau. Tự thân mỗi bên, cũng như trong mối tương quan với nhau, cả nghệ sĩ lẫn nghệ phẩm đều hiện hữu nhờ vào một bên thứ ba [chữ “nghệ” chung cho cả hai – ND] vốn đã hiện hữu trước nữa, và là cái đã khiến cả nghệ sĩ và tác phẩm có thể định danh chính mình – nghệ thuật.”¹⁴

Như vậy, con đường dẫn đến vấn nạn về nghệ thuật của Heidegger có thể được nhận ra theo phác thảo như sau: bắt đầu với khái niệm “cội nguồn” để đặt vấn đề về phương thức hiện hữu – từ phương thức hiện hữu của Dasein (cách mặc nhiên trong các tác phẩm trước OWA) đến phương thức hiện hữu của nghệ phẩm, qua đó phăng-ngược-lên để đặt vấn đề về bản chất của

¹¹ Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art,” trong *Poetry, Language, Thought*, Albert Höfstadter chuyển ngữ (New York: Harper & Row, 1971/1950), 17.

¹² Dịch là “to be” có lẽ đúng hơn “being”.

¹³ Martin Heidegger, “The Origin,” 17.

¹⁴ *Ibid.*

nghệ thuật xét như cội nguồn tinh túy mang lại ý nghĩa cuộc hiện hữu của cả nghệ sĩ lẫn nghệ phẩm. Đi tìm cội nguồn nghệ phẩm cũng là đi tìm phương thức hiện-hữu-chính-cách của nghệ phẩm: làm sao (hay bởi đâu) nghệ phẩm hiện hữu đúng thực như một nghệ phẩm?

Thế nhưng, “nghệ thuật” lại là một khái niệm khá tinh tế; rốt cuộc “nghệ thuật” là gì? Liệu có thể trừu xuất một định nghĩa “nghệ thuật” từ nghệ phẩm này hay nghệ phẩm kia được không? Heidegger đặt vấn đề làm sao biết được cái này cái kia được mang ra khảo sát là nghệ phẩm nếu trước đó chưa biết nghệ thuật là gì: “Nghệ thuật là gì thì chỉ có thể suy ra từ nghệ phẩm. Nghệ phẩm là gì thì lại chỉ có thể biết được từ những đặc tính tinh túy của nghệ thuật.”¹⁵ Liệu có rút ra được yếu tính của nghệ thuật từ những khái niệm “cao” hơn chăng? Heidegger tiếp tục đặt vấn đề làm sao biết đâu là khái niệm “cao” hơn nghệ thuật trong khi chưa biết rõ nghệ thuật là gì. Để trả lời câu hỏi “Nghệ thuật là gì mà có thể là cội nguồn tinh túy cho nghệ phẩm?”, Heidegger vận dụng lối tiếp cận của hiện tượng luận.

Lối nẻo hiện tượng luận: suy tưởng từ chính nghệ phẩm

Heidegger nhận thấy rằng muốn hiểu bản chất của *nghệ thuật* thì phải đi từ những đặc tính của các nghệ phẩm cụ thể, cùng việc giảm trừ những tiên kiến của con người về nghệ phẩm trong thực tế. Lối nẻo hiện tượng luận¹⁶ giúp Heidegger vượt qua những tiên kiến thuộc bộ môn mỹ học (Aesthetics)¹⁷ để suy tưởng về bản chất của nghệ thuật từ chính nghệ phẩm. Heidegger khởi đi từ việc tra vấn cái yếu tố vật thể hiển nhiên trong nghệ phẩm.

Trước hết, Heidegger cho rằng một sự chiêm nghiệm cao siêu nhất cũng không thể vợi vãi phớt lờ khía cạnh vật thể (thingly aspect) nơi nghệ phẩm: “Có cái gì đó thật là gạch đá bên trong một công trình kiến trúc, là gỗ mộc trong bức chạm khắc, là màu sắc trong bức họa, là tiếng nói trong áng văn, là âm vang trong bản nhạc. Đặc-tính-vật-thể (thingness) ấy hiện diện nơi nghệ phẩm như thể đã ‘ăn sâu vào máu’ (irremovably), đến nỗi có thể nói rằng tòa nhà hệ tại ở đá, bức chạm trở hệ tại ở gỗ, bức tranh hệ tại ở màu, áng văn hệ tại ở lời, bản nhạc hệ tại ở âm.”¹⁸

Trên cơ sở đó về vật-tính (thingness), trước khi đi vào khảo sát nghệ phẩm, Heidegger không quên nhắc lại ba quan niệm truyền thống về sự vật:¹⁹ (1) một thể mang thuộc tính (a bearer of properties); (2) tổng hòa các cảm quan tri giác (the unity of perceptual sensations); và (3) một phức hợp bao gồm hình thể và chất liệu (a composite of form and matter). Sau một hồi lập luận để bác bỏ lối tiếp cận (1) và (2),²⁰ Heidegger cho rằng quan niệm (3) có thể gợi ý một lối

¹⁵ Martin Heidegger, “The Origin,” 18.

¹⁶ Hiện tượng luận là một trào lưu (hay lối tiếp cận) triết học do Edmund Husserl (1859-1938) đề xướng. Đây là một nỗ lực nhằm cải tiến hiểu biết của con người về chính mình và về thế giới qua một sự miêu tả kỹ lưỡng thông qua lăng kính của kinh nghiệm. Đối tượng nghiên cứu của hiện tượng luận là “chính chúng ta” (ourselves) và “thực tại thế giới” (reality) được nhìn nhận ngang qua “khung quy chiếu nội tại” là hệ thống tri giác bằng kinh nghiệm của cá nhân. Chuẩn mực của hiện tượng luận là không đẩy tới phía trước điều gì mà trước đó chúng ta đã không làm cho nó trở thành thiết yếu hiển nhiên dưới sự chứng giám của ý thức và trên bình diện của cõi nội tại thuần túy. Do đó, nguồn mạch chính đáng và hợp pháp của nhận thức phải là “trực giác trao tặng nguyên sơ”, “điều gì tự công hiến cho chúng ta trong trực giác một cách nguyên thủy”. Người mô tả/phân tích sẽ có được sự đơn sơ vốn dĩ cần thiết cho hiện tượng có thể tỏ lộ trong tính chất giản dị của nó, đồng thời tránh thái độ vồm vãi chỉ lao đầu vào việc mô tả mà bỏ sót những vấn đề mà *sự trao tặng* đặt ra. [X. Đâu Văn Hồng, “Đẫn vào hữu thể luận: Tra vấn chức năng *meta*” (tài liệu lưu hành nội bộ phục vụ cho các giảng khóa tại Đại chủng viện Sao Biển, niên khóa 2001-2002), 86-87]

¹⁷ Sự độc lập mang tính hệ thống của mỹ học khởi đi từ bộ *Aesthetica* của Alexander Baumgarten, rồi sau đó được củng cố với *Phê phán năng lực phán đoán* của Immanuel Kant. [X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §6-8]

¹⁸ Martin Heidegger, “The Origin,” 19.

¹⁹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 20-26.

²⁰ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 26.

tiếp cận “cao hơn” về sự vật: vật-dụng (equipment). Vật-dụng là một sự vật được tạo ra từ chất liệu và hình thể phù hợp để hoàn thành chức năng phục vụ cho mục đích của người sản xuất hay tiêu dùng. Vật-dụng thì “cao cấp” hơn những vật-thể-đơn-thuần (mere thing) vốn chỉ có-đó mà không ai màng đến công dụng hay dụng-tính (usefulness/equipmentality).²¹

Tuy nhiên, nghệ phẩm không chỉ có vật-tính: còn có cái gì đó hơn nữa vốn làm nên bản chất của nghệ thuật. Heidegger đề nghị phân biệt vật-thể-đơn-thuần (hay sự vật-xa-tầm tay²², như sỏi đá), vật-dụng (hay sự vật vừa-tầm-tay, như cái kéo được dùng đúng mục đích cắt) và nghệ phẩm (artwork). Khác với vật-dụng, nghệ phẩm không được sản xuất cho một mục đích sử dụng cụ thể nào. Nghệ phẩm hơi giống vật-thể-đơn-thuần ở chỗ chúng đều trình diện một cách tự nhiên (naturally present). Tuy nhiên, nghệ phẩm vượt lên trên vật-thể-đơn-thuần lẫn vật-dụng ở chỗ nó không “tự hạn định” (self-contained): nghệ phẩm “kêu đòi” một người thưởng lãm (observer) hay một người kiến giải (interpreter),²³ chứ không chỉ khơi khơi có-đó. Hơn thế, một nghệ phẩm còn là một ẩn dụ và một biểu tượng: trong nghệ phẩm, có cái gì đó khác hơn được tuyên cáo, được sinh ra, được đặt bên cạnh và đồng hiện diện với cái vật-thể do nghệ nhân làm ra.²⁴ Do đó, có thể tạm coi yếu tố vật thể trong nghệ phẩm là cấu trúc hạ tầng (substructure) trên đó xây nên cấu trúc thượng tầng là yếu tố quyết định nó-là-nó (authentic element); thực tế, nghệ nhân chỉ tác tạo trực tiếp cái cấu trúc hạ tầng.²⁵ Vấn đề là làm sao đi vào tìm hiểu cho được cái cấu trúc thượng tầng, tức thực tại (reality) đầy đủ và trực tiếp của nghệ phẩm, với hy vọng nơi đó và khi đó khả dĩ thực sự tiếp cận vấn nạn nghệ thuật. Heidegger tiếp tục vận dụng lối nẻo hiện tượng luận: suy tưởng từ chính nghệ phẩm.

Nghệ phẩm đầu tiên được Heidegger nghĩ tới như một thí dụ giúp suy tư là bức họa đôi giày nhà nông của Van Gogh.²⁶

Xét như một vật-dụng, vật-tính của đôi giày dường như không nhất thiết đáng chú ý đối với người mang; bởi lẽ, con người sử dụng vật-dụng trước khi nghĩ đến đặc-tính-vật-thể của chúng. Thật vậy, bao lâu đôi giày còn lành lặn đủ để bảo bọc và nâng đỡ đôi chân con người (tức còn phát huy dụng-tính một cách âm thầm) thì chẳng ai quan tâm đến kích cỡ, màu sắc, hay chất liệu của nó. Vật-tính của đôi giày chỉ được chú ý tới khi nó bắt đầu trực trặc, gây khó chịu cho đôi chân hoặc bắt đầu bị long đế.

Đôi-giày-trong-tranh là một nghệ phẩm, chứ không phải là một vật-dụng hay một vật-thể-đơn-thuần. Giày-trong-tranh không như đôi giày được rao bán ngoài chợ để bất cứ ai đều có thể mua về sử dụng cho mục đích bất kỳ; nhưng là đôi giày mà hiện hữu của nó cho thấy nó phục vụ cho một người nông dân cụ thể nào đó mà nó thuộc về. Heidegger đưa ra một phát hiện bất ngờ: “Đúng ra mà nói, dụng-tính (equipmentality) của một vật-dụng được biểu lộ trước tiên ngang qua nghệ phẩm và chỉ trong nghệ phẩm.”²⁷ Bên cạnh đó, không ai có thể phớt lờ đặc-tính-vật-thể nơi giày-trong-tranh. Người xem tranh có thể nhìn thấy cả cái không gian hai chiều mà đôi giày đang hiện hữu trong đó, thấy được sức nặng, bề mặt và màu sắc của đôi giày (những yếu tố vật thể thường bị lãng quên khi mang giày). Có thể nói, vật-tính được thể hiện trong nghệ phẩm cũng có gì đó đặc sắc hơn vật-tính nơi một vật-thể-đơn-thuần (đôi giày ngoài bãi phế liệu). Hơn nữa, toàn bộ “thế giới” (world) của đời nông dân, với từng bước chân nặng nhọc, được trình diện nơi đôi-giày-trong-tranh: “Về nặng nề sù sì cứng quèo

²¹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 27-28.

²² Trong *Being and Time*, Heidegger từng đề nghị sự phân biệt giữa sự vật xa tầm tay (present-at-hand) xét như vật thể đơn thuần và sự vật vừa-tầm-tay (ready-to-hand) xét như vật dụng.

²³ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 117.

²⁴ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 19-20.

²⁵ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 20.

²⁶ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 32-34; Michael Inwood, *op. cit.*, 117-118.

²⁷ Martin Heidegger, “The Origin,” 35.

của đôi giày chất chứa cả sự nhằn nại trong từng bước đi của người nông dân qua những luống cày đều đặn tít tắp trên cánh đồng đầy gió lạnh. Trên mặt da sũng đọng cái ẩm ướt và phì nhiêu của đất đai. Nổi cô quạnh của đường ruộng khi đêm xuống vẫn như đang trượt dưới gót giày.”²⁸ Như vậy, bản chất đúng thật của đôi giày – cả vật-tính lẫn dụng-tính – chỉ xuất hiện đầy đủ khi nó xuất hiện trong nghệ phẩm. Trong tranh, những yếu tố vật thể lần đầu tiên được xuất hiện như chính bản thân chúng, thay vì phải “núp bóng” dưới “tán cây” dụng-tính như trường hợp một vật-dụng.

Nơi nghệ phẩm còn gì khác hơn một “thế giới” được “mở ra” (open up) hay trình diện (present)? Heidegger tiếp tục khảo sát một nghệ phẩm khác: ngôi đền Hy Lạp.²⁹

Đối với những du khách đến Hy Lạp chỉ để ngắm cảnh và nghỉ dưỡng, ngôi đền dường như không mang lại điều gì khác hơn giá trị thẩm mỹ và hiệu quả thưởng ngoạn. Ngôi đền không “ngổ lồi” gì đối với những ai không nhất thiết phải nhìn nhận nó như một cái gì đó mang ý nghĩa. Thế nhưng, đối với những ai xem ngôi đền như một nghệ phẩm, một biểu tượng cho “tinh thần Hy Lạp”, ngôi đền mở ra (open up) “thế giới” của cả một dân tộc – tương tự điều đã xảy ra nơi đôi giày trong tranh Van Gogh. Hơn thế, theo Heidegger, có những nghệ phẩm không chỉ mở ra một “thế giới” sẵn có, mà còn thiết định (set up) “thế giới” mà nó thuộc về đó.³⁰ Giày-trong-tranh của Van Gogh chỉ mở ra “thế giới” của người nông dân như một “thế giới” sẵn có, chứ không thiết định “thế giới” cho người nông dân ấy; giày-trong-tranh cũng không thuộc về “cõi sống”³¹ của người nông dân. Trong khi đó, ngôi đền Hy Lạp có thể thiết định bằng cách hội nhất và nối kết “cõi sống” – những giá trị, đường lối và những mối tương quan gắn liền với vận mệnh, họa phúc, thắng bại, tồn vong – của cả một dân tộc và từng người dân sống trên mảnh đất mà ngôi đền tọa lạc.³² Có thể nói, ngôi đền nói lên sự thật về con người: “Ngôi đền, trong khi đứng đó, đã cho mọi sự vật có diện mạo và cho con người hiểu về chính mình. Cảnh trí ấy vẫn khai mở chừng nào nghệ phẩm vẫn còn là một nghệ phẩm, và thần linh vẫn chưa rời bỏ nó.”³³

Thế nhưng phải chăng giá trị của ngôi đền chỉ hệ tại nơi đặc tính biểu trưng về phương diện tinh thần của nó? Heidegger như muốn cảnh báo “cơn cám dỗ” lãng quên hay coi nhẹ vật tính; ông không quên nhắc nhở: sức nặng và màu sắc của đá hoa cương trong ngôi đền được cảm nhận theo một cách không thể có được khi ta chỉ đơn thuần ngắm nhìn một mỏ đá hoa cương trong thiên nhiên.³⁴

Tóm lại, bằng nỗ lực suy tưởng từ chính nghệ phẩm (đúng như là nghệ phẩm chứ không như vật-thể-đơn-thuần hay vật-dụng), Heidegger cho thấy nghệ phẩm có thể “vén mở” sự thật toàn diện về tại thể được trình diện trong nghệ phẩm hay về chính nghệ phẩm. Nơi nghệ phẩm, vật-tính, dụng-tính và ý nghĩa của tại thể được tuôn ra một cách trào tràn; có lẽ vì thế mà Heidegger nhận xét: “Bản chất của nghệ thuật là ở chỗ: chân lý về hữu thể tự đặt mình nơi nghệ phẩm.”³⁵

²⁸ Martin Heidegger, “The Origin,” 33 [đoạn này có tham khảo cách dịch của nhà thơ Trịnh Lữ khi chuyển ngữ bài viết “Vị của im lặng” (The Taste of Silence) của Adam Kirsch].

²⁹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 40-42.

³⁰ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 117.

³¹ “Thế giới” hay “cõi sống” đều được dịch từ chữ “the world”. Dịch là “thế giới” để quy chiếu về “thế giới” trong BT xét như “thế giới” sẵn có chỉ chờ được mở ra; dịch là “cõi sống” để ám chỉ cả “thế giới” được thiết định. “Cõi sống” trong OWA là một khái niệm mang tính mở rộng của “thế giới” trong BT.

³² X. Martin Heidegger, “The Origin,” 41.

³³ Martin Heidegger, “The Origin,” 42.

³⁴ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 41.

³⁵ Martin Heidegger, “The Origin,” 35. “The nature of art would then be this: the truth of beings setting itself to work.”

Một điển mẫu giúp suy tư về bản chất nghệ thuật

“Cõi sống” vs. “nền đất”

Điển mẫu *hình-chất* (form-matter) xem ra không còn thích hợp để suy tư về nghệ phẩm như-là-nghệ-phẩm. Heidegger dùng hai khái niệm hiện tượng luận – “cõi sống” (world) và “nền đất” (earth) – để trình bày một điển mẫu mới cho nỗ lực suy tư về bản chất của nghệ thuật khởi đi từ chính nghệ phẩm.

“Cõi sống” (*Welt/ world*) là một trong những khái niệm đặc thù thuộc về hiện tượng học và triết học khái nghĩa của Heidegger. Trong BT, “thế giới” được xem như toàn bộ chân trời dự phóng đi trước “ưu tư” của Dasein, chứ không phải cái thế giới xét như toàn thể cái đang có-đó. Trong FCM, Heidegger không chủ đích trình bày trực tiếp về thế giới cho bằng dùng những hình ảnh mang tính cách gợi mở: Làm sao để một người thực sự sống trong “thế giới” của mình, thay vì sống trong “cõi người ta”? Mượn ngôn từ thi ca của Novalis,³⁶ Heidegger mời gọi mỗi người hãy “ở tại nhà mình” bất cứ lúc nào và bất cứ nơi đâu – một hiện hữu mang tính thường trực (at once and at all times) và toàn thể (within the whole).³⁷ Đặc tính trọn vẹn (wholeness) hay như-một-toàn-thể (as a whole) này được Heidegger gắn với “thế giới”.³⁸ Trong “cõi sống” của nghệ phẩm cũng như trong “thế giới” của Dasein, không một sự vật hay tác hiệu (significant) nào ở trong tình trạng lẻ loi, đơn chiếc: mỗi thứ đều dính líu tới nhau trong một mối liên hệ chằng chịt (*Bewandtniszusammenhang*) tồn tại trước khi có sự vật đơn lẻ. “Cõi sống” là một tiến trình sinh động hơn là cái gì đó đã được ấn định xong xuôi: “Trong chừng mực mà chúng ta đang hiện hữu, chúng ta đang luôn chờ đợi điều gì đó. Chúng ta luôn được mời gọi bởi cái gì đó xét như một toàn thể. Điều ‘xét như một toàn thể’ đó chính là ‘cõi sống’.”³⁹ Trong FCM, Heidegger từng đưa ra một sự phân biệt tinh tế: sỏi đá thì không có “cõi sống” (the stone is worldless), thú vật thì nghèo nàn về “cõi sống” (the animal is poor in world), con người thì kiến tạo “cõi sống” (man is world-forming).⁴⁰ Sỏi đá chỉ là thành phần vật chất bất động, không có khả năng tương tác hay “truy cập” (to access) thế giới của những hình thức tồn tại khác. Thú vật (và cỏ cây) có khả năng sử dụng sỏi đá, tương tác với các sinh vật khác trong “cõi sống” của chúng hoặc *được* (con người) đưa vào “cõi sống” của con người, chứ không thể tự mình đi vào “cõi sống” của con người. Chỉ có con người có khả năng kiến tạo “cõi sống”⁴¹ cho riêng mình, đồng thời đưa tha thể vào trong “cõi sống” của mình.

Điều đặc biệt trong OWA là khái niệm “cõi sống” như thế lại được đặt chung với một khái niệm tương như đối lập với nó: “nền đất” (*Erde/ earth*). “Nền đất” không phải chất thể (matter), và “cõi sống” không phải hình thể (form). “Nền đất” không đồng hóa với cấu trúc hạ tầng vật chất, và “cõi sống” không đồng hóa với cấu trúc thượng tầng ý nghĩa.

“Nền đất” không phải là đất, nhưng không bao giờ loại trừ yếu tố “đất” (chất liệu vật chất hoặc phi vật chất làm nên nghệ phẩm). Trong khi nơi các vật-dùng, yếu tố “đất” chỉ là vật chất thô thiển bị tận dụng (used up), thì nơi nghệ phẩm, yếu tố “đất” (vật chất hay phi vật chất) chỉ được sử dụng (used) chứ không bị tận dụng (used up) – mãi còn đó không rời nghệ

³⁶ “Triết học nói cho đúng là một nỗi niềm hoài hương, một điều gì đó thôi thúc con người phải ở tại nhà mình ở bất cứ nơi đâu.” [Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, William McNeill & Nicholas Walker chuyển ngữ (Bloomington: Indiana University Press, 1995), §2b; trích Novalis, *Schriften*. Ed. J. Minor (Jena, 1923). Vol. 2, p. 179, frgm. 21]

³⁷ X. Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts*, §2b.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts*, §2b.

⁴⁰ X. Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts*, §42.

⁴¹ Quan niệm về “cõi sống” trong FCM là một bước tiến so với “thế giới” trong BT, và sẽ được bắt gặp lại trong OWA.

phẩm.⁴² Thật vậy, có bài ca bản nhạc nào không hề có dù chỉ một chút chất liệu âm thanh? Ngay cả “khoảng lặng” cũng là chất liệu âm nhạc làm nên sự tương phản với tiếng động; sự vắng mặt cũng là dấu vết tồn tại của cái “trống trải”. Ngôi đền phôi mình giữa “cõi sống” thực ra cũng là một ngôi đền rất “gạch đá”, có vẻ nó không bao giờ muốn hay bị tan biến theo những gì là tinh thần thuần túy. Yếu tố “đất” (vật chất hay phi vật chất) góp phần làm nên nghệ phẩm: tượng cẩm thạch thì khác với tượng thạch cao; nhưng cẩm thạch và thạch cao không chỉ là những thuộc cách thêm vào cho cái bản thể tượng; thiếu cẩm thạch hay thạch cao thì không cách nào có tượng. Đúng hơn, chính nghệ phẩm, khi đứng-vững-trên-nền-đất, “lòi ra” yếu tố “đất” (chất liệu) cấu thành nên nó và “ban” cho chất liệu ấy một giá trị xứng hợp. Thật vậy, nốt A (La) nghe một mình chẳng khác nào một dao động với tần số 440 Hz, nhưng khi được nghe trong nhạc đề bát hủ của J. S. Bach (BACH motif)⁴³ đã khơi nguồn cảm hứng cho không ít nhạc sĩ!

Không kém gì “cõi sống”, “nền đất” là một quy định nguyên hữu cần thiết và tất yếu đối với hiện hữu của nghệ phẩm. “Nghệ phẩm thiết định một ‘cõi sống’ và đứng vững trên một ‘nền đất’, nó tranh đấu trong một cuộc chiến mà nơi đó tình-trạng-khai-mở của hữu thể xét như toàn thể (beings as a whole)... được cho phép thắng thế.”⁴⁴ Mỗi nghệ phẩm có một cách thể “đứng vững” trên “nền đất” của riêng mình, nhờ đó mà nghệ phẩm này phân biệt nghệ phẩm khác.

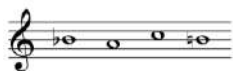
“Nền đất” và “cõi sống” tuy giằng co nhưng nâng đỡ nhau: “cõi sống” chỉ được mở ra hay thiết định trên một “nền đất”; và “nền đất” dù có bị phá hoại vẫn còn hy vọng được khôi phục và sống mãi khi “cõi sống” vẫn còn đó. “Nền đất” giúp cho nghệ phẩm “ở tại nhà mình bất cứ nơi đâu, bất cứ khi nào”, tức không bị lạc mất “cõi sống”: ngôi đền Hy Lạp không chỉ thiết định “cõi sống”, nhưng còn “đứng vững” trên “nền đất” nữa, chừng nào nó còn là nó. Dù có bị di dời sang... Ai Cập, ngôi đền Hy Lạp không thể nói lên “tinh thần Ai Cập” được! Sự giằng co (*Riss/ rift*) giữa “cõi sống” và “nền đất” mang lại sự quân bình trong quan niệm về nghệ phẩm của Heidegger. Khái niệm “cõi sống” giúp Heidegger không đi vào “vết xe đổ” của chủ nghĩa duy vật, duy khoa học vốn giả định đặc tính vật thể (thingness) như là cơ sở hạ tầng – và là cái khách quan duy nhất – trên đó dựng lên những giá trị, hình tượng hay ý nghĩa thẩm mỹ do con người mặc cho.⁴⁵ Khái niệm “nền đất” giúp suy tư của Heidegger không sa vào “cám dỗ” của nền mỹ học duy tâm vốn xem thế giới của nghệ phẩm như bị mất hút vào trong tâm tưởng của con người hay hoàn toàn bị chi phối bởi những đầu óc thiên tài.⁴⁶

“Hiện tỏ” vs. “ẩn giấu”

“Hiện tỏ” (*Entbergung/ unconcealment*) và “ẩn giấu” (*Verbergen/ concealment*) là “hai mặt” của “một đồng tiền” - phương thức hiện hữu hay sự đấu tranh nơi nội-tại-tính của nghệ phẩm: trong khi “cõi sống” luôn đấu tranh cho sự rõ ràng và tình-trạng-khai-mở; thì “nền đất” lại đấu tranh cho sự ẩn nấp và tình trạng khuất lấp, như muốn kéo cả “cõi sống” vào bên trong nó.⁴⁷

Là “hiển tỏ”, nghệ phẩm không ngừng giằng giựt để “lòi” sự thật của chính mình ra ánh sáng. Nghệ phẩm đòi hỏi nơi con người động thái chiêm ngắm và lắng nghe đầy kiên nhẫn, thay vì

⁴² X. Martin Heidegger, “The Origin,” 44-46.



⁴³

⁴⁴ Martin Heidegger, “The Origin,” 54.

⁴⁵ Nếu vậy nghệ phẩm đâu khác gì một đồ vật hay vật-dụng được bày bán ngoài thương trường? Nghệ phẩm khi đó đã đánh mất “cõi sống”, đã tha hương!

⁴⁶ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §5 & §8.

⁴⁷ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 119.

một sự xét đoán hay ấn định vội vàng. Nói như Hàn Mặc Tử trong bài thơ “Đà Lạt trắng mờ”: “*Ai hãy làm thình chớ nói nhiều/ Để nghe dưới đáy nước hồ reo/ Để nghe tơ liễu run trong gió/ Và để xem trời giải nghĩa yêu.*” Là “ấn giấu”, nghệ phẩm không “nói lên” điều gì kiểu như một dấu chỉ hay biểu tượng khơi gợi một ý nghĩa trong tâm tưởng con người, nhưng tự thể hiện nơi chính hình thái an tĩnh của nó. Các chất liệu, chỉ khi tự khép mình vào nghệ phẩm, mới được thể hiện như là chất liệu nghệ thuật: màu nâu trong bức tranh sơn dầu thì mang tính nghệ thuật, còn màu nâu trong thùng bột màu bị vung vãi ra đường thì không; âm thanh trong nhạc phẩm bậc thầy là nhạc âm hơn mọi tiếng động và âm thanh khác; gạch đá trong đền đài tỏ ra bề thế hơn những tảng đá chưa đẽo gọt đang bị bỏ quên trên núi. Thành ra nghệ phẩm đòi buộc con người, nếu muốn hiểu nghệ phẩm, phải đến gặp gỡ và cư lưu nơi nghệ phẩm, chứ không chỉ bàng quan đứng nhìn.

“Nền đất” không chỉ “ấn giấu”, và “cõi sống” không chỉ “hiển tỏ”, vì nơi “nền đất” cũng có sự bày tỏ cách kín đáo, và trong “cõi sống” cũng có chút e dè của tình-trạng-khai-mở.⁴⁸ Thành ra “ấn giấu” và “hiển tỏ” không thuộc về hai vũ trụ khác biệt nhau; trái lại, mỗi giảng co giữa “hiển tỏ” và “ấn giấu” liên tục diễn ra nơi nghệ phẩm làm nên vẻ duyên dáng và sâu nhiệm của một nghệ phẩm.

Thiết nghĩ, diễn mẫu về mối giảng co giữa “cõi sống” vs. “nền đất” và giữa “hiển tỏ” vs. “ấn giấu” có thể giúp suy tư phần nào về bản chất của nghệ thuật. Giày-trong-tranh của Van Gogh làm “hiển tỏ” một “cõi sống” – sự can hệ của đôi giày đối với cuộc sống của người nông dân. Thế nhưng, “cõi sống” sinh động kia lại đặt mình trên “nền đất” – một “nền đất” như muốn “ấn giấu” từng chỗ mòn hay trầy xước mà đôi giày đã mang lấy khi cọ xát với mặt đất. Thành ra, theo Heidegger, sự thật về đôi giày dường như chỉ được tỏ lộ cách toàn vẹn khi nó là đôi-giày-trong-tranh.

Cuộc Gặp Gỡ giữa Dasein và Nghệ Phẩm

Nếu như theo Heidegger – nghệ thuật là cội nguồn của nghệ phẩm lẫn nghệ sĩ, thì việc truy tầm bản chất của nghệ thuật theo lối nẻo hiện tượng luận sẽ khởi đi từ chính nơi cuộc gặp gỡ giữa nghệ phẩm và Dasein – hiện hữu huyền nhiệm của con người. Mục trên đã cho thấy: trong tương quan với nghệ phẩm, con người được đòi hỏi phải mang động thái chiêm ngắm và lắng nghe khi đến gặp gỡ và cư lưu nơi nghệ phẩm. Tất nhiên điều được chiêm ngắm và lắng nghe trong cuộc gặp gỡ và cư lưu này chính là chân lý; bởi lẽ nghệ thuật được Heidegger hiểu như “chân lý về hữu thể tự đặt mình nơi nghệ phẩm”. Vấn đề là phải hiểu chân lý này ra sao? Chân lý xuất phát từ đâu và diễn ra ở đâu? Dẫu sao, nếu nhìn cuộc gặp gỡ này dưới viễn ảnh hiện tượng luận, chân lý xem ra gần với nghệ phẩm; còn nếu nhìn dưới góc độ triết học khái nghĩa, chân lý lại có vẻ xê xích về phía Dasein. Mục này trước hết sẽ luận bàn về chân lý trong tư tưởng của Heidegger, qua đó hy vọng tìm thấy một vài điều kiện khả hữu cho chân lý diễn ra nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm (tức chứng minh cho luận đề của Heidegger về bản chất của nghệ thuật như đã nói trên; cuối cùng đi sâu vào tìm hiểu bản chất của nghệ thuật – cách riêng nghệ thuật thi ca – trong tương quan với chân lý.

Lược bàn về chân lý trong tư tưởng của Heidegger⁴⁹

Trong nhận thức thông thường, thực tại là “đúng”, “thật” khi tính-thực-hữu của nó tương đồng với điều “như nó phải là thế”.⁵⁰ Bên cạnh đó, giá trị chân lý cũng được gán cho các phát

⁴⁸ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 120.

⁴⁹ Mục này chủ yếu được viết theo: Martin Heidegger, “On the Essence of Truth,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell biên tập (New York: HarperCollins, 1993), 116-137.

biểu của con người: “*Câu nói này đúng, hợp.*” Giá trị chân lý nơi thực tại lẫn nơi phát biểu làm xuất hiện định nghĩa kinh điển về yếu tính của chân lý: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” (Chân lý là sự tương thích giữa sự vật và trí năng).⁵¹ Martin Heidegger đặt vấn đề về nền tảng hay tính-khả-hữu nội tại của mối tương quan về bản chất giữa *phát biểu* và *sự vật*.⁵² Tình huống khó xử này thúc đẩy Heidegger truy vấn *yếu tính của chân lý*; ông khởi đi từ mệnh đề: “*Yếu tính của chân lý (the essence of truth) là chân lý về yếu tính (the truth of essence)*”. Sở dĩ có thể phát biểu như thế là vì phải hiểu khái niệm “yếu tính” đến tầm mức nguyên nguyên nhất của nó thì mới bàn về *yếu tính của chân lý* được; mà hiểu “yếu tính” đến tận nguồn cội như thế tức là hiểu được *sự thật* (hay *chân lý*) về cái-gọi-là yếu tính (the truth of essence). Trong khi đó, “yếu tính” được Heidegger hiểu như một động từ, tức nhắm đến *phương thức hiện hữu*. Do đó, *chân lý về yếu tính* nhắm đến *chân lý về phương thức hiện hữu*, hay *chân lý của hiện hữu*, hay *chân lý mang chiều kích hữu thể luận*.⁵³ Siêu hình học Tây phương từ lâu đã hiểu “hữu thể” như là “cái hiện diện”, “cái khai mở” (the Open). Heidegger cho rằng đặc tính của hữu thể là biện chứng giữa “che đậy” với “khai mở”.⁵⁴ Trước mọi phát biểu, Dasein đều đặt mình đứng trong vùng-khai-mở (open region) nơi đó sự vật có thể tự đặt để một cách riêng tư và có thể được trình diện như-là-chính-nó. Phát biểu chỉ chuẩn xác, thích đáng và chân thật khi Dasein *tự do* tuân phục sự trình diện của sự vật trong vùng-khai-mở. Nói thế không phải trả lại quyền độc tôn cho chủ-thể-tính cho con người. Bởi lẽ Dasein hữu-hạn luôn mang trong mình sự sai lầm xét như bất-chân-lý, thực tế này cho thấy yếu tính của chân lý “tự tại” ngự trị “bên trên” con người. Thế thì làm thế nào yếu tính của chân lý còn tìm thấy nơi tồn tại và nền tảng của nó trong tự do của con người được? Theo Heidegger, câu trả lời chỉ được tìm thấy khi vượt qua thành kiến cho rằng tự do là một đặc tính của con người. Tự do khi đó mặc lấy ý nghĩa căn nguyên hơn: *để-mặc-cho-hữu-thể-có-sao-thì-hiện-hữu-như-vậy* (letting beings be/ laisser-être). “*Để-mặc-cho*” không mang nghĩa tiêu cực như “*mặc-kê-nó*”; trái lại, đó là tích cực tham dự vào hiện hữu. “*Tham dự*” lại không mang nghĩa hành động kiểu như vận dụng, thao túng hay tổ chức, nhưng là khai mở chính mình như-mình-là để dẫn thân vào “vùng khai mở” (open region), trên cơ sở tôn trọng điều được khai mở bởi hữu thể (the Open) mà chính mình không bị mất hút. Như vậy, tự do có đặc tính *phô bày (aussetzend)* và *xuất-hữu*⁵⁵ (ek-sistent), chứ không phải tùy tiện. Thậm chí, Heidegger còn nhấn mạnh: “Con người không ‘chiếm hữu’ (possess) tự do như là một đặc tính, nhưng hoàn toàn trái lại (...), tự do chiếm hữu con người tận nền tảng đến nỗi chỉ có tự do đảm bảo cho con người mối tương quan với hữu thể *xét như toàn thể* và hữu thể *xét như là hữu thể*.”⁵⁶

⁵⁰ Vàng thật phải là vàng. Vàng giả thì không thật. Nhưng thực ra, vàng giả cũng có chân lý nơi chính nó: nó thật là vàng giả. Dầu sao, theo Heidegger, “*đích thực*”, “*đúng*”, “*hợp*” ở đây mới chỉ là những thuộc từ được gán cho chủ từ, chứ chưa nhắm chỉ *cái đúng, cái thực* xét như *chân lý*.

⁵¹ Định nghĩa kinh viện này cần được hiểu theo cả hai chiều: *adaequatio intellectus ad rem* (trí năng khuôn mình theo thực tại, tức chân lý trên bình diện lý thuyết), lẫn *adaequatio rei ad intellectum* (thực tại khuôn mình theo trí năng, tức chân lý trong thực hành).

⁵² Bàn về sự tương thích giữa hai sự vật là chuyện dễ dàng; thế nhưng, bàn về sự tương thích giữa một bên là *sự vật*, bên kia là *phát biểu* của con người về sự vật thì không hiển nhiên chấp nhận được.

⁵³ “*Hiện hữu*” ở đây cũng xét như một danh-động-từ, vừa là “*being* vừa là “*to be*”. Trong phần ghi chú của tác phẩm OET, Heidegger cho biết: “*Giảng trình Về bản chất của chân lý (On the Essence/Being of Truth)*, theo dự tính lúc đầu, đáng ra đã phải được bỏ túc bằng một bài *Về chân lý của hiện hữu (On the Truth of Being)*. Tiếc là đã không có sự bỏ túc đó, vì những lý do được nêu trong bức thư *Về nhân bản chủ nghĩa*.”

⁵⁴ Như sẽ thấy trong việc Heidegger dùng lại chữ *ἀλήθεια (alētheia)*⁵⁴ trong tiếng Hy Lạp – nghĩa sát mặt chữ: “*không che khuất, không giấu giếm*” – để gọi tên chân lý về hữu thể (chân lý về hiện hữu). Thiên nhiên không chỉ hiện lên trong ánh sáng, mà còn thích tự giấu mình trong bóng tối; cây cối vừa nở hoa chào đón mặt trời vừa cắm rễ sâu xuống lòng đất mẹ; bên dưới mặt biển dậy sóng là cuộc sống tĩnh lặng dưới đáy đại dương... [X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §14]

⁵⁵ Hiện hữu trong một cách thế bước ra khỏi chỗ đứng hiện tại để thực hiện một dự phóng.

⁵⁶ Martin Heidegger, “*On the Essence*,” 127.

Heidegger còn nhắc đến một chiều kích khác nơi đặc tính tự do của chân lý chính yếu duy nhất: chiều kích ẩn giấu (concealing). Theo đó, để-mặc-cho-hiện-hữu không chỉ liên quan tới chiều kích khai mở, nhưng đồng thời, tự bản chất, còn gắn chặt với chiều kích ẩn giấu. Sự ẩn giấu của *hữu thể xét như toàn thể* “xây ra” (*ereignet sich*) nơi chính sự tự do mang chiều kích xuất-hữu (ek-sistent freedom) của Da-sein. Sự ẩn giấu bảo vệ *alétheia* khỏi sự tước đoạt (privation) đối với những gì là riêng tư nhất của nó. Sự ẩn giấu không chỉ là một thuộc cách nói lên kết quả của tri thức khuyết hụt hay lầm lạc; nhưng suy cho cùng, ở tầng mức nguyên hữu, ẩn giấu còn có trước cả khai mở, vì chỉ có khai mở điều-được-ẩn-giấu. Sự ẩn giấu cũng có trước tự do, vì nếu không có xác tín về đặc tính không-tát-cạn của điều-được-ẩn-giấu thì cũng không có tự do để khai mở. Sự ẩn giấu không nên được hiểu như sự hủy hoại đối với chân lý cho bằng sự *tiềm năng hóa* (*possibilitas*), hay *yếu tính tiền-tất yếu* (pre-ensential essence) của chân lý.

Tựu trung, Heidegger cho thấy yếu tính của chân lý là tự do – để-mặc-cho-hữu-thể-có-sao-thì-hiện-hữu-như-vậy, một mặt tuân phục sự trình diện của sự vật trong vùng-khai-mở, mặt khác tôn trọng sự ẩn giấu của hữu thể: “Chân lý tuyên bố một sự ‘che đậy vốn soi tỏ’ (*lichtendes Bergen/ sheltering that clears*).”⁵⁷

Điều kiện khả hữu cho chân lý nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm

“Cõi sống chung” cho đôi bên

Trước OWA, hầu như Heidegger không bàn luận gì về chân lý nơi nghệ phẩm. Ấy vậy, trong OWA, như một sự bổ túc, Heidegger cố gắng làm nổi bật vị thế của nghệ phẩm (trên bình diện hữu thể luận) so với các vật-thể-đơn-thuần (sự vật xa-tầm-tay, *Vorhanden*) cũng như các vật-dụng (sự vật vừa-tầm-tay, *Zuhanden*). Có lẽ sự bổ túc này là một bước chuẩn bị cần thiết để bàn về cuộc gặp gỡ⁵⁸ giữa Dasein và nghệ phẩm.

Từ ngữ “*existenz*” (hiện-hữu-hiện-sinh) được Heidegger dùng để chỉ phương thức hiện hữu của Dasein cũng như của các hình thức tồn tại mà ngầm chứa bên dưới là những yếu tố nguyên hữu tương tự như các yếu tố nguyên hữu của Dasein, mà yếu tố quan trọng nhất là đặc tính tự do mở ra thế giới cho riêng mình trong tâm thế đứng-vững-trong-chính-mình.⁵⁹ Nghệ phẩm, như được bàn đến trong OWA, là một hiện-hữu-hiện-sinh theo nghĩa đó.⁶⁰ Như vậy, điều kiện khả hữu cho cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm là những đặc tính “môn đăng hộ đối” ở tận phương thức hiện-hữu-hiện-sinh⁶¹ của đôi bên. Phần này sẽ tập trung hơn vào những đặc tính nơi phương thức hiện hữu của nghệ phẩm, với sự kế thừa những điều đã được trình bày ở các mục trước về phương thức hiện hữu của sự vật cũng như của Dasein (Xx. II.1.b và II.1.c).

Men theo lối nẻo hiện tượng luận (Xx. I.2), Heidegger cho thấy nơi nghệ phẩm có mối giằng co giữa “cõi sống” vs. “nền đất”, và giữa “hiển tỏ” vs. “ẩn giấu” (Xx. I.3.a,b). Chính mối

⁵⁷ Cách nói “che đậy vốn soi tỏ” mang tính biện chứng: nhờ biết che đậy mà có thể soi tỏ đúng nghĩa, và nhờ biết soi tỏ mà có thể che đậy đúng nghĩa. “Thoạt đầu, hữu thể xuất hiện ra trong ánh sáng của sự rút lui mang đặc tính che đậy” (Being appears primordially in the light of concealing withdrawal). [Martin Heidegger, “On the Essence,” 137]

⁵⁸ “Cuộc gặp gỡ” ở đây mang chiều kích hữu thể luận và hiện tượng luận, tức sự giao thoa giữa “thế giới” của Dasein và “cõi sống” của nghệ phẩm. Giao thoa tức là gặp gỡ nhau ở một phần chung đựng nào đó, trong khi mỗi bên vẫn giữ cho mình một thế đứng riêng; tại nơi giao thoa, có cái gì mới mẻ được hình thành.

⁵⁹ Những yếu tố này không có nơi các vật thể đơn thuần, các vật dụng và thú vật, vì hoặc chúng thiếu khả năng mở ra một “cõi sống”, hoặc (và) thiếu khả năng tự-đứng-vững-trong-chính-mình.

⁶⁰ Xin xem lại mục I.2 và nhất là mục I.3.

⁶¹ Phương thức hiện hữu của con người lẫn nghệ phẩm đều mang trong mình chiều kích huyền nhiệm vượt tầm những khái niệm cơ bản của siêu hình học cổ truyền, tức những phạm trù của cái có-đó khách quan vốn là cơ sở cho mọi nhận thức khoa học thường nghiệm.

giảng co này tạo nên hiện-hữu-hiện-sinh của nghệ phẩm. Chính tính căng bức này làm nên “đẳng cấp” xét về hình thể của một nghệ phẩm; hơn nữa, nó tạo ra vẻ rạn rờ mà tác phẩm xét như một toàn thể chiếu tỏa lên từng chi tiết. Hay nói theo Gadamer,⁶² chân lý nơi nghệ phẩm không hệ nơi sự phơi trần ý nghĩa một cách hời hợt theo kiểu sự vật (phô-trương bất-thoái), nhưng hệ nơi những ý nghĩa thâm sâu khôn dò vốn chỉ được nghiệm ra nơi sự tranh chấp giữa “cõi sống” và “nền đất”.

Heidegger cũng truy nhận “hai mặt đồng tiền” (twofold) của chân lý hữu thể luận nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm là: (1) mối giảng co nơi nội-tại-tính của nghệ phẩm; và (2) hiện-hữu-đón-mở của Dasein.⁶³ Một đàng, nghệ phẩm, xét như hiện-hữu-hiện-sinh (*existenz*) mở ra hay thiết định một “cõi sống” trong cuộc gặp gỡ với Dasein; đàng khác, Dasein luôn phải hiện-hữu-đón-mở trước “cõi sống” của nghệ phẩm trong sự giao lưu với “cõi sống” của Dasein.⁶⁴ Sở dĩ như thế là vì: đành rằng Dasein tự nó hiện-hữu-hiện-sinh (*existenz*), hữu-nghĩa (intelligible) mà không cần nại đến sự vật khách quan, thế nhưng Dasein (xét như là Da-sein) tự bản chất lại chẳng hề cứng đờng và tiên thiên (*a priori*): động từ “*exister*” bắt nguồn từ “*ek-sister*” nghĩa là “xuất hữu” – đi ra khỏi chính mình, dự phóng (project) để chung sống với tha thể trong một “cõi sống”. Thế nên con người tương quan với sự vật bằng cách mặc cho chúng một ý nghĩa để đưa chúng vào “thế giới” của mình. Còn đối với nghệ phẩm, con người sẵn sàng bước vào một “cõi sống chung”, sẵn sàng lãnh nhận thêm ý nghĩa mà nghệ phẩm trao tặng nơi “cõi sống chung” để kiện toàn ý nghĩa hiện-hữu-hiện-sinh nơi mình. Nơi “cõi sống chung” ấy, Dasein và nghệ phẩm hiện hữu bởi nhau, do nhau và vì nhau.

“Thế đứng riêng” của mỗi bên

Hiện-hữu-hiện-sinh nơi Dasein lẫn nghệ phẩm còn được đặc trưng bởi một “thế đứng riêng” – đứng-vững-trong-chính-mình.

Trước hết, Heidegger khám phá ra nơi nghệ phẩm cái chiều kích “riêng tư” hay “thế đứng riêng” mà ông gọi là “nền đất”. Ngay khi một “cõi sống” hiện lên trong một nghệ phẩm thì nghệ phẩm cũng đồng thời đứng-trong-chính-nó, tỉ dụ: Ngay khi người nghe nhạc cảm nhận được sự chênh vênh hay băng khuâng nơi cảm xúc – và theo đó bao hồi ức xót xa tràn về – thì đồng thời âm thanh được vang lên đã tự khép mình vào trạng thái an tĩnh và câm nín của một quãng 7 trong nhạc lý, dù người thưởng thức có hiểu biết về cách thức những quãng nhạc khác nhau tạo ra những trạng thái cảm xúc khác nhau hay không.

Kế đến, khác với vật-thể-đơn-thuần hay vật-dụng, “cõi sống” của nghệ phẩm không phải “cõi sống” mà nó được thừa hưởng khi được Dasein đưa vào “cõi sống” của Dasein. Bởi lẽ, nghệ phẩm không chỉ thuộc về “cõi sống” mà còn có khả năng *mở ra* và *thiết định* một “cõi sống” (Xx I.3.a). Có thể nói, quan niệm về khả năng đứng-trong-chính-mình cùng với khả năng mở ra và thiết định “cõi sống” đã ngầm ngầm mặc cho nghệ phẩm cái gọi là chủ-thể-tính (subjectivity) và do đó đặt tình trạng khai mở (openness) của nghệ phẩm vào *cái hiểu* hay *sự lĩnh hội* (comprehension) mang chiều kích liên-chủ-thể (inter-subjective) trong cuộc gặp gỡ với Dasein. Thử nghĩ: Đôi giày ngoài chợ (một vật-dụng) không có “cõi sống” của riêng nó, thế nên có thể bị con người ném ra bãi rác hoặc đem đốt (trở thành một vật-thể-đơn-thuần), tức bị vong thân hay tha hóa (alienated); trong khi đó, giày-trong-tranh (nghệ phẩm) bảo tồn một “cõi sống” cho riêng mình – bất khả xâm phạm ngay cả khi bức tranh bị đốt! Bên cạnh đó, chỉ có giày-trong-tranh mới mở ra “cõi sống” của một người nông dân cụ thể gắn bó với nó và để cho “cõi sống” ấy giao thoa với “cõi sống” của khán giả xem tranh. Hơn thế, ngôi

⁶² X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §14.

⁶³ Điểm khác biệt đáng chú ý: Nghệ phẩm không chỉ hiện hữu theo phương thức phô-trương bất-thoái như được nhận ra nơi các sự vật; Dasein không chỉ hiện-hữu-kề-cận như trong tương quan với các sự vật.

⁶⁴ X. Đậu Văn Hồng, “Đẫn vào hữu thể luận,” 127-128.

đền Hy Lạp còn *thiết định* “cõi sống” cho những cư dân sinh sống chung quanh. Thật vậy, giả như ngôi đền bị sụp đổ vì một lý do nào đó, người Hy Lạp không chỉ cảm thấy tiếc nuối cho sự tàn lụi của một công trình kiến trúc và điêu khắc mang đậm giá trị văn hóa-lịch sử, nhưng còn cảm thấy hụt hẫng và lạc lõng như đang không-sống-trên-quê-hương-mình, như đang thiệt mất một phần cuộc sống.

Không những thế, môi giằng co nơi nội-tại-tính của nghệ phẩm rõ ràng không cho phép chủ thể thâm tóm, đối-tượng-hóa hay “cào bằng” tất cả thực tại trong một nhận thức chủ quan, nếu không muốn *thực tại* xét như *hữu-thể-đứng-trong-chính-mình* bị mất hút và trở thành *cái-giống-nhau-nơi-mọi-sự*, tức một món đồ cho con người trục lợi. Một đảng, chỉ khi nào hữu thể tự tỏ lộ, con người mới có thể đưa ra một phỏng đoán hay quyết định; đảng khác, trên phương diện nhận thức lẫn hành động, con người hữu hạn chưa thể tinh thông hay quán xuyên được mọi sự. Thành thử, cho dù nghệ phẩm có “hiển tỏ” thì nơi nghệ phẩm vẫn luôn có cái gì đó là “ẩn giấu”, một sức phản kháng tuyệt đối chống lại ý chí thâm dụng từ phía người sáng tác, trình diễn hay thưởng thức nghệ phẩm.⁶⁵ Hơn nữa, phải còn cái gì đó ẩn giấu thì mới còn đó khao khát đi tìm chiều sâu trong nhận thức lẫn hành động, còn đó những chọn lựa với động cơ tinh ròng.

“Thế đứng riêng” trong “cõi sống chung” gợi ý một điều kiện khả hữu thứ ba cho chân lý nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm: đặc tính tự do.

Cuộc gặp gỡ trong tự do

Thiết nghĩ cần nhắc lại, đối với Heidegger: “Yếu tính của chân lý tự biểu lộ ra như là tự do.”⁶⁶ Vượt lên trên chiều kích ích dụng (usefulness) lẫn thị hiếu (interest) trong tương quan giữa con người đối với nghệ phẩm, tự do (xét như *đề-mặc-cho-hiện-hữu*, let beings be) đóng đầy và hoàn thành yếu tính của chân lý (xét như *alétheia*),⁶⁷ bởi ít là ba lý do sau đây:

Thứ nhất, sự tỏ lộ của nghệ phẩm xem ra không cần phải chờ đợi ý nghĩa được cung cấp bởi một *cái tôi* trải nghiệm (nói, nghe, suy nghĩ, chỉ trở) nơi chủ-thể-người. Hiện-hữu-hiện-sinh rất riêng của nghệ phẩm, như được diễn tả ngang qua điển mẫu độc đáo về sự giằng co giữa “cõi sống” và “nền đất”, cần đến sự diễn giải từ phía người sáng tạo, biểu diễn hay thưởng thức trong tâm thế “đón mở” (*Entschlossenheit/* resoluteness, unclosedness) chân lý cách ngây ngất, như thể để “chữa lành” vết sẹo từ sự rạn nứt (*Riss/rift*) giữa “cõi sống” và “nền đất”, chứ không phải để định đoạt chân lý. Như vậy, nơi phương thức hiện hữu, nghệ phẩm giữ được cho mình “thế đứng riêng” trong “cõi sống chung” đối với Dasein.

Thứ hai, trong cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm, Dasein đón nhận chân lý trong tư cách “kẻ được chia phần” hay “người bảo tồn” hay “người san sẻ”.⁶⁸ Chiều kích dự-phần và liên-chủ-thể này một đảng tháo gỡ khỏi Dasein những thao tác thuộc về bình diện ý thức – cách riêng, “ý thức tự quy” (theo Descartes), những quan niệm duy tâm chủ quan (theo triết học siêu nghiệm của Kant, hay triết học của trường phái Đức quốc duy tâm), và “ý thức phóng hướng” (trong hiện tượng luận cổ điển của Husserl); đảng khác, mời gọi mỗi người – ngang qua cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm – hiện-hữu-với-người-khác. Hiện-hữu-với-người-khác cũng là nền móng của tự do (hiểu trên bình diện hữu thể luận), vì phương thức hiện hữu này giải phóng Dasein khỏi những hạn hẹp chủ quan để đón mở những-gì-khác-mình (tha-thể-tính).

Thứ ba, chân lý “xây ra” nơi cuộc gặp gỡ giữa nghệ phẩm và Dasein nên được xem như một *biến cố*, một *cú hích* tự do lật nhào tất cả những gì đã được định hình và quen thuộc đối với

⁶⁵ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §15.

⁶⁶ Martin Heidegger, “On the Essence,” 128.

⁶⁷ X. Martin Heidegger, “On the Essence,” 127.

⁶⁸ X. Đậu Văn Hồng, “Đón nhập vào hữu thể luận,” 129-130.

Dasein.⁶⁹ Nghệ phẩm kéo người thường lăm ra khỏi những thực tại tầm thường, tạm “đình chỉ” những công việc, bậc thang giá trị, lối nghĩ và lối nhìn quen thuộc nơi người thường lăm để dẫn họ đến với một “cõi sống” mới do nghệ phẩm mở ra.⁷⁰ Sự đáp trả xứng tầm trước một nghệ phẩm không phải là hiểu biết hay ước muốn, nhưng là “một sự hiểu biết vốn để lại ước muốn, và một ước muốn vốn để lại hiểu biết”.⁷¹ Hay nói khác đi, cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm quả là một cuộc hoán cải đích thực – một “sự hiện hữu kề cận với không chỉ một hữu thể đơn thuần, nhưng là với *cái có* đặc biệt như thể tất cả những gì đáng có.”⁷² Heidegger viện dẫn cuộc hoán cải thánh Phaolô – một cú sét ngang tai – làm thí dụ.⁷³

Nếu như cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm mang những điều kiện khả hữu cho chân lý “xảy ra”, thì hầu chắc nghệ thuật – xét như *cội nguồn* của cả người hoạt động nghệ thuật lẫn nghệ phẩm – hẳn là có liên quan mật thiết với chân lý. Hơn nữa, việc tìm hiểu mối liên quan này, dựa theo những điều Heidegger trình bày, hy vọng sẽ giúp ích nhiều cho nỗ lực suy tư về bản chất của nghệ thuật.

Nghệ thuật trong tương quan với chân lý

Nghệ phẩm: một “trú sở” hay “lối nẻo” cho chân lý diễn ra

Như đã phân tích ở mục I.3.a, nghệ phẩm không chỉ là vật-thể-đơn-thuần hay vật-dụng được thêm vào một vài đặc tính cao cấp nào đó; trái lại, chỉ trong nghệ phẩm, vật-tính và dụng-tính mới được thể hiện cách tròn đầy.⁷⁴ Kế đến, nghệ phẩm không chỉ là một sự kết hợp giữa chất liệu (hay nội dung) với hình thức: bản thân nghệ phẩm đặt câu hỏi cho điều-được-trình-bày trong nghệ phẩm và qua đó biểu lộ phương thức hiện hữu của nghệ phẩm. Như vậy, nghệ phẩm không chỉ là một hình ảnh cảm tính hay một sự minh họa nhằm phô bày chân lý, nhưng là một “trú sở” cho biến-có-chân-lý diễn ra.⁷⁵

Tại sao chân lý “xảy ra” cách chính yếu không phải nơi “sân chơi” khoa học mà lại nơi “sân chơi” nghệ thuật?

Thứ nhất, có lẽ bởi vì khoa học – do quá chú tâm đến các chi tiết thuộc về một phân vùng chân lý vốn đã hiển hiện đâu ra đây, và loay hoay với tính chuẩn xác – đã không thể nào là việc “xảy ra” mang tính cách uyên nguyên của chân lý. Trong khi đó, nghệ thuật mang trong mình mỗi giảng co giữa các điển mẫu, giá trị, phạm trù hay tôn giáo cũ với các điển mẫu, giá trị, phạm trù hay tôn giáo mới hầu mang đến một thế giới quan mới và một sự lựa chọn mới cho con người.⁷⁶ Có thể nói, nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm, không những một “cõi sống” hiện ra, bày ra một cái gì có ý nghĩa mà trước đó chưa biết, nhưng một cái gì mới mẻ đang thực sự bước vào hiện hữu đối với Dasein cũng như nghệ phẩm.

⁶⁹ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §12.

⁷⁰ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 64.

⁷¹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 65.

⁷² Martin Heidegger, “The Origin,” 60.

⁷³ Người viết cũng nghĩ đến ơn soi sáng xảy ra đối với thánh I-nhã Loyola bên bờ sông Cardoner: “Trên con đường song song với một con sông, (...) mắt hướng về con sông chảy dưới thung lũng, (...) mắt tâm hồn ông dần dần mở ra. Mặc dù không thấy hình ảnh nào, ông đã am tường nhiều điều, vừa thuộc đức tin vừa văn hoá, dưới một luồng sáng rực rỡ khiến mọi điều trở nên mới mẻ. Không thể trình bày chi tiết những điều ông đã lĩnh hội được lúc đó, mặc dù rất nhiều, chỉ biết rằng ông đã hiểu những điều đó hết sức rõ ràng. Nếu tính chung, tất cả những điều Chúa đã ban và những điều ông đã học hỏi suốt cả cuộc đời, (...) ông cảm thấy nó không bằng những điều ông đã lĩnh hội trong lúc đó.” [Trích *Tự thuật* (Autobiography) thánh I-nhã, số 30 (bản dịch của Cha Hoàng Văn Lược, SJ)]

⁷⁴ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 117.

⁷⁵ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §13.

⁷⁶ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 121.

Thứ hai, đặc tính tự do của chân lý (x. II.1.c và II.2.c) xem ra thích hợp để được “trải nghiệm” (experience) và “cảm nhận” (feel) bởi một con người biết *sống* và *cảm* – một “nghệ sĩ”⁷⁷. Thật vậy, trong cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm, tình-trạng-khai-mở của *hữu thể xét như toàn thể* không đồng hoá với *tổng số các hữu thể* vốn được biết tới cách trực tiếp và dễ dãi bằng con đường khoa học.⁷⁸ “Nơi đâu hữu thể ít được con người biết tới và chỉ được khoa học nhận biết một cách thô sơ, nơi đó tình-trạng-khai-mở của *hữu thể xét như toàn thể* có thể ngự trị một cách thiết yếu hơn so với nơi mà cái quen-thuộc (familiar) và cái được-biết-đến-nhiều (well-known) đã trở nên bạt ngàn (boundless), tức ở nơi không còn gì có thể chống lại cơ nghiệp của cái biết do bởi quyền làm chủ xem ra đã bành trướng đến vô hạn về mặt kỹ nghệ (technical mastery).”⁷⁹ Với nhận xét trên, Heidegger như muốn cho thấy cái biết của khoa học có nguy cơ “cào bằng” mọi sự, chỉ dừng lại nơi cái biết thô thiển vốn bóp dẹt tình-trạng-khai-mở của hiện hữu xuống thành hư-vô-tính hiển nhiên (apparent nothingness) của hiện hữu.⁸⁰ Trong khi đó, nghệ thuật lại có cơ may “cứu vớt” được vấn nạn hiện hữu bị khoa học rẻ rúng hay lãng quên.

Tại sao chân lý không tự đặt mình nơi suy tưởng của con người mà lại tự đặt mình nơi nghệ phẩm? Thiết nghĩ nghệ sĩ không phải người thiết lập chân lý rồi sau đó mới đem chân lý “nhồi” vào nghệ phẩm; trái lại, những gì tinh khôi nhất – thuộc về bản chất (nature) – trước tiên phải được nghệ phẩm khai mở cho nghệ sĩ.⁸¹ Hay nói khác đi, việc “sáng tác” của nghệ sĩ không bao giờ từ “không” mà ra: chính nghệ phẩm đã tự “vẽ” ra mối giằng co (Riss/rift) nơi bản thân và đã “phác họa” trước những gì nghệ sĩ sẽ trình bày.⁸² Thực tế, chỉ sau những bước chập chững của việc phác thảo từ những trực cảm nghệ thuật, nghệ sĩ mới có được một cái nhìn tương đối rõ rệt về điều mình muốn diễn tả, hay nói đúng hơn: muốn cho “nhập thể” (embody) vào trong nghệ phẩm.⁸³ Thật vậy, bức tranh của Van Gogh đầu nhất thiết giả định họa sĩ này đã phải ra tiệm giày dép cũ lướt qua một vài đôi ưa thích rồi chọn một đôi làm mẫu vẽ. Bởi lẽ, đôi giày trong-thực-tế tự nó đâu thể giải trình cho cách thế mà Van Gogh đã nhìn đôi giày vốn được thể hiện trong tranh; hơn nữa, họa sĩ có thể đã chưa từng nhìn đôi giày trong một cách thế mới mẻ trước khi bức họa bắt đầu xuất hiện ra phần nào.⁸⁴

Như vậy, nghệ phẩm là một trú sở (residence) hay lối nẻo (way) thích hợp cho chân lý “xây ra”, chứ không chỉ là công cụ giúp con người vươn tới chân lý. Michael Inwood ví von: “Nghệ phẩm giống như một thành trì bảo vệ (fortress) hay một cột mốc đánh dấu phần lãnh thổ mà chân lý vừa mới giành được.”⁸⁵ Mục dưới đây sẽ men theo tư tưởng của Heidegger để lấy thi ca (xét như nghệ thuật ngôn ngữ) làm thí dụ minh họa cho những phân tích trên, đồng thời tiếp cận triết học khái nghĩa của Heidegger để hiểu rõ hơn mối tương quan giữa ngôn ngữ với *chân lý của hiện hữu* (the truth of being).

⁷⁷ Hiểu theo nghĩa rộng của từ “nghệ sĩ”.

⁷⁸ X. Martin Heidegger, “On the Essence,” 129.

⁷⁹ Martin Heidegger, “On the Essence,” 129.

⁸⁰ X. Martin Heidegger, “On the Essence,” 129.

⁸¹ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 117.

⁸² X. Martin Heidegger, “The Origin,” 68.

⁸³ Michael Inwood, *op. cit.*, 122.

⁸⁴ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 122-123.

⁸⁵ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 121.

Thi ca hay nghệ thuật ngôn ngữ dưới góc nhìn triết học khái nghĩa của Heidegger(i) Từ nghệ thuật thi ca đến ngôn ngữ

Để suy tư về bản chất của nghệ thuật, Heidegger nại đến nghệ thuật thi ca như thí dụ điển hình nhất.⁸⁶ Heidegger cho rằng: mọi nghệ thuật tự bản chất đều là “*Dichtung*”⁸⁷. *Dichtung* theo nghĩa rộng được hiểu như “sáng tạo” (invention) hay “dự phóng” (projection);⁸⁸ theo nghĩa hẹp được hiểu như “thi ca” (*poesio/ poetry*).

Sở dĩ thi ca được đề cao như thế là vì – theo Heidegger – loại hình nghệ thuật này mang trong mình một sức năng biến đổi: soi sáng cho những gì là tầm thường; tạm tách con người ra khỏi bối cảnh bình thường để mang vào một thế giới khác; thay đổi toàn bộ thế giới quan của con người.⁸⁹ Trong khi đó, các loại hình nghệ thuật khác, tỉ như kiến trúc, điêu khắc, hội họa, âm nhạc... chỉ hoạt động nội trong những thực tại đã được khai mở sẵn bởi ngôn ngữ. Hay nói khác đi, sự khai mở ở cấp độ ngôn ngữ (linguistic disclosure) nơi thi ca có trước rồi mới đến sự khai mở nơi các thể loại nghệ thuật khác.⁹⁰

Có lẽ Heidegger không chỉ sử dụng chữ “*Dichtung*” theo nghĩa hẹp, tức không có ý bảo rằng mọi thể loại nghệ thuật đều bắt nguồn hay được đồng hóa với nghệ thuật thi ca cho bằng có ý nối kết thi ca với một quan niệm mang tính cội nguồn về ngôn ngữ.⁹¹ Quan niệm này là một cách khai triển chữ “*Dichtung*” theo nghĩa rộng.

(ii) Một quan niệm mang tính cội nguồn về ngôn ngữ

Ngôn ngữ được bàn đến ở đây chắc hẳn không phải là thứ ngôn ngữ thực dụng và nhất thời xét như phương tiện truyền thông hay giao tiếp phát sinh từ nhu cầu của con người (muốn nắm bắt, thao túng hay thống trị các sự vật, hiện tượng). Dường như Heidegger muốn nhắm đến ngôn ngữ tự bản chất (*langue*) vốn vượt lên trên cuộc hiện hữu hơn là đề cập đến ngôn ngữ từ góc nhìn hiện tượng (*langage*) vốn đến sau cuộc hiện hữu.⁹² “*Langue*” vượt lên trên những lời lẽ nơi con-chữ hay giọng-nói, và là điều kiện khả hữu khả thi cho “*langage*”.

Hiểu ngôn ngữ theo “*langue*”, con người chỉ là kẻ tham dự vào một ngôn ngữ không do bản thân mình tạo ra. *Dasein* xét như hữu-thể-được-thấy-đó gắn liền với một quá trình thừa hưởng di sản ngôn ngữ, nên cũng phải có cách “đón mở” (resoluteness) thích đáng với di sản ấy. Thật vậy, trong thi ca, thi sĩ không thể thao túng toàn bộ bài thơ; bởi lẽ, toàn bộ “cõi sống” được mở ra trong bài thơ đâu phải tùy thuộc vào cảm hứng riêng của thi sĩ. Từng ý thơ, lời thơ, câu thơ ngay khi được đặt thành lời đã có một “nền đất” để đứng-trong-chính-mình cách tinh khôi và tròn đầy. “Nền đất” ấy luôn dành sẵn một phần ý nghĩa nào đấy còn “ẩn giấu” đối với chính thi sĩ – “cái vị của im lặng” (the taste of silence) nói theo Adam Kirsch. Từ “nền đất” ấy, bài thơ mở ra hay thiết định một “cõi sống” hòa quyện với “thế giới” của người thưởng thức. Nơi cuộc gặp gỡ giữa bài thơ và người thưởng thức có thể diễn ra những ý nghĩa mà chính tác giả cũng chưa chắc tiếp cận được. Bởi đâu nghệ thuật ngôn ngữ lại mang trong mình những đặc tính nguyên hữu (existential) kỳ diệu như thế?

⁸⁶ Để bàn về vấn nạn nghệ thuật, trong OWA, Heidegger từng sử dụng hai ví dụ minh họa thuộc lãnh vực hội họa và kiến trúc, nay đến lãnh vực thi ca.

⁸⁷ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 70-72.

⁸⁸ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 123.

⁸⁹ Martin Heidegger, “The Origin,” 72.

⁹⁰ Michael Inwood, *op. cit.*, 123.

⁹¹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 71.

⁹² Tiếng Pháp có sự phân biệt tinh tế giữa “*langue*” và “*langage*” vốn đều có thể dịch thành “*language*” trong tiếng Anh hay “*ngôn ngữ*” trong tiếng Việt. Có thể tìm hiểu thêm sự phân biệt của Levinas giữa “*le Dit*” với “*le Dire*”.

Trước hết, Heidegger cho rằng: “Ngôn ngữ mang lại hiện hữu cho sự vật.”⁹³ Thật vậy, ngôn ngữ, khi đặt tên khai sinh cho mọi hình thức tồn tại, đã mang hữu thể ra khỏi sự hỗn độn sâu thẳm (dim confusion) để đến với tình-trạng-khai-mở (openness) và khiến chúng xuất hiện thành lời.⁹⁴ Chẳng hạn, ngôn ngữ cho phép đất đá, cỏ cây, súc vật được nhận thức, được hiện hữu một cách đầy đủ; trong khi chính đất đá, cỏ cây và súc vật lại không thể tự nhận thức về bản thân, không thể hiện hữu trong chính mình. Heidegger dùng hình ảnh “thi dựng thi nhiên” (*dichtender Dichter* – a poet composes a poem, “một nhà thơ làm thơ”)⁹⁵ để diễn tả đặc tính mang-lại-hiện-hữu của ngôn ngữ.⁹⁶ Theo đó, tư duy của con người không thể dừng lại ở việc tìm ra những lời lẽ giúp chiếm hữu, sắp xếp, thống trị hay thao túng cái đang hiện hữu, nhưng phải nỗ lực kiếm tìm một ngôn ngữ cho chân lý của hiện hữu (the truth of being) cư ngụ, tức thực thi nhiệm vụ của một nhà thơ.

Một khi tạm biệt mảnh đất hạn hẹp của ngôn ngữ khẳng quyết, ngôn ngữ (langue) mang đặc tính sáng tạo (creative) và đổi mới (innovative); Heidegger gọi thứ ngôn ngữ này là “lời dự phóng” (projective saying).⁹⁷ Nghệ thuật thi ca không phải là việc cải tạo hình thức của cái đã được định hình hay mô phỏng cái đã tồn tại sẵn trước, nhưng là nghệ thuật của những “sáng tạo” hay “dự phóng”. Thoạt đầu, dự phóng của một bài thơ xem ra bị hạn chế bởi những đường nét đã được vạch ra từ trước của ngôn ngữ, do ngôn ngữ cai quản. Dự phóng kiểu này như được ấn định trước vì đã từng xảy ra như thế, khiến thi sĩ không thể toàn quyền tùy tiện sáng tạo hay uốn nắn (đặc biệt khi so sánh với các loại hình nghệ thuật như kiến trúc, hội họa...); nó thuộc về “nền đất” – tính có trước của ngôn ngữ – mang lại cho bài thơ bản sắc riêng và độc lập với quyền làm chủ của thi sĩ. Tiếp đó, bài thơ sẽ luôn được tiếp tục với một dự phóng khác, khởi đi từ dự phóng đầu tiên, mở đường cho tất cả những năng lực sáng tạo khả hữu; nó thuộc về “cõi sống”.⁹⁸

Thiết nghĩ ngôn ngữ thi ca sẽ không còn mang tính chất “dự phóng” nếu đánh mất chiều kích đối thoại. “Rượu ngon phải có bạn hiền”: nhà thơ chỉ thật sự làm thơ khi lời thơ ấy được truyền thông đến người thưởng thức bài thơ xét như đồng-tác giả với thi sĩ. Về phía người thưởng thức, việc đắm mình trong bài thơ không co rút người ấy vào những trải nghiệm riêng tư của cá nhân, nhưng mở ra để liên lạc khăng khít với “cõi sống” của bài thơ. Thành thử, chân lý “xảy ra” trong bài thơ như được chia sẻ hay luân chuyển liên li giữa người với người; tuyệt nhiên không có chuyện độc quyền định đoạt.

Sự gắn bó với nghệ thuật thi ca trong cuộc sống cũng như trong tư tưởng triết học có thể được xem như đặc nét của “Heidegger hậu-kỳ”. Có thể nói, mối tương quan giữa triết học Heidegger và nghệ thuật ngày càng trở nên rõ nét, nhất là trong triết học khái nghĩa ông. Mỗi

⁹³ Martin Heidegger, “Der Satz vom Grund,” trong *Gesamtausgabe*, the collected edition (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-?), 143; trích lại theo Bùi Văn Nam Sơn, “‘Trò chơi ngôn ngữ’ trong Wittgenstein và luận đề ‘ngôn ngữ là ngôi nhà của tồn tại’ của Martin Heidegger”, đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/sieu-hinh-hoc/tro-choi-ngon-ngu-trong-wittgenstein-va-luan-de-ngon-ngu-la-ngoi-nha-cua-ton-tai-cua-martin-heidegger_551.html, truy cập ngày 16/02/2017.

⁹⁴ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 71.

⁹⁵ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 70. Cách dịch của nhà thờ Bùi Giáng. Đây là một kiểu chơi chữ: “Dichter” trong tiếng Đức là danh từ “nhà thơ”; “dichten” là động từ “làm thơ”; “dichtender” là dạng V-ing (Gerundiv) của động từ “dichten”. Như vậy, “dichtender Dichter” dịch nôm na chỉ là “một nhà thơ đang làm thơ”.

⁹⁶ Giải thích theo Bùi Văn Nam Sơn, “‘Trò chơi ngôn ngữ’ trong Wittgenstein và luận đề ‘ngôn ngữ là ngôi nhà của tồn tại’ của Martin Heidegger”, đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/sieu-hinh-hoc/tro-choi-ngon-ngu-trong-wittgenstein-va-luan-de-ngon-ngu-la-ngoi-nha-cua-ton-tai-cua-martin-heidegger_551.html, truy cập ngày 16/02/2017.

⁹⁷ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 71.

⁹⁸ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §17.

trương quan này cũng mang lại nhiều soi sáng cho vấn nạn *nghệ thuật* cũng như vấn nạn *chân lý*, như sẽ thấy trong phần trình bày sau đây.

(iii) Nghệ thuật và triết học khái nghĩa của Heidegger

Với “bước ngoặt nguyên hữu” (le tournant existentiel de l'herméneutique), triết học khái nghĩa của Heidegger chọn điểm xuất phát nơi chiều sâu huyền nhiệm hiện hữu của con người thay vì nơi bản văn, với cùng mục đích tiếp cận chân lý. Ngành khái nghĩa của Heidegger được xây nên trên cơ-sự-tính (facticité).⁹⁹ Theo Heidegger, con người, vốn gắn liền với cơ-sự-tính nơi phương thức hiện hữu, không được phép lấy những định kiến hay những khuynh hướng thuộc về bản năng để thay thế cho sự minh giải của chính cuộc hiện hữu mang chiều kích khái nghĩa (*ens hermeneuticum*).¹⁰⁰ *Ens hermeneuticum* tiên vàn không phải là một đối thể được phô bày ra trước chủ-thể-người nhưng là mối tương quan tự mình với chính mình nhờ phương thức hiện hữu “ưu tư” (*sorge*) xuất phát từ cơ-sự-tính nơi Dasein.¹⁰¹ Ngay từ đầu, Dasein đã cư mang *sự lĩnh hội chính mình* (se-comprendre), và đó là *cái hiểu* mang chiều kích hữu thể luận (compréhension ontologique/ compréhension de l'être) – một yếu tố nguyên hữu cơ bản của Dasein. *Cái hiểu* này không phải một sự nắm bắt bằng trí tuệ (*intelligere*) hay khả năng nhận thức (connaissance),¹⁰² nhưng là một năng lực thuộc về sự thân quen hay thâm nhuần.¹⁰³ Công việc diễn nghĩa chỉ là làm cho *cái hiểu sẵn trước* được sáng tỏ hơn; hay nói khác đi, *cái hiểu* đến trước thao tác diễn nghĩa.¹⁰⁴ Từ nhận xét này, Heidegger thiết lập “vòng tròn lĩnh hội” (le cercle de la compréhension):¹⁰⁵ sở dĩ có diễn nghĩa là nhờ đã có *cái hiểu*, và sở dĩ có việc diễn nghĩa là để *cái hiểu sẵn trước* được thêm sáng tỏ.¹⁰⁶

Khổ nỗi, chính cơ-sự-tính khiến cho Dasein dễ lãng quên cơ-sự-tính: chính sự hữu hạn nơi một người dễ khiến người ấy quên rằng mình chỉ hiện hữu có giới hạn. Thế nên điều quan trọng – đối với triết học khái nghĩa của Heidegger – là phải đem cấu trúc tiên dự của *cái hiểu* ra phác thảo khởi từ chính các sự vật, để cấu trúc tiên dự ấy được thêm tỏ rạng thay vì bị lãng quên. Một lối nẻo để “đánh thức” *cái hiểu* nơi Dasein là lối nẻo nghệ thuật. Với giảng trình OWA, Heidegger mở rộng trọng tâm của nỗ lực khái nghĩa về phía nghệ phẩm: cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm không những là một lối nẻo giúp tiếp cận chân lý, nhưng còn được hiểu như là hành vi sáng lập nhiều “thế giới” khác nhau giúp cho *cái hiểu* hay *sự lĩnh hội* (comprehension) nơi Dasein được diễn ra cách khách quan và tròn đầy hơn.¹⁰⁷

Trong sinh hoạt nghệ thuật, người sáng tác, trình diễn hay thưởng thức đều mang trong mình *cái hiểu sẵn trước* – dù có được nhận thức hay không. *Cái hiểu* đó có thể bao gồm những yếu tố tiên dự như: những vốn liếng đã thâm nhuần giúp hiểu những kinh nghiệm và ấn tượng nghệ thuật; những viên tượng sẵn trước gắn liền với ý hướng hay đích nhắm khi tham gia một loại hình nghệ thuật; một vài khuynh hướng thuộc về một trường phái nghệ thuật đã thân quen... Trước khi tiếp xúc với nghệ phẩm, những yếu tố tiên dự ấy có thể còn mơ hồ hay bị

⁹⁹ X. Jean Grondin, *L'herméneutique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2006), 29. Cơ sự tính ở đây ám chỉ cuộc hiện hữu cụ thể và cá biệt vốn tiên vàn không phải một đối tượng suy diễn của trí óc con người cho bằng một cuộc phiêu lưu mà Dasein hiện-hữu-như-thể-đó – chênh vênh, thiếu hụt với nỗi ưu tư và chận ngăn thăm sâu (ở tầng mức nguyên hữu) – được đặt vào trong đó và được làm thức tỉnh. Cuộc hiện hữu như thế mang chiều kích khái nghĩa nên được gọi là *ens hermeneuticum*.

¹⁰⁰ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 30.

¹⁰¹ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 31.

¹⁰² Cần phải phân biệt *cái hiểu sẵn trước* với những thành kiến võ đoán và chủ quan.

¹⁰³ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 36.

¹⁰⁴ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 37.

¹⁰⁵ Về sau được Gadamer gọi là “vòng tròn khái nghĩa”.

¹⁰⁶ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 39-40.

¹⁰⁷ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §4.

lãng quên do cơ-sự-tính. Trong cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm, Dasein vừa diễn nghĩa, vừa đợi chờ được nghệ phẩm khai mở ý nghĩa để hiểu hơn về chính mình lẫn nghệ phẩm. “Cõi sống” do nghệ phẩm mở ra có triển vọng kéo Dasein ra khỏi tình trạng lãng quên cơ-sự-tính; lay gọi và làm thức tỉnh Dasein; khơi gợi lại nơi Dasein những mối băn khoăn triết để về nguồn cội; qua đó giúp Dasein thoát khỏi tình trạng hiện hữu phi-chính-cách, tức trôi dạt trong “cõi người ta” (le “on”) hay công luận.¹⁰⁸

Bên cạnh đó, khi một người xác tín rằng việc sáng tác, trình diễn hay thưởng thức nghệ phẩm có liên quan mật thiết đến việc hiểu và diễn nghĩa chính mình, người ấy đang thực sự “sống” với nghệ phẩm, và nghệ phẩm cũng đang trở nên “sống còn” với người ấy. Nhưng thế nào mới là thực sự “sống” với nghệ phẩm? Thiết nghĩ đó là động thái khiêm nhường chiêm ngắm và lắng nghe chân lý đang “xảy ra”, rồi nhẫn nại chia sẻ kinh nghiệm về chân lý cho người khác cách trung thực, thay vì lạm dụng kỹ thuật hầu chuyển tải những sứ điệp và tâm tình gượng ép. Bởi lẽ, trong hoạt động nghệ thuật, người sáng tác, trình diễn hay thưởng thức chẳng qua chỉ làm nhiệm vụ phác thảo những “đường nét biểu kiến về mặt hình thức” (indications formelles) để qua đó chính nghệ thuật – xét như việc “xảy ra” của chân lý – có thể thấu dụng lấy cho mình những triển vọng hiện hữu đặc thù. Nhờ động thái khiêm nhường, con người có hy vọng tự giải thoát mình khỏi những lối diễn giải vốn làm tha-hóa hiện hữu của mình (interprétations “aliénantes”).¹⁰⁹

Không những thế, trong “triết học khái nghĩa cuối cùng” (la dernière herméneutique) của mình, Heidegger như thể đặt hẳn trọng tâm triết học khái nghĩa vào nỗ lực khái nghĩa hiện tượng *ngôn ngữ*.¹¹⁰ Heidegger từng đưa ra luận đề: “Ngôn ngữ là ngôi nhà của hiện hữu.”¹¹¹ Luận đề này nên được hiểu như thế nào?

Trước hết, có lẽ Heidegger đã vận dụng hình ảnh “ngôi nhà” từ thơ của Hölderlin – thi sĩ mà ông mến mộ: “Con người *cư lưu* trên mặt đất này; đây công hiến, nhưng như một *thi sĩ*.”¹¹² “Như một thi sĩ” hay “một cách thi sĩ” chẳng phải có nghĩa là – bằng con đường ngôn ngữ – Dasein luôn “dự phóng” với tâm thế “đón mở” trước những chân trời ý nghĩa và sẵn sàng cư lưu nơi “cõi sống” mà ngôn ngữ mở ra hay sao?

Thật vậy, với ngôn ngữ “không tính toán” của thi ca, con người khả dĩ tiếp cận được hữu thể một cách tròn đầy đang “cư lưu” trong nghệ phẩm. Khác với những mệnh đề luận lý, thi ca nói riêng và ngôn ngữ nói chung không nhằm phát biểu về những tại thể riêng lẻ cho bằng mời gọi sự chú ý đến “mối liên hệ” về ý nghĩa của các tại thể.¹¹³ Không những thế, “ý tại ngôn ngoại”: ngôn ngữ thi ca luôn mở ra những “khoảng trống”, những chỗ bỏ ngỏ hay “cõi sống” vốn không được nói đến trực tiếp bằng lời lẽ (parole); “cõi sống” này “đi trước” hay “có trước” những tại thể riêng lẻ. “Cõi sống” mà thi ca mở ra như ngôi nhà đòi hỏi Dasein – ngang qua “dự phóng” – tiến vào cư lưu bên trong để tiếp cận hữu thể cũng như khái nghĩa

¹⁰⁸ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 31-32.

¹⁰⁹ X. Jean Grondin, *op. cit.*, 30.

¹¹⁰ Xx. Martin Heidegger, “The Way to Language,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell biên tập (New York: HarperCollins, 1993), 393-426.

¹¹¹ Martin Heidegger, “Letter on Humanism,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell biên tập (New York: HarperCollins, 1993), 217.

¹¹² X. Bùi Văn Nam Sơn, “‘Trò chơi ngôn ngữ’ trong Wittgenstein và luận đề ‘ngôn ngữ là ngôi nhà của tồn tại’ của Martin Heidegger”, đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/sieu-hinh-hoc/tro-choi-ngon-ngu-trong-wittgenstein-va-luan-de-ngon-ngu-la-ngoi-nha-cua-ton-tai-cua-martin-heidegger_551.html, truy cập ngày 16/02/2017.

¹¹³ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §17.

cuộc hiện hữu của chính mình; hay nói khác đi, Dasein và mọi tại thể hiện hữu là là hiện hữu trong ngôn ngữ.¹¹⁴

Thiết nghĩ, tâm thế “đón mở” nơi Dasein không phải thụ động chỉ biết lãnh nhận, nhưng là mở chính mình ra, đón nhận, “lắng nghe” và *đảm nhận* những gì được trao tặng. Vào nhà mà không nghe lời “chủ nhà”, không đảm nhận những công việc cần thiết, thì đâu đáng gọi là cư lưu; Heidegger không quên nhắc nhở: “Trước khi nói, đó là một sự lắng nghe;”¹¹⁵ hay “Tiếng nói nói, chứ không phải con người nói. Con người chỉ nói, khi tương ứng với ngôn ngữ.”¹¹⁶ Thế nên khả năng tiếp nhận hay “lắng nghe” ngôn ngữ – xét như “quà tặng” cho Dasein – là một yếu tố nguyên hữu còn cơ bản hơn cả *cái hiểu*. Có thể nói, chính ngôn ngữ cung cấp âm giọng cho mỗi tương quan mang chiều kích khai nghĩa nền tảng của hữu thể và của con người.¹¹⁷

Một gợi ý suy tư về bản chất của nghệ thuật

Việc bàn luận về thi ca cách riêng và ngôn ngữ cách chung trong OWA đã giúp cho Heidegger nêu dẫn một số gợi ý suy tư về bản chất uyên nguyên của nghệ thuật. Khi nói “một số gợi ý”, người nói cố ý tránh việc gói gọn những gợi ý của Heidegger thành những hạn từ mang tính hạn định và chung quyết.

Heidegger cho rằng: “Nghệ thuật (...) là việc trở-nên và xảy-ra của chân lý.”¹¹⁸ Thiết nghĩ, chân lý “đang trở nên” (becoming) và “đang xảy ra” (happening) mà Heidegger nói đến hầu chắc không phải một thứ chân lý “đã rồi”, nhưng là một chân lý “đang hình thành”: “Bản chất của nghệ thuật là thi ca. Thi ca, đến lượt nó, lại có bản chất là việc hình thành chân lý.”¹¹⁹ Thế nên, bản chất của nghệ thuật được Heidegger nhìn nhận như việc hình thành (*Stiftung/founding*) chân lý, ngang qua ba ý nghĩa sau đây:¹²⁰

Trước hết, “*Stiftung*” được hiểu như “cuộc trao tặng” (bestowing). Việc chân lý tự đặt mình nơi nghệ phẩm luôn đi kèm với một “chấn động” (thrust): những gì còn xoàng xĩnh, mơ hồ và mờ nhạt nơi phương thức hiện hữu của Dasein được nâng dậy thành những gì phi thường, kiêu diễm và tinh tế.¹²¹ Hơn nữa, chân lý ấy không “xảy ra” ngang qua sự giải thích, lập luận, quan sát hay mô tả, tức không phải bằng các tiên trình suy lý, nhưng bộc lộ một cách đột ngột và tức thì những gì là tinh khôi nhất. Chân lý của cái-được-diễn-tả không xuất hiện từ văn cảnh thường ngày của cái-được-diễn-tả, nhưng trong việc cắt đứt đột ngột các quan hệ thường ngày và quen thuộc.¹²² Như thế, chân lý không phải được rút ra từ những gì đã sẵn trước, nhưng nó đến cách nhưng-không như một *món quà*. Sự hình thành chân lý ở đây như một cuộc trao tặng trào tràn (overflow).

Kế đến, “*Stiftung*” được hiểu như “việc đặt nền” (grounding). Theo Heidegger, chân lý được hiển tỏ nơi “cõi sống” mà nghệ phẩm mở ra không phải bị thả vào trong chân không, nhưng được gìn giữ và bảo tồn bởi những con người lịch sử trong một dân tộc cụ thể ngang qua đất

¹¹⁴ Martin Heidegger, “Letter on Humanism,” 217.

¹¹⁵ Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, R. Lilly chuyên ngữ (Bloomington, Ind., 1991/1957/1956), 96; trích lại theo Michael Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, 128.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ X. Martin Heidegger, “D’un entretien de la parole,” trong *Acheminement vers la parole* (1959) (Gallimard, 1967), 118, 120, 126; trích lại theo Jean Grondin, *op. cit.*, 42.

¹¹⁸ Martin Heidegger, “The Origin,” 69. “Art then is the becoming and happening of truth.”

¹¹⁹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 72-73.

¹²⁰ Martin Heidegger, “The Origin,” 72. “The nature of art is poetry. The nature of poetry, in turn, is the founding of truth.”

¹²¹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 72-73.

¹²² X. Michael Inwood, *op. cit.*, 124.

đại, ngôn ngữ, truyền thống, thông lệ và đức tin của dân tộc đó.¹²³ Chân lý nơi nghệ phẩm gắn liền với số phận của dân tộc; đó là một chân lý được đặt nền trên mảnh đất quê hương nơi nghệ phẩm được sinh ra.

Cuối cùng, “*Stiftung*” được hiểu như “sự khởi đầu” (beginning). Có những sự khởi đầu tức khắc, cũng có những sự khởi đầu cần sự chuẩn bị lâu dài hơn nơi con người, chẳng hạn khi muốn thực hiện một bước nhảy ngoạn mục (*Sprung/ leap*). Khởi nguồn đích thực không chỉ hệ nơi “vạch xuất phát”, nhưng nó ngấm ngấm chất chứa cả “đích đến” trong đó: nó là một bước nhảy-tới (*Vorsprung/ leap forward*) vốn vượt lên trên mọi sự để có thể chạm đích.¹²⁴ Khởi nguồn cũng là một cú hích, một sự thúc đẩy cho một bước nhảy ngoạn mục.¹²⁵ Lịch sử nghệ thuật không phải là một quá trình tích lũy từ tĩnh, nhưng là một chuỗi những cơn bùng nổ lớn lao về năng lực sáng tạo được chuyển giao qua nhiều thế hệ.¹²⁶ Có thể nói, chân lý diễn ra nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm là một thứ chân lý sống động – nói theo kiểu Karl Rahner – “bắt đầu, và lại bắt đầu”.

Vài Phê Bình đối với Giảng Trình *Cội Nguồn Tác Phẩm Nghệ Thuật*

Giảng trình OWA của Heidegger tuy không quá dài nhưng dường như đã mở ra một hướng đi khá thú vị cho hành trình đi tìm lẽ khôn ngoan cũng như ý nghĩa cuộc hiện sinh của con người. Mục này là nỗ lực cho thấy một vài đóng góp của tư tưởng Heidegger trong OWA đối với triết học lẫn cuộc sống; bên cạnh đó, những điều còn khúc mắc nơi tư tưởng Heidegger sẽ được thử nêu lên dù chỉ một lần.

Đóng góp của giảng trình OWA đối với triết học

Một phê bình đối với hữu thể luận, nhận thức luận và mỹ học

Có thể nói, giảng trình OWA đã phê bình nền tảng của triết học hiện đại bắt đầu với Descartes, trên phương diện hữu thể luận, nhận thức luận lẫn mỹ học.

Trên phương diện hữu thể luận,¹²⁷ bằng phép phân tích hiện tượng học trong OWA, Heidegger như thể cho thấy một lối neo phê bình thuyết duy chủ thể (subjectivism). Theo đó, khi nhìn nhận rằng “cái Tôi suy tư” (*ego cogito*) có thể đảm bảo cho sự hiện hữu liên tục của chính nó, cũng như làm cơ sở cho hiện hữu của muôn vật, Descartes đã giản lược mọi thực thể vào các ý niệm hay các biểu tượng đến nỗi giá trị của thực thể chỉ được quy định bởi các quy tắc do cái tôi chủ thể áp đặt. Dù không chấp nhận *ego cogito*, Heidegger chưa hề có ý định phá hủy chủ-thể-tính trong suy tư triết học; bởi lẽ, dường như đối với Heidegger, chủ-thể-tính là sản phẩm của lịch sử được thể hiện nơi sự vén mở của hiện hữu. Đúng hơn, có vẻ như Heidegger muốn phê bình xu hướng “chủ quan hóa” (subjectivization) hay “duy chủ thể” (subjectivism) nơi lập trường của Descartes. Dường như Heidegger không chấp nhận thiết định bất cứ hình thức tồn tại nào (kể cả Dasein) như là một điểm tựa cố định hay trung tâm duy nhất về mặt hữu thể luận – vừa là cơ sở cho bản thân nó vừa là cơ sở cho mọi hình thức tồn tại khác. Theo đó, “chủ thể” trong tư tưởng xuyên suốt của Heidegger không chỉ có nghĩa là con người, mà còn được xét theo nghĩa rộng hơn của chữ “subject”. Thật vậy, trong BT,

¹²³ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 124.

¹²⁴ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 74.

¹²⁵ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 124.

¹²⁶ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 125.

¹²⁷ X. Abraham Mansbach, “Heidegger’s Critique of Cartesianism,” trong *Paideia Proceedings of the XX World Congress of Philosophy*.

(Ấn bản điện tử đăng tại: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>, truy cập ngày 20/02/2017).

Heidegger nêu ra câu hỏi về ý nghĩa của hiện hữu, và sở dĩ có thể nêu hỏi này là nhờ tiền giả định xuất phát điểm là hiện hữu của một thực thể nêu ra câu hỏi ấy, tức Dasein. Xem ra Dasein là nền tảng hữu thể luận vững chắc hơn *cogito* của Descartes, vì nó không chứa đựng những tiền giả định nào về con người cũng như tha thể ngoài khả năng đặt câu hỏi về hiện hữu. Thế nhưng, Dasein không phải là nền tảng duy nhất trong triết học của Heidegger. Trong OWA, Heidegger cho thấy hiện hữu của con người không phải là trung tâm của sự phân tích, và không hề giữ vai trò nguồn-ý-nghĩa.¹²⁸ Như vậy, Heidegger đóng góp cho suy tư triết học chiều kích liên-chủ-thể (inter-subjectivity); theo đó, mỗi tại thể là một trung tâm ý nghĩa vốn mở ra và thiết định một mạng lưới ý nghĩa (“cõi sống”) bao quanh nó. Đây quả là một hướng đi mới đối với lịch sử triết học, và có lẽ cũng ảnh hưởng phần nào đến sự ra đời của tâm-thức-hậu-hiện-đại (post-modernity)¹²⁹.

Trên phương diện nhận thức luận,¹³⁰ Heidegger như thể đưa ra một sự phê bình đối với định nghĩa kinh viện về chân lý xét như *adaequatio*. Thiết nghĩ, với OWA, Heidegger không có ý chối bỏ hoàn toàn quan niệm truyền thống này; đúng hơn, với quan niệm về chân lý như là *alétheia*, Heidegger như muốn cho thấy hiện-hữu-hiện-sinh (*existenz*) không phải là sự tồn-tại có-đó khách-quan, cũng không chỉ là sự khai mở của hữu thể trong tư thế một đối tượng quy hướng về sự hình dung khả hữu (hoặc được cho là đúng đắn) nơi chủ-thể-tính của Dasein; vì suy cho cùng, không gì đảm bảo được tính đúng đắn thường trực nơi phương thức hiện hữu của Dasein (nếu Dasein được xem như nền tảng cho mọi nhận thức đúng đắn diễn ra trong tư tưởng con người). Mặt khác, Heidegger như muốn chất vấn sự-hợp-thức (legitimation) cũng như điều-kiện-khả-hữu của *adaequatio*: làm thế nào sự tương thích giữa hai bên vốn không đồng nhất khả dĩ có được? Với sự chất vấn này, có lẽ Heidegger không chủ trương phủ nhận vai trò của sự nhận thức; ông chỉ nhấn mạnh rằng khả năng nhận thức hay truy vấn, suy cho cùng, cũng khởi đi từ phương thức hiện hữu của Dasein – khởi điểm và cơ sở của mọi nhận thức trên bình diện hiện sinh. Hơn nữa, xét như một phê bình mang tính xây dựng, triết học khái nghĩa của Heidegger mở ra một lối neo nhận thức đặc biệt: ở tận tầng mức nguyên hữu, Dasein đã có sẵn năng lực *hiểu* về chính mình; và *cái hiểu chính mình* (*se-comprendre*) được diễn ra cách toàn vẹn và trào tràn hơn trong cuộc gặp gỡ giữa Dasein với nghệ phẩm. *Cái hiểu* mang chiều kích khái nghĩa này đến từ động thái chiêm ngắm và lắng nghe hơn là từ tư duy tính toán.

Về quan niệm mỹ học,¹³¹ lối tiếp cận của Heidegger về phương thức hiện hữu của nghệ phẩm rõ ràng tránh được những tiên kiến của mỹ học truyền thống vốn đặt trọng tâm vào chủ-thể-

¹²⁸ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §16.

Thậm chí, với bài viết *Das Ding* (*Bàn về sự vật*, 1950), Heidegger tập trung khảo sát sự vật (chứ không nhất thiết phải là nghệ phẩm) như chúng tự tỏ lộ và đưa ra sơ đồ “bộ Tứ” (Geviert) để minh giải phương cách sự vật tự mình cấu tạo nên chính mình và mặc cho mình một ý nghĩa mà không cần đến con người hay nghệ phẩm! Theo hướng này, những hình thức tồn tại thậm chí chưa đạt tới “địa vị” của hữu-cho-ta-sử-dụng (mà chỉ được xem như là có-đó khách quan trước cái nhìn dừng dừng hay khẳng định đơn thuần của con người) rồi cũng được nhìn nhận trong hiện hữu toàn vẹn của nó – một cuộc hiện hữu tinh khôi và hoàn toàn vô vụ lợi.

“Bộ Tứ” là một sơ đồ khái niệm chứa bốn yếu tố: mặt đất, bầu trời, con người hữu-tử và thần linh. Tập hợp bốn yếu tố này làm nên ý nghĩa hữu thể luận của từng sự vật. Mặt đất và bầu trời, đại diện cho tự nhiên, cung cấp toàn cảnh ý nghĩa trong đó mỗi vật trở thành bộ phận của một mạng lưới các quan hệ. Bộ Tứ trình bày việc đi từ mô hình trong đó một thực thể riêng lẻ phát sinh ra ý nghĩa sang môi trường xung quanh nó, và qua đó tạo thành trung tâm ý nghĩa của chính nó. [Giải thích theo: Abraham Mansbach, *loc. cit.*]

¹²⁹ Để hiểu thêm, xin xem: Bùi Văn Nam Sơn, “Jean-François Lyotard và tâm thức hậu hiện đại,” đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/truong-phai-triet-hoc/chu-nghia-hau-hien-dai/jean-fran-ois-lyotard-va-tam-thuc-hau-hien-dai_24.html, truy cập ngày 5/3/2017.

¹³⁰ X. Abraham Mansbach, *loc. cit.*

¹³¹ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §13, §14. Xx. Bùi Văn Nam Sơn, “Đề cương tóm tắt,” *loc. cit.*

người.¹³² Chẳng hạn, lẽ lối tư duy của phái Kant-mới hay nền triết học thống trị¹³³ đã tiên giả định vật-tính (thingness) là cái khách quan duy nhất vốn có thể cu r mang những giá trị và ý nghĩa mang tính chủ quan và bổ sung. Theo đó, trong cấu trúc của đối tượng thẩm mỹ, phương diện nổi lên hàng đầu nơi nghệ phẩm là đặc-tính-vật-thể – cái hạ tầng trên đó dựng lên hình tượng thẩm mỹ đích thực như là cái thượng tầng.¹³⁴ Bên cạnh đó, nền mỹ học duy tâm khởi từ Schiller đến Hegel vốn xem nghệ phẩm chỉ như vẻ-ngoài-cảm-tính của ý niệm được chủ thể suy tưởng trong tư duy có ý thức về chính mình; nói cách khác, nghệ phẩm chỉ được xem như một tiến trình khách-thể-hóa của tinh thần, là hiện tượng của tinh thần ở trong thể cách trực quan thế giới. Theo đó, nghệ phẩm do đó chỉ là bệ đỡ cho chân lý mà triết học mang lại, là lối nẻo giúp hiểu chân lý bằng con đường không dùng khái niệm (con đường vốn đã bị thuyết Kant-mới hay nền triết học thống trị che khuất từ lâu).¹³⁵ Dẫu sao, cả hai trào lưu triết học nói trên đều xem nghệ phẩm không hơn không kém một *vật thể* (thing) hay *dụng cụ* (equipment) mà giá trị của nó được định đoạt bởi quan điểm hay dụng ý chủ quan của người sáng tạo, trình diễn hay thưởng thức nghệ phẩm. Trong OWA, Heidegger như thể đã nâng hiện hữu của nghệ phẩm lên một tầm cao mới, nơi đó phần chân lý thuộc về vẻ-ngoài-cảm-tính của nghệ phẩm vừa không bị loại bỏ (như trong mỹ học duy tâm của Hegel) vừa không bị lệ thuộc vào khái niệm (như kiểu phái Kant-mới); bởi lẽ, chân lý xét như là biến cố thì *xảy ra* nơi nghệ phẩm (nơi diễn ra mỗi giảng co liên li giữa “cõi sống” và “nền đất”), chứ không phải *được suy ra* từ nghệ phẩm hay từ ý thức chủ quan của con người.

Công bằng mà xét, có lẽ công cuộc phê bình của Heidegger không nhằm mục đích lật nhào toàn bộ nền tảng của truyền thống triết học “hiện đại” cho bằng nhằm cải thiện và mở rộng nền tảng cho triết học trong ánh sáng của hiện hữu.

¹³² Nền mỹ học truyền thống này có lẽ chịu ảnh hưởng từ việc tổ chức hình ảnh theo “phối cảnh trung tâm” của Brunelleschi với tiêu ngữ: khách quan hóa cái chủ quan, chuyển không gian tâm sinh lý vào không gian toán học, đồng thời chủ quan hóa thế giới đối tượng (mọi đối tượng phải phù hợp với nhãn quan – “điểm nhìn” của người quan sát). Phát hiện về “phối cảnh trung tâm” dẫn đến vài hệ quả mang chiều kích hữu thể luận và nhận thức luận: nghệ phẩm không tự tồn, bị tương đối hóa bởi phối cảnh; nghệ phẩm chỉ được diễn tả trong quan hệ với những hiện hữu khác và phụ thuộc vào chủ thể tri giác. [X. Bùi Văn Nam Sơn, “Đề cương tóm tắt,” *loc. cit.*]

¹³³ Tiến một bước so với tiêu ngữ về độc lập tuyệt đối của phán đoán sở thích “*De gutibus non disputandum est*,” Kant đã tìm thấy trong tính phổ biến chủ quan của phán đoán sở thích một quyền hạn hay một giá trị ràng buộc của năng lực phán đoán thẩm mỹ trước những đòi hỏi của lý trí và luân lý. Phán đoán sở thích tuy mang tính chủ quan, hiểu theo nghĩa thiên về cảm nhận hơn là nhận thức, nhưng cũng không phải là tùy tiện vì khi nhìn nhận cái gì là đẹp, ta vẫn chờ đợi hay đòi hỏi người khác đồng tình. Đó là cả một “tuyên ngôn” về sự tự trị của nghệ thuật trước những quy tắc luân lý của thời Khai sáng, đặt cơ sở cho mỹ học ở trong tính chủ thể của các năng lực tâm thức vốn được nhận ra là có thể “ăn nhip” với vẻ đẹp thiên nhiên. Thế nhưng “tuyên ngôn” đó cũng bắt đầu một sự chủ quan hóa ngấm ngấm và nguy hiểm: một khi trật tự tự nhiên bị đẩy vào trong vùng bất khả tri mang tên “vật tự thân”, thì tất cả những gì còn lại có thể được chấp nhận là thẩm quyền tuyệt đối của con người, tức tính vô quy tắc của thiên tài. Thuyết Kant-mới hay phong trào triết học thống trị đã đổi mới việc Kant đặt cơ sở cho nhận thức khoa học, nhưng lại không tái tiếp thu chân trời siêu hình học về một trật tự mục đích luận của hữu thể xét như nền tảng cho phê bình của Kant về năng lực phán đoán thẩm mỹ, vì thế đã để lại những định kiến, nhất là về sự ưu tiên hàng đầu và có tính hệ thống dành cho nhận thức khoa học. Theo đó, cái tồn tại đích thực là cái mang vật-tính (thingness), là dữ kiện được mang lại cho giác quan, là cái có được nhờ nhận thức khoa học tự nhiên. Tất cả những ý nghĩa, giá trị mang lại chỉ là những quan niệm bổ sung mang hiệu lực chủ quan, không thuộc về bản thân sự vật, cũng không thuộc về chân lý khách quan. [X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §8]

¹³⁴ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §8.

¹³⁵ Hầu chắc Heidegger cũng không đồng thuận với lối quan niệm của mỹ học tư biện theo Hegel, dù nền mỹ học Hegel trên nguyên tắc đã làm giảm đi khoảng cách đối lập giữa chủ thể và khách thể ngang qua việc mô tả nghệ phẩm không khởi đi từ chủ thể (nhưng vẫn hướng đến chủ-thể-tính). Bởi lẽ, trong tư duy của ý niệm thì ắt hẳn phần chân lý thuộc về vẻ ngoài cảm tính (vốn thuộc về “nền đất”) mặc nhiên bị loại trừ để chỉ còn lại “cõi sống”; như vậy “vẻ đẹp” riêng tư của nghệ phẩm bị “tha hương” và tha hóa mất rồi.

Một quan niệm mới mẻ về hữu thể

“Bất cứ khi nào hữu thể xét như toàn thể còn đòi hỏi đặt nền trên tình-trạng-khai-mở, nghệ thuật đạt tới yếu tính mang chiều kích lịch sử của nó xét như một sự hình thành.”¹³⁶ Quan niệm về hữu thể của Heidegger rõ ràng đã là một cuộc cách mạng trong lịch sử triết học Tây phương.¹³⁷ Thật vậy, triết học Hy Lạp thời Thượng Cổ quan niệm về hữu thể như là những gì tồn tại hay hiện diện (presence); triết học Trung Cổ “hóa kiếp” cái hữu thể tồn tại “trơ trơ” của thời Thượng Cổ thành những vật thụ tạo do bởi Thiên Chúa (*ens creatum*); triết học hiện đại – trước “con cảm dỗ” của khoa học và kỹ thuật – như muốn biến hữu thể thành những ‘đối tượng’ (object) để tính toán, định đoạt và thao túng.¹³⁸ Thế nhưng, triết học về hiện hữu mang chiều kích khái nghĩa của Heidegger đã mang lại một quan niệm mới mẻ về hữu thể: hiện-hữu-hiện-sinh (*existenz*), khởi đầu với Da-sein. Tiếp đến, với giảng trình OWA, Heidegger cho phép sự tỏ lộ của hữu thể tiếp tục diễn ra nơi nghệ phẩm, hay đúng hơn: nơi cuộc gặp gỡ giữa nghệ phẩm và Dasein; như vậy, cách nào đó Heidegger cũng công nhận phương thức hiện hữu của nghệ phẩm cũng là hiện-hữu-hiện-sinh. Tóm lại, quan niệm về hữu thể của Heidegger xem ra rất sống động vì được mặc lây chiều kích biến cố.

Đóng góp của giảng trình OWA đối với cuộc sống

Quan niệm mới về nghệ thuật, hoạt động nghệ thuật và nghệ phẩm

Giảng trình OWA cho thấy: trong nghệ thuật, hay nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm, chân lý – xét như sự vén mở của hữu thể – không ngừng “xảy ra”. Nếu như “lịch sử” không được hiểu cách đơn thuần như một chuỗi các sự kiện liên tiếp diễn ra được con người ghi nhận, nhưng như một loạt những cuộc trao tặng hay vén mở của hữu thể dành cho con người, thì có thể nói, nghệ thuật – xét như một *cú hích* (primal leap, leap forth) khiến chân lý diễn ra nơi nghệ phẩm – đang đặt nền và làm nên lịch sử cho cả một dân tộc sử-tính (historical people).¹³⁹ Nghệ thuật – hiểu như thế – đâu khi nào hết thời, và con người luôn có triển vọng bất gặp chân lý và khái nghĩa chính cuộc hiện hữu của mình trong cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm, chừng nào vắn nạn chân lý còn được quan niệm một cách đúng đắn và uyên nguyên. Theo đó, một người *hoạt động nghệ thuật* cho đạt mức cũng là đang *hành triết* rồi; hoạt động nghệ thuật nên được xem như một phương thế giúp Dasein hiện-hữu-chính-cách, thay vì chỉ dừng lại ở tầm mức của một hình thức giải trí, “xướng ca vô loài” hay họa chăng là một cách thể giáo dục, sinh hoạt văn hóa như nhiều người vẫn nghĩ. Có lẽ không phải một sự phóng đại vô lý khi Heidegger ví von nhà thơ nói riêng và nghệ sĩ nói chung – theo kiểu Hölderlin – như một kiểu thần-nhân (demigod) sống ở mảnh đất không có người sinh sống để làm trung gian giữa thần minh (gods) và con người, có nhiệm vụ chuyển giao những ý muốn hay những lời mời gọi tinh tế của thần minh đến với con người. Điều đáng ngạc nhiên là: chính cái mảnh đất không có người sinh sống ấy – tức nghệ thuật – lại quyết định căn tính cũng như địa vị sinh tồn cho con người.¹⁴⁰

Trong hoạt động nghệ thuật, đành rằng nghệ phẩm luôn cần đến người sáng tác hay trình diễn để được thành hình, cần đến người thưởng thức để được hiện-thực-hóa; nhưng sâu xa hơn – theo Heidegger – chính nghệ phẩm mới khiến cho những người sáng tác, trình diễn hay thưởng thức khả-hữu (possible).¹⁴¹ Ở điểm này, phải chăng Heidegger muốn cho thấy: nghệ sĩ

¹³⁶ Martin Heidegger, “The Origin,” 74. “Always when that which is as a whole demands, as what is, itself, a grounding in openness, art attains to its historical nature as foundation.”

¹³⁷ Xx. Phụ lục 1: “Về việc chuyển ngữ chữ *sein* trong luận văn”.

¹³⁸ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 125.

¹³⁹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 75.

¹⁴⁰ X. Michael Inwood, *op. cit.*, 127.

¹⁴¹ X. Martin Heidegger, “The Origin,” 69.

nói riêng và những người sinh hoạt nghệ thuật nói chung chỉ là tác nhân đại diện cho nghệ thuật? Hay nói khác đi, nghệ thuật – xét như một năng lực phi ngã (impersonal force) vượt trên sức sáng tạo của các nghệ sĩ – đang “rót” những bản chất tinh tuyền vào nghệ phẩm ngang qua khối óc, con tim và đôi tay con người. Lối hiểu như thế về nghệ thuật ắt hẳn không chấp nhận bất cứ định hướng mang tính vụ lợi và tiêu thụ nào từ phía con người trong hoạt động nghệ thuật. Michael Inwood trung dẫn một ví dụ về “nghệ thuật cao cả” là tiếng-Chúa (the voice of God) – một thứ tiếng không những không bị định hướng bởi người tiêu thụ mà còn làm thay đổi toàn bộ thế giới quan và soi đường chỉ lối cho thánh giá.¹⁴²

Cuối cùng, việc tiếp tục suy tư không ngừng về bản chất nghệ thuật hầu chắc kéo theo một lối quan niệm tương xứng về nghệ phẩm. Theo đó, con người không nên xem nghệ phẩm như những vật-dụng hay vật-thể-đơn thuần, và do đó không nên đối-vật-hóa hay thương-mại-hóa nghệ phẩm, nếu muốn thực sự “sống” với nghệ phẩm và “sống” trong nghệ thuật.

Lời mời gọi canh tân tương quan với bản thân và với tha thể

Những trình bày của Heidegger trong OWA có lẽ khả dĩ kéo theo lời mời gọi con người duyệt xét lại và canh tân mối tương quan với chính mình cũng như với tha thể (tha nhân hay những sinh vật và sự vật trong nhiên giới).

Trước hết, trong tương quan với chính mình, nếu như chỉ con người – chứ không phải con vật, cỏ cây hay sỏi đá; không kể các thiên thần và Thiên Chúa – có thể bước vào cuộc gặp gỡ kỳ diệu với nghệ phẩm, thì con người chắc cũng được mời gọi tiếp thu và kín mức lấy nơi phương thức hiện hữu của nghệ phẩm những đặc nét giúp mình sống tốt, sống đẹp hơn. Chẳng hạn, con người được mời gọi cư lưu trên “mặt đất” và trên “nền đất”. Trên “mặt đất” nghĩa là sống thanh cao nhưng không “sống trên mây”; gắn bó với thực tại nhưng không chủ trương thực dụng; suy nghĩ trừu tượng và lớn lao nhưng hành động thì thiết thực và vừa tầm (think global, act local). Trên “nền đất” nghĩa là đứng-vững-trong-chính-mình, sống thực-là-mình, không cậy dựa ỉ lại vào người khác, cũng như không để mình bị mất hút trong “cõi người ta”. Con người cũng được mời gọi sống trong “cõi sống”, nghĩa là luôn mở ra để sẵn sàng đón nhận và đảm nhận những ý nghĩa được cuộc sống trao tặng; đồng thời, không quên nỗ lực thiết lập và tôn tạo một cuộc sống có ý nghĩa quanh mình.

Kế đến, trong tương quan với tha thể, con người được mời gọi thoát ra khỏi lối quan niệm “tôi là cái rốn của vũ trụ”. Được như thế, trong tương quan với tha nhân, con người không những không đánh mất địa vị của mình, nhưng còn sống đúng phẩm giá của mình hơn: “*Tôi chỉ thực sự là người, nếu tôi sống với anh em tôi... Thế giới này không ai là một hòn đảo...*”¹⁴³ Trong tương quan với muôn vật, thiết nghĩ con người cần hướng đến một nền “sinh thái học mỹ học” (aesthetic ecology) đậm chiều kích triết học và nhân văn hơn: cân đối lại việc xem giới tự nhiên đơn thuần như là đối tượng sử dụng hay thao túng. Con người được mời gọi thay đổi lối nhìn nhận về những hình-thức-tồn-tại khác mình, nhất là trong tương quan với thiên nhiên, theo như tinh thần “chăm sóc ngôi nhà chung” đã được khơi gợi trong thông điệp “*Laudato Si*” của Đức Giáo Hoàng Phanxicô.

Hơn nữa, nếu như phương thức hiện-hữu-hiện-sinh của con người có nét tương đồng trong chừng mực nào đó với phương thức hiện-hữu-hiện-sinh của nghệ phẩm, thì có lẽ mỗi người cũng được mời gọi – cách nào đó – nhìn nhận người khác như những “nghệ phẩm” kỳ diệu và huyền nhiệm của Tạo Hóa, hơn là những đối tượng hiện-diện có-đó khách-quan hay mang dụng-tính để “tôi” thao túng hay trục lợi. Phải công nhận rằng nhiều tội ác trong xã hội ngày

¹⁴² X. Michael Inwood, *op. cit.*, 122.

¹⁴³ Trích ca từ bài hát “Không ai là một hòn đảo” (Bài ca sinh hoạt chưa rõ tác giả).

nay đang diễn ra nhan nhản chỉ vì con người có cái nhìn giản lược, khuyết hụt và méo mó về nhau.

Đôi điều còn khúc mắc

“Đôi điều còn khúc mắc” không nhằm khẳng định những điểm hạn chế như thể người nghiên cứu đã hiểu Heidegger đạt mức đủ để phê phán ông.

Trước hết, đành rằng Heidegger đã có nhiều nỗ lực “giải trung tâm” (decentralization) chủ-thể-tính nơi con người trên bình diện hữu thể luận, nhận thức luận cũng như mỹ học; thế nhưng, người viết tự hỏi, nỗ lực này – nếu không được hiểu đúng – có nguy cơ dẫn đến một thứ chủ nghĩa tương đối nào đó hay chăng?

Kế đến, phải công nhận Heidegger đã làm thức tỉnh thế giới tư tưởng Tây phương trước vắn nạn “lãng quên hữu thể”, tuy nhiên, xem ra ngôn ngữ và lối phân tích nguyên hữu của Heidegger dễ làm cho những người mang não trạng vội vàng và thực dụng vốn thích đòi hỏi một thứ “cảm nang sống” cảm thấy thất vọng. Dẫu sao, ngôn ngữ và tư tưởng triết học ít nhiều mang dáng vẻ thần bí (như một số người nhận định) của Heidegger đã mở ra cả một “vùng trời cõi mở” cho suy tư của nhiều triết gia về sau, bởi lẽ chính ngôn ngữ như thế xem ra mới giúp tiếp cận huyền nhiệm hiện hữu cách trung thành nhất.

Cuối cùng, vì còn đặt nặng chiều kích nguyên hữu, xem ra hữu thể luận cơ bản và triết học khái nghĩa của Heidegger vẫn còn là một “công trình dở dang”. Dẫu sao, thiết nghĩ dở dang cũng chính là đặc tính của triết học khái nghĩa. Có lẽ chính Heidegger đã mở đường cho một vài triết gia về sau (có vẻ suy tư đạt mức hơn trong một khía cạnh và chừng mực nào đó), chẳng hạn: suy tư về hiện hữu xuất phát từ *biến cố* (hướng đi của Claude Romano), suy tư về *biến cố* nơi nghệ phẩm (hướng đi của Henri Maldiney), hay suy tư về hiện hữu xuất phát từ *ngôn ngữ* (triết học khái nghĩa của Gadamer).

Kết Luận

Tóm kết

Trong giảng trình *Cội nguồn tác phẩm nghệ thuật* (OWA), *nghệ thuật* được đặt ra như một vắn nạn; vắn nạn này có liên quan mật thiết đến vắn nạn *chân lý* cũng như *ý nghĩa cuộc hiện hữu* trong tư tưởng Heidegger.

Bằng lối nẻo hiện tượng luận, phân tích nguyên hữu và triết học khái nghĩa, Heidegger đã tìm hiểu và trình bày một cách trung thực và sâu sắc phương thức hiện hữu độc đáo của nghệ phẩm (mỗi giảng co mang tính biện chứng giữa “cõi sống” vs. “nền đất”, “hiển tỏ” với “ẩn giấu”). Bên cạnh đó, một số điểm đáng chú ý về phương thức hiện hữu huyền nhiệm của con người (vốn được Heidegger bàn nhiều trong *Hữu thể và thời gian*) cũng đã được bàn luận rải rác trong luận văn này khi cần thiết. Kết hợp với những luận bàn về chân lý, luận văn đã cố gắng đưa ra những điều kiện khả hữu cho chân lý nơi cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm, dựa trên những phân tích của Heidegger trong giảng trình OWA. Chính trong cuộc gặp gỡ này, hy vọng độc giả sẽ nhận ra và cảm thấy được thuyết phục bởi điều Heidegger muốn nói: nghệ thuật thực sự là cội nguồn tinh túy cho cả nghệ phẩm lẫn nghệ sĩ. Hay nói khác đi, bản chất của nghệ thuật được nhìn nhận trong cuộc gặp gỡ giữa Dasein và nghệ phẩm là một *sự diễn ra* (happening) và một *sự trở thành* (becoming) chân lý. Chân lý mà Heidegger nói đến là một thứ chân lý “tự đặt mình trong nghệ phẩm” – rất tự do.

Ngang qua việc phân tích thi ca xét như nghệ thuật ngôn ngữ, Heidegger như muốn cho thấy: trong tương quan với chân lý, nghệ thuật quả là là một “cuộc trao tặng” (bestowing), một

“việc đặt nền” (grounding) và một “sự khởi đầu” (beginning). Thế nên động thái tương xứng của con người trong cuộc gặp gỡ với nghệ phẩm là “đón mở” để đón nhận chân lý và kiện toàn ý nghĩa cuộc hiện hữu của chính mình, khác hẳn với động thái của con người trong các hoạt động khoa học.

Kết quả của việc nghiên cứu cho thấy: tư tưởng của Heidegger trong giảng trình OWA có một đóng góp không nhỏ đối với triết học và cuộc sống. Dầu sao, sau nhiều bàn luận, *nghệ thuật* vẫn còn là một vấn nạn. Một vấn nạn chưa bao giờ được đặt ra để mong chờ một lời giải đáp chung quyết, nhưng mãi là một *cú hích* thúc đẩy suy tư.

Một vài cánh cửa mở ra

Sau đây là một số hướng nghiên cứu tuy khả thi trong chừng mực nào đó, nhưng vì giới hạn về thời gian nghiên cứu cũng như dung lượng bài viết, người viết chưa thể đi vào tìm hiểu kỹ lưỡng. Tiểu mục này chỉ nhằm gợi ra đôi điều – có thể còn tản mạn và rời rạc – như một gợi ý nho nhỏ cho những cuộc nghiên cứu về sau:

Thử liên hệ tư tưởng của Heidegger trong giảng trình OWA với việc đồng hóa cái hiểu với biến cố trong triết học khái nghĩa của Gadamer¹⁴⁴

Theo Gadamer, chân lý không chỉ là phụ thuộc vào phương pháp, bởi vì phương pháp luôn xây nên trên khoảng cách giữa người quan sát và đối thể được quan sát. Mô hình “*hiểu có khoảng cách*” của phương pháp không thực sự thích ứng với các khoa học nhân văn; bởi lẽ, trong lãnh vực khoa học nhân văn, không có chuyện chỉ đóng vai khán giả suông mà còn phải nhập cuộc. Gadamer như thể cho thấy ước muốn biện minh rằng chân lý của các khoa học nhân văn phải là nỗ lực thuộc về tiến trình khái nghĩa mà không nhất thiết suy tư chiều kích phương pháp luận.

Quan điểm về cái hiểu của Gadamer không thể thoát khỏi quan điểm của Heidegger – “*hiểu là tự hiểu chính mình trong cái hiểu*”.

Tương tự Heidegger, Gadamer cho rằng một nghệ phẩm không chỉ mang lại sự vui thỏa về phương diện thẩm mỹ, nhưng trước hết nó chính là một cuộc gặp gỡ chân lý. Nếu đem tác phẩm nghệ thuật giản lược vào sự hạn hẹp thuần túy nghệ thuật thì đó chính là đòi tác phẩm nghệ thuật cũng phải tuân theo cùng một kiểu mẫu chân lý như khoa học. Gadamer khẳng định rằng nghệ phẩm sở hữu chân lý của riêng nó.

Gadamer đề ra khái niệm “cuộc chơi” (jeu) để diễn tả cuộc gặp gỡ giữa con người và nghệ phẩm. Theo đó, hiểu một tác phẩm nghệ thuật chính là để cho mình được cuốn hút vào trong cuộc chơi của tác phẩm. Trong cuộc chơi này, con người không đóng vai là người chỉ huy hay điều khiển cho bằng đóng vai người bị không chế, bị mê hoặc bởi nghệ phẩm, và để cho nghệ phẩm ấy đưa mình dự phần vào một chân lý cao hơn. Như vậy đối với Gadamer, cuộc chơi không hề chỉ thuần túy mang chiều kích chủ quan. Ngược lại, người chơi nhận ra mình được nhắc bổng vào trong một thực tại vượt lên trên chính mình. Ai tham dự vào cuộc chơi thì đều phải khép mình vào chuyển động tự động của cuộc chơi.

Điển mẫu “cuộc chơi” quan trọng là bởi vì chủ-thể-tính rất được bao hàm: chính chủ thể đã tự khép mình vào trong cái mà, từ phía đối thể, tác phẩm nghệ thuật đã áp đặt cho mình. Chủ thể

¹⁴⁴ Phần này chủ yếu tóm kết từ nội dung tài liệu giảng khóa môn học “Triết học khái nghĩa” của giáo sư Đậu Văn Hồng tại Học viện Dòng Tên, cập nhật đến năm 2016. Nhiều phần trong tài liệu này được biên soạn dựa theo: Jean Grondin, *L’herméneutique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2006). Vì tài liệu lưu hành nội bộ này vẫn đang trong quá trình biên soạn, việc trích dẫn số trang gặp nhiều bất tiện. Vì lẽ đó, người viết xin phép chỉ trích nguồn cách chung.

lúc ấy nhập cuộc vào trong một chuyến gặp gỡ có tác dụng biến đổi chính mình. Một *sự bội tãng thực tại* được đề xuất cho con người trong nghệ phẩm.

Cuộc gặp gỡ chân lý trong tác phẩm nghệ thuật cũng đồng thời là cuộc gặp gỡ chính mình. Chân lý ở đây là chân lý mà tôi dự phần vào. Bởi lẽ, tác phẩm nghệ thuật luôn gọi mời tôi theo một cách thể độc nhất vô nhị. Không phải tác phẩm nghệ thuật phải khép mình vào viễn ảnh của tôi; nhưng ngược lại, viễn ảnh của tôi cần phải được trải rộng, phải được “thay da đổi thịt” nhờ vào đà lôi cuốn của nghệ phẩm.

Như thế, theo Gadamer, chân lý nơi các khoa học nhân văn, nơi kiểu mẫu của nghệ phẩm, là chân lý mang chiều kích biến cố hơn là chiều kích phương pháp.

Thử liên hệ tư tưởng của Heidegger với hiện tượng học về nghệ thuật của Henri Maldiney¹⁴⁵

Maldiney minh nhiên kỳ vọng được thực hiện một bước chuyển vượt (déplacement) so với triết học của Heidegger, đặc biệt là triết học về hiện-hữu-dự-phóng (projet) và triết học về biến cố (*Ereignis*).

Nỗ lực của Maldiney phải chăng là chứng thực các nghệ phẩm bằng một lý thuyết nhân danh một tính chất mạch lạc (hay một sự có kết) đã được kiến tạo sẵn trước; hay ngược lại, đó là tự đặt mình vào tư thế lắng nghe hiện tượng? Nếu đó là một phương pháp hiện tượng luận về nghệ thuật, cần phải xem xét phương pháp đó tuân theo đòi hỏi của các nghệ phẩm như thế nào. Maldiney chọn tìm hiểu các tác phẩm thuộc về trường phái Tal Coat; bởi lẽ theo ông, những khó khăn của một tư tưởng triết học về hữu-dự-phóng và biến cố lại được tỏ lộ ngay chính trong cuộc gặp gỡ với nghệ thuật Tal Coat.

Maldiney vừa là người kế thừa, vừa là người phê bình Heidegger. Bước chuyển vượt của Maldiney so với Heidegger chủ yếu liên quan đến triết học về hữu-dự-phóng (khái niệm trọng tâm của *Sein und Zeit* cuốn I). Biến cố nếu được hiểu theo cách của Maldiney không đồng nghĩa với *Ereignis* (biến cố) của Heidegger. Tạm thời có thể ghi nhận: đối với Maldiney, biến cố là biến cố của nghệ phẩm; còn đối với Heidegger, biến cố là biến cố của hữu thể (hay hiện hữu).

Thử liên hệ tư tưởng của Heidegger với Đông phương triết học

Phải chăng chiều kích thần bí nơi tư tưởng Heidegger cũng là một triển vọng đối thoại với khao khát “vô-định-biệt”¹⁴⁶ vốn ám ảnh tư tưởng triết học Đông phương, nhất là nơi tư tưởng nhất nguyên vô biệt của triết học Ấn Độ: làm sao cho con người đạt đến cái mức hiệp nhất với Hữu, khi đó không còn ranh giới chủ-khách, không còn những phân biệt và giới hạn. Có người còn cho rằng tư tưởng Heidegger với Phật giáo Thiền Tông có nhiều chỗ khả dĩ đối thoại với nhau.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Toàn bộ tiểu mục này được gọi hứng và tham khảo từ luận án tiến sĩ triết học của Linh mục Phan Tấn Khánh dưới nhan đề: *Henri Maldiney: la phénoménologie à l'épreuve de l'œuvre d'art*, bảo vệ tại Institut Catholique de Paris vào năm 2013, dưới sự hướng dẫn của giáo sư Jérôme de Gramont.

¹⁴⁶ Hướng về thực tại tuyệt đối, vô hạn định, không phân biệt.

¹⁴⁷ Về vấn đề này, xin đọc: John Steffney, “Transmetaphysical thinking in Heidegger and Zen Buddhism” trong *Philosophy East & West* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1977), 323-335. Ngoài ra, còn nhiều bài viết với hướng nghiên cứu tương tự, chẳng hạn bài viết của tác giả Tam Ích trong tạp chí *Văn, Nghiên cứu và Phê bình văn học*, năm thứ nhất, quý ba năm 1967, tập 3, trích từ trang 22 đến trang 32, đăng lại tại: <http://thuvienhoasen.org/a9415/heidegger-jaspers-va-boi-can-phat-lao-trang-tam-ich>.

Phụ lục 1

VỀ VIỆC CHUYỂN NGỮ CHỮ *SEIN* TRONG LUẬN VĂN

Có lẽ độc giả Việt Nam đã quen với chữ “hữu thể” được dùng để chuyển ngữ tựa đề tác phẩm *Sein und Zeit* (Being and Time), nên khi nhắc đến tên tác phẩm, chúng tôi giữ lại cách chuyển ngữ này. Chữ “hữu thể” cũng sẽ được dùng khi nói đến các hình thức tồn tại khác nhau xét như danh từ.

Dịch giả Bùi Văn Nam Sơn đã có bài viết giải trình về lý do tại sao ông dịch chữ Sein/Being của Heidegger là “Tồn tại” (viết hoa). Trước hết chúng tôi xin trích lại giải trình của dịch giả Bùi Văn Nam Sơn (đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/sieu-hinh-hoc/tro-choi-ngon-ngu-trong-wittgenstein-va-luan-de-ngon-ngu-la-ngoi-nha-cua-ton-tai-cua-martin-heidegger_551.html, truy cập ngày 16/02/2017):

Tôi cũng băn khoăn nhiều khi thử dịch từ hệ trọng này của Heidegger, trong khi đã có nhiều cách dịch khá phổ biến trong tiếng Việt: Hữu thể, Tính thể, Thể tính v.v..

Theo tôi, trước hết cần hiểu Heidegger muốn nói gì với từ này để tránh những ngộ nhận. Heidegger dùng chữ “das Sein” (danh từ). Động từ là “sein”: tồn tại, là (to be). Trong tiếng Đức, người ta được phép dùng động từ làm danh từ (vd: “Das Rauchen ist ungesund/Smoking is unhealthy/Hút thuốc có hại cho sức khỏe. Câu này thực ra là: Es ist ungesund zu rauchen/it is unhealthy to smoke). Vì hai câu có vẻ nói cùng một việc, nên dễ gây hiểu lầm khi dịch. Lẽ ra, chữ “Sein” phải dịch ở dạng động từ (được danh từ hóa) mới đúng nghĩa. Tiếng Việt cho phép làm điều ấy với từ “Tồn tại”, trong khi tiếng Anh không thể dịch là “The To Be”, nên đành phải dịch là “Being”. Như thế, vấn đề then chốt trong triết học Heidegger: “die Frage nach dem Sinn von Sein”/“câu hỏi về ý nghĩa của Tồn tại”, thường được dịch (từng chữ!) sang tiếng Anh là “the question of the meaning of Being”, trong khi lẽ ra phải là: “to question what it means to be”. (Xem: Michael Gelven. A commentary on Heidegger’s Being and Time, The translation of Sein, tr. 5). Chuyện có vẻ tầm thường này lại có ý nghĩa cực kỳ hệ trọng đối với Heidegger. Với ông, Sein/Being/Tồn tại không bao giờ được phép suy tưởng như là một sự trừu tượng hay một “thực thể”, “hữu thể”, “bản thể”. Chữ Sein/Being/Être/Tồn tại (viết hoa!) không có dạng số nhiều; trong khi đó chữ das Seiende (có dạng số nhiều: die Seienden) có thể dịch sang tiếng Anh là being/beings/cái tồn tại/những cái tồn tại (viết thường!) theo nghĩa là thực thể, hữu thể. Tuy vậy, tiếng Anh vẫn tránh dịch “das Seiende” là “entity” có vẻ cứng nhắc, và thường dịch là being/beings để lưu giữ dấu vết của động từ sein/to be/tồn tại. Cũng thế, trong tiếng Pháp, thường được dịch là étant(s), thay vì entité(s).

Tại sao sự phân biệt ngữ pháp này lại là cơ sở cho một *cuộc cách mạng trong bản thể học* theo quan niệm của Heidegger?

Bản thể học trước Heidegger bận tâm với hai câu hỏi: - nếu có một khái niệm hay ý niệm, ta hỏi: nó có tồn tại không? - và, nếu có, tồn tại thuộc loại gì? (vd: Thượng đế, tinh thần, linh hồn, vật chất có tồn tại không? thuộc loại gì?...). Từ đó, đi tới xác định cái “tồn tại thứ nhất” (prote ousia: bản thể) (Aristoteles) và các “tồn tại phái sinh” (tùy thể), vd: Socrate là bản thể, hiền minh là tùy thể v.v..

Heidegger cho rằng còn có một câu hỏi cơ bản hơn: “tồn tại có nghĩa là gì?”. Khi đặt câu hỏi này, quả có một sự “chuyển đổi hệ hình” tư duy. Tôi có thể hỏi hai câu trước (có tồn tại không? thuộc loại gì?), nhưng làm sao hỏi về bản thân sự tồn tại được? Tôi không thể hỏi Tồn tại có tồn tại hay không, cũng như không thể hỏi nó thuộc loại gì. Do đó, câu hỏi thoát nhìn có vẻ lạ lùng, thậm chí, không chính đáng. Nhưng, thật ra đây là câu hỏi *duy nhất có thể hỏi*. Bởi nó không hề trừu tượng mà là trực tiếp và cụ thể nhất trong mọi câu hỏi. Thử

so sánh hai câu hỏi: “nhà tù là gì?”, đó là câu hỏi về một thực thể, một cái tồn tại, ta trả lời bằng cách mô tả một nhà tù qua những thực thể vật chất: gạch, đá, song sắt... Nhưng nếu hỏi: “Ổ tù có nghĩa là gì?”, ta trả lời bằng rất nhiều nghĩa: là có tội, là mất tự do, là v.v.. Câu hỏi trước liên quan đến những thực thể, những cái tồn tại (tường, song sắt...); câu hỏi sau quy chiếu đến những ý nghĩa. Vậy, tùy theo cách hỏi thế nào, ta sẽ có cách trả lời thế ấy. Nhưng, câu hỏi nào “có trước” hay “cơ bản” hơn? Rõ ràng đó là câu sau, vì ý nghĩa sẽ có trước và quy định thực thể: có việc ở tù mới có việc xây nhà tù!

Trong triết học, nếu thay vì hỏi: “Tinh thần là gì? Lý trí là gì?” (câu hỏi về hữu thể), ta hỏi: “Suy tư có nghĩa là gì?”, ta sẽ tránh được các câu hỏi siêu hình học (hữu thể ấy có tồn tại không? thuộc loại gì?) mà lại đi sâu được vào điều ta thực sự muốn biết. Cũng thế, thay vì hỏi: “Thượng đế có tồn tại không?”, ta hỏi: “Việc tôn thờ một cái gì thiêng liêng mà siêu việt có nghĩa là gì?”, hay thay vì hỏi: “Thế giới bên ngoài có tồn tại không?”, ta hỏi: “Tồn tại hay sống trong thế giới có nghĩa là gì?” v.v.. Ta không hỏi “con người là gì?”, rồi mới tự hỏi “con người có ý nghĩa gì”, trái lại, ta bắt đầu với câu hỏi “làm người có nghĩa là gì?” rồi mới biết “con người là gì?”. Qua đó, ta lật ngược toàn bộ cách tiếp cận siêu hình học truyền thống. Khi đặt câu hỏi cơ bản về ý nghĩa của tồn tại, Heidegger còn muốn khắc phục sự đe dọa lớn nhất của thời đại là chủ nghĩa hư vô (giống như Descartes trước đây muốn khắc phục chủ nghĩa hoài nghi, và Kant muốn khắc phục chủ nghĩa tương đối trong luân lý), bởi chủ nghĩa hư vô muốn phủ nhận ý nghĩa của mọi sự tồn tại, nhất là sự tồn tại của con người.

Sự phân biệt này hệ trọng đến nỗi được Heidegger mệnh danh là “sự dị biệt bản thể học” (ontologische Differenz) giữa câu hỏi bản thể học (đích thực) về (ý nghĩa của) Sein/Being/Être/Tồn tại và câu hỏi vật thể học (ontisch) về những cái tồn tại (die Seienden/beings/étants).

Từ nhận thức đó, tôi vui mừng thấy từ “tồn tại” trong tiếng Việt vừa có thể dùng như danh từ, vừa như là động từ, thỏa ứng với từ Sein/Being, trong khi các từ khác (hữu thể/thể tính/tính thể...) dù muốn hay không, dễ gây ngộ nhận vì còn mang màu sắc của tư duy siêu hình học truyền thống mà Heidegger muốn vượt qua. Ngay cả trong giai đoạn sau “khúc quanh” (Kehre/the turn), Heidegger vẫn yêu cầu dùng hiểu Sein/Being là một hữu thể, bản thể hay thực thể (dù có người phê bình Heidegger, cho rằng từ Sein trong giai đoạn hậu kỳ của ông ít nhiều mang màu sắc “thần bí” không khác gì “Thượng đế” trong thần học hay “Tinh thần tuyệt đối”/Ý niệm tuyệt đối của Hegel và còn gọi ông là “một Hegel không triệt để”!). Trước sau, ông vẫn muốn tránh lối “hữu thể hóa”, “bản thể hóa” nó, nên luôn cố ý viết theo dạng “động từ” (das Sein west/the Being essences/Das Nichts nichtet/The Nothing nothings) cho dù... trái ngữ pháp, bởi không hề có động từ *wesen/to nothing* trong tiếng Đức lẫn tiếng Anh!

Theo tôi, ta có quyền lý giải nhiều cách khác nhau, nhưng thiết tưởng nên tôn trọng yêu cầu của ông khi dịch thuật.

Chúng tôi đồng ý với giải trình như trên của dịch giả Bùi Văn Nam Sơn: nên tôn trọng yêu cầu của Heidegger khi dịch thuật. Tuy nhiên, chúng tôi chọn chữ “hiện hữu” thay vì “tồn tại” để chuyển ngữ chữ *Sein* ở những chỗ diễn tả nội hàm tương ứng với chữ “tồn tại” theo quan điểm dịch thuật của dịch giả Bùi Văn Nam Sơn. Bởi lẽ, theo chúng tôi, chữ “hiện hữu” trong tiếng Việt có vẻ tích cực và sinh động hơn “tồn tại”. Chữ “tồn tại”, chúng tôi chỉ hiểu theo nghĩa “có-đó khách quan”, tức là tương ứng với cách hiểu chữ “hiện hữu” trong một số bản dịch và bài viết của nhà nghiên cứu triết học Bùi Văn Nam Sơn. Theo đó, “phương thức hiện hữu” và “hình thức tồn tại” là hai khái niệm khác nhau.

Phụ lục 2

ĐÔI ĐIỀU VỀ HIỆN-HỮU-CHÍNH-CÁCH TRONG TƯ TƯỞNG HEIDEGGER

Nhiều chỗ trong Phụ lục này được tham khảo hay tóm lược từ: Nguyễn Hữu Khanh, “Khái niệm ‘hiện hữu chân thực’ trong tác phẩm *Hữu thể và thời gian* của Martin Heidegger,” luận văn ra trường triết học (niên khóa 2007-2008) nộp cho Học Viện Dòng Tên, Thủ Đức ngày 29.02.2008, dưới sự hướng dẫn của giáo sư Đậu Văn Hồng.

Khái niệm về hiện-hữu-chính-cách được manh nha nơi tư tưởng của một số triết gia thời cổ (Socrates, thánh Âu-tinh...) và được tìm thấy (dù không minh nhiên) nơi nhiều triết gia hiện sinh; chẳng hạn: động thái tự ý thức và kiểm thảo những tư tưởng và hành động của bản thân để sống một cuộc đời đáng sống theo như lời mời gọi của Socrates; nỗi niềm khắc khoải trên bình diện trí tuệ, đạo đức và tôn giáo như kinh nghiệm hoán cải của thánh Augustine nhằm vượt thắng những khuynh hướng bất chính của thân xác và sống đúng bản tính thiêng liêng của mình; sự vượt bỏ đám đông, khẳng định bản ngã và ngôi vị độc đáo của mình như kiểu con người trong giai đoạn tôn giáo một mình hiện diện trước Thượng đế theo Kierkegaard hay “siêu nhân” với ý chí hùng cường và tự do không bị trói buộc theo Nietzsche; sự mở ra, thông giao với tha thể, hướng tới cái hoàn toàn khác mình, cái siêu việt mình trong tư tưởng của Jaspers; sự đảm nhận *cái tôi là* chứ không chỉ *cái tôi có* trong đời sống luôn hướng về tha nhân và Thượng đế như lời mời gọi của Marcel...

Tuy nhiên, Heidegger đã mặc cho khái niệm hiện-hữu-chính-cách một ý nghĩa sâu xa và huyền nhiệm. Thao thức của Heidegger là nhắc nhở mỗi người đừng lãng quên việc thức mắc, tra vấn, hoài niệm và ưu tư liên li về căn tính, về nền tảng của hiện hữu và hiện sinh của chính mình, trong khi không loại trừ tương quan với những gì không đồng nhất với mình. Hơn nữa, làm sao để đi sâu vào cái nền tảng phổ quát để truy tầm ý nghĩa của hiện hữu, xác định đâu là hiện-hữu-chính-cách được chung chia bởi tất cả mọi người ngang qua việc vạch ra những cơ cấu nguyên nguyên cấu thành nên hiện hữu, chứ không chỉ xét đến hiện hữu trên từng hay một vài bình diện hiện sinh rời rạc như trí tuệ, tâm lý, luân lý, xã hội hay tôn giáo?

Hiện-hữu-hiện-sinh (*existenz*),¹⁴⁸ theo Heidegger, là một hình thức tồn tại đặc thù và tích cực về mặt hữu thể luận xét như cái gì chỉ là hữu hạn, thay vì tồn tại cách vô hạn và vĩnh hằng như quan niệm của siêu hình học cổ điển về Hữu thể. Heidegger gọi hiện hữu của con người là Dasein. Là *Da-* (nguyên nghĩa không phải là “ở nơi này nơi nọ” cho bằng “đối diện, hiện diện”), Dasein không chỉ có-đó khách quan như một hòn sỏi. Là *-sein* (hiểu như một động từ hơn là một danh từ), Dasein không chỉ được phô bày nơi hiện thể tính (actuality) như các vật-thể-đơn-thuần, nhưng việc tỏ bày ý nghĩa của Dasein hệ tại nơi sự nhập cuộc. Nhập cuộc, đó là mở ra, dự phóng hay vươn mình về phía trước từ chỗ đứng của Dasein. Nhập cuộc, đó cũng đồng thời là một bước lùi để xác định những tiềm năng (potentiality) hay điều kiện khả hữu khả thi (possibility) của chính Dasein xét như điểm khởi lặn điểm tới của dự phóng (Dasein liên tục có những điều kiện khả hữu khả thi mới ở phía trước).¹⁴⁹ Bên cạnh đó, trong giảng trình “Existence and Being” (1949), Heidegger cho thấy hạn từ “cuộc hiện hữu” (existence) nhằm chỉ về “một phương thức hiện hữu; cách riêng, hiện hữu của những tại thể vốn đang đứng trong tư thế mở ra trước tình trạng khai mở của hữu thể mà chính trong tình trạng khai mở đó tại thể tìm được một chỗ đứng để đảm nhận tình trạng khai mở. Hạn từ ‘đứng’ (stand),

¹⁴⁸ Xx. Phụ lục 1: “Về việc chuyển ngữ chữ *Sein* trong luận văn”.

¹⁴⁹ X. Trần Thái Đình, *Triết học hiện sinh*, tái bản lần thứ hai (Sàigòn: Thời Mới, 1966), 351.

hay ‘đảm nhận’ (standing it/ enduring), thường được tìm thấy dưới danh nghĩa ‘bận tâm/ ưu tư’ (care)”¹⁵⁰.

Phương thức hiện hữu của Dasein là hữu-tại-thế. Thế giới theo Heidegger không phải tổng số hay kho chứa những sự vật như cách hiểu của ngôn ngữ giao tiếp thông thường. Nhờ hiện hữu của Dasein mà có sự hình thành thế giới. Cũng không hề có Dasein trước khi Dasein là hữu-tại-thế. Tại-thế, Dasein không chỉ liên hệ với sự vật, nhưng còn liên hệ với tha nhân, vì hiện hữu của tha nhân còn quan trọng hơn công dụng của sự vật mà qua đó tha nhân tương tác với Dasein. Thế nên Dasein còn là hữu-với (being-with-others), mà lạ lùng ở chỗ: tha nhân không phải ai khác ta, tách biệt với ta cho bằng “những người mà ta thường không phân biệt với họ, những người mà ta là một trong số đó”. Sở dĩ như thế là vì “hữu-với-tha-nhân” không nhằm đến sự tồn tại khách quan cùng với tha nhân trên mặt đất, nhưng Dasein ở tận phương thức hiện hữu nền tảng nhất (giai tầng nguyên hữu) đã hữu-với-tha-nhân. Dasein không bao giờ có trước tha nhân xét như một chủ thể mà từ đó mới nảy sinh mối tương quan với đối thể; Dasein cũng không nhất thiết “tụ tập” với tha nhân về mặt không gian xét như những chủ thể vốn dĩ tách biệt được đặt cạnh nhau trong một thời gian nhất định. Thiết nghĩ nên nói như Gadamer, “being-with” là dạng thức uyên nguyên của “being-we”. Thế thì Dasein hẳn có can hệ với tha nhân, và vì thế không thể không bận tâm-chăm chút đến tha nhân xét như liên chủ thể tính (intersubjectivity). Đành rằng thế giới là thế giới của Dasein và cho Dasein, nhưng cũng là thế giới mà Dasein được chung chia với hiện hữu của tha nhân. Vấn nạn đặt ra là làm sao để Dasein, nếu không muốn đánh mất thế giới đầy ý nghĩa được phú ban cho mình, một mặt không rơi vào tình trạng “cõi người ta” (theyness) của một Dasein bị trôi dạt trong làn sóng dư luận và sự tò mò tọc mạch của đám đông vô danh, truyền thống hay thói đời; một mặt không chỉ loay hoay trong ốc đảo của chủ nghĩa vị kỉ khôn cùng (miserable egotism) để “duy ngã độc tôn” trong thế đối lập với vạn vật và tha nhân.

Trong BT, Heidegger không minh giải nội hàm của khái niệm “hiện-hữu-chính-cách”, cho đâu khái niệm về những cấu trúc nguyên hữu mà Heidegger gọi là “cơ sự tính” (facticity) cùng những phương thức hiện hữu được triết gia nêu dẫn như hữu-tại-thế (being-in-world), hữu-với tha thể (being-with-others) và hữu-hướng tử (being-towards-death) có thể vén mở phần nào quan niệm của ông về hiện-hữu-chính-cách. Một trong những “cơ sự” (fact) bất khả chối bỏ là hữu-thể-bị-thảy-đó (being-thrown). Theo đó, hữu thể bị thả vào trong hiện hữu cũng chính là hữu thể được phú ban hiện hữu, vì “cơ sự” chính yếu là ở đó (Da) – trong hiện hữu – và đảm nhận – cho hiện hữu; vì thế mà Dasein luôn mang sẵn trong mình những tiềm năng hay điều kiện khả hữu khả thi hữu hạn. Tính hữu hạn khiến cho Dasein khó khi nào hoàn toàn an lòng rằng mình đã hiện-hữu-chính-cách hay chưa, hay còn đang trong thế thức hiện hữu phi chính cách (inauthentic mode). Chính sự dửng dăng giữa *cái đã rồi* và *cái hãy còn chưa* ấy khiến cho Dasein hiện hữu xét như “cái đang thành sự” (becoming) hơn là “cái đang là” (being) – cái hữu thể cứng đờ đã hình thành. Hiện hữu hệ nơi sự hình thành hữu thể thì huyền nhiệm hơn là hiện hữu hệ nơi những phạm trù của cái có-đó khách quan.

Có thể nói, Dasein hiện-hữu-chính-cách khi có ý thức về cơ sự tính của chính mình, chọn chính mình và đảm nhận nó một cách cương nghị để đạt được chính mình.¹⁵¹ Theo đó, Dasein hiện-hữu-phi-chính-cách khi chạy trốn mình, đánh mất chính mình hay chỉ có vẻ đạt được chính mình. Thiết nghĩ, Dasein chọn chính mình và đạt được chính mình ngang qua tiến trình

¹⁵⁰ Martin Heidegger, “Existence and Being” trong *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, Walter Kaufman biên tập, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/heidegg2.htm>, truy cập ngày 24/01/2017. [Nguyên văn: (...) a mode of Being; specifically, the Being of those beings who stand open for the openness of Being in which they stand, by standing it. This "standing it," this enduring, is experienced under the name of "care".]

¹⁵¹ X. Hans-Georg Gadamer, *loc. cit.*, §2.

tự do và liên li vén mở, “thi thố” hay khái nghĩa chính mình trong thế giới, trong sự mở ra liên hệ với tha thể bằng bản lĩnh của một Dasein dám chấp nhận cô đơn (solitude), trong việc đảm nhận hiện hữu bằng dự phóng với những điều kiện khả hữu khả thi, mà trong đó tiềm năng cuối cùng bất khả tránh né là cái chết.

Cần làm gì để có thể hiện-hữu-chính-cách? Chắc Heidegger không muốn bày ra một thứ “kim chỉ nam hoạt động”, vì đó là chuyện của mỗi người mà!

Thư mục

Heidegger, Martin. “The Origin of the Work of Art,” trong *Poetry, Language, Thought*, Albert Höfstadter chuyển ngữ. New York: Harper & Row, 1971/1950.

Heidegger, Martin. “The Origin of the Work of Art,” trong *Off the Beaten Tracks*, Julian Young & Kenneth Haynes biên tập và chuyển ngữ. Cambridge: Cambridge University Press, 2002/1950/1935-36.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, Joan Stambaugh chuyển ngữ. New York: SUNY., 1996/1927.

Heidegger, Martin. *Hữu thể và thời gian (I)*, Trần Công Tiến chuyển ngữ. Sài Gòn: Quê Hương, 1973/1927.

Heidegger, Martin. *Hữu thể và thời gian (II)*, Trần Công Tiến chuyển ngữ. Sài Gòn: Quê Hương, 1973/1927.

Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, William McNeill & Nicholas Walker chuyển ngữ. Bloomington: Indiana University Press, 1995/1983/1929-30.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*, Albert Höfstadter chuyển ngữ. New York: Harper & Row, 1971/1950.

Heidegger, Martin. “On the Essence of Truth,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell biên tập. New York: HarperCollins, 1993. (Bản dịch tham khảo: Martin Heidegger. *Về yếu tính của chân lý*, Trần Công Tiến chuyển ngữ. Sài Gòn: Ca Dao, 1975. Bản điện tử đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/nhan-thuc-luan-khoa-hoc-luan/ve-yeu-tinh-cua-chan-ly_226.html, truy cập ngày 28/02/2017).

Heidegger, Martin. “Letter on Humanism,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell biên tập. New York: HarperCollins, 1993, 213-266.

Heidegger, Martin. “The Way to Language,” trong *Basic Writings*, David Farrell Krell biên tập. New York: HarperCollins, 1993, 393-426.

Heidegger, Martin. “Existence and Being,” trong *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, Walter Kaufman biên tập. Bản điện tử: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/heidegg2.htm>, truy cập ngày 24/01/2017.

Bùi Văn Nam Sơn. “‘Trò chơi ngôn ngữ’ trong Wittgenstein và luận đề ‘Ngôn ngữ là ngôi nhà của tồn tại’ của Martin Heidegger.” Đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/sieu-hinh-hoc/tro-choi-ngon-ngu-trong-wittgenstein-va-luan-de-ngon-ngu-la-ngoi-nha-cua-ton-tai-cua-martin-heidegger_551.html, truy cập ngày 22/02/2017.

- Bùi Văn Nam Sơn. “Hành trình mỹ học triết học từ Platon đến Adorno,” đề cương tóm tắt dùng để thuyết trình tại Đại học Sư phạm Hà Nội ngày 28/03/2009. Bản điện tử có tại: <http://www.hcmup.edu.vn>.
- Đậu Văn Hồng. “Dẫn vào hữu thể luận: Tra vấn chức năng *meta*.” Nha Trang: ĐCV Sao Biển, giáo trình lưu hành nội bộ, biên soạn cho niên khóa 2001-2002.
- Đậu Văn Hồng. “Hữu thể luận.” Thủ Đức: Học viện Dòng Tên, giáo trình lưu hành nội bộ, cập nhật đến năm 2016.
- Đậu Văn Hồng. “Triết học khái nghĩa.” Thủ Đức: Học viện Dòng Tên, giáo trình lưu hành nội bộ, cập nhật đến năm 2016.
- Gadamer, Hans-Georg. “Zur Einführung,” trong Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1960, 93-114. Bản dịch Việt ngữ của Bùi Văn Nam Sơn đăng tại: http://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/triet-hoc-nghe-thuat/dan-nhap-nguon-goc-cua-tac-pham-nghe-thuat_369.html, truy cập ngày 17/11/2016.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 2004/1989/1975.
- Grondin, Jean. *L’herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- Inwood, Michael. *Heidegger: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.
- Maldiney, Henri. *L’art, L’éclair de L’être*. Paris: Editions Comp’Ac, 2003/1993.
- Mansbach, Abraham. “Heidegger’s Critique of Cartesianism,” trong Paideia Proceedings of the XX World Congress of Philosophy. Ấn bản điện tử đăng tại: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>, truy cập ngày 20/02/2017.
- Trần Thái Đình. *Triết học hiện sinh*, tái bản lần thứ hai. Sài Gòn: Thời Mới, 1966.

Biodata

Cha Nguyễn Anh Huy, S.J., đang theo học chương trình STL (Thạc sĩ Thần học) chuyên ngành Thần học Thiên thiêng tại Đại học Giáo hoàng Gregoriana. Cha đã hoàn tất chương trình Cử nhân Thần học tại đây từ năm 2019 đến năm 2022. Sứ vụ của cha cũng bao gồm việc hướng dẫn Linh Thao và loan báo Tin Mừng.

Tự do và Bình đẳng trong lý thuyết Công bình của John Rawls: Một phản tỉnh về chúng xét từ Thông điệp *Fratelli Tutti*

Freedom and Equality in John Rawls's Theory of Justice: A Reflection on Them in Light of the Encyclical *Fratelli Tutti*

Phêrô Phan Văn Cường^{1*}, S.J.

¹ Facultés Loyola Paris, Pháp

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

* Email tác giả liên hệ: petphancuong12@gmail.com

* <https://orcid.org/0009-0008-0662-7097>

* <https://doi.org/10.54855/csl.26613>

© Copyright (c) 2026 Phan Văn Cường

Received: 26/09/2025

Revision: 12/01/2026

Accepted: 10/02/2026

Online: 11/02/2026

ABSTRACT

Keywords: John Rawls, theory of justice, freedom and equality, veil of ignorance, *Fratelli Tutti*

This article analyzes the relationship between freedom and equality in John Rawls's theory of justice and places it in dialogue with the moral-social vision of *Fratelli Tutti*. It applies philosophical-political textual analysis and normative comparison, focusing on the original position, the veil of ignorance, equal basic liberties, fair equality of opportunity, and the difference principle. The study finds that Rawls gives lexical priority to fundamental liberties and allows socio-economic inequalities only when they improve the condition of the least advantaged. In conversation with *Fratelli Tutti*, justice is broadened from institutional distribution to interpersonal responsibility, fraternity, and solidarity. A sustainable account of social justice should integrate institutional fairness with ethical commitment, so that liberty and equality are realized within a shared horizon of universal human dignity and the common good. This integration strengthens justice in pluralistic societies and guides policy toward inclusion and moral accountability.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: John Rawls, Lý thuyết công bình, Tự do và bình đẳng, Bức màn vô minh, *Fratelli Tutti*

Bài viết phân tích quan hệ giữa tự do và bình đẳng trong lý thuyết công bình của John Rawls, đồng thời đối chiếu với định hướng luân lý-xã hội của *Fratelli Tutti*. Nghiên cứu sử dụng phân tích văn bản triết học-chính trị kết hợp đối sánh chuẩn tắc các khái niệm: vị thế ban đầu, bức màn vô minh, tự do căn bản, bình đẳng cơ hội công bằng và nguyên tắc khác biệt. Rawls bảo vệ ưu tiên của các quyền tự do nền tảng và chỉ chấp nhận bất bình đẳng kinh tế-xã hội khi chúng cải thiện tình trạng của nhóm yếu thế nhất. Đặt trong đối thoại với *Fratelli Tutti*, công bình được mở rộng từ phân phối thể chế sang chiều kích liên vị, huynh đệ và liên đới. Một mô hình công bình bền vững cần kết hợp công bằng thể chế với trách nhiệm đạo đức nhằm bảo vệ phẩm giá phổ quát và thiện ích chung.

Dẫn Nhập

Lý do chọn đề tài

“Công bình là nhân đức đầu tiên của các thể chế xã hội, cũng giống như chân lý là nhân đức trước nhất của các hệ thống tư tưởng.”¹ Lời khẳng định này của John Rawls cho thấy vai trò và giá trị của công bình đối với sự phát triển của bất kỳ xã hội nào.

Trong dòng chảy tư tưởng về công bình xã hội, lý thuyết truyền thống về khế ước xã hội là một trong bốn hướng tiếp cận về công bình xã hội. Ba hướng tiếp cận kia là chủ nghĩa vị lợi (Utilitarianism), trực giác thuyết (Intuitionism), và chủ nghĩa cầu toàn (Perfectionism). Trong khi những người theo chủ nghĩa vị lợi coi phúc lợi xã hội là một tổng thể, nghĩa là từng cá nhân không được quan tâm đến, họ có thể phải hi sinh cho lợi ích của xã hội. Những người theo trực giác thuyết nhấn mạnh đến khả năng cảm nhận đạo đức qua sự phán đoán hay tính toán lợi hại, họ ái ngại về những chính sách của chủ nghĩa vị lợi khi chủ thuyết này phạm đến quyền nhận biết qua trực giác của con người. Còn chủ nghĩa cầu toàn lại xem sự hoàn hảo của con người như kim chỉ nam cho sự sáng tạo xã hội. Theo Rawls, ba cách tiếp cận trên không đưa đến công bình xã hội.

Đối với thuyết vị lợi, Rawls cho rằng nó không bảo vệ “những sự tự do và quyền lợi căn bản của công dân xét như những con người tự do và công bằng.”² Bởi lẽ, sự ưu tiên của nó tập trung vào ý tưởng về lợi ích, và công bình phải bảo đảm việc tạo ra lợi ích tổng hợp lớn nhất cho cộng đồng (người viết sẽ bàn sâu hơn chủ thuyết này ở phần sau).

Tiếp đến, trực giác thuyết không cung cấp một phương pháp có hệ thống cho những đánh giá đạo đức, nó chỉ là một sự cảm nhận trong hoàn cảnh lý tính, không có khả năng biện minh. Lý thuyết của trực giác thuyết không bao hàm một phương pháp minh nhiên, không có những nguyên tắc ưu tiên, đơn giản chỉ là cố gắng cân bằng qua trực giác để chỉ ra những cấu trúc luân lý.³

Còn với chủ nghĩa cầu toàn, Rawls cho rằng con người không thể hoàn hảo để có thể làm cho xã hội tốt đẹp trong mọi lĩnh vực, lý thuyết về công bình không phải là một lý thuyết gia tăng tối đa lợi ích. Trong khi công bình cho phép những giá trị của sự trôi vượt (excellence) được công nhận trong một xã hội được tổ chức tốt, thì sự hoàn hảo của con người lại phải theo đuổi trong những giới hạn của nguyên tắc liên kết tự do.⁴ Mặt khác, chủ nghĩa cầu toàn không tương hợp với nguyên tắc về quyền. Bởi vì các quyền trong một xã hội hoàn hảo phải được sắp xếp, đo lường bởi khả năng đóng góp sản phẩm trôi vượt trong xã hội, hoặc tối đa hóa tới mức cao nhất đóng góp của tất cả các cá nhân trong xã hội hơn là từng cá nhân. Các cá nhân không đạt được sự trôi vượt trong các công việc của họ thì có sự tự do và giá trị ít hơn. Ngược lại, cá nhân nào có được sự trôi vượt lớn hơn thì đồng nghĩa có sự tự do và các quyền lợi nhiều hơn.

Đối với người viết, tự do và bình đẳng là những vấn đề của quá khứ, hiện tại và cả tương lai. Để một xã hội có thể phát triển tốt đẹp thì hai yếu tố trên phải được thực thi. Tuy nhiên, qua dòng lịch sử phát triển của nhân loại, hai vấn đề này dẫn những công dân trong một xã hội tới việc không ngừng đặt câu hỏi: Tự do là gì? Bình đẳng là gì? Chúng đang được vận hành ra sao trong đời sống xã hội? Rộng hơn nữa, khi một thể chế phát triển đến một mức độ nào đó, liệu sự phát triển tự do vượt mức của người này, hay những bất bình đẳng về của cải và thu nhập có là sự bất công đối với những người kém may mắn trong xã hội? Từ những tra vấn này, người

¹ John Rawls, *A Theory of Justice, Revised Edition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 3.

² *Ibid.*, xii.

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 30.

⁴ *Ibid.*, 289.

viết tìm hiểu tác phẩm *A Theory of Justice* (Lý thuyết công bình) với mong ước có thể tìm ra phần nào câu trả lời cho những bận tâm trong lòng. Đặc biệt, khi tìm hiểu tác phẩm này cũng là một sự trùng hợp khi người viết đọc và suy ngẫm về thông điệp *Fratelli Tutti* (Tất cả là anh em) của Đức Giáo Hoàng Phanxicô. Qua việc đọc và suy tư về hai tác phẩm, người viết nhận thấy có những mối liên hệ trong cách thức mà hai tác giả nói đến tự do, bình đẳng và tình huynh đệ. Đặc biệt cả những quan điểm trái chiều trong những suy tư của Đức Giáo Hoàng về công bình xã hội khi quy chiếu với tác phẩm của Rawls. Vì thế, người viết được thôi thúc để thực hiện một suy tư nho nhỏ như một đóng góp cho việc áp dụng những giá trị này trong cuộc sống.

Với chiều hướng đó, bài viết được chia thành các mục nhỏ. Trước tiên là một vài nét chính về tác giả John Rawls và tác phẩm *A Theory of Justice*. Tiếp đến, để có thể hiểu được hai nguyên tắc công bình của Rawls, chương một sẽ tập trung vào tìm hiểu những yếu tố nền tảng làm nên lý thuyết của Rawls: đây là một suy tư mang tính triết học về một kế ước giả tưởng. Theo ý hướng của Rawls, để đạt được sự công bình cần phải có một tiến trình, tiến trình đó khởi đi từ một vài hoàn cảnh (khách quan và chủ quan). Sau đó, các bên tham gia chọn lựa các nguyên tắc chung ở vị thế ban đầu xét như là điểm khởi để lý thuyết có thể xảy ra. Tuy vậy, vị thế bình đẳng ban đầu cần giả định một điều kiện mà tất cả mọi người, những người tham gia vào kế ước, có thể chấp nhận, Rawls gọi là bức màn vô minh. Trọng tâm của bài viết nằm ở chương hai, chương này khai triển về hai nguyên tắc tự do và bình đẳng với những ý niệm và đặc nét của chúng. Sau khi nhấn mạnh đến hai nguyên tắc, bài viết sẽ giải thích về mối tương quan giữa tự do và bình đẳng qua trình tự ưu tiên, nguyên tắc thứ nhất có tầm quan trọng hơn nguyên tắc thứ hai. Chương ba là những liên hệ giữa suy tư của Đức Giáo Hoàng Phanxicô và John Rawls về công bình xã hội được thể hiện qua những khía cạnh của tự do, bình đẳng và tình huynh đệ. Cuối cùng, người viết đưa ra một số suy nghĩ và liên hệ thực tế với ước mong có thể gợi mở một vài chân trời mới dựa trên những tư tưởng của tác giả, cùng với đó là một vài kết luận sau cùng.

John Rawls và tác phẩm A Theory of Justice

Trong các triết gia chính trị của thế kỷ 20, có thể nói John Rawls là một trong những nhà triết học có ảnh hưởng nhất. Ông được nhiều người đánh giá rất cao bởi danh tiếng, tầm ảnh hưởng và những đóng góp trong lĩnh vực triết học chính trị - đạo đức. Robert Nozick miêu tả lý thuyết công bình của Rawls là một tác phẩm sâu sắc và đầy sức mạnh trong tư tưởng chính trị và cũng như trong nền chính trị đạo đức.⁵ Với lối nhìn và cách tiếp cận về công bình xã hội, Rawls đã khai mở những hướng đi mới, mặc dù vẫn tiếp thu những tư tưởng của truyền thống kế ước xã hội đã được định hình từ trước bởi Aristotle, Locke, Hobbes về một xã hội tự do và bình đẳng. Từ đánh giá trên, những dấu mốc quan trọng trong cuộc đời của Rawls cũng nên được điểm qua nhằm giúp hiểu hơn về tư tưởng của ông.

John Rawls (1921 – 2002) tên đầy đủ là John Bordley Rawls, sinh ra và học tập tại Baltimore, Maryland, Mỹ. Tuổi trẻ của Rawls đã trải qua một biến cố đau buồn khi hai năm liên tiếp hai người em trai bị nhiễm bệnh bạch hầu (diphtheria) và bệnh viêm phổi (pneumonia), và sau đó qua đời.⁶ Từ đây, cảm thức sâu đậm về sự độc tài của vận mệnh (arbitrariness of fortune) đã tác động lên những kinh nghiệm đầu đời của ông. Về sau, trong tác phẩm *A Theory of Justice*, Rawls đưa yếu tố vận may tự nhiên vào trong những suy tư của mình.

⁵ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 183.

⁶ Henry S. Richardson, 'John Rawls (1921 – 2002)', Internet Encyclopedia of Philosophy, accessed January 05, 2021. <https://iep.utm.edu/rawls/>.

Những năm sau đó, ông dần thân vào việc học và chú tâm vào việc giảng dạy của mình qua sự cố gắng tìm kiếm cách thức kết hợp giữa tự do và bình đẳng vào trong khái niệm công bình xã hội. Lý do ông làm việc này cũng khởi đi từ thời đại của ông với nhiều biến động lớn trên thế giới, chúng tác động mạnh mẽ tới đời sống tri thức của Rawls. Do đó, để có thể hiểu thêm về Rawls và bối cảnh ra đời tác phẩm, người viết xin được nêu ra hai khía cạnh quan trọng được xem như là những bước ngoặt để hình thành nên tác phẩm này.

Thứ nhất, là một triết gia của thế kỷ 20, Rawls đã chứng kiến những cuộc chiến tranh và xung đột đau thương như: Chiến tranh thế giới thứ II (World War II), Chiến tranh lạnh (Cold War), và Phong trào đòi quyền tự do cá nhân (Civil Rights Movement). Các cuộc chiến tranh này không chỉ để lại những thảm họa và bất công đối với khía cạnh kinh tế - xã hội, nhưng còn là sự bất công giữa người giàu và người nghèo, người da màu và da trắng, đảng phái này và đảng phái khác. Cụ thể, chiến tranh thế giới thứ II đã ghi dấu sâu sắc trong những suy tư của Rawls về công bình. Những kinh nghiệm trực tiếp về chiến tranh đã kéo ông tới việc tra vấn về sự công bình trong thế giới này. Hàng loạt những câu hỏi được đặt ra: liệu chẳng có một xã hội công bình? Đây là tiêu chuẩn của sự công bình? Làm thế nào những giá trị về kinh tế xã hội và sức mạnh chính trị được phân bổ trong xã hội đáp ứng sự công bằng cho tất cả mọi người?

Thứ hai, bối cảnh triết học. Trong thời đại của Rawls, truyền thống Anglo – Saxon về tư tưởng chính trị chiếm giữ vị thế trong một thời gian dài. Triết học chính trị và đạo đức hầu như được định hình bởi truyền thống của những người theo chủ nghĩa vị lợi (Utilitarianism) bắt đầu từ thế kỷ 19 tới giữa thế kỷ 20.⁷ Rawls không đồng ý với những ý niệm của chủ thuyết này về công bình, vì thế ông cố gắng xây dựng một học thuyết công bằng và hợp đạo đức về công bình để chống lại chủ nghĩa vị lợi. Rawls muốn thiết lập một học thuyết vốn “đưa ra một sự thay thế có hệ thống và hợp lý đối với chủ nghĩa vị lợi.”⁸ Ông lập luận rằng, chủ nghĩa vị lợi không cung cấp một nền tảng thỏa đáng cho nền dân chủ lập hiến (constitutional democracy), bởi vì nó cố gắng để “gia tăng hết mức sự cân bằng thực của sự thỏa mãn.”⁹

Như vậy, những người theo chủ nghĩa vị lợi quan tâm tới sự tổng hợp của phúc lợi xã hội, xã hội được xem như một tổng thể. Trong một xã hội như thế, các cá nhân có thể hi sinh cho lợi ích chung. Rawls chống lại học thuyết này, bởi vì chủ nghĩa vị lợi không đảm bảo “các quyền căn bản và tự do của công dân xét như là những cá nhân tự do và bình đẳng, một đòi hỏi quan trọng bậc nhất cho sự giải thích của các thể chế dân chủ.”¹⁰ Do đó, những sự tự do căn bản của con người không thể bị bỏ qua vì lợi ích chung hay sự tối đa hóa phúc lợi xã hội. Mặt khác, đối với Rawls, chủ nghĩa vị lợi không thể đảm bảo cho sự tự do của công dân, bởi vì ưu tiên của nó là ý tưởng về lợi ích, ở đó quyền chịu sự chi phối của lợi ích. Ngược lại, trong lý thuyết của Rawls “ý niệm về quyền đặt trên ý niệm về lợi ích.”¹¹

Do đó, trong lý thuyết về công bình, Rawls cho thấy khuynh hướng quân bình của mình. Ông đề xuất chủ nghĩa quân bình tự do (liberal egalitarianism), trong đó sự đòi hỏi căn bản của công bình là các thành viên trong xã hội phải được đối xử như là những con người tự do và bình đẳng. Ông cố gắng xây dựng một lý thuyết về công bình, trong đó hai yếu tố tự do và bình đẳng được nhấn mạnh và nối kết với nhau, với sự nhấn mạnh đặc biệt vào tự do. Như thế, có thể nói,

⁷ Tim Mulgan, *Understanding Utilitarianism* (Stocksfield: Acumen, 2007), 7.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, xi.

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 24.

Một cá nhân tìm cách để gia tăng sự thỏa mãn những ao ước của họ bằng cách cân bằng những được, mất. Họ tính toán những lợi ích và thiệt hại; nếu sự cân bằng thực là tích cực, họ thỏa mãn. Ngược lại, họ sẽ thất vọng. Xã hội cũng vậy, nó cũng có thể cân bằng những lợi ích và thiệt hại của chính nó.

¹⁰ Ibid., xii.

¹¹ Ibid., 28.

Rawls là người theo chủ nghĩa quân bình (egalitarianism)¹², bởi vì ông xem quyền tự do cá nhân phải được ưu tiên, phải được đặt trên các giá trị khác của xã hội. Vì vậy, những vấn đề về bình đẳng cơ hội, quyền lợi cá nhân phải được tôn trọng, được pháp luật bảo vệ và phải là lý tưởng của xã hội. Từ những phân tích trên, bài viết sẽ đi sâu vào tìm hiểu những yếu tố nổi bật làm nên tác phẩm này của Rawls trong những phần tiếp theo.

CHƯƠNG 1: Lý Thuyết Công Bình Của Rawls

Tổng quan về lý thuyết công bình của Rawls

Công bình và lý thuyết công bình

Ngay chương đầu tiên của tác phẩm, Rawls đã đưa ra một định nghĩa quan trọng về công bình. Theo ông “công bình là nhân đức đầu tiên của các thể chế xã hội, cũng giống như chân lý là nhân đức trước nhất của các hệ thống tư tưởng.”¹³ Một hệ thống công bình là một hệ thống mà ở đó không có quyền hay sự tự do nào của con người bị xâm phạm. “Mỗi người chiếm giữ một sự bất khả xâm phạm đến mức lợi ích của xã hội xét một cách tổng thể cũng không thể có quyền cao hơn.”¹⁴ Tự do và bình đẳng của từng cá nhân có tầm quan trọng và quan tâm như nhau. Do đó, không một xã hội nào được phép chất gánh nặng lên sự tự do và quyền lợi của cá nhân trong bất cứ trường hợp nào. Các quyền được bảo vệ bởi công bình không thể phục tùng cho những mục tiêu chính trị hay những đong đếm của lợi ích xã hội.¹⁵ Tuy vậy, Rawls cũng mở ngoặc rằng, sự bất bình đẳng chỉ có thể được cho phép khi và chỉ khi điều ấy khả dĩ tránh khỏi một sự bất công lớn hơn.¹⁶ Vì thế, trong các phẩm tính của con người, hầu chắc công bình là một nhân đức không thể thỏa hiệp.

Trong một xã hội, các thành viên cần hợp tác với nhau để tạo ra những lợi ích cho nhau, điều này cũng đồng nghĩa với việc cần có những nguyên tắc chung để vận hành sự hợp tác ấy. Tuy vậy, một vấn đề nảy sinh là, luôn có sự xung đột về lợi ích xuất phát từ những khác biệt về quan điểm liên quan tới việc phân phối những trách nhiệm và lợi ích giữa các thành viên (người viết sẽ phân tích điểm này kỹ hơn trong phần sau). Do đó, một vài nguyên tắc là cần thiết để định hướng những quyết định sao cho sự phân phối được thỏa mãn. Lý thuyết công bình của Rawls, nổi bật là nguyên tắc tự do và bình đẳng, là một giải pháp hữu hiệu cho vấn đề trên. Ở đây, Rawls không phủ nhận hay né tránh vấn đề khác biệt quan điểm liên quan tới sự sắp xếp những lợi ích chung, nhưng ông muốn mọi người đi đến một sự đồng thuận chung xoay quanh sự phân phối quyền và lợi ích; từ đó họ sẵn sàng thực hiện dựa trên những nguyên tắc ấy. Bởi vì, các thành viên trong xã hội lưu tâm đến những nguyên tắc này không chỉ cho sự tiến bộ của đồng loại nhưng còn đáp ứng cho lợi ích của chính mình.

Tính khách quan và chủ quan của hoàn cảnh công bình

Thông thường, một xã hội cần dựa trên sự hợp tác hỗ trợ giữa các thành viên. Vì mục đích của sự hợp tác, các thành viên cần tuân theo một vài quy tắc chung để đảm bảo lợi ích cho chính họ trong xã hội đó. Mặc dù xã hội mang tính hợp tác cho lợi ích chung, tuy nhiên nó lại được đánh dấu bằng một sự xung đột cũng như đồng nhất về lợi ích.¹⁷ Một mặt, con người nhận ra rằng sự đồng nhất về lợi ích và sự hợp tác có thể làm cho cuộc sống của tất cả mọi người tốt

¹² Niềm tin rằng mọi người đều quan trọng như nhau và do đó, nên có quyền lợi và cơ hội giống nhau.

¹³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 4.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, 109.

hơn, và nếu chỉ sống bằng những nỗ lực của chính mình thì không thể sản sinh ra những kết quả thuận lợi. Mặt khác, sự xung đột về lợi ích giữa các cá nhân luôn xảy ra khi hợp tác với nhau, vì họ thích phần lợi ích được chia lớn hơn chứ không muốn phần nhỏ hơn. Do đó, cả sự hợp tác và xung đột nảy sinh dưới các hoàn cảnh khách quan và chủ quan. Nếu những hoàn cảnh này không tồn tại thì cũng không cần thiết để nói bất cứ điều gì về công bình. Bởi lẽ, qua chúng con người mới có thể hiểu những gì đang diễn ra trong cuộc sống, từ đó mới có thể tìm ra những phương cách để dung hòa chúng.

Vậy, Rawls nói gì về những hoàn cảnh này? Trước hết, những hoàn cảnh khách quan là những sự kiện của cuộc sống vốn làm cho sự hợp tác của con người trở nên khả tính và cần thiết. Khi các cá nhân sống trong cùng thời điểm và cùng vùng lãnh thổ địa lý, họ khá tương đồng với nhau trong các nguồn sức mạnh thể chất và tinh thần. Do đó, không ai trong số họ có thể kiểm soát phần còn lại.¹⁸ Lại nữa, họ sống dưới điều kiện mà các nguồn tài nguyên tự nhiên và các nguồn khác không quá dồi dào để những kế hoạch hợp tác có thể thực hiện. Hệ quả là, hàng hóa không đủ để đáp ứng toàn bộ những mong đợi của tất cả mọi người.

Tiếp đến, những hoàn cảnh chủ quan là những điều kiện liên quan tới các cá nhân riêng lẻ. Dẫu cho các bên tham gia hầu như có những lợi ích và nhu cầu giống nhau để làm cho sự hợp tác cùng có lợi có thể diễn ra, tuy nhiên, họ cũng có những kế hoạch riêng cho cuộc sống. Những kế hoạch này, hay những ý niệm về lợi ích (good), dẫn họ tới những mục đích và đích đến khác nhau, từ đó phát sinh những xung đột trên những nguồn lực tự nhiên và xã hội.¹⁹ Hơn nữa, khi đề cập đến những hoàn cảnh chủ quan này, Rawls còn chỉ ra rằng con người chịu đựng những khiếm khuyết khác nhau về tri thức, tư tưởng, và phán đoán. Tri thức của họ hầu chắc không đầy đủ, sức mạnh về lý trí, trí nhớ, và sự tập trung cũng giới hạn; những phán đoán dường như bị méo mó bởi sự lo lắng, thành kiến, và mối bận tâm với những công việc của chính họ.²⁰ Vậy những thiếu sót này đến từ đâu? Rawls cho rằng, một vài những sai sót này đến từ sự sai lầm về đạo đức, nhưng ở một mức độ lớn hơn, chúng đơn giản là một phần của hoàn cảnh tự nhiên của con người.

Vì thế, để các thể chế xã hội giải quyết những hoàn cảnh này trong một cách thức công bằng, chúng cần phải được sắp xếp theo các nguyên tắc công bình. Những nguyên tắc này đạt được thông qua một tiến trình công bằng. Vậy, làm thế nào để một tiến trình khả dĩ công bằng có thể diễn ra? Trước hết, Rawls giới thiệu một giả tưởng thực nghiệm: một khế ước giả thuyết (hypothetical contract) mà ông gọi là vị thế ban đầu (original position).

“Vị thế ban đầu” (original position) là khởi điểm cho Lý thuyết công bình của Rawls

Để tạo ra những nguyên tắc công bình, Rawls bàn tới “công bình là công bằng” (Justice as fairness). Đối với Rawls, khi sự công bằng được đảm bảo, con người có thể đồng ý với các nguyên tắc công bình. Vì thế, ông truyền tải ý tưởng “các nguyên tắc công bình được đồng ý trong một hoàn cảnh ban đầu thì công bằng.”²¹ Điều này không có nghĩa là những ý niệm về công bình và công bằng đều giống nhau, công bình không lẫn lộn với công bằng và công bình không nhất thiết phải là công bằng. Tính khả thi của các nguyên tắc công bình được xác định bởi vị thế ban đầu mà chúng được chọn. “Một ý niệm về công bình hợp lý hơn một ý niệm khác nếu những người có lý trí trong vị thế ban đầu có thể chọn chính các nguyên tắc đó hơn là chọn

¹⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 110.

¹⁹ *Ibid.*, 109.

²⁰ *Ibid.*, 110.

²¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

các nguyên tắc khác đối với vai trò của công bình.”²² Rawls gọi hoàn cảnh bình đẳng ban đầu đó là “vị thế ban đầu.”

Đối với Rawls, những điều kiện mà con người có trong cấu trúc căn bản (basic structure)²³ của xã hội thì rất khác nhau, và những sự khác nhau này có thể có một sự ảnh hưởng lớn ngay từ khởi đầu. Cụ thể, xuất phát điểm của một số người tốt hơn những người khác vì những điều kiện kinh tế và xã hội khác nhau, và vì thế nó có thể trở thành nguyên nhân của sự bất bình đẳng. Hơn nữa, “sự bất bình đẳng có lẽ không thể được biện minh bởi việc nại đến những ý niệm của công trạng hay sự xứng đáng.”²⁴ Đó là lý do tại sao con người cần sự công bình xã hội được khởi phát từ một hoàn cảnh công bằng và bình đẳng.

Để làm được điều này, Rawls tạo ra vị thế bình đẳng ban đầu xét như là “thuần giả thuyết” (purely hypothetical): một quan điểm khế ước cho rằng những nguyên tắc nhất định có thể được chấp thuận trong một hoàn cảnh ban đầu được định rõ.²⁵ Trong vị thế ban đầu, tất cả các bên tham gia vào sự đồng thuận thì có lý trí và có những ý hướng tốt. Những cá nhân này bình đẳng với nhau, và vì thế mọi người có những quyền pháp lý như nhau. Đối với Rawls, ông muốn mọi người có thể suy nghĩ trong cách thức “vốn đảm bảo rằng những sự đồng thuận nên tảng đạt được trong vị thế ban đầu là bình đẳng.”²⁶ Theo những quan sát của Rawls về các hình thức khác của xã hội, điển hình là chủ nghĩa vị lợi, ông thấy rằng chúng không giải quyết được các vấn đề xã hội đã - đang tồn tại. Chủ nghĩa này không thể thành công vì thiếu sự đảm bảo cho công bình, và vì thế con người không thể ở trong một tình trạng công bằng thực sự với người khác.

Để đảm bảo các bên tham gia có thể suy xét các nguyên tắc dựa trên các điều kiện công bằng, nghĩa là để thiết lập nền tảng chung từ đó các bên tham gia có thể chấp nhận hay từ khước những nguyên tắc công bình, Rawls đòi hỏi các bên tham gia hoàn toàn có lý trí (rational). Qua điều này, Rawls muốn nói rằng trong việc lựa chọn các nguyên tắc, mỗi bên cố gắng hết sức để có thể gia tăng những lợi ích của chính mình.

Các bên tham gia, hành động như các tác nhân có lý trí, được nhìn nhận là tự do và bình đẳng có thể định rõ những điều kiện hợp tác từ các nguyên tắc công bình, từ đó họ có thể đi tới một sự đồng thuận cho việc xây dựng cấu trúc căn bản của xã hội. Sự nhất trí mà các bên tham gia đồng ý có thể suy luận bởi lý trí “khởi đi từ việc làm thế nào các bên tham gia được đặt vào hoàn cảnh với những sự lựa chọn mở ra với họ. Và từ những suy xét mà các bên tham gia tính đến xét như là những lý do và những thông tin có giá trị đối với họ.”²⁷

Lại nữa, sự tự trị của lý trí (autonomy of reason) được trình bày trong vị thế ban đầu làm cho các bên tham gia chọn lựa các nguyên tắc công bình mà họ giả định rằng chúng được chấp nhận và thích hợp cho xã hội. Vì thế, họ có thể tự do lựa chọn dựa trên những nguyên tắc khả dĩ phù hợp với những giới hạn được áp đặt bởi chính vị thế ban đầu, nghĩa là, luôn suy xét điều gì sẽ là thích hợp nhất và có lợi nhất cho các cá nhân khi họ đóng vai trò là những công dân.

²² Ibid., 15.

²³ Cấu trúc căn bản là “cách thức trong đó các thể chế xã hội và chính trị hợp nhất với nhau trong một hệ thống hợp tác xã hội, cách phân bổ các quyền và nghĩa vụ, và điều hợp sự phân chia các lợi ích vốn phát sinh từ sự hợp tác xã hội qua thời gian.” Thể chế chính trị, các hình thức tư hữu được cho là hợp pháp, cấu trúc kinh tế... thuộc về cấu trúc căn bản. John Rawls, *Justice as fairness: A restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 10.

²⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, 7.

²⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 14.

²⁶ Ibid., 11.

²⁷ John Rawls, *Justice as fairness: A restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 17.

Rawls cho rằng, điều quan trọng là con người cần vươn tới một mức độ nào đó về công bằng ngay từ khởi điểm của suy nghĩ. Nói cách khác, Rawls muốn loại bỏ tới mức có thể sự bất bình đẳng được đưa ra bởi những vị thế khác nhau trong xã hội và những thái độ con người hướng tới những vị thế đó. Làm sao để đạt được mục đích này? Rawls lập luận rằng: “có lẽ sẽ hợp lý và có thể chấp nhận khi không ai có ưu thế hay bất lợi bởi vận may tự nhiên hay những hoàn cảnh xã hội trong việc lựa chọn các nguyên tắc. Dường như có nhiều sự đồng thuận rằng, sẽ không khả thi để gắn những nguyên tắc vào hoàn cảnh của từng người.”²⁸

Mặc dù trong vị thế ban đầu, con người cần xóa bỏ tất cả những ưu thế hay bất lợi đã được định trước mà những vị thế xã hội khác nhau có thể cung cấp. Thế nhưng, về mặt tự nhiên, con người vẫn muốn bảo vệ những vị thế, những lợi ích mà chính họ đang ở trong đó. Vì thế, đối với Rawls, suy nghĩ dưới vị thế ban đầu là chưa đủ.

Do đó, vấn đề được đặt ra là, con người có thể tạo ra và đồng ý với các nguyên tắc công bình như thế nào? Làm thế nào một người có thể đạt được sự bình tâm đến mức họ không thiên về những hoàn cảnh và lợi ích cho chính mình, nhưng hơn thế là sự chọn lựa công bằng cho tất cả mọi người? Như đã trình bày ở trên, nguyên tắc công bình của Rawls là công bằng. Nghĩa là, con người cần một hoàn cảnh công bằng trong suốt tiến trình tạo ra các nguyên tắc. Vì thế, vị thế bình đẳng ban đầu giả định một điều kiện mà tất cả mọi người, những người tham gia vào khế ước, có thể chấp nhận. Điều kiện Rawls đề xuất đó là “bức màn vô minh”.

“Bức màn vô minh” (veil of ignorance) xét như điều kiện cho Lý thuyết công bình của Rawls

Như Rawls đã đề cập khi ông bắt đầu nói về bức màn vô minh: “ý tưởng về vị thế ban đầu là thiết lập một tiến trình công bằng (fair procedure) đến mức bất cứ nguyên tắc nào được đồng thuận sẽ công bằng.”²⁹

Bức màn vô minh được hiểu là con người không biết mối quan tâm và những nội dung cụ thể trong viễn tượng của họ. Rawls nói rằng, bức màn vô minh ngăn các bên tham gia khỏi việc khuôn những quan điểm đạo đức của họ theo những lợi ích và sự quyến luyến cụ thể của chính họ. Họ không nên nhìn trật tự xã hội từ hoàn cảnh cụ thể của mình nhưng phải áp dụng quan điểm rằng tất cả mọi người có thể chọn một chỗ đứng bình đẳng.

Ý tưởng của Rawls như sau: giả sử khi tụ tập lại để chọn các nguyên tắc, các bên tham gia không biết những tình trạng đặc thù của nhau. Hãy tưởng tượng họ chọn lựa sau “bức màn vô minh” tạm thời ngăn không cho họ biết ai là ai. Trước hết, không ai biết vị thế của họ trong xã hội (địa vị, tình trạng xã hội). Nói cách khác, các bên tham gia trong vị thế ban đầu không được cho phép để biết liệu họ là người giàu hay người nghèo, da đen hay da trắng, phụ nữ hay đàn ông... Thêm vào đó, không ai biết “vận may của họ trong việc phân phối các tài sản và tài năng tự nhiên, sự thông minh, sức mạnh và ý niệm về lợi ích, hay những chi tiết về kế hoạch nào đó dựa trên lý trí.”³⁰ Nghĩa là, họ không biết họ được sinh ra với tài năng về thể thao, âm nhạc, hội họa hay thậm chí có bất cứ những tài năng đặc biệt đáng chú ý nào. Tiếp đến, họ không biết “ý niệm về lợi ích của mình” hay “những đặc thù trong kế hoạch sống của mình”³¹... cho dù họ muốn trở thành một diễn viên điện ảnh tài năng, một Kitô hữu tốt lành, một người bảo vệ nhân quyền. Lại nữa, họ không biết hoàn cảnh kinh tế - chính trị của họ trong xã hội, không có thông tin về thể hệ họ thuộc về. Ví dụ, nếu tôi biết tôi là người da trắng tôi sẽ giao kèo những nguyên tắc có lợi cho người da trắng, ngược lại, nếu tôi không biết thực tế này, tôi không có lý do gì để làm như thế. Hay, nếu tôi là người được giao cắt chiếc bánh vừa ngon vừa đắt tiền thành mấy

²⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 16.

²⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 118.

³⁰ Ibid., 11.

³¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 118.

phần, trong trường hợp tôi là người lấy miếng bánh đầu tiên, rất có thể tôi sẽ cắt không đều và lấy miếng to nhất. Ngược lại, nếu tôi biết tôi là người cuối cùng lấy miếng bánh, tôi sẽ tính toán để cắt cho các phần bằng nhau. Vì thế, điểm trọng tâm của bức màn vô minh là thúc đẩy con người suy nghĩ về vấn đề công bình xã hội từ quan điểm công bằng.³²

Như vậy, nếu chúng ta có được một điều kiện để có thể tẩy ra khỏi đầu mình tất cả mọi thông tin vốn tác động lên tư duy về công bình của mình (làm cho nó bị thiên lệch) để trả lại vị thế ban đầu, trong đó tư duy ta nhìn mọi người cách công bằng, thì khi đó ta mới có những suy xét đúng đắn về công bình. Tuy nhiên, ta có thể thắc mắc: liệu có thật sự bỏ được thông tin không? Phải dẹp bỏ thông tin đến mức độ nào thì mới có thể đạt được vị thế ban đầu? Và nếu bỏ cách triệt để thì liệu còn khả năng tư duy không? Như đã bàn ở trên, bức màn vô minh không có nghĩa là con người hoàn toàn không biết gì, họ chỉ bị che khuất sự hiểu biết về các sự kiện đặc thù (particular facts). Ngoài ra, họ biết những sự kiện chung (general facts) về xã hội loài người, bao gồm: hiểu biết khái quát về tâm lý, kinh tế, và các ngành khoa học vật lý, sinh học, xã hội tương xứng khác.³³ Tuy nhiên, ở điểm này, có một vài vấn đề nảy sinh: làm thế nào các bên tham gia làm được điều này nếu họ không biết những ý niệm cụ thể về lợi ích của họ? Làm thế nào họ có thể biết nguyên tắc nào sẽ gia tăng những quyền lợi của họ? Câu trả lời của Rawls là các bên sẽ cố gắng làm gia tăng tới mức cao nhất sự chia sẻ cá nhân của họ về “những lợi ích căn bản.”³⁴ Vậy, những lợi ích này là gì? Rawls liệt kê gồm “quyền và nghĩa vụ, các cơ hội, thu nhập và của cải” cũng như “cảm thức về sự tôn trọng chính mình (self – respect).”³⁵ Vì thế, các bên tham gia sẽ tìm cách gia tăng giá trị tuyệt đối của những lợi ích căn bản mà họ có thể nhận. Cả chủ nghĩa vị lợi và cách giải thích của Rawls về công bình đều được thực hiện bởi các tác nhân có lý trí. Điểm khác biệt ở chỗ những người theo chủ nghĩa vị lợi đánh giá lợi ích theo mục đích của chính họ, trong khi đó những lợi ích căn bản theo cách đánh giá của Rawls đơn thuần là những phương tiện để đi tới mục đích.

Khi xem xét công cụ mà Rawls sử dụng trong tác phẩm, có thể nói, bức màn vô minh là một giá trị cần thiết. Nó “đảm bảo rằng không ai có lợi thế hay gặp bất lợi trong việc lựa chọn các nguyên tắc ngang qua vận may tự nhiên hay hoàn cảnh xã hội.”³⁶ Tuy nhiên, Rawls khẳng định, bức màn vô minh cho phép các bên tham gia biết họ thực sự có một vài kế hoạch dựa trên lý trí về cuộc sống. Họ chỉ không biết chi tiết kế hoạch gồm những gì, không biết những mục đích và lợi ích cụ thể mà kế hoạch được tính toán để thực hiện.

Như vậy, vị thế ban đầu và bức màn vô minh có thể cung cấp điều kiện cho việc tạo nên các nguyên tắc công bình. Hơn nữa, cả hai cho thấy sự tương hỗ thích hợp và công bằng giữa các cá nhân. Trong giả định của Rawls, các cá nhân ở trong vị thế ban đầu là những người có lý trí, vì thế họ có thể đưa ra những quyết định an toàn, hợp lý và khách quan về những nguyên tắc công bình cho dầu những nguyên tắc này được chọn đằng sau bức màn vô minh. Vậy, hai nguyên tắc tự do và bình đẳng được Rawls khai triển như thế nào? Phần tiếp theo của bài viết sẽ làm sáng tỏ vấn đề này.

³² Frank Lovett, *Rawls's A Theory of Justice, A Reader's Guide* (London: Continuum, 2011), 80.

³³ Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge, 2007), 155.

³⁴ Những lợi ích căn bản được định nghĩa là những thứ: “được giả thiết rằng một người có lý trí muốn bất cứ điều gì mà họ muốn. (John Rawls, *A Theory of Justice*, 79)

³⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 79.

³⁶ *Ibid.*, 16.

CHƯƠNG 2: Tự Do Và Bình Đẳng Trong Lý Thuyết Công Bình Của Rawls

Làm thế nào các nguyên tắc mà Rawls trình bày làm sáng tỏ những giá trị của chúng? Trong tác phẩm *A Theory of Justice*, Rawls giả định rằng cấu trúc xã hội có thể chia thành hai khía cạnh. Những khía cạnh của hệ thống xã hội xác định và đảm bảo sự tự do căn bản nền tảng, và những khía cạnh làm sáng tỏ và thiết lập các bất bình đẳng về kinh tế và xã hội.³⁷ Vì thế, ông đề xuất hai nguyên tắc. Hai nguyên tắc này là tự do và bình đẳng. Rawls áp dụng chúng đối với cấu trúc căn bản của xã hội trong lĩnh vực kinh tế và xã hội. Để trả lời cho câu hỏi ở trên, người viết sẽ tìm hiểu nội dung của hai nguyên tắc này, cũng như mối tương quan của chúng trong suy tư về công bình của Rawls.

Nguyên tắc tự do (liberty) trong lý thuyết công bình của Rawls

Ý niệm về tự do

Rawls lập luận rằng, các bên tham gia trong vị thế ban đầu có thể đồng ý với nguyên tắc tự do này. “Mỗi người phải có quyền ngang bằng tới mức phổ quát nhất những sự tự do căn bản nền tảng vốn tương thích với sự tự do của người khác (nguyên tắc tự do bình đẳng cao nhất).”³⁸

Với phát biểu trên, Rawls khẳng định những sự tự do căn bản (basic liberties) phải ngang bằng cho tất cả. Vậy, một câu hỏi được đặt ra là: những sự tự do căn bản gồm những gì? Rawls cho rằng, công bình xã hội đòi hỏi một hệ thống các sự tự do căn bản “hoàn toàn thỏa đáng” cần được bảo vệ và dành sự ưu tiên hơn so với các lợi ích xã hội khác như sự thịnh vượng, tính hiệu quả.³⁹ Đòi hỏi này không ép buộc tự do vào trong sự trừu tượng, nhưng hướng đến sự tôn trọng đối với những sự tự do căn bản vốn được khởi đi từ những quyền đã có trong dòng lịch sử nhân loại. Rawls liệt kê một danh sách những sự tự do căn bản: “tự do lương tâm và tư tưởng; tự do chính trị (quyền bỏ phiếu và nắm giữ các chức vụ). Tự do ngôn luận, hội họp, tự do của con người (bao gồm tự do khỏi áp bức tâm lý và hành hung thể lý); quyền nắm giữ tài sản cá nhân. Những sự tự do này phải công bằng trong nguyên tắc thứ nhất.”⁴⁰

Mỗi người đều có quyền bất khả xâm phạm, dựa trên công bình, mà công bình thì không thể vi phạm dù cho người ta có biện minh là vì quyền lợi của toàn xã hội đi chăng nữa. Do đó, trong một xã hội công bình, sự bình đẳng về các quyền công dân và các quyền tự do cho mọi người là bất di bất dịch, những quyền mà công bình đòi hỏi thì không thể đem ra để mặc cả chính trị hoặc tính toán trên cơ sở những lợi ích xã hội. Những quyền tự do căn bản này có một sức nặng tuyệt đối so với những lý lẽ của lợi ích chung (reasons of public good) và những giá trị tuyệt đối (perfectionist values).⁴¹ Ví dụ, sự tự do công bằng về chính trị không thể bị phủ nhận đối với những nhóm xã hội dựa trên lập luận rằng, nhờ sự tự do này, họ có thể ngăn cản các chính sách đem lại hiệu quả cho xã hội và thúc đẩy sự phát triển kinh tế. Vì thế, sự tự do căn bản có thể bị giới hạn hay bị từ chối duy chỉ cho mục đích của một hay nhiều sự tự do căn bản khác, chứ không bao giờ dùng cho những lý do của lợi ích công cộng hay lợi ích của người theo chủ nghĩa cầu toàn.⁴²

³⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, 53.

³⁸ Ibid.

³⁹ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 291.

⁴⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 53.

⁴¹ Những cụm từ này lần lượt được sử dụng để nhắm tới những ý niệm về lợi ích trong những học thuyết đạo đức mục đích của chủ nghĩa vị lợi và chủ nghĩa cầu toàn.

⁴² John Rawls, *Political Liberalism*, 295.

Tự do lương tâm là sự tự do không thể thỏa hiệp (uncompromising)

Tự do lương tâm là một trong những sự tự do đầu tiên mà Rawls bảo vệ xét như một phần của nguyên tắc công bình đầu tiên. Rawls cho rằng vấn đề tự do phải được xem xét trong bối cảnh rộng lớn của “một hệ thống đầy đủ những sự tự do của các công dân bình đẳng như nhau.”⁴³ Theo quan điểm này, khi nói đến khái niệm tự do, ta phải xét đến điều kiện rằng nhiều sự tự do đặc thù khác nhau được đảm bảo một cách công bằng cho tất cả mọi người bởi nguyên tắc công bình đầu tiên. Vì thế, ngay cả “tự do lương tâm” hay là “tự do tôn giáo” cũng phải được suy xét trong hệ thống này. Một mặt, những quyền tự do này đảm bảo sự bình đẳng cho mọi người. Mặt khác, chúng phải nằm trong giới hạn khi không được vượt quá mức độ gây cản trở các quyền tự do khác, như quyền từ phía những người cầm quyền hay quyền tự do của các tổ chức khác.

Trong phần này, người viết chủ yếu tập trung vào sự tự do lương tâm dưới góc độ tôn giáo. Lập luận cho sự tự do lương tâm như sau: đằng sau bức màn vô minh, các bên tham gia không biết về ý niệm lợi ích của họ. Theo đó, họ không biết về các quan điểm đạo đức và tôn giáo của họ. Rawls cũng lập luận rằng, các bên tham gia không biết tôn giáo nào đang hiện diện trong xã hội hay tôn giáo nào đang chiếm đa số hay chỉ là thiểu số.⁴⁴ Vì thế, các bên tham gia không thể liệu lĩnh rằng tôn giáo của họ sẽ đứng vị trí hàng đầu nếu các nguyên tắc công bình ủng hộ cho một tôn giáo cụ thể. Hệ quả là, các bên tham gia sẽ đảm bảo sự tự do lương tâm bao lâu nó không làm phát sinh những bất ổn chung. “Tự do lương tâm phải bị giới hạn chỉ khi có một mong đợi hợp lý rằng nếu không làm như thế sẽ hủy hoại sự ổn định chung mà chính quyền có thể duy trì.”⁴⁵ Tương tự như các sự tự do khác, tự do lương tâm không được bảo đảm một cách an toàn một khi nó sản sinh ra những kết quả xấu buộc các chính quyền phải hạn chế sự tự do tôn giáo.

Khi bàn về tự do lương tâm, Rawls đưa ra một sự điều tiết giữa khoan dung (toleration) và lợi ích chung (common interests). Giữa hai yếu tố này, yếu tố nào quan trọng hơn? Rawls không có ý lập luận rằng lợi ích chung xếp trên sự tự do, nhưng hơn thế lợi ích chung là “một điều kiện cần thiết cho việc đạt đến cùng đích của con người.”⁴⁶ Do đó, sự phá vỡ những trật tự chung là một mối nguy cho sự tự do của mọi người. Vì thế, lập luận này tương thích với nguyên tắc về tự do.

Một vấn đề khó khăn hơn nữa là, liệu công bình có đòi hỏi sự khoan dung của những người không khoan dung (toleration of the intolerant)? Và nếu có thì dưới những điều kiện nào? Về phía tôn giáo, liệu các giáo phái tôn giáo có quyền để than trách nếu như họ không bao dung không? Câu trả lời của Rawls là không, vì chính những người không bao dung vi phạm nguyên tắc về tự do. Lẽ dĩ nhiên, những người khoan dung có quyền để không khoan dung với những ai gây nguy hiểm cho sự an toàn của họ. Người bao dung có trách nhiệm gìn giữ thể chế công bằng của xã hội, cho dù người khác có khuynh hướng hành động bất chính. Như vậy, “trong khi những bè phái bất bao dung không có tư cách để phàn nàn về sự không dung thứ, thì sự tự do của những bè phái đó có thể bị giới hạn. Bởi vì, người khoan dung tin rằng sự an toàn của họ và sự an toàn của các thể chế tự do đang gặp nguy hiểm.”⁴⁷

Do đó, sự khoan dung về mặt tôn giáo cũng phải dựa trên giá trị công bình, chứ không phải dựa trên sự thực dụng.⁴⁸ Ở đây, tự do lương tâm cần thiết cho việc duyệt xét lại niềm tin của mỗi

⁴³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 179.

⁴⁴ *Ibid.*, 181.

⁴⁵ *Ibid.*, 187.

⁴⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, 187.

⁴⁷ *Ibid.*, 193.

⁴⁸ *Ibid.*, 188.

người, ý niệm về điều thiện, và cung cách sống. Để có thể xem xét lại những niềm tin hiện tại và cách sống của mỗi người, họ phải được tự do để thực hiện những ý tưởng và những dần thân mới, và có khi rơi vào những sai lầm.⁴⁹ Như thế, không có sự tự do lương tâm, những điều trên đường như có rất ít giá trị và không đáng để theo đuổi.

Tự do lương tâm là một sự tự do căn bản mà không thể thỏa hiệp. Không có tôn giáo nào được cho phép đề ra lệnh cho người khác điều gì họ phải làm hay phải suy nghĩ. Tự do lương tâm thừa nhận rằng niềm tin tôn giáo có thể được chấp nhận là tuyệt đối, tuy nhiên đó lại là vấn đề với tôn giáo. Các tôn giáo khác, nếu không phải là tất cả, cũng có những niềm tin như thế. Nếu một tôn giáo nào đó nói điều họ cho là đúng, thì việc ép buộc họ phải chấp nhận điều sai là không thể. Mỗi tôn giáo đòi buộc phải tuân phục một luật cao hơn, và khi bị đòi hỏi tin vào những điều khác thì phải chấp nhận những niềm tin thấp hơn.⁵⁰

Tất cả mọi người có quyền tin vào những gì họ chọn, nhưng họ không có quyền áp đặt chúng trên người khác. Điều ấy đến từ vị thế ban đầu trong bức màn vô minh vốn đảm bảo rằng không một tôn giáo nào bị đối xử một cách thiên vị hay được hưởng đặc ân. Không một cách giải thích cụ thể nào về chân lý tôn giáo có thể được nối kết một cách phổ quát trừ khi nó được chọn lựa bởi những con người tự do, và thậm chí họ không có quyền áp đặt nó trên những thế hệ tương lai.⁵¹ Tất cả mọi người trong xã hội, từ vị thế ban đầu, qua thời gian đồng ý với hệ thống công bình, và bất kỳ ai cũng có thể xem lại để kiểm tra sự công bình vẫn đang được thực hiện theo các nguyên tắc mà vị thế ban đầu chấp nhận. Như vậy, tự do lương tâm là sự tự do đưa đến công bình xã hội.

Tự do chính trị đặt nền trên sự tôn trọng chính mình (self – respect)

Trong nguyên tắc về tự do, Rawls trình bày một đòi hỏi mạnh mẽ đối với tự do chính trị. Lập luận của Rawls về tự do chính trị và giá trị của nó được đặt nền trên ý niệm về sự tôn trọng chính mình (self – respect). Ý niệm này là một trong những lợi ích căn bản (primary goods) trong suy tư của Rawls.

Vậy, tại sao sự tôn trọng chính mình lại quan trọng trong việc áp dụng vào tự do chính trị? Trong tác phẩm *A Theory of Justice*, Rawls khẳng định “tôn trọng chính mình và sự tin tưởng chắc chắn trong cảm thức về giá trị của chính mình có lẽ là lợi ích căn bản quan trọng nhất mà một con người có thể nắm giữ.”⁵² Thực vậy, không có điều này, cuộc sống tự nó trở nên vô nghĩa đối với ai thiếu nó, và vì lý do này các bên tham gia trong vị thế ban đầu “hầu chắc muốn tránh bằng bất cứ giá nào những điều kiện xã hội làm xói mòn sự tôn trọng mình.”⁵³ Rawls biện luận rằng tôn trọng chính mình là quan trọng đối với công dân vì “không có sự tôn trọng mình dường như chẳng có điều gì có giá trị để thực hiện hay nêu có một vài điều gì đó có giá trị với chúng ta, thì chúng ta cũng thiếu lòng muốn để đạt được chúng. Tất cả các ao ước và hành động trở nên trống rỗng và vô nghĩa, và chúng ta sẽ rơi vào sự thờ ơ và thích chỉ trích.”⁵⁴ Việc thực

⁴⁹ Ở đây, người viết không chủ trương cổ vũ cho việc “cứ để lương tâm tự do phạm sai lầm”, nhưng đặt trong những hoàn cảnh cụ thể của cuộc sống, nếu ai đó mắc sai lầm thì họ có tự do lương tâm để sửa sai.

⁵⁰ Mike Magee, “John Rawls, a Theory of Justice as Fairness,” accessed February 27, 2021, <http://www.askwhy.co.uk/truth/b50rawlstoj.php>.

⁵¹ Mike Magee, “John Rawls, a Theory of Justice as Fairness”.

⁵² John Rawls, *A Theory of Justice*, 348.

⁵³ Ibid., 386.

⁵⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, 318.

thi chính trị theo đúng nghĩa là để đảm bảo cho sự phát triển bền vững của xã hội. Nếu không có một cảm thức vững chắc về tôn trọng bản thân, thì con người sẽ chẳng bao giờ thấy đích đến của mình có giá trị để theo đuổi, như thế cũng sẽ chẳng có động lực để góp phần xây dựng xã hội. Như thế, ý niệm về chính trị của Rawls đặt nền trên con người. Ông muốn lý thuyết về con người phải là một lý thuyết được xây dựng cho những lý do chính trị. Vì thế, Rawls cố gắng rút ra ý niệm về con người từ ý tưởng nền tảng trong lý thuyết của mình: sự hợp tác xã hội cho lợi ích của nhau giữa những con người tự do và công bằng.⁵⁵

Trong quan điểm của Rawls, con người được xem như có hai nguồn sức mạnh đạo đức (moral powers). Thứ nhất là cảm thức về công bình, cảm thức này là “khả năng để hiểu, áp dụng, và hành động từ ý niệm chung về công bình vốn biểu thị những điều kiện công bằng của sự hợp tác xã hội.”⁵⁶ Thứ hai là khả năng thu nhận ý niệm về lợi ích (capacity for a conception of the good), đây là khả năng để định hình, suy xét, và theo đuổi về mặt lý trí một ý niệm được xác định về lợi ích, ý niệm về điều có giá trị trong cuộc sống con người.⁵⁷

Trong giới hạn của bài viết, người viết chỉ tập trung vào sức mạnh đạo đức đầu tiên (cảm thức về công bình) để minh giải cho ý niệm chính trị về con người của Rawls. Rawls xác định “cảm thức công bình” là một cảm nghĩ đạo đức (moral sentiment) bao gồm “một khao khát để áp dụng và hành động từ những nguyên tắc công bình và từ quan điểm công bình.”⁵⁸ Cảm nghĩ đạo đức này là cần thiết cho sự ổn định của một xã hội được tổ chức tốt, và sự hiện diện của cảm nghĩ này bảo đảm cho tình trạng công bằng của các công dân. Sự ổn định của xã hội phụ thuộc vào việc thủ đắc và khẳng định về cảm thức công bình của “phần lớn các công dân tích cực về mặt chính trị.”⁵⁹ Đó là lý do tại sao cảm thức này không chỉ đòi hỏi sự bằng lòng với các thể chế công bằng nhưng còn đòi hỏi sự cải tổ các thể chế đang tồn tại khi công bình đòi hỏi.⁶⁰ Do đó, con người sẽ gặp rất nhiều khó khăn, thậm chí là không thể phát triển và thực hiện những khả năng đạo đức của họ nếu họ bị từ chối sự tự do tham gia chính trị. Vì thế, trong suy tư của mình, Rawls coi trọng cảm thức về công bình trong tự do ngôn luận⁶¹ (freedom of speech) ở cả khía cạnh ổn định chung của xã hội và cá nhân. Bởi vì, Rawls không chỉ liệt kê sự tự do này trong danh sách những quyền và sự tự do căn bản, nhưng còn dành gần một phần của tác phẩm để trình bày về tầm quan trọng của nó.⁶²

Vậy, tại sao Rawls nhấn mạnh đến sự tự do này? Thứ nhất, tự do ngôn luận đảm bảo cho nguyên tắc của sự tham gia dân chủ công bằng và cam kết rằng những cuộc bầu cử là tự do và bình đẳng.⁶³ Như thế, sự công bình của thể chế dân chủ đòi hỏi sự tự do ngôn luận. Bởi lẽ, nếu không có sự tham gia của các thành viên trong xã hội để nói lên những mong đợi đối với những thành viên trong bộ máy chính trị, thì xã hội đó sẽ bị thiên lệch bởi những quyết định của một nhóm người có quyền. Vì thế, tự do ngôn luận đóng một vai trò quan trọng trong việc duy trì sự ổn định của một nền dân chủ thể chế công bằng, nó thực hiện một vai trò thiết yếu trong việc vận hành xã hội.⁶⁴ Khi công bình đòi hỏi một thể chế đang tồn tại thay đổi chính sách nào đó nhằm

⁵⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, 11 – 12.

⁵⁶ *Ibid.*, 19.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 497.

⁵⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, 38.

⁶⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 415.

⁶¹ Trong phần này, người viết sử dụng cụm từ “tự do ngôn luận” để nói đến cả tự do hội họp, phát biểu và sự tự do để thiết lập các tổ chức chính trị (cf. 195).

⁶² John Rawls, *A Theory of Justice*, 195–198.

⁶³ *Ibid.*, 195.

⁶⁴ *Ibid.*, 194 – 195.

thăng tiến đời sống chung, tự do ngôn luận là một trong những yếu tố quan trọng góp phần nói lên lợi ích của toàn dân.

Thứ hai, khi nói đến sự tự do này, Rawls muốn nói đến những tác động của nó trên các cá nhân, chứ không phải toàn xã hội. Bởi vì, tự do ngôn luận là cần thiết để cá nhân nhận ra sự tự trị và lý trí của mình. Nghĩa là, nó đảm bảo tính công bằng về ảnh hưởng trong diễn đàn công khai và cho phép mỗi người đánh giá và xúc tiến các chính sách công nhằm thúc đẩy việc theo đuổi một cuộc sống tốt đẹp của họ.⁶⁵ Do đó, mỗi cá nhân sẽ thấy vai trò của mình trong xã hội. Họ cảm thấy mình thuộc về gia đình nhân loại này đơn giản vì họ được diễn tả những nhu cầu, ao ước của một công dân. Thực vậy, trong một xã hội có tổ chức tốt, trở thành một người tốt là một điều tốt cho chính người đó.⁶⁶

Như vậy, giá trị của con người được tôn trọng qua các thể chế xã hội chỉ khi tất cả các cá nhân có những quyền và sự tự do chính trị như nhau. Nếu con người muốn đảm bảo một cảm thức chắc chắn về sự tôn trọng chính mình, họ không thể đồng ý hay chấp nhận bất cứ điều gì mà ít có giá trị hơn sự tự do chính trị. Một khi cá nhân nào đó bị tha hóa bởi những lợi ích về kinh tế - xã hội, họ dễ dàng khuôn mình theo những việc làm sai trái, lẽ dĩ nhiên giá trị của công bình bị hạ thấp khi thực thi chính trị. Đối với Rawls, giá trị của công bình bảo vệ sự tự do chính trị. Ông khẳng định: “dù cho địa vị kinh tế và xã hội của họ như thế nào, tự do chính trị đảm bảo sự công bằng theo nghĩa mọi người có cơ hội ngang nhau để nắm giữ các chức vụ và ảnh hưởng tới kết quả của các quyết định chính trị.”⁶⁷ Đặc biệt, sự tự do chính trị phải gắn liền với cảm thức công bình. Rawls nhấn mạnh, nếu không có cảm thức về công bình, con người “không thể cảm thấy sự phẫn nộ và bức bối, họ không có những mối dây bằng hữu và sự tin tưởng lẫn nhau. Họ thiếu những yếu tố nền tảng của bản chất con người.”⁶⁸

Nguyên tắc bình đẳng (equality) trong lý thuyết công bình của Rawls

Ý niệm về bình đẳng

Ý niệm về bình đẳng, cũng như ý niệm về tự do đã bàn ở phần trên, đóng một vai trò quan trọng trong lý thuyết công bình của Rawls. Điều gì sẽ xảy ra với xã hội loài người nếu mọi người chọn những gì dường như có lợi cho mình và chỉ quan tâm tới người khác trong một cách thức tiêu cực và để xã hội tồn tại một mình? Nguyên tắc bình đẳng gồm hai phần. Phần thứ nhất đòi hỏi “bình đẳng về cơ hội” cho tất cả mọi người, bình đẳng không chỉ trong những cơ hội việc làm nhưng còn trong những cơ hội của cuộc sống. Con người với những khả năng và kỹ năng như nhau phải có những cơ hội trong cuộc sống giống nhau, bất chấp tầng lớp họ được sinh ra. Phần thứ hai, “nguyên tắc khác biệt” chỉ được biện hộ cho những bất bình đẳng về kinh tế và xã hội làm gia tăng tới mức có thể những lợi ích cho những thành viên yếu thế nhất trong xã hội.⁶⁹ Vậy, Rawls lập luận như thế nào về nguyên tắc này đối với công bình xã hội? Phần tiếp theo sẽ làm sáng tỏ vấn đề này.

Bình đẳng cơ hội mở ra cho tất cả mọi người

Nguyên tắc này bao hàm ý niệm về bình đẳng vốn áp dụng cho tất cả mọi người, không loại trừ một ai. Bình đẳng cơ hội đảm bảo hai điều: các vị trí kinh tế và xã hội mở ra cho tất cả mọi người; và từng thành viên trong xã hội có được cơ hội như nhau để phát triển những khả năng cần thiết cho việc cạnh tranh những vị trí phù hợp với họ.

⁶⁵ Ibid., 197 – 198.

⁶⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, 505.

⁶⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, 327.

⁶⁸ John Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 96.

⁶⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 72.

Trước hết, sự bình đẳng về cơ hội mở ra cho mọi người trong các vị trí kinh tế xã hội nhằm ngăn chặn hình thức tích lũy tài sản quá mức vốn cho phép những nhóm đặc quyền giữ độc quyền những lợi ích xã hội.⁷⁰ Rawls nhấn mạnh rằng con người “với những khả năng và kỹ năng như nhau có thể có những cơ hội trong cuộc sống tương tự nhau.”⁷¹ Theo cách này, họ có thể đạt được những chức vụ mà họ xứng đáng được nhận mà hoàn toàn độc lập với tầng lớp xã hội của họ. Như vậy, sự bình đẳng này đòi hỏi tất cả mọi người, dù cho vị trí khởi đầu cuộc sống của họ như thế nào, nên có cùng cơ hội để phát triển những tài năng tự nhiên của mình. Sau đó, họ có thể cạnh tranh một vị trí nào đó trong xã hội, với điều kiện là không gặp những bất lợi vì một hoàn cảnh túng quẫn. Ví dụ, một đứa trẻ đến từ một gia đình có điều kiện và một đứa trẻ đến từ gia đình nghèo khó nên có những cơ hội ngang nhau để đạt được những sở nguyện nghề nghiệp theo những tài năng tự nhiên của chúng. Rawls khẳng định: “ở đây ý tưởng về các chức vụ không chỉ mở ra trong một nghĩa hình thức, nhưng tất cả mọi người nên có cơ hội ngang bằng để đạt được chúng.”⁷² Thêm vào đó, chính quyền trong một xã hội được tổ chức tốt, một mặt phải đề phòng sự tích góp lợi ích riêng. Mặt khác bảo đảm sự công bằng kinh tế “bằng việc cung cấp các hướng dẫn cho các nhà sản xuất và các công ty tư nhân, ngăn chặn việc thiết lập các giới hạn độc quyền và các cản trở đối với các vị trí đáng ao ước.”⁷³

Tiếp đến, nguyên tắc này nhấn mạnh rằng, mỗi công dân nên có những cơ hội ngang nhau để có được một vị trí xã hội thích hợp bằng việc đảm bảo đầy đủ sự tiếp cận công bằng các dịch vụ như y tế, giáo dục, đào tạo kỹ năng. Những chính sách để đạt được sự công bằng cơ hội này bao gồm đảm bảo nền giáo dục công bằng cho tất cả mọi người và loại bỏ những phân biệt đối xử bất công.⁷⁴ Ở điểm này, Rawls dành sự ưu tiên cao nhất đối với việc “duy trì cơ hội bình đẳng giáo dục cho tất cả.”⁷⁵ Ví dụ, hệ thống trường học, dù là công lập hay tư nhân, phải được thiết kế để loại ra những chướng ngại tầng lớp.⁷⁶ Bởi vì, khi việc tiếp cận với giáo dục được đảm bảo, những nhóm người có xuất phát điểm ít lợi thế hơn có cơ hội để phát triển những kỹ năng cần thiết hầu có thể có cơ hội sống tốt hơn.

Với những phân tích trên, có thể thấy, Rawls đồng ý với sự bình đẳng cơ hội dưới sự bình đẳng dân chủ (democratic equality), nhưng ông không đồng thuận với ý niệm về bình đẳng theo cách hiểu tự do tự nhiên (natural liberty). Bởi vì “tự do tự nhiên vẫn cho phép sự phân chia của cải và thu nhập phải được xác định bởi sự phân chia tự nhiên về các khả năng và tài năng.”⁷⁷ Vì thế, những sự bất bình đẳng sản sinh từ những nhân tố ngẫu nhiên của tự nhiên và xã hội là không công bằng. Đặc biệt, khi miêu tả về bình đẳng cơ hội, Rawls tái khẳng định: “những người có cùng tài năng, khả năng và lòng muốn để sử dụng những món quà được ban nên có cùng những viễn cảnh thành công như nhau bất chấp vị trí ban đầu của họ trong hệ thống xã hội. Nghĩa là, không tính đến tầng lớp họ được sinh ra.”⁷⁸ Như vậy, qua việc nhấn mạnh tới sự bình đẳng cơ hội cho tất cả mọi người, Rawls cổ võ cho quan điểm đạo đức tôn trọng con người. Con người có phẩm giá, và vì thế họ xứng đáng có cơ hội để phát triển bản thân, họ có cơ hội để theo đuổi những điều họ mong muốn mà không bị yếu tố vận may tự nhiên, hay những yếu tố ngẫu nhiên của xã hội chi phối.

⁷⁰ Ibid., 63.

⁷¹ Ibid.

⁷² John Rawls, *A Theory of Justice*, 63.

⁷³ Ibid., 243.

⁷⁴ John Rawls, *The Law of People* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 115.

⁷⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 63.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, 64.

⁷⁸ Ibid., 63.

Nguyên tắc khác biệt (difference principle)

Nguyên tắc khác biệt (difference principle) có lẽ là một trong những nét nổi bật và cũng là một yếu tố gây tranh cãi nhiều nhất trong tư tưởng về công bình của Rawls, trong khi bình đẳng về cơ hội được chấp nhận bởi hầu hết mọi người. Nguyên tắc này liên quan đến sự bình đẳng về xã hội và kinh tế. Rawls phát biểu như sau: “mặc dù không đòi hỏi phải cào bằng thu nhập và của cải, nguyên tắc này chỉ cho phép tồn tại những bất bình đẳng về xã hội và kinh tế nếu những bất bình đẳng này phục vụ lợi ích của các thành viên yếu thế nhất trong xã hội.”⁷⁹

Theo lý thuyết về công bình của Rawls, một khi những đòi hỏi của nguyên tắc thứ nhất – nguyên tắc tự do bình đẳng căn bản – được thỏa mãn, và một khi sự bình đẳng cơ hội tồn tại, thì nguyên tắc khác biệt bắt đầu có hiệu lực.⁸⁰ Nguyên tắc này đòi hỏi rằng, cấu trúc căn bản của xã hội phải được tổ chức tới mức mà tất cả những bất bình đẳng về kinh tế và xã hội gia tăng hết mức những mong đợi⁸¹ của những thành viên yếu thế trong xã hội.

Vậy, đối tượng nào là “những thành viên yếu thế nhất” (the least advantaged) trong lý thuyết của Rawls? Rawls không cố gắng cung cấp một định nghĩa chính xác, duy nhất về những người yếu thế nhất. Thay vào đó, ông đề xuất xác định các thành viên hoặc là những người không được đáp ứng đầy đủ những lợi ích căn bản (primary goods)⁸². Hay cụ thể hơn là có thu nhập và của cải ít hơn mức trung bình của người lao động không có chuyên môn (nghĩa là, qua việc quy chiếu đến một vài vị trí đặc thù trong xã hội), hoặc là những người ít hơn 50% thu nhập và của cải.⁸³ Ở đây, Rawls muốn nói tới những người yếu thế nhất trong ý nghĩa của sự chia sẻ những lợi ích căn bản của một nhóm. Những người yếu thế nhất trong xã hội có thể được xem là những người yếu thế về mặt kinh tế; những người làm công ăn lương nhưng kiếm được ít tiền nhất; và những người yếu kém về kỹ năng làm việc so với đòi hỏi của công việc. Đặc biệt, Rawl không xem những người khuyết tật là những người yếu thế, vì ông hiểu xã hội bằng sự hợp tác, tương hỗ và tạo ra sản phẩm. Vì thế, một người khi tham gia vào sự hợp tác xã hội đòi hỏi phải có những khả năng cần thiết cho sự hợp tác, và sẵn sàng chia sẻ một cách công bằng những đóng góp của mình.⁸⁴ (Điều này không có ý nói rằng, người khuyết tật không tham dự vào sự hợp tác và không đóng góp sản phẩm trong nghĩa hẹp. Rõ ràng, nhiều người khuyết tật có khả năng tạo ra sản phẩm).

Tuy nhiên, ở đây nảy sinh sự tra vấn về tính hợp lý của nguyên tắc khác biệt. Con người ở trong vị thế ban đầu không chỉ chú tâm vào sự phân phối các lợi ích căn bản nhưng còn là sự đền bù cho những bất công tự nhiên. Rawls chỉ tính đến những người yếu thế trong lĩnh vực kinh tế, nhưng người khuyết tật có khi cần sự trợ giúp nhiều hơn. Ví dụ, nếu một người mù không phải là người yếu thế, nguyên tắc khác biệt không cung cấp những trợ cấp hay những lợi ích thêm cho họ. Như vậy, Rawls dường như đã giới hạn những đối tượng cần trợ giúp.

⁷⁹ Ibid., 72.

⁸⁰ Walter E. Schaller, "Rawls, The difference Principle, And Economic Inequality." *Pacific Philosophical Quarterly* 79, (1998), 368–391.

⁸¹ Ở đây những mong đợi được đo lường bằng những lợi ích căn bản của xã hội, ví dụ như của cải và thu nhập.

⁸² Rawls định nghĩa những lợi ích căn bản là “những điều kiện xã hội mà tất cả những người có lý trí được cho là muốn để phát triển những sức mạnh đạo đức của họ và để hình thành, theo đuổi và điều chỉnh ý niệm đã xác định về lợi ích của họ. Vì đơn giản, giả định rằng, những lợi ích căn bản chính yếu trong sự sắp xếp của xã hội là các quyền và sự tự do căn bản; các cơ hội để theo đuổi các mục đích khác nhau. Ví dụ: quyền lực và các đặc quyền, thu nhập và tài sản, các nền tảng xã hội của sự tôn trọng chính mình. (John Rawls, *A Theory of Justice*, 54)

⁸³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 84.

⁸⁴ Samuen Freeman, *Rawls*, 106.

Rawls hiểu xã hội loài người là một “hệ thống hợp tác”, trong đó sự xung đột chính yếu xoay quanh vấn đề làm thế nào những lợi ích vốn được tạo ra bởi sự hợp tác có thể được phân chia. Lý thuyết của Rawls không nhắm tới một sự phân chia cụ thể hay duy nhất các lợi ích nhưng là toàn bộ sự tổ chức thể chế của một xã hội, ông gọi điều này là “cấu trúc nền tảng” (như đã nói ở trên). Cấu trúc nền tảng phân chia các giá trị xã hội đã được xác định hay “những lợi ích căn bản” mà con người có thể muốn có nhiều hơn, hơn là ít hơn. Rawls cho rằng, tất cả giá trị xã hội như: tự do và cơ hội, thu nhập và của cải, và những nền tảng của sự tôn trọng chính mình phải được phân chia một cách công bằng. Trừ khi một sự phân chia bất công về bất kỳ, hay tất cả, giá trị nào trong những giá trị này đem đến lợi ích cho tất cả.⁸⁵ Ở điểm này, Nozick, một người theo chủ nghĩa tự do, phản đối lập luận của Rawls. Nozick cho rằng, Rawls vi phạm quyền tư hữu tài sản (self – ownership). Bởi vì, xã hội của Rawls là một xã hội tổng thể (comprehensive) hơn là xã hội đơn lẻ (minimal) vốn nhắm đến việc tái phân phối các nguồn lực nhân danh những người yếu thế. Vì thế, nó gạt qua một bên những quyền tư hữu tài sản đang thực sự tồn tại: “thực vậy, việc tái phân phối là một vấn đề nghiêm trọng, nó nhắm đến việc chế ngự quyền con người.”⁸⁶ Nozick cho rằng, bao lâu những bất bình đẳng về kinh tế là kết quả của một sự trao đổi tự nguyện, thì chúng là công bằng. Do đó, công bình theo Rawls không thể thực hiện sự công bình đối với quyền tư hữu tài sản.

Lại nữa, nguyên tắc khác biệt phải điều chỉnh những bất bình đẳng tự nhiên. Không ai xác định được nhóm nào họ sẽ thuộc về bởi dòng dõi. Theo Rawls, tài năng và khả năng vốn là những quà tặng từ bản chất thì không thể bị dùng cho việc có thêm những lợi ích. Người được sinh ra trong một gia đình quyền thế, có sự sắp đặt và huấn luyện tốt hơn sẽ bỏ mặc phía sau những người được sinh ra từ một nhóm ít đặc quyền hơn. Rawls xem những trường hợp này là bất bình đẳng và muốn điều chỉnh chúng qua việc áp dụng nguyên tắc khác biệt.

Rawls thừa nhận một sự bình đẳng ban đầu và cho rằng những cái xuất phát từ sự bình đẳng này chỉ có thể được coi là đúng nếu chúng tạo ra những lợi ích đầy đủ.⁸⁷ Tuy vậy, một trong những vấn đề quan trọng nảy sinh đó là: làm thế nào những bất bình đẳng có thể hướng tới tối đa hóa vị thế của những người yếu thế nhất? Trong thực tế, những bất bình đẳng rất hữu ích trong kinh tế. Chúng có thể đáp ứng như một lực đẩy cho những động cơ của con người để làm việc này thay vì làm việc khác. Ví dụ, nếu mọi người đều nhận một khoản tiền lương giống nhau cho những công việc khác nhau thì lợi ích cho sự cạnh tranh và tạo ra sản phẩm sẽ bị đánh mất. Ngoài ra, con người cũng sẽ có xu hướng chọn những việc không cần đòi hỏi sự cố gắng, trình độ, giờ giấc... Do đó, có khi rất nhiều ngành nghề sẽ bị đóng cửa vì lực lượng lao động tái phân bổ vào thị trường, và có thể dẫn tới một nền kinh tế trì trệ và thiếu hiệu quả. Lập luận này chống lại cách tiếp cận theo hướng quân bình của Rawls, vì chủ nghĩa quân bình bị cho là phi lý và không hiệu quả. Cohen phê bình nguyên tắc khác biệt này của Rawls, ông thấy có lỗi hổng khi áp dụng nó đối với những động cơ cụ thể. Cụ thể, nguyên tắc khác biệt không phải là một sự biện hộ cho sự phân phối công bằng khi những động cơ chỉ cho phép khuyến khích con người làm những công việc họ thích. Nghĩa là, những công việc này không đòi tiền đền bù cho phí tổn sức lực hay sự không thỏa mãn của người lao động. Cohen cho rằng, sự phân phối bất bình đẳng như thế được đòi hỏi để trợ giúp cho những người yếu thế khi hoạch định một chính sách thì không có đặc tính của người theo chủ nghĩa quân bình.⁸⁸ Tuy nhiên, Rawls chấp nhận

⁸⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 54.

⁸⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 168.

⁸⁷ Trần Thảo Nguyên, *Triết học kinh tế trong “Lý thuyết về công lý của nhà triết học Mỹ - John Rawls* (Hà Nội: Nxb Thế Giới, 2006), 108.

⁸⁸ Gerald Allan Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 83.

khẳng định có điều kiện rằng nếu sự bất bình đẳng là cần thiết để giúp mọi người khá hơn, đặc biệt, để giúp những người yếu thế nhất tốt hơn điều họ có thể có, thì nó có thể được cho phép.⁸⁹

Một giá trị khác của nguyên tắc khác biệt đó là nó cung cấp một sự giải thích về nguyên tắc của tình huynh đệ. Trong sự so sánh với tự do và bình đẳng, ý tưởng về tình huynh đệ có vị thế thấp hơn trong lý thuyết về bình đẳng dân chủ.⁹⁰ Tuy nhiên, nếu ý tưởng này được hiểu trong phạm vi của nguyên tắc khác biệt, nó đóng một vai trò quan trọng trong việc thực thi sự công bình. Khi nhấn mạnh tới sức mạnh của công bình đối với tính bền vững (stability), Rawls chỉ ra chìa khóa để đảm bảo sự vững chắc cho công bình là “con người cần có cảm thức công bình hay một sự quan tâm đối với người yếu thế. Khi những tình cảm này đủ mạnh để vượt qua những cảm dỗ vi phạm luật lệ, thì những sự sắp xếp chính đáng được củng cố.”⁹¹ Điều này gắn kết chặt chẽ với tình huynh đệ và được Rawls sử dụng để phát triển những thái độ của sự rộng lượng và lòng trắc ẩn. Theo Rawls, cảm thức cộng đồng (sense of community), hay nói cách khác là cảm thức tình huynh đệ (sense of fraternity) nhắm tới tình bạn công dân và liên đới xã hội. Như vậy, nguyên tắc khác biệt của Rawls là một nguyên tắc kiểu mẫu, nó nhắm tới điều hòa xã hội theo cách mà các lợi ích xã hội (social good) phải được phân bổ theo bất cứ điều gì làm cho tình trạng của những người yếu thế nhất trong xã hội đó tốt hơn.

Mối liên hệ giữa tự do và bình đẳng

Trật tự ưu tiên của hai nguyên tắc

Khi bàn đến sự ưu tiên (priority) giữa tự do và bình đẳng, Rawls cho thấy tự do có trọng lượng hơn bình đẳng. Trong khi tự do có vị trí tuyệt đối xét như một quyền vô điều kiện, thì bình đẳng có vị trí cân xứng xét như một quyền có điều kiện vốn có thể bị lay chuyển và phụ thuộc vào hoàn cảnh chính trị, luật pháp. Vì thế, sự ưu tiên về tự do luôn đóng vai trò trung tâm trong lý thuyết của Rawls. Do đó, sức mạnh của công bình dường như phát sinh từ hai điều: sự đòi hỏi đối với những bất bình đẳng phải biện minh cho những người yếu thế nhất, và sự ưu tiên đối với tự do.

Mặc dù cả hai nguyên tắc này đều quan trọng đối với bất kỳ xã hội nào, tuy nhiên Rawls xem nguyên tắc tự do phải được “ưu tiên” hơn nguyên tắc bình đẳng. Trong phần đầu của tác phẩm, Rawls cho thấy tính ưu việt của công bình đưa đến “tính không thể xâm phạm” về những quyền của mỗi cá nhân, điều này nguyên tắc tự do bảo vệ, bởi lẽ trong một xã hội công bằng những sự tự do của công dân phải được thiết lập.⁹² Rawls dường như thừa nhận rằng hai nguyên tắc có một thứ bậc, ông tái khẳng định những nguyên tắc công bình này như là những nguyên tắc của sự ưu tiên:

Nguyên tắc ưu tiên thứ nhất (ưu tiên sự tự do) là nguyên tắc công bình, nó phải được sắp xếp trong trật tự ngữ học (lexical order) và vì thế tự do có thể bị hạn chế chỉ cho mục đích của tự do. Nguyên tắc ưu tiên thứ hai (sự ưu tiên của công bình trên hiệu suất và phúc lợi) thì có trước nguyên tắc của hiệu suất và nguyên tắc gia tăng tới mức cao nhất tổng lợi ích; và sự bình đẳng cơ hội có trước nguyên tắc khác biệt.⁹³

⁸⁹ Wolff Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1996), 175.

⁹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 90.

⁹¹ Ibid., 435.

⁹² John Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

⁹³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 266.

Ở đây, có hai trật tự ưu tiên. Trước hết là nguyên tắc ưu tiên giữa tự do và bình đẳng. Tiếp đến là nguyên tắc ưu tiên giữa bình đẳng cơ hội và nguyên tắc khác biệt. Với trật tự ưu tiên thứ nhất, tự do phải được tuân theo một cách đầy đủ trước khi bình đẳng được suy xét. Như vậy, tự do có một sức nặng tuyệt đối so với các giá trị khác, “những xâm phạm đối với những sự tự do căn bản được bảo vệ bởi nguyên tắc thứ nhất không thể được biện minh, hay được đền bù bởi những lợi ích kinh tế và xã hội lớn hơn.”⁹⁴ Sự ưu tiên này bảo vệ tầm quan trọng nền tảng của con người, nghĩa là, nền tảng cho sự tôn trọng chính mình trong một xã hội công bằng không phải là sự chia sẻ thu nhập nhưng là sự phân phối một cách công khai những quyền và lợi ích căn bản.⁹⁵ Theo trật tự ưu tiên thứ hai, bình đẳng cơ hội đi trước nguyên tắc khác biệt. Trật tự này nhấn mạnh đến các thể chế căn bản của xã hội phải cung cấp những điều kiện cho sự bình đẳng cơ hội trước khi nguyên tắc khác biệt vận hành. Nếu như sự bình đẳng cơ hội không được đảm bảo thì những yếu tố kinh tế - xã hội trong nguyên tắc khác biệt cũng không có giá trị. Vì thế, bình đẳng cơ hội được chú trọng như một yếu tố quan trọng của việc xây dựng thể chế kinh tế của bất kỳ xã hội nào.

Với những phân tích trên, sự phân biệt căn bản nhất giữa hai nguyên tắc mà Rawls trình bày đó là: tự do bàn đến những yếu tố căn bản của thể chế, trong khi bình đẳng hướng tới sự vận hành của những yếu tố căn bản (tức là nguyên tắc thứ nhất). Do đó, nguyên tắc tự do vốn quan tâm tới những sự tự do căn bản có vị trí cao hơn so với nguyên tắc bình đẳng vốn nhắm tới những bất bình đẳng về kinh tế và xã hội. Vậy, đâu là lý do cho sự ưu tiên này? Rawls cho rằng, những sự tự do được đảm bảo căn cứ theo hiến pháp là hình thức cao nhất của quyền lực chính trị. Nghĩa là “quyền lực của người dân để thiết lập nên hình thức quản trị,” điều này có thể đối nghịch với “quyền lực thông thường được thực thi một cách đều đặn bởi các quan chức của một chế độ.”⁹⁶ Một lý do khác là những sự tự do căn bản tồn tại để “bảo vệ những lợi ích căn bản vốn có tầm quan trọng đặc biệt.”⁹⁷

Rawls nhấn mạnh đến ý tưởng tự do đứng trước bình đẳng. Bởi lẽ, không ai muốn đánh mất sự tự do khi bức màn được vén lên. Sau đó, nếu có bất kỳ sự bất bình đẳng về kinh tế và xã hội nào đang tồn tại, thì xã hội sẽ can thiệp để đảm bảo tất cả các công dân có được sự ngang bằng về cơ hội. Cuối cùng, xã hội sẽ cho phép những bất bình đẳng chỉ trong những trường hợp mà trong xã hội đó các thành viên nhắm tới gia tăng lợi ích cho những người yếu thế nhất.

Tuy nhiên, một vấn đề khác nảy sinh: liệu con người ở trong vị thế ban đầu có thực sự quyết định chọn những nguyên tắc này? Có thể nhiều người trong số họ không chọn, bởi vì họ thực sự muốn mạo hiểm và muốn gia tăng tới mức cao nhất lợi lộc mà họ có thể đạt được. Mặt khác, theo ý niệm về quyền ưu tiên đối với tự do, các bên tham gia vào khế ước xã hội giả thuyết không thể trao đổi những sự tự do của họ cho lợi ích kinh tế. Sự ưu tiên đối với tự do không có nghĩa là tự do có tầm quan trọng lớn hơn trong trường hợp có một số người trao đổi tự do, nhưng nó nhắm đến thực tế rằng những sự tự do không thể bị trao đổi. Ý niệm này phụ thuộc vào đòi hỏi của Rawls, đó là con người có những khả năng khác nhau để “sắp xếp, điều chỉnh và theo đuổi những ý niệm về lợi ích của họ và cách thức trong đó những sự tự do căn bản là cần thiết để thực hiện khả năng đó.”⁹⁸ Trong thực tế, điều này có thể kiểm chứng. Ví dụ, nếu tôi đang ở trong vị thế của việc trao đổi những sự tự do nào đó (như tự do tư tưởng hay tự do lương tâm) lấy tiền bạc, liệu tôi có sẵn sàng mạo hiểm và từ bỏ một vài sự tự do để đổi lấy một số tiền chăng? Thông thường, câu trả lời phụ thuộc vào tình trạng tài chính của người đưa ra

⁹⁴ Ibid., 53 – 54.

⁹⁵ Ibid., 477.

⁹⁶ Rawls John, *Justice as Fairness: A Restatement*, 46.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Adam Swift, *Political Philosophy* (Oxford: Polity Press, 2007), 25.

quyết định. Nếu một người nghèo khổ, hầu chắc họ sẽ đổi tự do lấy tiền của. Hoặc, nếu một người nghèo ở trong vị thế để chọn giữa thức ăn và tự do, thì hầu chắc thức ăn được chọn. Tuy nhiên, để bảo vệ lập luận của mình về vị thế ban đầu dưới bức màn vô minh, Rawls giả định rằng mọi người trong xã hội đạt tới một vị thế nào đó về sự thỏa mãn kinh tế và sự độc lập tài chính trước khi đi vào khế ước xã hội giả thuyết. Chỉ khi điều kiện này được hoàn thành, thì ý niệm về sự ưu tiên đối với tự do mới có thể có hiệu lực một cách trọn vẹn.⁹⁹

Sự cân bằng giữa tự do và bình đẳng làm nên sự công bình

Theo Rawls, ý niệm về công bình thích hợp cho việc nhận ra các giá trị của tự do và bình đẳng trong các thể chế. Vì thế, lý thuyết về công bình của ông đòi hỏi làm sáng tỏ những giá trị của hai nguyên tắc này.

Sở dĩ nguyên tắc công bình với hai yếu tố căn bản là tự do và bình đẳng được coi là nền móng của khế ước xã hội vì nó nhắm đến hai câu hỏi: các thành viên của xã hội có những quyền lợi và nghĩa vụ gì? Và của cải, phúc lợi xã hội cần được phân phối ra sao? Một mặt, nguyên tắc công bình của Rawls khẳng định tự do là bản chất của con người. Mặt khác, nó cũng xác định phạm vi quyền tự do mà mỗi công dân được hưởng được đảm bảo trong nguyên tắc thứ nhất; và sự phân phối các của cải xã hội vừa đảm bảo bình đẳng giữa các công dân lại vừa đảm bảo sự bất bình đẳng cũng được phân phối công bằng. Vì thế, trong vị thế ban đầu, mỗi thành viên của xã hội có quyền tự do như nhau trong các vấn đề cơ bản như: quyền tự do lương tâm, quyền tự do tham gia vào chính trị, quyền nắm giữ các chức vụ công cộng, quyền tự do tư tưởng... Vì mỗi người phải được bình đẳng về các quyền tự do cơ bản phù hợp với quyền tự do tương ứng của người khác.

Tiếp đến, nguyên tắc thứ hai đề cập đến việc phân phối lại các của cải và phúc lợi xã hội trong điều kiện có sự bình đẳng về các quyền tự do, thì tất yếu nảy sinh sự bất bình đẳng về chức vụ, quyền hành và quyền sở hữu tài sản. Vì thế, một xã hội công bình cần có những nguyên tắc phân phối các của cải công bằng. Khi con người nhận thức và hành động theo nguyên tắc công bình, tức là sự tự do và bình đẳng, thì sẽ giải đáp cho câu hỏi: làm sao để mỗi cá nhân với những lợi ích khác nhau có thể đóng góp cho xã hội?¹⁰⁰

Do đó, hai nguyên tắc này kết hợp với nhau sẽ tạo nên sự công bình xã hội. Nguyên tắc thứ nhất đảm bảo các sự tự do căn bản, nguyên tắc thứ hai bảo đảm mức độ tối thiểu của các nguồn lực được gia tăng hết mức. Rawls cho rằng, hai nguyên tắc đòi hỏi “cấu trúc căn bản của xã hội phải được sắp xếp để gia tăng hết mức giá trị của những người yếu thế nhất trong toàn bộ sự phối hợp của tự do công bằng được chia sẻ cho tất cả mọi người.”¹⁰¹

Như vậy, Rawls rút ra một sự nối kết giữa những nguyên tắc công bình và những lý tưởng của tự do, bình đẳng và tình huynh đệ. Ông cho rằng, chúng ta có thể liên kết những ý tưởng truyền thống của tự do, bình đẳng, tình huynh đệ với sự giải thích dân chủ của hai nguyên tắc công bình. Nghĩa là, tự do tương xứng với các quyền và sự tự do căn bản, bình đẳng tương xứng với sự bình đẳng về cơ hội, và tình huynh đệ ứng với nguyên tắc khác biệt.

⁹⁹ Hristina Runcheva, "John Rawls: Justice as Fairness behind the Veil of Ignorance," *Iustinianus Primus Law Review* 4:2 (2013): 8.

¹⁰⁰ Trần Thảo Nguyên, *Triết học kinh tế trong "Lý thuyết về công lý của nhà triết học Mỹ - John Rawls*, 103.

¹⁰¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 179.

CHƯƠNG 3: Một Phản Tỉnh Về Tự Do Và Bình Đẳng Xét Từ Thông Điệp *Fratelli Tutti*

Đối với người viết, xã hội công bình là một xã hội cần thoát ra khỏi một ý thức hệ nào đó. Đức Giáo Hoàng Phanxicô cũng mời gọi con người cần thoát ra khỏi “những vận động, tiếp thị, và tuyên truyền. Những thứ này gieo chia rẽ, xung đột, và gieo một thái độ hoài nghi tiêu cực không có khả năng cổ vũ người ta theo đuổi thiện ích chung.”¹⁰² Trong thông điệp *Fratelli Tutti* (Tất cả là anh em) ban hành ngày 04/10/2020, Đức Giáo Hoàng tha thiết mời gọi con người trong thế giới hôm nay nhìn về sự tự do, bình đẳng, và huynh đệ mà họ dành cho nhau. Trong tác phẩm *A Theory of Justice*, Rawls cố gắng xây dựng một lý thuyết nhằm đưa con người tới một sự đồng thuận qua việc chọn lựa những nguyên tắc công bình. Một mặt, những suy tư đóng góp của Rawls cho thấy một sự quan tâm lớn của ông về công bình, nhưng mặt khác vẫn còn những giới hạn trong lối nhìn mang tính toàn thể về công bình. Mục đích của phần này là một suy tư liên hệ về công bình hướng tới tất cả mọi người dưới ánh sáng của thông điệp, chứ không chỉ nhắm tới các Kitô hữu. Vì thế, chương này sẽ tìm ra những nét tương đồng trong suy tư của hai tác giả về công bình xã hội dưới hai khía cạnh tự do và bình đẳng, đồng thời người viết cũng muốn rút ra những phê bình dành cho Rawls dựa trên tư tưởng của Đức Giáo Hoàng.

Một sự tự do siêu vượt hơn

Như đã đề cập trong phần I của chương 2, khi Rawls trình bày về những quyền căn bản của con người, ông nhấn mạnh đến quyền của cá nhân thì không thể bị xem nhẹ và xâm phạm. Do đó, trong một xã hội công bình, các quyền ấy phải được thiết lập. Ở điểm này, Đức Giáo Hoàng Phanxicô cũng nêu bật giá trị của việc tôn trọng quyền con người, ngài nói:

Việc tôn trọng các quyền ấy là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển kinh tế xã hội của một quốc gia. Khi phẩm giá của nhân vị được tôn trọng, và các quyền của người ta được bảo đảm, thì tính sáng tạo và tính phụ thuộc lẫn nhau sẽ triển nở, và khả năng sáng tạo của nhân cách con người sẽ phát tiết xuyên qua những hành động thúc đẩy thêm thiện ích chung.¹⁰³

Có thể nói, cả Rawls và Đức Giáo Hoàng đều hướng tới việc xây dựng một xã hội công bình mà ở đó những quyền căn bản của con người được nhìn nhận, tôn trọng, và bảo vệ. Do đó, tính không thể xâm phạm tới tự do và phẩm giá phải đặt lên hàng đầu. Xã hội lý tưởng là như thế, tuy nhiên, Đức Giáo Hoàng chỉ ra rằng, trong thực tế, các quyền của con người không bình đẳng cho tất cả. Vẫn còn đó những bất công được nuôi dưỡng bởi một mô hình kinh tế dựa trên lợi nhuận, từ đó những lợi ích xã hội: tự do và cơ hội, thu nhập và tài sản, và những nền tảng của lòng tự trọng bị vứt bỏ. Chẳng hạn, trong khi một bộ phận của nhân loại sống dư thừa xa xỉ, thì một phần khác thấy phẩm giá của mình bị phủ nhận, những quyền căn bản của mình bị xâm phạm và chà đạp. Có lẽ, trong tác phẩm của mình, Rawls cũng hơi tham vọng khi muốn xây dựng một xã hội đường như là hoàn hảo.

Tiếp đến, theo quan điểm của John Rawls về tự do chính trị, việc thực thi chính trị phải tách khỏi sự chi phối của các yếu tố kinh tế, bởi khi tiền bạc len lỏi vào các quyết định chính trị thì sự công bình sẽ có nguy cơ sai lệch. Trong khi bàn về sự tự do này, mỗi quan tâm của các bên tham gia trong vị thế ban đầu là tránh những điều kiện xã hội vốn làm hư hoại sự tôn trọng

¹⁰² Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, trans. Lê Công Đức (Hà Nội: Nxb Tôn giáo, 2020), số 197, 150.

¹⁰³ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 22, 24.

chính mình, điều này có tính quyết định đối với lập luận về sự ưu tiên của tự do. Lợi ích kinh tế luôn có một sức hút mạnh mẽ đối với lòng tham của con người, nếu xã hội bị chi phối bởi nguyên tắc vị lợi thì con người sẽ gặp rất nhiều khó khăn để tin tưởng vào giá trị của chính mình, đặc biệt là những người yếu thế. Cũng thế, trong thông điệp *Fratelli Tutti*, Đức Giáo Hoàng cũng nêu lên nguy cơ của những thế lực kinh tế đối với tự do con người “đời sống chính trị sẽ trở nên ngày càng mong manh trước những thế lực kinh tế vốn vận hành theo nguyên tắc “chia để trị.”¹⁰⁴ Con người dễ đánh mất sự tôn trọng chính mình khi đằng sau họ là những khối tài sản khổng lồ đang mời gọi.

Một điểm đáng chú ý khác nữa là, khi nói về tự do lương tâm trong khía cạnh khoan dung tôn giáo, cả Rawls và Đức Giáo Hoàng nhấn mạnh tới sự khoan dung, yêu thương kẻ khác không có nghĩa là cho phép kẻ ấy, nhóm ấy tiếp tục áp bức mình. Với Rawls, khoan dung về tôn giáo cũng phải dựa trên giá trị công bình, chứ không phải dựa trên sự thực dụng.¹⁰⁵ Hoặc, nếu các giáo phái tôn giáo cố chấp, không khoan dung mà lại đòi hỏi sự bao dung, gây nguy hiểm cho sự an toàn của người khác thì phải bị đối xử theo công bình; bị trừng phạt theo những gì họ đã gây ra. Khi nói về sự xung đột chính đáng và tha thứ, Đức Giáo Hoàng nói rằng: “chúng ta được kêu gọi yêu thương mọi người, không trừ ai. Đồng thời, lương tâm cũng lên tiếng rằng, việc yêu thương một kẻ áp bức không có nghĩa là cho phép kẻ ấy tiếp tục áp bức mình, hay cho phép kẻ ấy nghĩ rằng điều y làm có thể được chấp nhận.”¹⁰⁶ Ví dụ, nếu một ai đó cố ý hại tôi hay người thân trong gia đình tôi, hiển nhiên không ai cấm tôi đòi sự công bằng và tìm cách để chắc chắn rằng kẻ ấy không hại tôi và những người khác. Việc làm này của tôi hoàn toàn công bằng. Tuy nhiên, nếu dừng lại ở đây thì có lẽ sự oán thù và chiến tranh sẽ vẫn còn xảy ra.

Vậy đâu là giải pháp cho vấn đề này? Có lẽ, Đức Giáo Hoàng đi xa hơn Rawls trong tầm nhìn về sự tự do lương tâm này. Ngài đưa ra giải pháp đó là tha thứ, dù không nhất thiết phải quên lãng. Thoạt nghe có vẻ như hơi tiêu cực, tuy nhiên, điều này có nghĩa là “đứng trước một điều gì đó không thể bị quên lãng vì bất cứ lý do gì, chúng ta vẫn có thể tha thứ.”¹⁰⁷ Một sự tự do siêu vượt là một sự tự do không chịu thua chính cái nguyên nhân, chính cái lực hủy diệt đã gây ra quá nhiều đau khổ cho ta. Có khi trả thù chỉ làm con người thỏa mãn trong chốc lát, nhưng sẽ không giải quyết được những oán thù trong lòng. Nói như thế không có nghĩa là miễn hình phạt. Vậy nên, tính siêu vượt của tự do được Đức Giáo Hoàng nhấn mạnh ở điều này “công bình được tìm kiếm cách đúng đắn chỉ từ tình yêu đối với chính công bình, từ lòng tôn trọng đối với các nạn nhân, chứ không phải như một nút xả trút giận. Sự tha thứ mới chính là cái giúp chúng ta theo đuổi công lý mà không rơi vào vòng xoáy của báo thù hay sự bất công của việc quên lãng.”¹⁰⁸

Bình đẳng kiến tạo sự thăng tiến con người

Sự bình đẳng cơ hội phải mở ra cho tất cả mọi người để họ có thể phát triển hết những gì mà họ được ban. Tuy nhiên, những người khuyết tật, sinh ra trong một gia đình nghèo khổ cùng cực. Hay, những người thiếu một nền giáo dục tốt, và khả năng tiếp cận với sự săn sóc y tế thích đáng sẽ chẳng còn cơ hội bình đẳng nếu xã hội đó được điều hành bởi những tiêu chuẩn của thị trường tự do và hiệu năng.¹⁰⁹ Đã là con người, ai cũng có phẩm giá và có sự bình đẳng về các cơ hội trong cuộc sống. Rawls khẳng định rõ điều này trong những lập luận về sự bình đẳng:

¹⁰⁴ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 12, 17 – 18.

¹⁰⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 187.

¹⁰⁶ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 241, 182.

¹⁰⁷ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 250, 189.

¹⁰⁸ *Ibid.*, số 252, 190.

¹⁰⁹ *Ibid.*, số 109, 86.

“những người có cùng tài năng, khả năng và lòng muốn để sử dụng những món quà được ban nên có cùng những viên gạch thành công như nhau bất chấp vị trí ban đầu của họ trong hệ thống xã hội. Nghĩa là, không tính đến tầng lớp họ được sinh ra.”¹¹⁰ Đức Giáo Hoàng cũng nhấn mạnh:

Những người làm việc thúc đẩy sự sống chung hòa bình phải đừng bao giờ quên rằng sự bất bình đẳng và tình trạng thiếu phát triển nhân bản toàn diện làm cho chúng ta không thể đạt được hòa bình. Thật vậy, nếu không có sự bình đẳng về các cơ hội, những hình thức quá khích và xung đột khác nhau sẽ tìm thấy một mảnh đất màu mỡ để lớn lên và cuối cùng bùng nổ.¹¹¹

Chúng ta nên thừa nhận rằng, những bất bình đẳng về thu nhập và của cải là điều hiển nhiên. Sẽ chẳng có gì để nói về thế giới này nếu như ai cũng có thu nhập và của cải như nhau cho dù công việc của mỗi người khác nhau. Áp dụng điều Rawls gọi là “nguyên tắc khác biệt”: chỉ cho phép những bất bình đẳng kinh tế và xã hội nào làm gia tăng lợi ích của các thành viên kém may mắn nhất trong xã hội. Liệu những bất bình đẳng đó có được tạo ra trong một hệ thống, xét một cách tổng thể, vận hành vì lợi ích của những người yếu thế nhất không? Ví dụ, nếu lương của bác sĩ cao hơn lương của công nhân xây dựng, tình cảnh của những người nghèo có thể được cải thiện bằng cách gia tăng khả năng tiếp cận các dịch vụ y tế cho họ. Vậy, tài sản khổng lồ của Bill Gates thì sao? Tài sản này có chịu một mức thuế lũy tiến đánh thuế người giàu nhằm cung cấp dịch vụ giáo dục, y tế và phúc lợi cho người nghèo không? Nếu có và nếu hệ thống này làm người nghèo khá hơn so với hệ thống chia đều tất cả, thì sự bất bình đẳng này phù hợp với nguyên tắc khác biệt.¹¹² Tuy nhiên, Rawls chỉ giới hạn việc xác định người yếu thế là những người nghèo về mặt kinh tế. Đức Giáo Hoàng Phanxicô không nghĩ như thế, ngài xác định các đối tượng cần sự chia sẻ, quan tâm không chỉ là người nghèo về vật chất nhưng còn là “những người không có khả năng sản xuất, hoặc có những giới hạn bẩm sinh do hoàn cảnh.”¹¹³ Rõ ràng, một mặt Rawls nhắm tới việc tôn trọng phẩm giá con người, nhưng mặt khác khi nói về sự công bình phân phối thì dường như không nhắm tới việc áp dụng ở cấp độ lớn hơn, mở rộng cho những đối tượng khác ngoài những người yếu thế về kinh tế.

Với lối nhìn mở ra với thế giới, Đức Giáo Hoàng khẳng định: những người khiếm khuyết về thể lý cần được quan tâm nhiều hơn, khi xét đến sự “yếu thế”, Rawls chỉ mới chú trọng đến khía cạnh “kinh tế”, chứ chưa để ý nhiều đến những chiều kích khác. Đức Giáo Hoàng nói “sự khiếm khuyết không làm giảm phẩm giá cao cả của họ trong tư cách là những nhân vị, một phẩm giá không đặt nền trên những hoàn cảnh cuộc sống, nhưng trên giá trị nội tại của hữu thể con người.”¹¹⁴ Với những nhận định này, thông điệp *Fratelli Tutti* mở ra một sự bình đẳng để con người có thể phát triển đời sống của mình. Với Rawls, có lẽ ông đã đụng chạm đến những vấn đề bình đẳng về kinh tế, xã hội nhưng chưa đi đến tận cùng của sự bình đẳng ấy như cách mà Đức Giáo Hoàng đã chỉ ra trong thông điệp của ngài.

¹¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 63.

¹¹¹ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 235, 178 – 179.

¹¹² Michael Sandel, *Justice: What's the right thing to do?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015), 81.

¹¹³ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 107, 85.

¹¹⁴ Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*, số 107, 85.

Kết Luận

Một số suy nghĩ và liên hệ thực tế

Trước hết, một xã hội thịnh vượng hầu chắc cần dựa trên sự hợp tác, tôn trọng và tương trợ lẫn nhau. Thế nhưng, có một thực tế đau buồn là, con người đang sống trong một thế giới mà họ phải gánh chịu những quyết định vô lý từ các nhà lãnh đạo thế giới. Các cuộc chiến tranh về chính trị, kinh tế thường xuyên xảy ra nhằm phục vụ cho những mục đích như phô diễn quyền lực, sức ảnh hưởng, hay quyền tài phán của quốc gia này trên quốc gia kia. Rawls kinh nghiệm được điều này khi ông từng sống trong bối cảnh của các cuộc chiến tranh thảm khốc, đặc biệt là cuộc chiến tranh thế giới thứ II. Các nguồn tài nguyên khan hiếm đi đôi với nhu cầu ngày càng lớn về các nguồn năng lượng khác nhau nhằm phục vụ cho lối sống xa hoa của con người. Hệ quả là, con người có thể sẵn sàng hủy diệt nhau và chất sự đau khổ lên nhau mà chẳng cần biết giới hạn. Do đó, những nguyên tắc công bình là cần thiết để những con người có lý trí đi đến sự đồng thuận về một vài nguyên tắc chung nhằm bảo vệ những lợi ích căn bản của mình mà không gây tổn hại cho người khác.

Ở đây, một câu hỏi được đặt ra là: tự do và bình đẳng là điều kiện hay là cùng đích của công bình? Trong lý thuyết của Rawls, ông xem cả hai vừa là điều kiện (đảm bảo lợi ích cho tất cả mọi người), vừa là cùng đích (duy trì sự tự do bình đẳng cho tất cả mọi người) của công bình. Đối với người viết, tự do và bình đẳng phải là cùng đích của công bình. Rawls khẳng định điều này khi ông bàn về vai trò của công bình “mỗi người đều có quyền bất khả xâm phạm trên nền tảng công bình ... công bình từ chối sự phủ nhận tự do của một số người cho dù nó có thể được bù trừ bởi công ích lớn hơn. Nó không cho phép áp đặt sự hy sinh lên một số người ngay khi nó được cân bằng bởi tổng số lợi ích cho nhiều người khác.”¹¹⁵ Như vậy, chỉ có công bình khi có tự do.

Do đó, khi tự do là cùng đích của công bình, con người sẽ sử dụng sự tự do ấy để đóng góp cho xã hội. Rawls xem “tự do lương tâm và tư tưởng; tự do chính trị (quyền bỏ phiếu và nắm giữ các chức vụ). Tự do ngôn luận, hội họp; tự do của con người (bao gồm tự do khỏi áp bức tâm lý và hành hung thể lý); quyền nắm giữ tài sản cá nhân”¹¹⁶ là những yếu tố quan trọng làm nên công bình xã hội. Tuy nhiên, sự tự do sẽ trở nên lệch lạc khi các quyền căn bản của con người không được tôn trọng, lợi ích chung của xã hội bị bỏ qua. Ví dụ như: cho phép phá thai ở một số nước dân chủ; các công dân và các tổ chức bị ngăn cản tham gia vào việc xây dựng đời sống xã hội. Những người có tôn giáo không được nắm giữ các chức vụ quan trọng trong bộ máy nhà nước, tự do hội họp trong các hoạt động tôn giáo bị cấm cản. Một điều đáng lưu ý trong thời gian của đại dịch Covid 19 là: các quốc gia dân chủ đề cao tự do, việc bắt buộc đeo khẩu trang là điều vi phạm sự tự do của công dân. Tuy nhiên, trong trường hợp này, người viết cho rằng sự tự do nên được giới hạn để bảo vệ sự an toàn cho mình và người khác, cũng như cổ vũ sự liên đới cộng đồng.

Tiếp đến, trong thực tế, không có một xã hội nào thực sự có một cơ chế hợp tác trong đó con người tham gia một cách hoàn toàn tự nguyện theo đúng nghĩa của nó. Vì mỗi người được sinh ra ở một vị thế xã hội nhất định và vị trí ấy ảnh hưởng đến đời sống của họ. Nhưng nếu một xã hội thỏa mãn những nguyên tắc công bình, xã hội đó sẽ tiến gần hơn tới cơ chế tự nguyện, bởi những nguyên tắc mà mọi cá nhân tự do và bình đẳng cùng lựa chọn trong một tình huống công bằng được đáp ứng. Ở đây, khi suy nghĩ tới nguyên tắc khác biệt, một câu hỏi được đặt ra là: cách thức nào là tốt nhất để có thể chia sẻ lợi ích cho mọi người, đặc biệt là những người yếu

¹¹⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

¹¹⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, 53.

thế? Có lẽ, công bình xã hội không chỉ đơn thuần là phép tính toán các con số theo tính hợp lý của nó, nhưng còn có cả yếu tố hợp tình trong đó. Mặc dù, Rawls không nói quá nhiều về tình huynh đệ so với tự do và bình đẳng trong tác phẩm của mình, nhưng có lẽ cảm thức về tình liên đới là nền tảng cho ý niệm về công bình. Ví dụ, trong thời gian của đại dịch Covid – 19, nhiều người đã có những sáng kiến để giúp đỡ những người đang gặp khó khăn vì thất nghiệp, bệnh tật, già yếu... Ví dụ: cây ATM gạo, cây ATM khẩu trang, giảm giá hoặc không lấy tiền phòng trọ của người lao động...những hành động như thế không chỉ là làm từ thiện, mà vì những người có điều kiện, hoặc có thiện chí muốn chia sẻ với những người khó khăn. Họ cảm thấy không nỡ nhìn anh chị em của mình rơi vào bế tắc, hay dồn những người khốn khó vào bước đường cùng khi họ không có thu nhập để trả tiền thuê nhà. Nếu xét trên nguyên tắc có đi có lại thì người thuê trọ phải trả tiền cho chủ nhà trọ là điều đương nhiên. Tuy nhiên, làm sao những cá nhân này làm như thế nếu họ không quan tâm tới những người yếu thế này? Do đó, những sự quan tâm tự nó là một hành vi của tình yêu, tình yêu qua tiếng nói của lương tâm là nền tảng cho những suy nghĩ của cá nhân về công bình.

Thêm vào đó, sự công bình không chỉ đặt nền móng nơi cá nhân, nhưng ý niệm công bình cũng diễn tả cảm thức chung của cộng đồng qua các trợ giúp xuyên quốc gia, hay qua đôi thoại tôn giáo. Trước mỗi lo ngại về việc các nước giàu chiếm ưu thế trong việc tiếp cận với vaccine ngừa Covid – 19, trong khi các nước nghèo thì đành chịu thiệt thòi vì không có đủ tài lực để mua vaccine. Đối diện tình thế này, tổ chức Y tế thế giới (WHO) đưa ra sáng kiến COVAX (*công bằng vaccine*) nhằm phân phối vaccine Covid – 19 công bằng trên toàn cầu. Mục tiêu của COVAX là đạt những thỏa thuận mua vaccine với số lượng lớn từ các công ty dược phẩm, đồng thời nhận vaccine quyên góp của các nước giàu. Những quốc gia nghèo hơn có thể nhận vaccine miễn phí từ chương trình, trong khi nước giàu cũng có thể mua từ đây để đa dạng hóa nguồn cung.¹¹⁷ Mặc dù sáng kiến này vấp phải nhiều trở ngại về nguồn cung, nhưng đây là một tín hiệu tốt cho thấy tính nhân đạo của các quốc gia trên thế giới trong vấn đề ngăn chặn sự lây lan của dịch bệnh. Về mặt tôn giáo, cảm thức chung về công bình diễn tả qua việc cổ võ sự đoàn kết, tôn trọng và xây dựng tình huynh đệ đại đồng giữa các tôn giáo. Sự quan tâm và bảo vệ những người yếu thế vẫn là một ưu tiên vì họ là những đối tượng chịu tác động trực tiếp bởi bạo lực, xung đột tôn giáo, chính trị. Chuyến thăm lịch sử của Đức Giáo Hoàng Phanxicô tới Iraq (từ 05/03 – 09/03/2021) là một minh chứng rõ nét về sự khao khát xây dựng mối dây hiệp nhất giữa các tôn giáo và mọi thành phần trong xã hội. Như vậy, sự tự do và bình đẳng là cùng đích của việc xây dựng sự công bình. Thế giới sẽ là ngôi nhà chung đầy yêu thương của tất cả mọi người khi các cá nhân và các tổ chức khác nhau đặt để tình yêu, tình huynh đệ làm nền móng cho những phán đoán của mình.

Cuối cùng, liệu công bình có cần thoát ra khỏi một ý thức hệ nào đó và cần một chút tương tượng hay không? Có một thực tế là, mỗi người khi sinh ra đã ở trong một ý thức hệ được tiếp nối từ thế hệ trước. Tuy nhiên, điều quan trọng là sống trong ý thức hệ đó như thế nào là tốt, đúng với tính chất người. Trong xã hội hôm nay, có những ý thức hệ cho thấy sự méo mó, chệch giá trị của nó; con người bị nhấn chìm, cúi đầu nhận chịu hoàn toàn trong đó. Ví dụ: sự tự do ngôn luận bị hạn chế, quyền tham gia vào các hoạt động chính trị, an sinh xã hội như giáo dục hay y tế bị hạn chế vì lý do tôn giáo... Vì thế, những điều này dẫn nhiều người đến một sự vụn vén hay thu tích cho cá nhân và gia đình, sống thái độ “an phận thủ thường.” Xã hội công bình (tự nó cũng là một ý thức hệ) là nơi mọi người đều có quyền nói lên ý kiến, cùng thảo luận và

¹¹⁷ Ánh Ngọc, “Sáng kiến ‘công bằng vaccine’ Covid – 19, nhiều trắc trở của WHO,” Báo điện tử VnExpress, accessed March 09, 2021, <https://vnexpress.net/sang-kien-cong-bang-vaccine-covid-19-nhieu-trac-tro-cua-who-4239896.html>.

đưa ra giải pháp thích đáng khi có xã hội vấn đề. Xã hội ấy không bị bắt buộc phải theo đường hướng chỉ đạo của một bộ phận nhỏ những người ở trong ý thức hệ đó, bởi lẽ nhiều khi tiếng nói của công dân đi ngược lại với lợi ích của họ. Rawls kinh nghiệm được những tác động không hề nhỏ của chủ nghĩa vị lợi (thế kỷ 19 – giữa thế kỷ 20) khi chủ nghĩa này đề cao đến tổng phúc lợi xã hội mà quên đi sự tôn trọng phẩm giá của mỗi cá nhân. Vì thế, lý thuyết của Rawls nhấn mạnh đến nguyên tắc công bình nhằm phê bình ý tưởng của chủ nghĩa vị lợi. Do đó, để có thể thỏa thuận với nhau, truyền thông cho nhau, con người cần thoát ra khỏi ý thức hệ. Một điểm khá thú vị khác nữa là: trong một ý thức hệ, tưởng tượng đóng một vai trò khá đặc biệt nhằm giúp điều chỉnh những cái chung của xã hội. Khi đọc tác phẩm của Rawls, có lẽ nhiều người sẽ phê bình ông về tính ảo tưởng trong việc đề ra vị thế ban đầu và bức màn vô minh. Tuy nhiên, người viết cho rằng, Rawls tiếp cận lý thuyết của mình bằng một sự không tưởng tích cực, nghĩa là, ông chọn lựa các nguyên tắc công bình nhằm giúp thăng tiến xã hội, giúp con người sống đậm đà hơn, thăng tiến hơn chứ không phải là một sự không tưởng tiêu cực trốn chạy thực tại. Vì vậy, công bình cần loại ra những ý thức hệ không giúp xã hội thăng tiến, không giúp con người sống tốt hơn; thêm vào đó cần một chút tưởng tượng để hướng xã hội đến sự tự do, bình đẳng và huynh đệ.¹¹⁸

Một vài đúc kết sau cùng

Có thể nói tự do và bình đẳng là hai yếu tố quan trọng trong lý thuyết công bình của Rawls. Rawls muốn xây dựng một xã hội tốt đẹp hơn, nơi đó con người được tôn trọng, phát triển và giúp đỡ hầu có thể sống đúng với phẩm giá của mình. Người viết xin được tóm kết một vài nét chính yếu như là lời kết cho những suy tư cá nhân về lý thuyết của Rawls.

Đối với Rawls, các nguyên tắc công bình được minh chứng nếu chúng được hiểu như là một sự đồng thuận giữa những con người được đặt trong một hoàn cảnh chọn lựa giả thuyết mà ông gọi là “vị thế ban đầu.” Mục đích của vị thế ban đầu là giúp con người thấy những hệ quả của công bình trong một nền dân chủ tự do, ở đó các công dân được xem là những người tự do, có lý trí và bình đẳng. Tuy nhiên, để có thể thấy một bức tranh đơn giản hơn, làm thế nào các nguyên tắc công bình có thể xuất hiện từ vị thế ban đầu? Rawls đòi hỏi một điều kiện để những người tham gia vào khế ước có thể chấp nhận, ông gọi đó là “bức màn vô minh.” Việc không biết những hoàn cảnh xã hội của từng người diễn tả sự công bằng đạo đức trong cuộc sống thực của tất cả mọi người. Rawls cố gắng đảm bảo rằng việc chọn lựa những nguyên tắc trong vị thế ban đầu sẽ không bị bóp méo bởi sự thành kiến trong cuộc sống thực. Như vậy, từ vị thế của sự vô minh, sự chọn lựa có lý trí của các bên tham gia đảm bảo sự công bằng. Họ thúc đẩy sự chia sẻ công bằng trừ khi sự chia sẻ không công bằng có thể cải thiện hoàn cảnh của những người yếu thế.

Lý thuyết công bình của Rawls xác định con người là cùng đích, chứ không phải là phương tiện. Điều này ngụ ý rằng, con người phải được đối xử đúng với các nguyên tắc mà họ ưng thuận trong vị thế ban đầu. Rawls khẳng định:

Xem chính con người như cùng đích trong sự hoạch định nền tảng của xã hội là phải đồng ý bỏ đi những lợi ích vốn không đóng góp cho những mong đợi của họ. Ngược lại,

¹¹⁸ Người viết không cố gắng đưa ra một định nghĩa cụ thể: thế nào là ý thức hệ? Ngụ ý ở đây là xét nội hàm “ý thức hệ” ở mức chung. Nếu ý thức hệ đóng khung xã hội trong một lồng kính, trong khi xã hội luôn biến chuyển, thì cần một sự thay đổi, uyển chuyển với hoàn cảnh, nghĩa là ý thức hệ cần có tính cách hướng dẫn hơn là áp đặt. Một điểm khác cũng cần lưu tâm là, khi đưa ra lý thuyết thì Rawls đặt ở mức lý tưởng hóa và khái quát hóa, tức là sẽ không thể đạt được mức tuyệt đối trên thực tế.

xem con người như là phương tiện thì phải đồng ý áp đặt trên họ những viễn tượng thấp hơn của cuộc sống vì mục đích của những mong đợi cao hơn của người khác.¹¹⁹

Với nhận định này, giá trị của con người xứng đáng được tôn trọng ở trong nguyên tắc thứ nhất (tự do). Không ai có thể bị sử dụng để phục vụ cho lợi ích của người khác. Như vậy, Rawls bắt đầu với tiền đề về tính không thể bị xâm phạm của cá nhân (individual inviolability), con người không phải là phương tiện để đạt được cùng đích, nhưng hơn thế con người là cùng đích trong chính họ. Rawls nhấn mạnh đến yếu tố con người, tôn trọng con người trong những quyền căn bản nhất là đang thực thi sự công bình. Nếu tôn trọng con người như những cá nhân công bằng, chúng ta phải bảo vệ từng người trong sự sắp xếp của các quyền và sự tự do vốn không thể bị xâm phạm cho mục đích của bất kỳ xã hội lý tưởng nào.

Lý thuyết công bình của Rawls cho thấy, nếu xã hội được chi phối bởi công bình, con người sẽ đạt được một sự khao khát để hành động một cách phù hợp với những đòi hỏi của xã hội. Họ sẵn sàng chia sẻ với người khác trong sự tương hỗ và chấp nhận nhau xét như là những con người bình đẳng. Trong một xã hội tự do, nguyên tắc về bình đẳng cơ hội phải được thỏa mãn, không ai gặp bất lợi bởi chủng tộc, giới tính, tầng lớp xã hội, hay văn hóa. Bình đẳng cơ hội nghĩa là nghề nghiệp mở ra với tài năng của tất cả mọi người, họ có những quyền hợp pháp bình đẳng để tiếp cận với các vị trí đáng mơ ước trong xã hội. Như thế, Rawls khẳng định con người với những kỹ năng và khả năng như nhau đều có quyền tiếp cận với những cơ hội trong cuộc sống.

Hơn nữa, điểm nhấn trong lý thuyết của Rawls được cụ thể hóa qua nguyên tắc khác biệt. Nguyên tắc này là một sự biểu lộ những hành động mà một cá nhân có thể thực hiện trong mối tương quan với người khác để thúc đẩy sự bình đẳng ngay từ ban đầu. Nó cũng biểu thị cách thức diễn tả sự tôn trọng một cách khách quan với những người không thể đạt được sự thịnh vượng qua những nỗ lực của họ. Từ đó, Rawls hướng tới sự công bằng phân phối bằng cách đem lại lợi ích cho những người yếu thế. Những người này là những người gặp bất lợi bởi tầng lớp xã hội, nguồn gốc gia đình cũng như bởi sự thấp kém về những tài năng tự nhiên và kém may mắn. Tuy nhiên, Rawl lại bỏ ngỏ những người khuyết tật về thể lý hay tâm lý xét như tiêu chuẩn để trở thành những thành viên trong nhóm những người yếu thế nhất. Dù sao những người này cũng là những công dân cần được quan tâm và giúp đỡ nhiều hơn. Nguyên tắc khác biệt, hay công bình phân phối, cũng thu hút những bàn luận và phản đối. Theo nguyên tắc này, một giả định chung là lợi ích giữa tất cả công dân được phân phối công bằng. Tuy nhiên, nếu theo nguyên tắc công bình, sẽ không có chỗ cho sự thúc đẩy hay khuyến khích phát triển vì mọi thứ ngang bằng nhau nên chẳng cần phải cố gắng làm gì.

Trong mối liên hệ với thông điệp *Fratelli Tutti* của Đức Giáo Hoàng Phanxicô, *Lý thuyết* của Rawls có nhiều nét tương đồng trong việc nhấn mạnh đến yếu tố tự do, bình đẳng và tình huynh đệ. Tuy nhiên, Rawl mới chỉ giới hạn những suy tư của mình trong một xã hội đóng, nói cách khác, trong nội bộ một xã hội nào đó mà chưa có sự mở ra ở cấp độ quốc tế. Ở điểm này, Đức Giáo Hoàng nhấn mạnh hơn việc kiến tạo một thế giới mở, tôn trọng sự tự do, bình đẳng, và trợ giúp lẫn nhau ở cấp độ vĩ mô. Tuy vậy, cho dù có thành công hay không, lý thuyết của Rawls đã thu hút sự chú ý của nhiều người và là một trong những nghiên cứu hấp dẫn về công bình.

¹¹⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 157.

Thư Mục Tham Khảo

- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . *Collected Papers*. Edited by S. Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . *Justice as fairness: A restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- . *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Cohen, Gerald Allan. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- Jonathan, Wolff. *An Introduction to Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Lovett, Frank. *Rawls's A Theory of Justice: a reader's guide*. New York: Continuum, 2011.
- Mike, Magee. *John Rawls, a Theory of Justice as Fairness*. n.d. <http://www.askwhy.co.uk/truth/b50rawlstoj.php> (accessed February 27, 2021).
- Mulgan, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- Ngọc, Ánh. "Sáng kiến 'công bằng vaccine' Covid – 19, nhiều trắc trở của WHO." *Báo điện tử VnExpress*. n.d. <https://vnexpress.net/sang-kien-cong-bang-vaccine-covid-19-nhieu-trac-tro-cua-who-4239896.html> (accessed March 9, 2021).
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Phanxicô, Đức Giáo Hoàng. *Thông điệp Fratelli Tutti về tình huynh đệ và tình thân hữu xã hội*. Translated by Đức Công Lê. Hà Nội: Nxb Tôn giáo, 2020.
- Richardson, Henry S. "John Rawls (1921 – 2002)." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. n.d. <https://iep.utm.edu/rawls/> (accessed January 5, 2021).
- Runcheva, Hristina. "John Rawls: Justice as Fairness behind the Veil of Ignorance." *Iustinianus Primus Law Review* 4:2 (2013): 8.
- Sandel, Michael J. *Justice: What's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015.
- Schaller, Walter E. "Rawls, The Difference Principle, And Economic Inequality." *Pacific Philosophical Quarterly* 79, 1998: 368–391.
- Swift, Adam. *Political Philosophy*. Oxford: Polity Press, 2007.
- Trần, Nguyễn Thảo. *Triết học kinh tế trong "Lý thuyết về công lý của nhà triết học Mỹ - John Rawls"*. Hà Nội: Nxb Thế Giới, 2006.

Biodata

Phan Văn Cương là tu sĩ thuộc Tỉnh Dòng Phanxico Xavie - Dòng Tên Việt Nam. Hiện tại đang học thần học tại Facultés Loyola Paris, Pháp.

Metaethics – An Ontological Analysis Regarding Man in Franz Rosenzweig’s *The Star of Redemption*


Anthony Nguyen Phuong Hoang^{1*}, S.J.

¹ Loyola Faculties in Paris, France

¹ Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam

* Corresponding author’s email: hoangtcdn11@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0009-0545-4101>

 <https://doi.org/10.54855/csl.26614>

® Copyright (c) 2026 Nguyen Phuong Hoang

Received: 26/09/2025

Revision: 07/01/2026

Accepted: 09/02/2026

Online: 11/02/2026

ABSTRACT

Based mainly on part I of *the Star of Redemption (the Star)*, this paper is divided into three main parts. First of all, the first part will mention the new thinking and its circumstances. Rosenzweig criticizes both Kant (man as a moral entity) and Hegel (the notion of totality and reduction of man to spirit). Rosenzweig justifies the need for a new thinking as follows: philosophy begins with “the fear of death.” Philosophy has until now endorsed man based on concepts and essences which are inevitably abstract. Thus, he calls for a radical “new thinking.” Next, three irreducible elements (God, world, and man) and the ontological analysis of personality is the content of the second part. Cohen’s infinitesimal calculus and how the three irreducible elements generate themselves out of their own particular nothings will be mentioned. Rosenzweig argues that personality, the first stage in the ontological analysis regarding man, is an inauthentic self. Thirdly, the main content of the third part is the ontological analysis of an authentic self in the second stage (character) and third stage (self). The shift from personality to character is significant. Character is non-relational because it is a self-enclosure. In addition, the writer focuses highly on the self in its entire form (“B=B”) as metaethics. Through these analyses, Rosenzweig proves that man is both finite and infinite. Furthermore, he uses the “soul” as the self that emerges at the intersubjective level. The “soul” is both beyond “personality”, “character” and even “metaethics”. And so, man is beyond metaethics and non-definitive. In conclusion, man is not only one element alongside but also in relation to God as a living subject (in part II of *the Star*).

Keywords: Man, metaethics, Rosenzweig, essence, personality, self, nothing, soul, God, world, Hegel.

Introduction

In general, traditional philosophy tries to enframe and reduce man in the system of essences in order to define man. It seems that the traditional views typically divide man into some main definitions, such as a mere entity within the physical world, a mere entity within the moral world (following Kant), and a separated body, soul, and spirit. However, in magnum opus *the Star*,¹ Franz Rosenzweig (1886-1929) constructs an original analysis to approach man, which is, metaethics. Generally, he rejects the foundational status of cognitive, representational thinking, and hence he rejects the general bias of the entire classical tradition of philosophy from Parmenides to Hegel, particularly in the definition of man.

The writer proves that Rosenzweig, when he deals with Idealism's heritage, institutes an independently ontological analysis to approach this issue. Obviously, starting from personality to self – as metaethics – is the chief flow. Rosenzweig clearly distinguishes an authentic self (character) from an inauthentic self (personality). And so, he preserves both the particularity of man and its capacity to open to relations with God and world. Furthermore, through the analysis towards “soul” at the end of Part I in *the Star*, the writer argues that Rosenzweig somehow succeeds in proving man is not only irreducible into essence but also opens up a new perspective on language and religion. Based mainly on Part I in *the Star*, our paper will be divided into three main parts.

First of all, this paper will mention the new thinking and its circumstances. The writer tries to illustrate some crucial points in terms of humans in the philosophy of Kant and Hegel. And so, Rosenzweig criticizes both Kant - human as moral entity – and Hegel – notion of totality and reduction of man to spirit. Next, Rosenzweig justifies the need for a new thinking as follows: philosophy² begins with “the fear of death.” Philosophy's response to this fear was to restrict the application of the term something (Etwas) solely for ideal, conceptual, unchanging entities. Hence, it judges the individuals of the sensible world to be nothing (Nichts). In particular, philosophy thus has until now endorsed man based on concepts which are inevitably abstract. Rosenzweig must also call philosophy into question. Thus, he calls for a radical “new thinking.”

Rosenzweig advocates the task of a thinking system from a quintessentially human standpoint. Indeed, that “all knowledge of the All begins in death, the fear of death” (SR, 4) suggests that an Absolute standpoint that claims to overcome the limits of human finitude will not yield true knowledge of the All, but rather a merely proper recognition of the unique character of the individual mortal human being might fulfill this task. As a result, Rosenzweig emphasizes the Particularity of Nothing as an alternative to the systematic starting point of German Idealism.

Secondly, three irreducible elements and the ontological analysis of personality are the content of the second part. To some extent, the first part of *the Star* aims to show how the three particular elemental beings – God, world, man – generate themselves out of their own particular nothings. At this stage, the writer briefs the infinitesimal calculus of Hermann Cohen which is rooted in concepts of *Nichts* as a fundamental method in Rosenzweig's analysis. And so, through two ways of affirmation and negation, two of three irreducible elements will be presented in a purely analytic equation: God in “A=A”; world in “B=A”. Beginning with three irreducible elements,

¹ Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* (1921), trans. William W. Hallo (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1985) [henceforth “the Star” in body text and “SR” in shortened notes]. The translations from *the Star* into English given throughout the paper are Hallo English translations, but in reading, I have consulted the original German text in special cases. In 2005, Barbara Galli also published a new English translation.

² By “philosophy,” Rosenzweig means the tradition that begins with Parmenides to Hegel (SR, 3).

Rosenzweig rejects the unity of being, a unity based on the unity of being and thinking started by Parmenides. The starting point for a genuine appreciation of man comes from a clear acceptance of an irreducible reality, where man is an independent element alongside of the world and to God, all three of which are fundamentally independent of one another.

Concerning personality, Rosenzweig begins with everyday life. The self as “personality” is determined superficially by social roles and lacks an inner relation to its own death. The inadequacy of self qua personality comes from over-attachment to the world. The personality is content to wear the masks of the world, to play a role on the world’s stage, to be projected out into the world, dispersed in the world. That is the reason why Rosenzweig uses the same equation for representing both world and personality as “B=A”. As a result, the writer puts the first stage in the ontological analysis of self, namely personality, in this part.

Thirdly, the third part of this paper will mention the second and third stage in the ontological analysis regarding authentic self. Rosenzweig focuses on this analysis to prove that self is self-enclosure and inward-directed. The second stage will illustrate Rosenzweig’s procedure from human idiosyncrasy to character. The shift from personality to character entails a retrospective recognition of the inadequacy and superficiality of everydayness. Character is non-relational. It is non-relational because it is a self-relationship or self-enclosure. Furthermore, the self in its entire form, that is in “B=B”, will be mentioned. The self somehow is inward-directed and centripetal. The self is “solitary man in the hardest sense of the word” and “the self does not live in a moral world: it has its *ethos*. The self is metaethical.” (SR, 73) Through these analyses, the writer proves that man is both finite and infinite.

Nevertheless, the most significant stage is the third and higher stage, which Rosenzweig names the “soul”. The “soul” is both beyond “personality,” “character,” and even “metaethics”. “Soul” is precisely the self that emerges at the intersubjective level. Intersubjectivity, for Rosenzweig, introduces a new and irreducible level of significance to subjectivity. The subjectivity awakened in intersubjectivity – the “soul” – opens up a new level for the self, indeed, a whole new way of life. The writer argues that Rosenzweig’s ontological analysis proves man is beyond metaethics. It leads to the conclusion that Rosenzweig constructs an original and independent ontological analysis to approach man.

In conclusion, man is not only one element alongside (in part I of *the Star*) but also in relation to the world and to God, all three of which are fundamentally independent of one another and yet at the same time in relation to one another. To think precisely this sort of relationality, where the terms of the relations are both in and out of relation, exceeds the capacities of philosophy.³ To properly grasp them, Rosenzweig turns to the language and experience of religion, opening to love in particular, in part II of *the Star*.

Chapter 1: Why The New Thinking

Circumstance and philosophical tradition regarding man

Circumstance

The traditional notion of essence is the primordial point concerning man that Rosenzweig criticizes in the philosophical systems. Whatever the range of notion concerning essence, it seems that this concept has been used exclusively as a dogmatic, and reductionist concept.

³ Again, concerning “philosophy,” Rosenzweig means the traditional philosophy “from Parmenides to Hegel” (SR, 3).

Insofar as traditional metaphysics has applied this concept to humanity, the same metaphysical qualities of a priori fixity and abstract identity pervade notions of human essence as well. The traditional philosophy has used the concept of essence which attempts to encompass and enframe man as a single, unchanging entity or a simple part of a whole. In particular, Rosenzweig proves that traditional philosophy restricts the application of the term something (Etwas) solely for ideal, conceptual, unchanging entities. By doing so it denies that what continuously changes is something. Hence, it judges the individuals of the sensible world to be nothing (Nichts). Philosophy thus has endorsed a human self-understanding based on concepts which are inevitably abstract (SR, 4-6). Consequently, Rosenzweig sees that there is transformation and continual alteration of status concerning man. There can be no definite essence to man. It implies that the concept of essence becomes meaningless.

The Star, conceived between 1916 and 1918 on the Balkan front, opens with the evocation of an experience at the outer limits of the extreme: the anguished cry of the individual before the threat of forthcoming death. That cry expresses at once the instinctive revolt of man against the violence of essence. And so, man affirms a basic, obvious truth: his irreducible identity as subject and the sudden collapse of all the philosophical constructions intended to make him forget the horror of death. It is at the moment when the individual, defined as a simple part of a whole, is threatened with annihilation that the subject awakens to the full consciousness of his uniqueness. The consciousness of man's mortal condition also reveals the irrefutable reality of his personal existence. "That is what specifically begins the very possibility of ethics, or more precisely, that is the point from which the meta-ethical dimension of the subject emerges."⁴

Obviously, his philosophical opponent is traditional "philosophy". By "philosophy," Rosenzweig does not only mean modern German philosophy from Kant to Hegel, but rather the entire history of philosophy, philosophy "from Parmenides to Hegel." Noticeably, these traditional definitions try to enframe and to reduce man into determinate definitions. In this essay, focusing on the arguments of Hegel in terms of the notion of totality and reduction of man to spirit which Rosenzweig criticizes is the most priority. However, considering Rosenzweig in relation to Kant's philosophy is necessary because of the notion of man as a mere entity in the moral world.

Kant

Even though the writer focuses mainly on Hegel rather than Kant, the role of Kant concerning Rosenzweig's analysis is also considerable. In fact, Rosenzweig traces Hegel's all-encompassing notion of knowledge back to Kantian moral and political thought. Thus, "Kant himself serves as godfather to Hegel's concept of universal history, not only with his political philosophy and his philosophy of history, but already with his ethical fundamentals." (SR, 11). In case of man, Kant, as Rosenzweig reads him, demonstrated that human consciousness is reducible to acts of will that are radically different from all objects in the world of consciousness.⁵ Rosenzweig calls Traditional rational psychology negative psychology because moral thinking is the kind of thought that is most distinctive of the human psyche. It reaches its

⁴ Stéphane Mosès, "From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War," in *Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 222.

⁵ Norbert M. Samuelson, *Revelation and the God of Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 66-67.

summit in Kant's analysis of human consciousness as a Transcendental Unity of Apperception (SR, 62).

Moreover, Kant goes on to argue from his first through his second critique of reason that man also is something a mere entity within the moral world. Kant, at least in the explanations of Kantian philosophers, says that only from the perspective of the whole of humanity can the individual reach his moral end. The categorical imperative relates to mankind at large and to the recognition by the acting human being that mankind in its ethical position is represented by and in the individual encounter.⁶ This interpretation of the moral sphere has its descriptive basis in Kant's anthropology, namely, that the goal of the human beings cannot be achieved within the limits of individuals but only within the scope of the human beings at large.⁷ Obviously, Rosenzweig explains Kantian moral philosophy: "And even in Kant's case the concept of the All again carried off the victory over the individual through his formulation of the law of morality as the universally valid fact." (SR, 11)

Indeed, Rosenzweig develops his notion of metaethics as an inversion of Kant's all-encompassing categorical imperative, with a view to allowing contingency, as an independent entity, into the sphere of ethics. The categorical imperative works without any considerations for the specific context in which a moral actor finds himself. Inverting the autonomy of the categorical imperative, metaethics places law at the service of empirical and contingent humanity so that "the law is given to man, not man to the law." (SR, 14) Immediately, Rosenzweig cites "this proposition is demanded by the new concept of man. It runs counter to the concept of law as it appears in the realm of the world as ethical reasoning and ethical order. Accordingly, this concept of man has to be characterized as metaethical." (Ibid.) Rosenzweig says that the law is given to the human, instead of the human giving himself or herself to the law (as is the case with the categorical imperative). Metaethics thus refers to the independence of man, but this independence does not express human autonomy in the Kantian sense from which it differentiates itself. Rather, the notion of meta, metaethics in particular, is introduced in order to save the irreducible ontological position and thus the uniqueness of the respective sphere to which it refers (i.e. God, world, and man).⁸

Hegel

The most noticeable argument in Hegel's philosophy concerning man is his reduction of man to spirit. Hegel's account of spirit is his account of what is human in mankind. As with the other parts of his system, his *Philosophy of Spirit* is organized in triads, leading one to another. The first part he calls "Subjective Spirit," the second part "Objective Spirit," and the third part "Absolute Spirit". It is important to notice that the Objective Spirit comprises law, morality, economic and political organization, and the relationships of states to one another in the history of the world. This, according to Hegel, is spirit in a fuller sense than men's subjective feelings

⁶ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 37.

⁷ Nathan Rotenstreich, "Rosenzweig's Notion of Metaethics," in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. Paul Mendes-Flohr (Hanover and London: University Press of New England, 1988), 81-82.

⁸ Richard A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 69.

and personal attitudes. The account he gives of Subjective Spirit, therefore, is preparatory to this and to his account of art, religion and philosophy in which mind achieves its highest status.⁹

Furthermore, what has to be specified in order to understand what follows is that Rosenzweig's critique of the Hegelian system of essences does not represent a specific and particular event in the thought of a philosopher (in Hegel's thought, in this case). In fact, it concerns the whole history of Western thought, of which Hegel is not simply an heir, but the most radical fulfillment. At the same time, Hegel is the paradigm of a philosophical operation and an instance that makes each infinitude the "missing" part of its own finitude, welding the two extremes (finite and infinite) in the totality, which is the perfect and total inclusion of the mediation. That, for Rosenzweig, is the great secret hidden beneath the whole philosophical adventure "from Ionia to Jena". There is, behind the history of Western metaphysics, an implicit maxim: the identity of being and totality. It is precisely that initial maxim that the preface of *the Star* sets out to question (SR, 3-4).

It leads to an original interrogation concerning the place of man – qua person in each case unique – at the heart of the idea of totality. However, in Hegel's philosophy, that idea aims to grasp phenomena in their generality, understanding them by integrating them into a network of rational explanations: in short, by enclosing them within one intelligible system, particularly the system of essences.¹⁰ Thus, the specificity of each individual, the singularity of his destiny, the uniqueness of the events that make up his life, will be perceived as illusions of subjective consciousness. The uniqueness of the self is then dissolved in the totality of being. The subject itself, stripped of its illusory singularity, will henceforth appear as but a simple element of the system enveloping it. According to Rosenzweig, that vision of being as absolute knowledge, the intelligible grouping of all particular phenomena, underlies the entire history of Western philosophy, culminating in German Idealism and finally triumphing in Hegel.

In Hegel's system, the history of philosophy as ontology is at once concluded and realized in the identity of being, reason, and totality. The fact that in such a system the diversity of individual views is always unmasked as the illusions of a subjective conscience leads necessarily to a conception of morality as the submission of subjective aspirations to a more general system of laws. It is true that, in that subordination of particular interests to a higher order, free will is transcended and realized as rational freedom; but in this permanent movement toward greater generality, freedom does not cease denying itself so that ultimately the moral subject also finds realization in its identification with reason.¹¹ Moreover, for Hegel, the ethical vocation of the individual can be carried out only within ever more general communities to which he belongs: the family, the civil society, and the state. When he is cut off from this context, which alone ties him to the universal, he falls back into a purely natural existence, that is, into his particularity, which is egotistical and therefore fundamentally amoral: "this relation and the recognition of it is, therefore, the individual's substantive duty, the duty to maintain this substantive individuality, i.e., the independence and sovereignty of the state, at the risk and the

⁹ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 263.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 272-273. A reasonable interpretation of this issue can be found at: Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, trans. Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1975), 466-472.

¹¹ Stéphane Mosès, "From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War," 222-223.

sacrifice of property and life.”¹² The Hegelian deduction of ethics, in which the individual rises to ever-increasing generality, realizing himself finally in the renunciation of selfhood, defines him from the outset as a simple part of a whole.¹³ In other words, whereas human is insignificant in himself, a system alone confers meaning and dignity on him.

Now it is precisely the annulment of the self at the heart of the totality that, for Rosenzweig, destroys the very foundations of true ethics. In Rosenzweig’s view, ethics can only spring from radical freedom, an original possession of self by self. In the wake of Kierkegaard and Nietzsche, Rosenzweig subverts the Hegelian thesis of the end of philosophy from top to bottom. If everything has become philosophy, each individual should be able to begin philosophizing on his own. Concretely, “If God existed, how could I bear not to be God?” (SR, 18) Against the background of the historical philosophy of essence, it is this repossession of the subject by itself that the introduction to *the Star* comes to proclaim. It is the primordial autonomy of man as subject in his own right that Rosenzweig qualifies as “meta-ethical.” This meta-ethical dimension, as mentioned in the following chapters, is the original self-sufficiency of his self.

Whereas in Hegel it is in a speculative system that the ethical destination of man is accomplished, for Rosenzweig it can only be revealed beyond such a system. Against the horizon of a system for all-encompassing the particularity, Rosenzweig emphasizes the emergence of ethics is derived from the experience of the anguish of death. The forthcomingness of a death that strikes at random, far from lifting the individual above himself, casts him down upon the most elementary affirmation of his physical existence. In relation to that foundational experience, ethics only becomes possible again after the defense by the individual of his most personal existence (SR, 5). Such existence is his refusal to be caught up in the system of essence.

The fear of death and breaking up the All for the sake of the All

The fear of death

The text of *the Star* begins with philosophy and death. Death, and hence life, is the excluded other of philosophy. The “fear of death,” which is the flesh-and-blood human being’s response to the inescapability and presence of death as an unknowable and unwanted eventuality, is a powerful instance of “something” escaping thought and thereby undermining the wholeness constitutive of Parmenidean philosophy. Death refuses to become wholly a concept.

In fact, Rosenzweig justifies the need for a new thinking as follows: philosophy begins with “the fear of death.” Philosophy’s response to this fear was to restrict the application of the term “something” (Etwas) solely for ideal, conceptual, unchanging entities (SR, 4). Philosophy decided at its very beginning to treat death, not as something (Etwas) as something posited for reflection, but as a nothing (Nichts).¹⁴ Hence, it judged the individuals of the sensible world to be nothing. Hegel in particular called the domain of the objects of philosophy “Being” (Sein),

¹² G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), 209.

¹³ Stéphane Mosès, “La Critique de la Totalité dans la Philosophie de Franz Rosenzweig,” *Les Études Philosophiques – Philosophie Allemande*, no. 3, (Juillet-Septembre 1976): 351-366, <https://www.jstor.org/stable/20846846>.

¹⁴ In some particular cases, the writer refers to original German text at: Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek Freiburg, 2002) [henceforth “*Der Stern*” in main text and “SE” in shortened notes].

and equated it with the “All” or totality. Hegel’s philosophy attempts to encompass all topics in philosophy. However, despite all the protests of Hegel and his followers to the contrary, Hegel’s synthesis of everything into a single whole failed to encompass what in reality is everything.

How does the denial of the fear of death lead philosophy to construct its reductive All? Rosenzweig understands the failure of the systems of German Idealism to lie precisely in their reduction of particular beings to nothing. He recounts this critique of Idealism in the opening pages of *the Star* but now offers a quasi-psychological explanation for Idealism’s reductive All, grounding its construction in Philosophy’s need to deny the fearfulness of death:

An All would not die, and in the All nothing would die. Only the individual can die, and all that is mortal is solitary. [...] “Idealism,” with its denial of all that separates the individual from the All is the tool with which philosophy works the stubborn material so long until it can no longer resist being wrapped in the fog of the One-and-All concept. If all were once spun into this fog, indeed death would be devoured, if not in the eternal victory, still in the one-and-universal night of the Nothing. And this is the last conclusion of this wisdom: death is – nothing. (SE, 5)¹⁵

According to Rosenzweig, philosophy pursues its grounding of individuals “in the All,” it identifies such individuals as mere parts of the architectonic structure of the system, in order to overcome the fearfulness of death. Since “only the individual can die,” Idealism seeks to deny “all that separates the individual from the All,” by denying the irreducible individuality of the individual revealed in death. Only by thus denying particularity as such can Idealism justify the conclusion that death itself is “nothing.”

The center of philosophical argument in Rosenzweig’s claim, that in reducing the individual to a mere part of the All, philosophy destroys death in the “one-and-universal night of the Nothing”. It reaches the conclusion that “death is – nothing” and it seems to parallel one of the central insights granted in the fear of death. Fear of death revealed to Rosenzweig how the individual’s being always stands in connection with her own “nothingness,” the way in which this boundedness to nothing is constitutive of the human being’s own finite being. By concluding that death is “nothing,” philosophy dismisses death as that which is not serious or not frightening, not essential or not worthy of reflection. It discards death as nothing at all. Actually, “for man does not really want to escape any kind of fetters; he wants to remain, he wants to-live. Philosophy, which commends death to him as its special protégé, as the magnificent opportunity to flee the straits of life, seems to him to be only mocking.” (SR, 3-4) However, in the fear of death, one experiences Nothing as that in whose hands one’s fate has been placed. Thus, one might well suggest that in the fear of death nothingness is experienced as a very real “something.” This is what Rosenzweig asserts. To Philosophy’s conclusion that “death is nothing,” Rosenzweig responds: “In truth this is no last conclusion, but rather a first beginning, and death is really not what it appears to be, not Nothing, but a merciless, irremovable Something.” (SR, 4)

¹⁵ The translation is mine. Generally, Hallo uses ancient English terms in his translation, e.g., “Aught” and “Nought”, for “Etwas” and “Nichts” in original German, respectively. See at: Franz Rosenzweig, *Der Stern*, 4. However, in some places, it seems that Hallo is confused in using the term “Nought” and “Nothing”. For example, in “Das Nichts ist nicht Nichts, es ist Etwas.” (SE, 5) he translates into “the Nought is not Nothing, it is Aught.” rather than “the Nothing is not Nothing, it is Something.” The writer has modified Hallo’s translation by “Something” and “Nothing” for the sake of consistency.

Furthermore, Rosenzweig does not simply deny the philosophical claim that “death is nothing,” but rather he denies the nothing of death “as conclusion”. The fact that death is nothing must be taken not “as conclusion” but rather as “first beginning,” as the source and object of serious questioning. Fear of death presents the starting point for the path to knowledge of the true All to those who recognize that “the Nothing of death is a Something, that each new Nothing-of-death is a new, ever newly fearful Something [...] The Nothing is not Nothing (nicht Nichts), it is Something. In the dark background of the world there stand as its inexhaustible presupposition a thousand deaths, instead of the one Nothing, which really would be Nothing, a thousand Nothings, which, just because they are many, are Something.” (SR, 5)

It leads to the fact that the Nothing of death is a Something not simply a real mortal threat to the individual, but precisely because it is individual, because it is manifold. Each death, and each fear of death belongs to the respective individual self whom it threatens. Rosenzweig seems to understand each individual being, here, as the site of interconnection between particular being and particular nothingness, an individualized interconnection revealed in death. But because philosophy closes its eyes to death and the fear of it, philosophy posits “one Nothing,” “the one-and-universal Nothing,” in place of the multiplicity of particular nothings revealed in the fear of death. It dismisses this manifold nothingness as “one-and-universal Nothing,” as that which Rosenzweig seems to understand along the lines of pure nonbeing, or total, empty nothingness. In the conceptual structure of *the Star*, the emergence of ethics from the experience of the anguish of death, that is, the rupture of the totality.¹⁶ As a result, to attain the “true All,” Rosenzweig suggests, one must begin with the true nothing; to understand the identity and difference of All that is, one must begin by comprehending the difference, the plurality inherent even to nothingness; one must comprehend the particular interconnection of particular being and particular nothingness that is revealed to the human being uniquely through her fear of her own death.¹⁷ In *the Star*, however, death serves not only to crack the face of Idealism but to get a foot in the door to life. And so, the writer argues that Rosenzweig’s does not merely break the All.

Breaking up the All for the sake of the All

According to Rosenzweig, the possibility of knowing the All depends on how one responds to these insights granted uniquely in the fear of death. It depends on whether one has the courage to “remain in the fear of death” (SR, 4), as Rosenzweig advocates, or whether one “denies these fears of the earthly” (SR, 3), as he claims philosophy does. But philosophy’s denial of the fear of death does not simply result in a lack of knowledge, for Rosenzweig. On the contrary, this denial leads philosophy to construct its own “All-notion” in place of the “true All.”

The “All” undergoes destruction and reconstruction in *the Star* which Rosenzweig refers to at times as the “All and One,” “One and All,” but most often simply as “the All,” designates precisely the systematic identity and difference of All that is. Indeed, that “all knowledge of the All begins in death, the fear of death,” (SR, 3) suggests that an Absolute standpoint that claims to overcome the limits of human finitude will not yield true knowledge of the All, but rather that only a proper recognition of the unique character of the individual mortal man holds the promise for systematic knowledge.

¹⁶ Stéphane Mosès, “From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War,” 225.

¹⁷ Benjamin Pollock, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 134-135.

The Star itself is a “system of philosophy,” and as such it poses the question of the One and All – of how everything that is can and must be both a single unified totality and at once a vast multiplicity of unique particulars – in a comprehensive and original manner. Our purpose is to discern why Rosenzweig finds this systematic nature of the All to be so intimately intertwined with the particular position of man. Thus, the basic metaphysical insights and assumptions that guide and enable this systematic project will be explored (SR, 22-24). What makes it so difficult to keep in mind is that Rosenzweig does not always distinguish in name between the All he is tearing down and the All he is constructing.¹⁸

By and large, scholars have read the first introduction of *the Star* as an unequivocal attack on philosophy’s systematic quest to grasp the All. Hence, Richard Cohen writes of how Rosenzweig “counterposes the fact of death and the fear of death” against the “totalization effected by philosophical comprehension.” Stéphane Mosès claims that “the experience of death, which uncovers to us our irreducible reality as subjects, challenges the totalitarian pretension of philosophy.” And Emmanuel Levinas has most influentially declared “man’s mortality” to be the ground of Rosenzweig’s “challenge to the totality [...] Mortality is precisely the fact that everything cannot be settled, order cannot be restored [...] In me, totality shatters.”¹⁹ These scholars do point faithfully to *one side* of the argument about the All that Rosenzweig intends to set forth in the introduction to *the Star*, that is, the critical argument against the path to the All taken by the philosophical tradition that culminated in Hegel’s philosophy. But the problem with such one-sided readings of the opening of *the Star* is that they give no adequate explanation for why the same “All” that is supposed to have been deposed in the book’s opening but it repeats in the succeeded parts and even returns to its former state of glory at the book’s end.

These trends in Rosenzweig scholarship seem inadequate attempts to account for the coexistence in *the Star* of both the construction and deconstruction of system, of what appears to be the irreconcilability of the quest for and the critique of “the All.” Indeed, *the Star*’s opening declaration, “All knowledge of the All begins in death, the fear of death,” leads Rosenzweig into a scathing critique of Philosophy’s attempt to flee this true starting-point of knowledge of the All, a critique of Philosophy’s attempt to construct, in place of the “true All,” an “All” that would justify the denial of death and of the human fear of it. This critique undermines the traditional philosophical claim to the “All” to such an extent, it turns out, that it precipitates the breakup of what philosophy has taken to be the “All” into three separate elements – God, world, and man. Looking back upon this breakup, the last lines of *the Star*’s introduction remind the reader of the true purpose of the critical, deconstructive work of the introduction. Of the three pieces of the shattered All, Rosenzweig explains, we in fact know nothing. He thus declares, in these closing lines: “the Nothing of our knowledge is no single Nothing, but a three-fold Nothing. As such it contains within itself the promise of determinability. And for that reason, we may hope [...] to find again in [...] this threefold Nothing of knowledge, the All which we had to break up.” (SR, 22)

In a word, the breakup of the All in the introduction is no one-sided “critique of totality,” no attempt to rescue the individual man, who fears her own death, from the totalizing grasps of systematicity. Rather, the writer argues that the breakup of the All in the introduction to *the*

¹⁸ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 122.

¹⁹ Richard A. Cohen, *op. cit.*, 70; Stéphane Mosès, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, trans. Catherine Tihanyi (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 51; Emmanuel Levinas, “Foreword” to Stéphane Mosès, *op. cit.*, 19.

Star is carried out for the sake of the All itself. It is this breakup that offers “promise” and “hope” to that thinker who seeks to move past the illusive concept of the All that has dominated the philosophical tradition in order to attain the “true All.” As a result, while Rosenzweig shares with German Idealism the conviction that philosophy's role is to become a system, he advocates thinking of the system from a quintessentially human standpoint as one of three elements, along with God and the world.

1. The Particularity of Nothing as Rosenzweig's Alternative²⁰
2. Initial ideas about meta and metaethics²¹

Chapter 2: Three Irreducible Elements and the Ontological Analysis of Personality

*A fundamental method*²²

The starting point for a genuine appreciation of man

The Part I of *the Star*, therefore, desires to show nothing but the impossibility of tracing those three primary concepts back to each other. God, man, and world, they are – the one from eternity to eternity, the others since their creation – completely independent from one another and are connected only insofar as the one and eternal God created heaven and earth, revealed Himself to His likeness and will redeem both at the end of time. God, man, and world, they are not – properly speaking – quite different from what they seem in direct experience. They are, on the contrary, actually quite that which experience shows them to be: God and world and man, though distant yet connected, but not without a beginning in a creation.²³

God and World as irreducible elements

God in “A=A” as metaphysics

It is true that Moses Maimonides' negative theory of divine attributes gave Rosenzweig the initial Nothing of God with which his modern theology began. Whereas classical and medieval theology began with an affirmation of God and concluded with a negation, Rosenzweig begins with both negation and affirmation.

The logical symbol introduced to express this cognition of God is A=A. In A=A, the A on the left of the equation is divine freedom, and the A on the right is divine essence, both of which are God. Again, note that the relationship asserted is intransitive, so that while divine freedom becomes divine essence, divine essence does not become divine freedom. Classical theology had nowhere to go, because it began with God's essence.²⁴ Thus, in A=A, the A of the left-hand place is the point of departure. It is the *Nichts* of any knowledge of God from the conclusion of Maimonides theology. Rosenzweig calls it divine freedom because, lacking any content, it entails no limitation on God (SR, 28-30). In God's case, both “y” and “x” are “A.” By itself

²⁰ See at: Appendix 1.

²¹ See at: Appendix 2.

²² See at: Appendix 3.

²³ Karl Löwith, “M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity,” *Philosophy and Phenomenological Research* III, no. 1 (September 1942): 53-77, 64, <http://www.jstor.org/stable/2103129>.

²⁴ Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1989), 224 – 225.

“A” is the unknown content of God, which entails an infinite negative judgment of all that is not God (SR, 28).²⁵

The left-hand “A” is an act of affirmation of a negated essence. In more traditional terms, it is the act of negating of God everything that is finite. Conversely, the “= A” is an act of negating an infinite number of somethings any of which would limit God if they could be affirmed of Him, precisely because they are something (Etwas) (SR, 30-31). In other words, God is free because nothing can be affirmed of him. He is free from every limitation. He is infinitely free, because there are an infinite number of things that He is not; and He is eternally free, because nothing that will ever come to be will be God. Consequently, God as God is continuously not what He creates.²⁶

Next, the right-hand A is called divine essence (Wesen) (SR, 30-31). It is an asymptotic movement of divine freedom towards the idea of divine essence. Freedom is a force with a direction, whereas the essence simply is and therefore has no direction. Freedom is a potentiality, whereas an essence is an actuality. It is this movement that “A = A” expresses. God’s original infinite freedom becomes increasingly constrained and transformed into divine power and caprice, while the divine essence is transformed into divine fate and obligation. Through the endless passage of time in which an unceasing number of somethings are created, the more divine freedom (God as subject) becomes his essence (God is content). As such A = A is a statement that can be understood in terms of Cohen’s calculus. The sentence expresses an equation for the activity of creation, which, when diagrammed, has a particular nothing as its starting point and constantly approximates but never reaches an end point or limit that is 1.²⁷

In equation “A=A”, it is noticeable that it is God’s eternal motion from himself as an empty subject to himself as a full object. The origin is freedom, and the end is essence. God is that entity whose essence is not to be any entity. Thus, Rosenzweig’s new definition of God’s nature (although he calls it “the metaphysical”) is in fact a willful rejection of traditional metaphysics, from Parmenides to Hegel. Where traditional theology (in Rosenzweig’s somewhat misleading characterization) adores the notion that God is intelligible, Rosenzweig insists that “the metaphysical” names precisely that element in God’s nature which escapes cognition.²⁸

World in “B=A” as metalogic

Rosenzweig also points out that emphasizing the permanent essence of the world is impossible; rather, the essence needs to be penetrated. It is noticeable that logic, Hegel’s dialectic, for instance, deals with the world in general. In contrast, metalogic deals with the concrete lived world of individuals. Because it deals with the general, what logic expresses, it expresses as laws and affirmations of necessity. In contrast, because it deals with the individual, what metalogic expresses is contingent. Consequently, whereas logic can unify thought about reality,

²⁵ In particular, “A” is God or divine power, “A=” is God or divine freedom and “=A” is God or divine essence. See at: Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 39.

²⁶ Norbert M. Samuelson, “The Concept of Nichts in Rosenzweig’s Star of Redemption,” in *Reasoned Faith* (Leiden: Brill, 2015), 70.

²⁷ Norbert M. Samuelson, “The Concept of Nichts in Rosenzweig’s Star of Redemption,” 72.

²⁸ Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 2003), 154.

it cannot unify reality. In fact, because its focus is solely on unification, it does not deal with reality at all. In contrast, metalogic deals with reality. That reality is its content, viz., creation.²⁹

Irreducibility is the negative presentation or assertion of the particular and unique sphere with which the system is concerned. With respect to the world, the core of metalogic is thus that “disconcerting fact about the world” that, after all, it is not spirit (SR, 45). While the emphasis here is clearly anti-Hegelian, Rosenzweig is nevertheless anxious to emphasize the uniqueness of the sphere of the world; it, as such, cannot be made to be related, let alone identified, with any other concept or sphere. Spirit is an example of a candidate for identification and also represents a historical philosophical system that posited the spirit of the world.³⁰ Thus, Rosenzweig uses the notion of the *meta*, which is meant to negate that philosophical or systematic trend. This is expressed by Rosenzweig when he says that metalogical refers to something that has its own basis and base, is inspired with its own spirit, and is brilliant with its own splendor (SR, 61).

Rosenzweig’s equation for the world is “ $B = A$ ” (SE, 54). B (Besondere) is a total distinctiveness that constitutes the complete, absolute individuality of everything that becomes real in the world. It is the act of negation of the *Nichts* of the world which, when conjoined to God’s act of affirmation, God’s Physis, gives rise to each individual something (Etwas) (SR, 46-50). God’s Physis is expressed in the equation of the world as A (Allgemeine). In this logical syntax, the equal sign expresses their conjunction (das Und). The individuals of the world are produced by an endless process of interaction between the particular (Besondere) and the universal (Allgemeine). Each side of the equation is incomplete without the other. The universal is passive. It simply is, and as such it needs application. This need generates a force of attraction upon the particular, which, because it is aimless, is drawn to the universal.³¹

In the process that is the world, such equation “ $B = A$ ” expresses the process of life. B is the content of the world that includes every particular as particular. A is the passive form of the world that includes every form and order of the world as form and order. The equal sign expresses a non-reversible relation between A and B in which B is continuously attracted to “A”. “ $B = A$ ” states that B penetrates and fills A. In Rosenzweig’s language, the world is expressed as “ $B = A$,” which means that what is a B is attracted to what is an A (SR, 47-48). In the equation “ $B = A$,” as each nothing becomes a something, it becomes an individual. The world is constituted by an endless stream of these nothings becoming something. The something towards which they move is universal (Allgemeine). It is each particular individual as it becomes universal that defines the world.³²

In summary, we could sketch some crucial points concerning world as metalogic in connection to God and, to some extent, man (as personality). For Rosenzweig, it is obvious that world has its own position which cannot be reduced into any essence. Particularly, in the logical symbol introduced to express this cognition of the world is $B=A$, the connective “=” expresses penetration, which is an intransitive relation. B strives to penetrate A, but A does not strive to penetrate B. A is world-spirit or logos, and B is the individual, particular instance within the

²⁹ Norbert M. Samuelson, *A User’s Guide to Franz Rosenzweig’s Star of Redemption* (London: Routledge, 1999), 40.

³⁰ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 72.

³¹ Norbert M. Samuelson, “The Concept of Nichts in Rosenzweig’s Star of Redemption,” 74.

³² Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation*, 46-47.

plenitude. B=A expresses the life of the isolated individual, whose life is the project of penetrating its universality (world-spirit or logos).³³ B=A also expresses that the content of the world is that which is becoming the form of the world, that the particular is becoming universal, and ultimately what is active seeks to become passive. Also, =A is the divine essence. Hence, B=A states that the world as a plenitude of sensate individuals is alive with an end to penetrate the essence of God.³⁴

In short, after analyzing Rosenzweig's arguments, God and world appear clearly as irreducible elements, i.e., they cannot be reduced into any system of essences. Rosenzweig continues his analysis by proposing two distinct views of man.

Man as an independent element alongside God and the world

Rosenzweig argues that there are two distinct views of man: a world-view (*Weltanschauung*) or a life-view (*Lebensschauung*). The *Nichts* of knowledge of man marks the transcendence of ethics and the beginning of metaethics (SE, 12).

This is intended to make the analysis clearer and to broaden perspectives in ethics and metaethics. Ethics deals with world-view (*Weltanschauung*). It concentrates on human actions expressed in the formation of commands, and its subject matter is a view of man in general. From an ethical perspective, the man is primarily an autonomous, self-governing agent. For instance, Kant takes this perspective as far as it can go. In contrast, metaethics deals with life-view (*Lebensanschauung*). It concentrates on man as something that is passive, who receives rather than initiates commands, and its subject matter is a view of man as an individual.

The first stage: personality

Personality as over-attachment to the world

In Rosenzweig's description of the human as an ongoing act, from birth to death, of unfulfilled desire, he uses three terms distinctly (although not exclusively) about the man. The terms are personality (*Persönlichkeit*), self (*Selbst*), and finally soul (*Seele*).

Personality defines mans insofar as they are identical with their body, that is, as physical things among physical things in the world. Its opposite is the self, which is what mans are not by the definition of the physical world but solely by their internal definition. It is, in other words, what persons are, not to others but to themselves. Finally, a soul is what humans are not only to themselves and not only what they are to others, but what they are or are becoming as they are in reality – a particular kind of movement in relation to the creating motion of God and the being created movement of the created world. Note that for Rosenzweig, a soul is not something mental that stands in opposition to some physical body. Rather, man, so less than God and world, is a single movement defined by progress from an origin to an end. The definition of the movement defines the man from original consciousness in birth to final consciousness in death, and it is this definition that is the soul (SR, 79).

Rosenzweig also begins his descriptions with everyday life. It is not a matter of treating oneself as an entity among entities, of failing to differentiate between authentic and inauthentic being. Hence, he calls the everyday self the personality (*die Persönlichkeit*). He indicates that "personality is man playing the role assigned to him by fate, one role among many in the

³³ It can be said that in medieval terms the particularity of the individual is its matter, and its universality is its form (the writer's note).

³⁴ Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, 226 – 227.

polyphonic symphony of mankind. It is indeed the “greatest gift of mortal men,” of every last one of them.” (SR, 68) On the contrary, “self has no relation to the children of men, only and always to one individual man, in short to the self.” (Ibid.) In other words, the self as “personality” is determined superficially by social roles and lacks an inner relation to its own death.³⁵

The inadequacy of selfhood qua personality comes from over-attachment to the world. The personality is content to wear the masks of the world, to play a role on the world’s stage, to be projected out into the world, dispersed in it, to take up one or all names in history.³⁶ Thus, personality, like the world and the objects within the world, is expressed by the equation, “B=A”.

Personality as an inauthentic self

First of all, Rosenzweig understands that personality is abstracted and comparable. “The singular “personality” is only an abstraction which draws its life from the plural “personalities.” Personality is always one among many; it may be compared.” (SR, 68) “As the origin of the term already implies, personality is man playing the role assigned to him by fate, one role among many in the polyphonic symphony of mankind. It is indeed the “greatest gift of mortal men, of every last one of them.” (Ibid.) The singular “personality” is only an abstraction which draws its life from the plural “personalities.” In short, personality is always one among many; it may be compared.

Next, personality is personality by virtue of its firm interconnection with a definite individuality (SR, 72). Many predications are possible about personality, as many as about individuality. As individual predications, they all follow the scheme B=A, the scheme in which all the predications about the world and its parts are conceptualized. Personality is always defined as an individual in its relation to other individuals and to a Universal (Allgemeine).

For Rosenzweig, the shattering of the everydayness of personality means a new appreciation for the significance of death. The ownmost character of death, that one dies one’s own death, that no one can die anyone else’s death, does not open the self up to its ecstatic relationship with (and of) being, but rather closes the self more firmly upon itself, ties the knot of selfhood tighter, seals the self more hermetically, and thus breaks with the apelike role-playing of personality.³⁷ What the self’s fear of death does, according to Rosenzweig, is open the self up to the givenness and unalterability of its worldly nature.

As will be mentioned, what the personality faces in facing death is what Rosenzweig names its “character” (der Charakter), its ownmost non-relational selfhood, which is so isolated from history that for all intents and purposes it is timeless. Furthermore, since Rosenzweig usually clarifies the term “personality” in comparison with “character” or “self”, the definition regarding personality as mentioned above is just brief and initial. Analyzing authentic self should help to draw a new perspective for both terms “personality” and “self”. “The self is solitary man in the hardest sense of the word: the personality is the political animal.” (SR, 71), as we might recognize.

³⁵ The correspondence to Heidegger’s undifferentiating everyday self could be recognized (the writer’s note).

³⁶ Richard A. Cohen, *op. cit.*, 50.

³⁷ It could be recognized that the significance of death as Rosenzweig conceives it is quite different from that appreciated in Dasein’s being-toward-death (the writer’s note).

Chapter 3: The Ontological Analysis of an Authentic Self

The second stage: character – an authentic self

Character as rooted in human idiosyncrasy

What Rosenzweig wanted to prove is that man's individual being is not subject to proof. In this sense, the position of man is parallel to that of the position of the world and of God (SR, 63). What he wanted to show is that knowledge cannot be the instrument or bridge for proving the reality and the primary essence of those self-enclosed spheres of reality. Once knowledge attempts that, it necessarily loses itself in the Nothing (Ibid.); it loses its very legitimacy because it attempts to refer to a sphere of reality and by the same token loses that sphere from its horizon.³⁸ Hence, Rosenzweig also tries to find a way to establish man's irreducibility, and according to his basic methodological approach, this can only be done, as it were, from within. He takes several steps in that direction, which are eventually summed up in what is to be seen as metaethics in his particular or peculiar sense.

In general, the human idiosyncrasy (*menschliche Eigenheit*) attained its own figure as the "self [that] is quintessentially closed in itself" and at once "finite" (SR, 66), through the factual unification of its "character," that is, its "being in the particular" (SR, 64) and the defiant pride of free will. In that it is thus closed in itself, in that it has its being in its own particularity, it is self-grounded in a way that the particulars of the elemental world are not. As such, the elemental self could claim to be "single and nevertheless All" (Ibid.) This particularity becomes evident when Rosenzweig contrasts such human freedom with the divine freedom. "Human freedom is finite, but [...] unconditional" (SR, 66), and it leads to Rosenzweig's analysis of self as metaethics.

Human idiosyncrasy and emphatic particularity

Rosenzweig has already shown that the negative thinking that characterizes the new thinking takes two forms. One is the affirmation of the negation of a nothing, and the other is a not Nothing (*nicht Nichts*). These two forms of thinking come together in non-standard (to traditional philosophy) propositions whose symbolic form is " $y = x$ ". The right-hand term asserts the affirmation (Ja), while the left-hand term asserts the negation (Nein). The " $=$ " conjoins the two assertions as a movement from an origin towards an end. Rosenzweig now applies this new logic to the element, the man, and begins with its left-hand expression (the simple negation), which turns out to be human idiosyncrasy (*menschliche Eigenheit*) – the peculiar, unique, distinctive property of the man (SE, 68).

Still, man also is a creature, and to that extent, Rosenzweig's analysis of man is also part of his doctrine of creation. As Maimonides' negative theology introduced doubt about God into medieval philosophical physics, and Descartes' Meditations introduced doubt about the world into seventeenth-century philosophical logic, so Kant's transcendental Unity of Apperception introduced doubt about man into modern ethics. As initial doubt about God in metaphysics led to the affirmation of the creation of God's nature, and initial doubt about the world in metalogic led to the negation of the generation of the distinctive particular, and these two directions in thought were conjoined (Und) through the structure of the individual, so now Rosenzweig moves in metaethics from an initial doubt about man to a new expression in algebraic symbols that entails the unspoken source-words – "yes" (Ja), "no" (Nein) and "and" (Und).³⁹

³⁸ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 74-75.

³⁹ Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation*, 47-48.

From Kant's analysis of the self as the Transcendental Unity of Apperception, Rosenzweig argues that man's essence is given as a contentless but still affirmed precondition for all knowledge. In every act of knowing, man knows himself as something there (da). However, at the same time, man knows that "what he is" is distinct (Besondere) from the very act through which this essence is revealed. He knows himself as that unique nothing that is the focal point of the world. As such man is so distinctive (Besondere) that he can recognize no other particular but himself. This radical distinctiveness (Besonderheit) is his essence. Rosenzweig calls this peculiarity the source-affirmation (Urja) of man. It is his idiosyncrasy or peculiarity (Eigenheit): "his first word, his original Yes, affirms his peculiarity. In the boundless No of his nothing, this affirmation founds his distinctiveness, idiosyncrasy as his essence."⁴⁰ Its symbol is "B" (SE, 70).

It is undeniable that the B of man's limited being – his positively affirmed peculiarity and distinctiveness – is related as the direct contrary of the A of God's infinite being. It also exhibits the relation between man and the world, for it is what their respective expressions share in common. In the case of the world, as the affirmed left-hand term, B is the negative subject that is the world's distinctive singularity. However, in the case of man, who also initially is a created object, the term also is the right-hand symbol which, as such, expresses the affirmative predicate that defines man's permanent character (SR, 65). Basically, Rosenzweig carefully analyzes two crucial steps to illustrate the man's peculiarity or idiosyncrasy (die Eigenheit).

Rosenzweig's first step in establishing the fundamental position of man is to note the basic relationship appertaining to man and what he calls "existence in the distinctive or particular (Besonderen)" (SE, 68). We may come closer to the meaning of Rosenzweig's phrase by trying to understand it as denoting being in its uniqueness, as that which cannot be encompassed by any general or universal context. That uniqueness or particularity is related to man's ephemerality.⁴¹ Concretely, "man is ephemeral (vergänglich), his essence is to be ephemeral as it is the essence of God to be immortal and unconditional, or of the world to be universal and necessary. The existence of God is an existence in the unconditional, the existence of the world is an existence in the universal, the existence of man is existence in the particular."⁴² In addition, knowledge is above the human as it is below God and about or in the world. In other words, human knowledge is about the world, not about either the human or the divine, since (in Kant's terms) both stand outside of the domain of the knowable, God as the thing-in-itself and man as the Transcendental Unity of Apperception (i.e., as the subject that knows the object of knowledge, who, as pure subject, can never be an object).⁴³ In a word, "I am still there to all knowledge [...] and his first word, his primeval Yea, affirms his peculiarity." (SR, 64) This affirmation thus affirms his emphatic particularity, distinctiveness, or, in short, his idiosyncrasy.

Furthermore, the man who remains hidden and who is inaccessible to our knowledge and Rosenzweig discovered this introverted man, relating only to itself, an authentic being.⁴⁴ Such

⁴⁰ The translation is mine. "Sein erstes Wort, sein Urja, bejaht sein Eigensein. Im grenzenlosen Nicht seines Nichts gründet diese Bejahung sein Besonderes, sein Eigenes als sein Wesen." (SE, 69)

⁴¹ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 75.

⁴² The translation is mine. "Der Mensch ist vergänglich, Vergänglichsein ist sein Wesen, wie es das Wesen Gottes ist, unsterblich und unbedingt, das Wesen der Welt, allgemein und notwendig zu sein. Gottes Sein ist Sein in Unbedingten, der Welt Sein Sein im Allgemeinen, des Menschen Sein ist: Sein im Besonderen." (SE, 68-69) It seems that Rosenzweig's term "Besonderen" could be translated into "distinctive" or "particular". E. Galli (2005) also uses the term "particular" (the writer's note).

⁴³ Norbert M. Samuelson, *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, 89.

⁴⁴ Moreover, the possibility of a pure construction of this human has important consequences for the later, relational human who responds to an other (the writer's note).

a construction is based on a different cause of unknowability: the man is ephemeral. The final blow to the all that philosophy tried to know was the deaths of specific people, and those deaths are now made the hallmark of the man. Human nature, which reason cannot know, is particularity, a particularity that is neither universal nor eternal, but the particularity of the individual. Rosenzweig distinguishes this from the particular subordinate to its class and emphasizes that the human essence is an individual essence, the ownmost essence of each, neither shared nor susceptible to rational deduction. In fact, “this peculiarity (*Eigenheit*) is not part of a community or species essence. It is alone.”⁴⁵ In this sense, it seems that the system of essence in Hegel philosophy becomes invalid. Rosenzweig emphasizes “this idiosyncrasy of man is therefore something different from the individuality which he assumes as individual phenomenon within the world. It is not an individuality which sets itself apart from other individualities.” (SR, 64) In addition, existence in particularity apparently bears on inherent relation to the ephemerality of that particularity as exemplified by its death, because death is an occurrence related by definition to the single individual and cannot be understood in its dimension as being of a general or universal character.⁴⁶

It is clear, therefore, that in his analysis, Rosenzweig tries to deal not with the characteristic features of the human race or of mankind, but with the position of the individual *qua* individual.⁴⁷ His approach takes a view different from the anthropological trends that stress human historicity, human linguistic capacity, the human’s distinctive upright posture, and, finally, human essence. The significance of that shift to the individual as such will become a vital issue in a subsequent part of our analysis.

Rosenzweig’s attempt starts with the position of the emphatic particularity and leads to a second step. Negatively speaking, man *qua* an emphatic particularity or particular individual cannot be seen as belonging to a universal sphere, of which by definition he is not a part. The self-enclosed character of man as an individual is expressed both negatively and positively in the statement that man is individual and nevertheless universal, both finite and infinite:

This idiosyncrasy of man is therefore something different from the individuality which he assumes as individual phenomenon within the world. It is not an individuality that separates itself from other individualities, it is not a part - and the individual confesses, precisely by insisting on his indivisibility, that it is itself a part. Although it is not infinite itself, it is “in” infinity; it is individual and yet universal. The infinite silence of human not-nothing around it; it is itself the tone that rings out in this silence, something finite and yet limitless.⁴⁸

In a word, “peculiarity (*Eigenheit*) as something distinctive can only be designated by B. We have been unable to ascertain an aim in it. It is just as aimless.” (SE, 70) Rosenzweig proves that there is no relationship between =A and B in case of man. Man is not in contrast; rather, it is wholly separate from world. What expresses the relationship between the world and the human is exclusively the symbol, B. In the case of the world, B is the affirmation (*Ja*) which expresses the world’s individuality (*Individualität*) as particularity (*Besonderheit*). Conversely,

⁴⁵ Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 53.

⁴⁶ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 75.

⁴⁷ *Ibid.*, 76 (emphases added).

⁴⁸ The translation is mine. “Diese *Eigenheit* des Menschen ist also etwas anderes als die *Individualität*, die er als einzelne Erscheinung innerhalb der Welt annimmt. Sie ist keine *Individualität*, die sich gegen andre *Individualitäten* abscheidet, sie ist kein Teil – und das Individuum bekennt, grade indem es auf seine *Unteilbarkeit* pocht, daß es selber Teil ist. Sie ist eben zwar nicht selbst unendlich, aber „im“ Unendlichen; sie ist Einzelnes und dennoch Alles. Um sie herum liegt die unendliche Stille des menschlichen Nicht-nichts; sie selber ist der Ton, der in diese Stille tönt, ein Endliches und doch Grenzenloses.” (SE, 69)

the right-hand B of the human equation is the negation that expresses the human's permanent character. Furthermore, "the man is a distinct nothing that wants to become its own distinct man something, unlike anything else, including the divine. In the case of the man, this B expresses his negation, i.e., the unique character that he wishes (but never is fully able) to be within the world."⁴⁹ How can Rosenzweig continue the analysis of man as inward-directed, whereas peculiarity (idiosyncrasy) is directionless? The key is his analysis of human will.

Free will and defiant will

Rosenzweig seeks to expose the ontological position of the human individual from several additional perspectives. According to the programmatic point of departure, the human individual has to be seen from within, as a being that cannot be immersed in a totality outside itself. This comes to the forefront in Rosenzweig's attempts to characterize human will or freedom. The axis of this analysis is the notion of finitude.⁵⁰ The finitude of man is not only due to the death that awaits him, but also to the nature of his freedom, which is freedom to will and not, like that of God, freedom to act.⁵¹

The affirmation that is achieved through a not Nothing (nicht Nichts) of man is his finite freedom to will. Man differs from other creatures in that he, like God, can will, and he differs from God in that his will, unlike God's, has limited power (SR, 66). Hence, the left-hand expression of the equation for man is "B =," which expresses human free will. Rosenzweig emphasizes that free will (B=) has direction (SR, 67). "This free will is finite and momentary in its manifestations, as is the fullness of worldly phenomena. But in contrast to the latter, it is not simply satisfied with its existence; it knows another law than that of its own gravity. It does not fall headlong: it has direction. Therefore, its symbol is a B on the left side of the equation, as in the case of the fullness of phenomena, but by way of differentiation, a B= not as simple B." (SR, 67) It is a purely intentional, directional act that in itself is nothing because it lacks content. It is similar in form but opposite with respect to God to the "A =" of metaphysics. Whereas God's freedom is his overt action, man's freedom is only will. In other words, whereas in God's case what he wills is what he does, in man's case the two are separate. Hence, in God's case, the freedom to will is also a freedom to act that entails infinite power, whereas in man's case there is no such entailment. While man is free to will, he is not free to act. While man has some power, that power is limited radically by the world in which he lives (SR, 67).

Human freedom, which composes the other part of this construction, is markedly different from divine freedom. Because all freedom is negation, freedom is in some sense always finite. Human freedom is further finite because it is marked by finite power. God has free power; humans have free will – they cannot always do what they want, but they can want whatever they will (SR, 66). Human will, like divine will, serves to make a person unknowable by negating (in will, if not in fact) any claim to know the human. In other words, the finiteness of human freedom is inherent in freedom itself because that freedom is freedom of will⁵² and not like the freedom of God, that is freedom of action. It is free will in the strict sense of the term, but not free power: Human freedom in contrast to divine freedom is denied capability in its very origin, but its will is as unconditional, as boundless, as the capacity of God (SR, 66).

⁴⁹ Norbert M. Samuelson, *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, 90.

⁵⁰ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 76. Besides, finitude is what Rosenzweig calls "ephemerality", see at: Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, 261.

⁵¹ Salomon Malka ed., *Le Dictionnaire Franz Rosenzweig: Une étoile dans le siècle* (Paris: Les Édition du Cerf, 2016), 191.

⁵² In Hallo's translation, he translates "der Wille" into "volition" (the writer's note).

Human freedom is thus unconditional and finite all at once. The man can will unconditionally, but his freedom is inherently limited in the realization of this will. One might suggest that the coupling of unconditionality and finitude in the freedom of the self makes for an uneasy marriage.⁵³ To will unconditionally, but to remain wholly limited with respect to the realization of what is willed, marks an internal conflict within the elemental self which it cannot resolve closed up within itself. This inner conflict will only find its resolution, we shall find, when the self opens up that unconditional but finite freedom in relation to its others.⁵⁴

It seems that the construction parallels to the construction of God: the human essence is finite, but unique and unpredictable and similarly irreducible, while human freedom provides a contrariness that refuses classification. Both parts, moreover, are also parallel in their relation to the nothingness of knowledge of the human: the essence is a location of a neighborhood of ignorance around the idiosyncratic, unknown essence. The freedom is the negation of the ignorance that protects it from further attempts to pin it down. Rosenzweig represents these by the symbols “B” (for human essence) and “B =” (human free will).⁵⁵ However, “we seek the living man, the self” (SR, 67), but how will human will (with its direction and no content) enter on the path to living man? Rosenzweig continues his analysis with the term “defiant will”.

It is useful to quote at some length what Rosenzweig says about the context into which the concept of defiance is introduced. The finite being wants nothing other than what it is: it wants its own essence, and here Rosenzweig adds, like God’s freedom.

But this own essence that it wants is a finite essence [...] Still entirely within its own realm, then, but already sighting its objects from afar, free will recognizes itself in its finiteness without, however, in the least surrendering any of its unconditionality. At this point, still entirely unconditional and yet already conscious of its finiteness, it changes from free will to defiant will. Defiance, the proud withal, is to man what power, the lofty; thus is to God. The claim of defiance is as sovereign as the privilege of power. The abstraction of free will takes shape as defiance. (SR, 67-68)

In summary, this recognition that his will is limited makes his free will defiant.⁵⁶ It expresses a direction but not content, and as such, it is defiant will.

Character as a self-enclosure

It is this defiant will that takes on content or determination (Bestimmung) as character. These determinations are the affirmative content of his idiosyncrasy (Eigenheit). Its symbol is also “B”. Of course, it occupies the right-hand side of our equation. “Defiance still remains thoroughly preserved as defiance. It finds its content here, its determination, not its termination. Defiance remains defiance, it remains unconditional in form, but it takes character for its content; defiance defies all with character.” (SR, 68) In a word, “this is the self-consciousness of man or, putting it more briefly, his self” (SR, 68) as will be mentioned next.

⁵³ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 76-77: “According to Rosenzweig, the finiteness of human freedom is inherent in freedom itself because that freedom is freedom of volition and not – like the freedom of God – freedom of action. [...] *There is a rift in his existence.* His freedom as the freedom of will may be boundless, but the execution of that freedom is limited.” (Emphases added).

⁵⁴ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 192.

⁵⁵ Robert Gibbs, *op. cit.*, 53.

⁵⁶ Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation*, 49.

What the personality faces in facing death is what Rosenzweig names its “character” (Charakter), its ownmost non-relational selfhood, which is so isolated from history that for all intents and purposes it is timeless (SE, 71). As character, the knot of selfhood is tied as tight as possible, down to an unalterable nugget of ownmost being. What the personality encounters in its character is the givenness of created being, isolated, alone, individual, creaturely being: not creating, not free, but created, given.⁵⁷ The character represents that inalienable, unalterable hard core or nugget of selfhood impervious to history. It is that which is given, or created, and not made.⁵⁸

In this notion Rosenzweig contests the idea that selfhood is fully constituted by exterior relations, or that the self is infinitely malleable in the manner proposed by “existentialist” philosophers. Obviously, Rosenzweig cannot “prove” or “derive” this claim, because if he could it would at the same time be proven false. The givenness of character is simply given, breaking the individual’s tie to “humanity,” “ethics,” and other universals or substitutes for universals. Rosenzweig can only acknowledge it. This, as Nathan Rotenstreich has pointed out so clearly, is precisely the sense of the “meta” of Rosenzweig’s “metaethical” account of man: one must begin grasping the self outside of ethics.⁵⁹

For Rosenzweig, the more authentic individuality (the character), unlike the less authentic one (personality), is intimately related to death. Besides conceptual representations of death, the only “death” personality knows is metaphorical, its own collapse in having to give way to the truer self, character. Character, on the other hand, is moved by fear of death, real death, death as terminus. Indeed, it is precisely the self as character, the unique self, its interiority, that dies and is forever lost at life’s end. The attributes which make up personality, in contrast, have no essential relation to death. Character, furthermore, is the original unalterable core of an individual, the ownness and inalienability of the self. “There is no greater solitude,” Rosenzweig writes, “than in the eyes of a dying man, and no more defiant, proud isolation than that which appears on the frozen countenance of the deceased” (SR, 72).⁶⁰ Consequently, character is non-relational. It is non-relational because it is a self-relationship, a self-enclosure. Character, in short, is inward-directed and centripetal.

The third stage: metaethics and beyond

Self (B=B) as inward-directed

Rosenzweig briefly describes the procedure from free will to self. “Free will become defiant will, and the defiance of will coagulates with character to shape the self.” (SR, 69). Indeed, the defiant will (B=) is conjoined (Und) to the character (B) as the self. It is the product of free will taking on content that transforms that will into a living man (lebendige Mensch). In Rosenzweig’s term: “the self” is what originates in this encroachment by free will upon peculiarity as the conjunction (Und) of defiance and character.” (SR, 68) The finished equation (B=B), therefore, designates a pure self-containedness together with an equally pure finiteness. The self is utterly self-contained, owing to its being rooted in character. In other words, only

⁵⁷ It seems that “fear of death” (SR, 3) breaks the self of its representational self-deceptions, as with Heidegger, but not for the sake of a deeper engagement in the ecstasies of historical being (the writer’s note).

⁵⁸ Richard A. Cohen, *op. cit.*, 51.

⁵⁹ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 82-83.

⁶⁰ Richard A. Cohen, *op. cit.*, 57.

the unification of human character and the defiance of human will yields the figure of the human “self” out of the human being’s own nothing.⁶¹

Furthermore, it is significant that the attraction toward the essence of this freedom brings together freedom and essence and produces the self. The self emerges as human freedom becomes defiance and human essence becomes character. This self “wills nothing else except that which he is,” and “what the self is” is a finite being – a being that has an end in death (SR, 68). To become a self, a man must learn to will to be itself, and by so doing, to cease to will according to the world and its categories. The self, in contrast to the personality, does not belong to groups, communities, people, nations, and so on, but roots itself in its own being. Thus, the task of becoming a self is a task of breaking with the world, not in physical withdrawal, but in focusing the will solely on one’s own being, which is a finite being, a being with character.⁶²

Rosenzweig emphasizes the uniqueness of the self. “Self has no relation to the children of men, only and always to one individual man, in short, to the self. But there is no plural of self. [...] The self is not a part, not a type case, nor a zealously guarded portion of the commonweal which it might be meritorious to give up. [...] It is alone; it is none of the children of men; it is Adam, Man himself.” (SR, 68) The self as inward-directed will be clarified in comparison with personality and God. Here, the inward-directed self could be further clarified in comparison with personality in “B=A” and even with God in “A=A”.

First of all, “B = B” as the expression of man as a self is logically comparable to the equation “B = A” of the world. In both cases, the right-hand term defines and develops, but at the same time limits, the possibilities, i.e., the freedom of the left-hand term. In both cases, the left-hand term is something distinctive (Besondere). The difference is that in the case of the world, what the particular becomes is a universal (Allgemeine), while in the case of man, the particular becomes character. The difference is significant. Unlike “B = A,” “B = B” expresses the self as non-relational. The self becomes itself independent of any relation to another self or a universal. In contrast, man’s personality is something in the world. It is defined by its relationship to its species and its individual members.

In contrast to personality in “B=A”, “there are no derivative predications about self, only the one, original B=B.” (SR, 69) “Self,” unlike “personality,” is not a relational term. As its equation exhibits, the self is a self-contained uniqueness of the particular. It is not, like personality, a qualified affirmation of distinctiveness in relation to other human beings. In other words, man is both within and without the world. Insofar as he stands outside, he, like the creator, is defined by his will as a self, and insofar as he stands within, he, like any other creature, is defined by what he does in relation to every other member of his species.⁶³ (SR, 68)

Rosenzweig also underlines “the self is solitary man in the hardest sense of the word.” (SR, 71) In contrast, he continues, “the personality is the political animal” (SR, 71). Taking up Rosenzweig’s allusion to Aristotle’s characterization of the man as a political animal, Rosenzweig’s shift from personality to character means a break with the political altogether. Character is the self inwardly turned, feeding on its own resources, on its own nature, the unique self. “The self,” Rosenzweig writes, “lacks all bridges and connections; it is turned in upon

⁶¹ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 160. Noticeably, Rosenzweig often simply calls character as “self” (Selbst) (SE, 78).

⁶² Robert Gibbs, *op. cit.*, 53-54.

⁶³ Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation*, 50.

itself exclusively” (SR, 78).⁶⁴ The self is thus irreducible into any systems of definition or essence.

Secondly, the equation for man as a self, to some extent, is more like the equation for God. Both “ $B = B$,” (free will having become character) and “ $A = A$,” (divine freedom having become divine essence), express self-contained elements. The sole difference is that “Adam is really exactly ‘like God,’ only unadulterated finiteness where God is unadulterated infinity.” (SR, 69)⁶⁵ Concretely, Rosenzweig states “self symbolized by the equation $B=B$, takes its stand directly opposite God” (SR, 69). It recalls the emphasis of Nietzsche as Rosenzweig quoted at the beginning of *the Star*.

As mentioned, the man as a self, i.e., as “ $B = B$ ”, is free will having become character. As such it is both finite and self-contained, in contrast to God, who, as “ $A = A$ ” (i.e., divine freedom having become divine essence), is self-contained but infinite. However, Rosenzweig’s emphasis in this paragraph is more on how the elemental man is distinct from the elemental world than from the divine element. The distinction that he intends to clarify is that between every man as a physical, corporeally-defined entity and that same being as a spiritual, mentally-defined entity. In this respect, “personality” relates to the man as something physical within the world of objects, while “self” characterizes this same element as something external to the world. Personality also, like the world and the objects within it, is expressed by the equation, “ $B = A$ ”, whereas as “ $B = B$ ”, an equation (like the divine “ $A = A$ ”) expresses something (the self) that has no relations beyond itself.”⁶⁶

Self ($B=B$) as metaethics

Rosenzweig not only makes a clear distinction between personality and self (as metaethics) but also the actual root of self. And Rosenzweig even emphasizes that it is internally contradictory (SR, 70). The movement between the poles of individuality and personality, and the other is the movement from character to self, could be recognized.

First, each set has a different origin. Every human being is born with individuality as a biological feature of the physical world. As such, the human completes himself when he develops a personality, and, through physical love, generates a new individuality. “The birthday of the self is not the same as the birthday of the personality. For the self, the character, too, has its birthday: one day it is there. It is not true that character “becomes,” that it “forms.” One day the self assaults man like an armed man and takes possession of all the wealth in his property. This day is always a definite day, even if man no longer knows it.” (SR, 71) However, character is not present at birth, and what character becomes, viz., the self, does not occur until “old age”, by which Rosenzweig means death (*Thanatos* in Greek), viz., the point in time beyond which the character of the individual human is beyond any regeneration.

Second, each set has a different end. Whereas personality is a political animal, the self is and remains solitary (SR, 71). When Aristotle defines the human as a political animal, i.e., as someone relational to the world, he is thinking only of human personality. But this definition ignores that the human also is a self, solitary man, non-relational.

⁶⁴ Richard A. Cohen, *op. cit.*, 56.

⁶⁵ Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation*, 50.

⁶⁶ Norbert M. Samuelson, *A User’s Guide to Franz Rosenzweig’s Star of Redemption*, 93. Noticeably, in part Rosenzweig’s distinction can be understood as similar to Buber’s two-fold definition of human consciousness as “Ich-Du” and “Ich-Es”. Although this is only an analogy (not an identity), this issue goes beyond the scope of this paper (the writer’s note).

Third, personality is defined by character, which is definite or determinate individuality. However, the self, while it has character, is not defined by it. “True, *ethos* is content for this self and the self is the character. But it is not defined by this its content; it is not self by virtue of the fact that it is this particular character. Rather it is already self by virtue of the fact that it has a character, any character, at all. Thus, personality is personality by virtue of its firm interconnection with a definite individuality, but the self is self merely by its holding fast to its character at all. In other words, the self “has” its character.” (SR, 72) The equation “ $B = A$ ” expresses human personality in the sense that the subject is an individuality that becomes defined through life by taking on sets of characteristics that define his personality. In Aristotelian terms, predication changes the initial, subject particularity into something else than particularity. On the other hand, the equation that expresses the self is “ $B = B$ ”. Here the right hand term does not determine the left hand term to be anything else than what he to begin with. In Rosenzweig’s words, the distinctive particular (B, for *Besondere*) of the initial will does not become anything other than what it already is in the distinctive particular (B) of character. Obviously, this analysis has important consequences for our understanding of the human ontologically which Rosenzweig discusses in his idea regarding metaethics. It is not only denying any kind of ambitions to enframe man into essences but also emphasizes the non-definitive dimension of human character, in this case, self.

The consequence of this analysis of the human is that Rosenzweig reaches from his description is that the world of ethical considerations is inherent in the self itself or the self is metaethics.

All this is for the self only something which it possesses, not the very air of existence which it breathes. It does not, like personality, live in it. The only atmosphere of its existence is-itself. The whole world, and in particular the whole moral world, lies in back of it; it is “beyond it,” not in the sense of not needing it, but of not recognizing the laws of this world as its laws. It recognizes them merely as presuppositions that belong to it without its having to obey them in return. For the self, the world of ethics is merely its *ethos*; nothing more is left of it. The self does not live in a moral world: it has its *ethos*. The self is metaethical. (SR, 73)

This statement makes it clear why and in what sense Rosenzweig used the term metaethics. Since there is no primary relationship between the self-enclosed self and the ethical realm, the self, not being immersed in the ethical realm, is conceived as metaethical, in a mode analogous to the employment of the terms metaphysical and metalogical. The self is above or prior to the ethical realm and hence “metaethical.”⁶⁷ As a result, metaethics is non-definitive.

This judgment points to two insights. First, the man is something more than a mere entity within the physical world. Second, contrary to what Kant goes on to argue from his first through his second critique of reason, the man also is something more than a mere entity within the moral world. As a solitary self with character, which is what the man is in itself as an element (in opposition to the man as an individual with personality within the world), the man is located beyond both worlds of rational knowledge.⁶⁸

However, the elemental self exhibits a further limitation from another direction, as well. As “closed in itself,” the elemental self is cut off from the very world it inhabits. The self, after all, knows nothing outside of itself, it is quintessentially solitary, and thus like the heroes of Attic tragedy “it is silent” (SR, 77). In addition, “this lack of all bridges and connections, this being

⁶⁷ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 80.

⁶⁸ Norbert M. Samuelson, *A User’s Guide to Franz Rosenzweig’s Star of Redemption*, 95.

turned only inward of the self,” according to Rosenzweig, “is what pours out that peculiar darkness over the divine and worldly in which the tragic hero moves. He does not understand what befalls him, and he is conscious of his not being able to understand” (SR, 78). Because the self is closed within itself, this passage suggests, even though it is self-grounded it is incomplete. Without connections to others, the self’s surroundings remain draped in darkness, and as a result the self cannot even understand her own self completely. In order to attain full understanding of itself and at once the security of its own being, the self demands bridges and connections to others.

Our survey of Rosenzweig’s scattered hints regarding the limitations of the elemental self have once again left us with clues as to what the self must seek out through relation in order to realize his potential, to fulfill what he is, as of yet, only as promise. The self will come to reconcile the unconditionality and the finitude of his freedom only in his relation to God in revelation. And the self will attain recognition for his “being in the particular” through the “bridges and connections” he will establish through neighborly love on the path to redemption. When the self has thereby realized its freedom and particular being through his reversals into relations with God and the world, the self will take his place in “the true All.” And the self will thereby realize itself at once as the One and All, in its own peculiar fashion.⁶⁹ The self possesses the world within itself as a personal property and not as a world. As a result, “the only humanity of which it was aware was that within its own four walls [...] elevated above any world, fixing its own interior within a defiant gaze, incapable of sighting anything alien except there in its own sphere and therefore only as its own property, hoarding all ethical norms within its own *ethos* so that the self was and remained lord of its *ethos*. In short: the metaethical.” (SR, 82)⁷⁰

In comparison to Hegel at the beginning of this essay, it seems that Rosenzweig’s description of the position of man, which he called metaethical, is meant to cut the basic tie between the human individual and the human whole or mankind. Since Rosenzweig accepts the interpretation of ethics as essentially the recognition of the whole or the recognition of the individual as a representative of the whole, the emphasis laid by him on the isolated individual can no longer be understood as an ethical interpretation of the ontological position of man. It becomes metaethical by being understood as referring to the self-enclosed individual. As metaphysics has been understood as the lack of identity between physics and the description of God, and as metalogic has been understood as the lack of identity between the logos and the reality of the world, metaethics is understood as the lack of identity between man as a self-enclosed individual in the first place and the totality of human beings or the whole of them. Hence, the writer understands Rosenzweig’s concept of metaethics not only as a continuation of his presentation of the two spheres to which we referred above God and world but also as a hidden polemic against Hegel’s identification of the human individual and the human *ethos* that led them to the primary reference to mankind at large. In fact, Rosenzweig applies the term *ethos*, but applies it not to the openness of the individual but to his self-enclosed character, in the strict sense of the latter term.

Rosenzweig continues to make a preparatory to a further step in his analysis by mentioning the ruling event of the hero (SR, 76). “The tragic hero of antiquity is nothing less than the metaethical self” (SR, 73). The hero is the person who has become a self by resolutely confronting his own death. That hero, that human self, can no longer speak nor even scream to

⁶⁹ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 192-193.

⁷⁰ It is significant that what is rendered in English as “lord” is in the original *Freiherr*, a term probably associated with “freedom”. See at: *Der Stern*, 90 (the writer’s note).

the world because as self it now lives its life in the most bitter inward solitary. The heroic self, called to itself from the world, willing its own finite being, must keep silent. For instance, in the case of Attic tragedy, Rosenzweig takes their silence to be an expression of defiance and judges their solitude to mean that they are unrelated to the world, i.e., each is a unique self (SR, 77). While they exemplify Rosenzweig's analysis of the elemental human, they also show the limitations of this form of analysis of the human in general: first, they are capable of monologue but not dialogue; second, the Greek heroes cannot even question their own fate, because to do so would break the silence and end the isolation. Their death merely fulfills their own tragic lives, i.e., they are the final achievement of isolation from the world in total self and character. This hero is metaethical as the world is metalogical and God is metaphysical. Nevertheless, the metaethical self is self-enclosed, like the God who cannot love, and like the world that has no beyond, deaf and dumb, existing without God or the self. The metaethical self is "lord of its *ethos*" (SR, 82), with no outside, no exteriority.

Their character becomes determined, and each becomes his own particular self, but none of them go beyond self and character to become a soul, which in Rosenzweig's language means to develop a term psyche or soul (*die Seele*) (SE, 86). When that self is extroverted in Part II of *the Star* and is opened first to God and then to the world, that self will emerge beyond its heroic silence as a speaking and loving soul.⁷¹ In other words, the capacity of the self to "say no" is the opening to "say yes".

Soul (beyond metaethics) as the subjectivity awakened in the intersubjectivity

By using the term psyche or soul, Rosenzweig not only makes the distinction between personality and self more obvious but opens a new level for self, a living subject. It is true that, for Rosenzweig, personality does not demand immortality for itself, but the self does. "Personality is satisfied with the eternity of the relations into which it enters and in which it is absorbed. The self has no relations, cannot enter into any, remains ever itself. Thus, it is conscious of being eternal; its immortality amounts to an inability to die." (SR, 79) Like the self, the soul is eternal, because it is non-relational, and it is immortal because it cannot die. It is what Greek philosophers called the soul. "The soul is supposed to be the natural something that is incapable of death by its very nature. Thus, it is theoretically separated from the body and becomes the bearer of the self." (Ibid.) Of course, the soul does not die, but transmigrates through the bodies. "The self demands self-preservation, preservation of the self. But the "soul" in the ancient sense of the word expressly designates only a "part" of man, the one incapable of dying, not his entirety." (Ibid.) Therefore, Rosenzweig argues for a new meaning for "soul" in order to wake the self in its complete speechlessness and unrelatedness up. "It would have to renounce precisely this speechlessness, it would have to turn from solitary self to speaking soul – but soul here in a different sense, meaning a human whole beyond the contrast of body and soul." (SR, 80)

After revealing the limitations of personality, character (and even self as metaethics), it seems that the clarification in the third stage of selfhood in Rosenzweig's account, the self as soul becomes the most significant point in order to clarify Rosenzweig's argument. A point of clarification about the term "soul" should probably be stressed right away to avoid possible distractions and confusions. In using the term "soul" Rosenzweig may well be alluding to, but he is certainly not referring to, the notion of a peculiar spiritual substance with which each person is meant to be endowed that somehow endures intact after death. "Soul" is indeed both "spiritual" and an endowment which comes through contact with exteriority, but for

⁷¹ Robert Gibbs, *op. cit.*, 54.

Rosenzweig it is the term of a relation rather than a substance in and of itself. “Soul” is precisely the self that emerges, and only emerges, at the intersubjective level. Intersubjectivity, for Rosenzweig, introduces a new and irreducible level of significance to subjectivity.⁷²

Rosenzweig’s account of the “soul” is also designed precisely to avoid the totalization in Hegel’s system.⁷³ In the Hegelian system, the thought of reconciliation, which “overwhelms” opposites, and a dialogical thought make a search for eschatological union: the embodied soul (die leibhaftige Seele) and the animated body (der seelenhafte Leib) will be united one day in an antithetical way.⁷⁴ For Rosenzweig, the word in which the two separated will unite is not an entity which overhangs them, but a word which they themselves utter: the word of love. So great is the significance of the alterity encountered frontally in the intersubjective encounter, as Rosenzweig sees it, that it has the power to open up the hard core, the very fixity, of character. The subjectivity awakened in intersubjectivity, the “soul,” opens up a new level for the self, indeed, a whole new way of life, one constituted by moral and social demands – demands which begin with and remain inextricably linked to the ultimate commander, God.⁷⁵

It is significant that, in the conceptual structure of *the Star*, the emergence of ethics from the experience of the fear of death, that is, the rupture of the totality, is only one step, though admittedly a primordial one, in a more essential process, which leads the self as soul toward the discovery of the central experience of its history, revelation. Revelation will, in turn, lead it to the conclusion of its adventure, its new conception of life. The dual link between revelation and death, on the one hand, and life, on the other, explains the secret logic that governs the spiritual path of the self.⁷⁶ It leads to a radically new understanding of reality, in which God, man, and the world, initially in radical separation, enter into relation with the categories of Creation, Revelation, and Redemption. The event of this encounter, at the same time as its condition of possibility, is truly what Rosenzweig calls *Revelation*. This event (the “absolute present”) comprises, in turn, three temporal dimensions: the present of the past, in other words, *Creation*; the present of *Revelation* to strict sense, that is, of the love of God constantly offered to the soul; the future of *Redemption*, in other words, a world to be saved whose responsibility is entrusted to man.⁷⁷

Opening to love

It seems that Rosenzweig achieves a “revolution” in his analysis concerning man as metaethical self and beyond. The revolution appears in Rosenzweig to be the necessary condition for the inner revolution that will let man accede to dialogical discourse. This revolution is accomplished when the metaethical self breaks out of its elementary self-enclosure and opens itself to the double reality of the neighbor and God. This is why the transformation of the tragic hero (that paradigmatic figure of the metaethical self) into the man of revelation is presented as

⁷² Richard A. Cohen, *op. cit.*, 58.

⁷³ To some extent, Rosenzweig’s analysis also avoid the totalization which Heidegger achieved in two steps by reducing intersubjectivity to subjectivity and then by reducing subjectivity to a part in the world-historical ontological drama. See at: Richard A. Cohen, *op. cit.*, 59.

⁷⁴ Salomon Malka ed., *Le Dictionnaire Franz Rosenzweig: Une étoile dans le siècle*, 23.

⁷⁵ Richard A. Cohen, *op. cit.*, 59.

⁷⁶ Stéphane Mosès, “From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War,” 225.

⁷⁷ Salomon Malka ed., *Le Dictionnaire Franz Rosenzweig: Une étoile dans le siècle*, 24 (emphases added).

both radical conversion and expression of a profound continuity. Generally, for Rosenzweig the order of revelation is dependent on the temporal order. “Life, all life, must first become wholly temporal, wholly alive, before it can become eternal life.” (SR, 288)

Coming back to “soul”, the first and foremost crucial aspect of human soul, Rosenzweig writes, “is the soul awakened and loved by God.” (SR, 199) This same soul “awakened and loved by God,” is also the human “I” addressed by the human “Thou.”⁷⁸ Furthermore, “the love of the human, the earthly lover – that was a counterpart, nay more than a counterpart, it was a direct likeness of divine love.” (SR, 212) Rosenzweig’s point is that the impenetrable and imperturbable self-sufficiency of the character which enters into the intersubjective encounter, the character which as character and only as character, in contrast to the personality, cannot be absorbed or scattered by the term of that encounter, is nonetheless pierced and perturbed in that encounter. Only a religious language is sufficient to its excess.⁷⁹ The writer thus focuses mainly on two crucial terms, e.g., revelation and love.

First of all, in the conversion of metaethical man into the man of revelation, the elementary self is transformed into “I”, a substantivized adverb into a speaker. Indeed, this is not a return to traditional morals but rather the discovery of a different conception of ethics, based on the structures of dialogical discourse. In the experience of revelation, as Rosenzweig lays it out in the central chapter of Part II of *the Star*, what was self becomes I, the subject of a discourse addressed to a Thou; but this I does not become itself except to the degree that, even before that first word, in an anteriority more anterior than all anteriority, it had been addressed as a Thou by another I. At the origin of this linguistic model of revelation, there is a fundamental asymmetry: the experience of the I is always preceded by that of the Thou, or to put it another way, the I does not become what it is except in response to the call of the Thou. More precisely, the moment of revelation, the moment in which the metaethical self is transformed into I, is exactly the moment it discovers its dependency upon a reality investing it from without. That reality, interpreted as the reality of God in the foundational experience that is revelation, immediately takes on the form of the other, the neighbor, as soon as the I, in the second moment of its constitution, turns toward the world. The truth is that the subordination of the I to God and its subordination to the other are two aspects of the same structure of experience.⁸⁰

Furthermore, in book 2 of part II, in describing revelation, Rosenzweig uses his own expression: “thus and not-otherwise” (So und Nichtanders) (SE, 194). In using this expression, he is also deliberately rejecting the Hegelian comprehension of individuals through internal and external negation, through the logic of genus. “We could not be satisfied,” he writes, “with a sic et non based on the Scholastic model, we had to assert a Thus and not-otherwise, thus replacing the non with the double negative of a not-otherwise” (SR, 173). It will be explained that Rosenzweig’s double negative will be quite unlike and indeed will subvert Hegel’s double negation.⁸¹ The self is “thus and not-otherwise”: *thus* because it is separate, independent, itself; *not-otherwise* because it is nonetheless in relation to all things, to God, man, and world.

⁷⁸ This dialogical account of self, so totally at variance with Heidegger and the tradition of German idealist philosophy, is at home with another set of contemporary German thinkers: Hermann Cohen, Martin Buber, and Eugen Rosenstock, and in France with Emmanuel Levinas (the writer’s note).

⁷⁹ Richard A. Cohen, *op.cit.*, 60.

⁸⁰ Stéphane Mosès, “From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War,” 227. Let us note in this connection that, in the analysis of the constitution of the divine identity in the Bible that Rosenzweig develops in the same passage, God himself only defines himself as I after man has been constituted as I opposite him (the writer’s note).

⁸¹ The correlation to Levinas’ “non” of non-in-difference could be recognized. See at: Richard A. Cohen, *op.cit.*, 169 (the writer’s note).

According to Rosenzweig, “it is already posited as otherwise than everything by the “thus” – the “not otherwise” coupled with the “thus” means precisely that, though otherwise, it is nevertheless not at the same time otherwise than everything, that is, capable of being related to everything” (SR, 174). Here again, at the center of Rosenzweig’s thought is an I that is both in relation and out of relation.⁸²

It is noticeable that the “I” always involves a contradiction,” Rosenzweig writes, “it is always underlined, always emphasized, always an “I, however” (SR, 173). The I that is “thus and not otherwise,” which is equivalent to the I that is “emphatic and underlined,” the “actual I,” is contradictory not because it is turned against itself through self-negating in the Hegelian manner, divided against itself but on the same plane as itself, where difference is unified through a comprehension of the identity of identity and difference, the *sic et non* of the Scholastic model. Rather the I is “thus and not otherwise” because it is ruptured or exceeded precisely by its relation to the other person, the interlocutor, the Thou, from whence the self gains its emphatic or underlined status.⁸³ The I’s separation, its independence, its thus (which philosophy turns into a totality by integrating, through negation, whatever is “otherwise”) maintains itself as itself and at the same time in relation to alterity, by becoming a “thus and not otherwise” precisely and only in relation to the other person, precisely and only through an immediate and excellent relation to the Other, where the Other comes first and takes priority over the I even while constituting, or re-constituting, the I.

Secondly, this fundamental asymmetry in the I-Thou relation, in which the Thou always precedes the I, translates, from the ethical point of view, into the subordination of the subject to the commandment. The commandment, independently of its specific content, signifies a shattering of human autonomy, the submission to an absolutely other who invests subjectivity from without. From this point of view, the commandment shatters the autonomy of the subject and deprives it of its freedom – or so it appears. But more profoundly, the I cannot face a radical exteriority unless it bears within itself the memory or trace of an original independence, precisely that of the metaethical self. The relation of the I to the commandment is absolutely different from the relation of the autonomous subject to the moral Law in Kant’s philosophy. In the first part of *the Star*, Rosenzweig criticizes Kant’s ethics (and, more generally, the theory of ethics of German Idealism) by showing that the freedom of the subject, believed to be accomplished by submission to the moral law, in reality disappears in the system of being, which alone confers upon it its supreme dignity. Through the dialectic of autonomy and the Law, it is in reality the impersonal principle of reason that, in a continuous process of emanation, takes possession of personal subjects and entirely absorbs them. Paradoxically, then, it is the relation of the heteronomous subject to the commandment, that is, to a word come from elsewhere, a word that constrains us to accomplish even the undesirable, that maintains it in its identity and its separation. That identity, prerequisite to all injunction and continuing to subsist after the injunction, is the identity of the metaethical self, the elementary root of the I, sign of a primordial self-enclosure that still remains alive at the very moment when it is being radically put into question. Such is the primordial intuition on which *the Star* is constructed: the authentic relation can only be established between beings necessarily separated beforehand. Here, in place of the movement of the procession of meaning by which, in Idealism, the absolute pours

⁸² Ibid. (emphases added).

⁸³ See at: “Das eigentliche, das unselbstverständliche, das betonte und unterstrichene Ich kann erstmalig laut werden in dem Entdecken des Du.” (SE, 195); “Only in the discovery of a Thou is it possible to hear an actual I, an I that is not self-evident but emphatic and underlined.” (SR, 175)

forth into the particular, Rosenzweig sets in opposition the movement of conversion by which the same opens itself to the call of the absolutely other.

The call of the absolutely other, breaking through and opening up the impermeable character, emerges in and as love, the “beloved soul”. Indeed, “it is in itself the shattering of man’s autonomy, the instituting, in a consciousness already opened up to the horizon of otherness of an affective relation toward the absolutely Other, toward that which precisely invests it from the outside. It is this relation that Rosenzweig calls love.”⁸⁴ Obviously, for Rosenzweig, the self that is simply given, the character, is an analytic component of an authentic self. A full conception of self, rather, requires that a self with such an orientation, such a givenness, the self with character, be the self “miraculously” loved and as such capable of love. Such is the vulnerable and responsible self, a self called higher than being to a vocation better than being: to the vocation of love. Love will become the keystone of Rosenzweig’s conception of the self, and, indeed, in the heart of the center in book 2 of part II.

Conclusion

Sketching the road from personality to living man (*lebendige Mensch*) helps us to comprehend Rosenzweig’s analysis goes far beyond “an ontological analysis” as portrayed in the very title of our paper. The personality, which lives lost in its purely social roles, is stunned one day to find its deeper character. This character moves toward its own uniqueness to its true self as metaethics, but its coming to itself is diverted and redirected by love. Through the “revelation” of love, the character is reconditioned by its soul, authentically, that is, lovingly and ethically engaged in dialogue with others: to hear the other and to respond to the other in turn. Only as first given in character can the soul enter into the penetrating love, the necessity, of the “I-Thou,” without being torn up by the system of essence so well described by Hegel, rather than a human-divine love. Through Rosenzweig’s analysis, the writer therefore argues that he not only refuses the system of essence but also opens a new perspective, launched by love and aiming for love, a love that cannot be “purely human” (SR, 201). And so, there is no philosophy without a transcendent aspect or human-divine love. The aspect of such a dialogue goes truly far beyond any kind of abstract ideas, categories or essences of the traditional philosophy.

Furthermore, it is essential to point out that while Rosenzweig emphasizes the radical difference in the ontological sphere between God, man and world in part I, he focuses mainly on the relation in part II. It is very the relation that man really “ex-sist” as living man as a loved, called I in the “I-Thou” relation (SR, 178). Rosenzweig argues that only the call of love from “other” can open up an enclosed, separated self and be able to engage in a dialogue in love. Noticeably, the “other”, the one who gives a name, also belongs to a call. “It was – and it is – a call: a call that the other addresses to me, to recognize him, to recognize him as a human being; and thus, a call to responsibility.”⁸⁵ In other words, it is very the “I” is drawn out of its mute and isolated self-enclosure, by God’s emerging from God’s concealment, questing for and turning to the individual human self (SR, 156). That is how Rosenzweig understands God’s question to Abraham – in the vocative, in direct address, not with an indefinite “you” but with his proper name “Abraham” – that is, in all his non-conceptual individuality, in love for his singularity. And so, “now he answers, all unlocked, all spread-apart, all ready, sill soul: Here I am. Here is

⁸⁴ Stéphane Mosès, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, 113.

⁸⁵ Jean-François Marquet, “L’articulation des personnes dans la pensée de Franz Rosenzweig,” in *Héritages de Franz Rosenzweig: Nous et les Autres*, ed. Myriam Bienenstock (Paris: Editions de l’Éclat, 2015), 189.

the I, the individual human I, as yet wholly receptive, as yet only unlocked, only empty, without content, without nature, pure readiness, pure obedience, all ears.” (SR, 176)

Finally, it is significant that metaethics in Rosenzweig’s thought opens an original approach and perspective in comparison to other dominant philosophical trends. Metaethics, as mentioned, emphasizes a living man being able to hear from “other,” to respond and to take responsibility. In particular, Rosenzweig even seems to have insisted a lot on this affirmation: rather than saying with Descartes “I think, so I am.,” one must say “I am given a name, so I am.”⁸⁶ or even “God called me, so I am.”⁸⁷ Rosenzweig too had underlined that the authentic I (das eigentliche Ich) is not self-evident, that it exists only in response to a “call,” the call of its name. Indeed, only the call of love from “other” can open up an enclosed and separated self.⁸⁸ It leads man to become living man to live a more worthwhile life, that is, to live for higher truth and “others” rather than for oneself.

Bibliography

1. Primary Sources

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek Freiburg, 2002.

—. *The Star of Redemption*. Translated by William W. Hallo. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1985.

—. *The Star of Redemption*. Translated by Barbara E. Galli. London: The University of Wisconsin Press, 2005.

2. Secondary Sources

Bienenstock, Myriam. *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*. Paris: Vrin, 2009.

Cohen, Hermann. *Logik der reinen Erkenntnis*. 2nd. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1977.

Cohen, Hermann. "The Principle of the Infinitesimal Method and its History." In *The Neo-Kantian Reader*, edited by S. Luft, translated by D. Hyder and L. Patton. Oxford: Routledge, 2015.

Cohen, Richard A. *Elevations: The Height of The Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Gibbs, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Gordon, Peter Eli. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 2003.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Myriam Bienenstock, *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande* (Paris: Vrin, 2009), 114.

⁸⁸ Rosenzweig, through this approach, also develops a new potential for philosophy which he calls “speech-thinking” (Sprachdenken), as will be developed in part II and part III of *the Star*. In addition, this resonance can easily be found in the philosophy of Martin Buber, Emmanuel Levinas, and to some extent, the modern philosophy of language (the writer’s note).

- Handelman, Susan. "Facing the Other: Levinas, Perelman and Rosenzweig." *Religion & Literature, Religious Thought and Contemporary Critical Theory* (University of Notre Dame) 22, no. 2 (1990): 61-84.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1967.
- Hollander, Dana. *Exemplarity and Chosenness: Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*. California: Stanford University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Löwith, Karl. "M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity." *Philosophy and Phenomenological Research* III, no. 1 (September 1942): 53-77.
- Lukács, Georg. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. Translated by Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1975.
- Malka, Salomon, ed. *Le Dictionnaire Franz Rosenzweig: Une étoile dans le siècle*. Paris: Les Édition du Cerf, 2016.
- Marquet, Jean-François. "L'articulation des Personnes dans la Pensée de Franz Rosenzweig." In *Héritages de Franz Rosenzweig: Nous et les Autres*, edited by Myriam Bienenstock. Paris: Éditions de l'Éclat, 2015.
- Mosès, Stéphane. "From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War." In *Public Religions in a Post-Secular World*, edited by Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006.
- Mosès, Stéphane. "La Critique de la Totalité dans la Philosophie de Franz Rosenzweig." *Les Études Philosophiques – Philosophie Allemande* (Presses Universitaires de France) 3 (Juillet-Septembre 1976): 351-366.
- . *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Translated by Catherine Tihanyi. Detroit: Wayne State University Press, 1992.
- Pollock, Benjamin. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rahel-Freund, Else. *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence: An analysis of The Star of Redemption*. Translated by Stephen L. Weinstein and Robert Israel. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- Ricoeur, Paul. *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Edited by Mark I. Wallace. Translated by David Pellauer. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Rotenstreich, Nathan. "Rosenzweig's Notion of Metaethics." In *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, edited by Paul Mendes-Flohr. Hanover and London: University Press of New England, 1988.
- Samuelson, Norbert M. *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*. London: Routledge, 1999.
- . *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1989.

—. *Judaism and Doctrine of Creation*. Cambridge University Press: 1994, Cambridge.

—. *Revelation and the God of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Samuelson, Norbert M. "The concept of Nichts in Rosenzweig's Star of Redemption." In *Reasoned faith*, by Norbert M. Samuelson. Leiden: Brill, 2015.

Appendix

The Particularity of Nothing as Rosenzweig's Alternative

The introduction of *the Star* begins with Hegel's philosophy (SR, 5-6) and concludes with Rosenzweig's new philosophy (SR, 7). Rosenzweig distinguished between the philosophical tradition and his own new mode of thought with terms the philosophy (die Philosophie) and the new thinking (das neue Denken), respectively (SE, 8). The first implied a scholarly discipline, a preserve of great ideas. For Rosenzweig, all canonical thought of this sort was associated with morbidity. When Rosenzweig used "philosophy" in this special sense of the Western tradition, he meant to name something hopelessly defunct. By contrast, the word thinking (Denken) in Rosenzweig's usage implied process, movement, temporality.⁸⁹

Philosophy, for Rosenzweig, has until now endorsed man based on concepts and essences which are inevitably abstract. Thus, he calls for a radical "new thinking." Rosenzweig's "new thinking" is not a more authentic modality of being, a correction of the relationship between being and thinking that the history of philosophy has itself masked and distorted, but rather a complex recognition of the limitations of rational thought which is at the same time a complex acceptance and encounter with what is irreducibly other to rational thought.⁹⁰

Rosenzweig understands the failure of the systems of German Idealism to lie precisely in their reduction of particular beings to nothing. By revealing how the philosophical tradition culminating in German Idealism fails to grasp the irreducible particularity of the individual self caught between being and nothing, the insights Rosenzweig draws from the fear of death precipitate a breakup of Philosophy's All into three. They set in motion a process of reflection that leads thought to recognize before itself no longer the single reductive "knowable All" of philosophy, but rather three kinds of beings, three "irrational objects"⁹¹ of which "we know nothing" (SE, 21). Furthermore, Rosenzweig denies to philosophy the ability to grasp God, world, and man through the traditional, rational tools at its disposal, and he rejects its tendency to root two of these beings in the other one:

The All of thinking and being, the hitherto fundamentally simple content of philosophy, split up for us into three separate parts. [...] In a strict sense, we know nothing at all about these three parts – God, World, Man – even though we have already spoken about them in free connection to the universal consciousness of the current time. They are the nothings in which Kant the dialectician critiqued the objects of the three "rational sciences" of his time, rational theology, cosmology, and psychology. We do not think

⁸⁹ Peter Eli Gordon, *op.cit.*, 138.

⁹⁰ Richard A. Cohen, *op.cit.*, 46.

⁹¹ "Irrational" here means that it lacks the articulate bonds with the Universal as reason would demand. Note that "irrational" just means "prior to," in that it is the condition upon which meanings can be taken up for cognitive inspection. Talking about "irrational" objects should not mislead us into regarding Rosenzweig as a philosopher "against" reason. See at: Peter Eli Gordon, *op. cit.*, 168.

to restore them here as objects of rational science, but rather, just the opposite, as “irrational” objects (irrationale Gegenstände). (SR, 19)

To highlight their position outside the boundaries of Philosophy’s traditional scope, Rosenzweig designates these beings with the prefix meta, that is, the metaphysical God, the metalogical world, and the metaethical human being.⁹² In other words, Hegel presupposed that the All must constitute a unified totality because otherwise thinking itself could not be unified. However, Rosenzweig rejects the claim that thought is a unity (SR, 12). The first, metalogic, is the movement of thought beyond mathematical logic in thinking about the world. The second, metaphysics, is the movement of thought beyond mathematical logic in thinking about God. Metaethics is the movement of thought beyond mathematical ethics in thinking about man. Metaethics projects a human individual who stands outside of all that is encompassed in Hegel’s philosophy and as such falsifies the claimed success of that philosophy to comprehend absolutely everything.⁹³

Rosenzweig came to reject the possibility of grasping the inherent difference of particular beings as the product of the self-differentiation of the Absolute. This would surely imply that if God, man, and world are to be grasped as such and in their interconnection, each must first be taken up independently of the others; it implies that no one of them be posited as the ground or essence of the others. It is because Rosenzweig denies the implicit unity of the All at the beginning of his system, because he finds ground for this denial in the particularity of the nothing by which the man is confronted in death, that he demands that the three kinds of being posited by the tradition of special metaphysics themselves be taken up individually, each in its own relation to its nothing.⁹⁴

The existential experience of nothingness in death is thereby transformed into a rule guiding Rosenzweig’s approach to the three elemental nothings which confront him after his breakup of the All of philosophy:

We seek the everlasting, which does not first need thinking in order to be. That is why we could not deny death, and that is why we must take up Nothing, wherever and however it may meet us, and make it into the everlasting starting-point of the everlasting. “*The*” Nothing may not mean for us the disclosure of the essence of pure being as it did for the great heir of two millennia of the history of philosophy. Rather, wherever a being element of the All rests in itself, indissoluble and everlasting, for this Being it is valid to assume *a* Nothing, its Nothing.⁹⁵

Rosenzweig’s positing of God, world, and man as independent “being elements” outside thinking, elements which “do not first need thinking in order to be,” hence returns us to Rosenzweig’s basic argument with German Idealism, Hegel’s philosophy in particular, over

⁹² Benjamin Pollock, *op. cit.*, 144-145. This issue in terms of meta and metaethics will be further clarified in the following sections (the writer’s note).

⁹³ Norbert M. Samuelson, *Judaism and Doctrine of Creation*, 34-35.

⁹⁴ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 146.

⁹⁵ The translation is mine (emphases added). “Wir suchen nach Immerwährendem, das nicht erst des Denkens bedarf um zu sein. Deshalb durften wir den Tod nicht verleugnen und deshalb müssen wir das Nichts, wo und wie es uns begegnen mag, aufnehmen und zum immerwährenden Ausgangspunkt des Immerwährenden machen. „Das“ Nichts darf uns nicht Wesensenthüllung des reinen Seins bedeuten, wie dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte. Sondern wo immer ein seiendes Element des All in sich selber ruht, unauflöslich und immerwährend, da gilt es, diesem Sein ein Nichts, sein Nichts, vorauszusetzen.” (SE, 22)

Nothing. Through its presupposition of the “one and universal Nothing,” Hegel’s philosophy grasps nothing as “the Nothing” which is at once “the essence of pure being.” Insofar as “the Nothing” with which the Idealists began their systems already presupposes, already contains within itself, the unity of the All to be attained through the system, Rosenzweig suggested, the Idealist systems are fated to fail to grasp the difference, the determination, inherent to the manifold of particularity. From the experience of the fear of death, Rosenzweig discovers the particularity of the individual self and its rootedness in its own nothing, and he now concludes that such a rootedness in the particular nothing holds for every “being element” given in experience, for God, world, and man.⁹⁶

It is useful to summarize Rosenzweig’s argument concerning the goals of the new philosophy whose method will be clarified later. The first is to study the three elements as irrational objects rather than as rational subjects of the three rational sciences. The second is to move from the specific nothings of each element to their something in knowledge. The third goal of the new philosophy is to start with something concrete, and, through analysis, to negate it as it is known, and then to posit or affirm it as something that otherwise is unknown. In Rosenzweig’s language, this something that is discovered through philosophical analysis is a not Nothing (*nicht Nichts*).⁹⁷ “Our goal is not a negative concept, but on the contrary a highly positive one [...] We seek God, and will presently seek world and man, not as one concept among many, but rather for itself, dependent on itself alone, in its absolute actuality (if the expression is not subject to misunderstanding); in other words, precisely in its positiveness.” (SR, 23) Now we understand why Rosenzweig calls a “new thinking” – “new” because each of the three elements is independent, separate from one another, absolutely out of relation to one another, and at the same time absolutely in relation to one another.

Initial ideas about meta and metaethics

Meta

Before analyzing Franz Rosenzweig’s concept of metaethics, we should consider the meaning Rosenzweig attached to the notion and position of meta in general. He refers to metaphysics in the context of his discussion of God and His being, to metalogic in the context of the world and its meaning, and to metaethics in his consideration of man and his self.

The prime elements of *the Star* are God, world, and man, as outlined in part I. Such elements must be grasped not only in relational terms but also, and more deeply, in their own independence. The work of part I consists in wrenching these three basic elements out of the ideational contexts within which they are inevitably grasped by the thought Rosenzweig calls “Idealist,” by which he means mainstream ontology “from Parmenides to Hegel.” Rosenzweig cannot just posit these terms to establish their independence. Instead, Rosenzweig takes these elements as creations, in the case of the world and man, and ultimate creator in the case of God. This explains the neologisms of part I and the projects of developing a new understanding of the elements. Because Rosenzweig uses the prefix “meta” to indicate elemental independence from the synthesizing logic of rational thought, he uses the term “metaphysics” to refer to a

⁹⁶ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 149.

⁹⁷ Rosenzweig coins this term. It seems that there is no equivalent term in English. Some scholars, Samuelson and Cohen, for instance, translate “*nicht Nichts*” into “a double negation”. See at: Norbert M. Samuelson, *A User’s Guide to Franz Rosenzweig’s Star of Redemption*, 45 (the writer’s note).

transcendent God, “metalogic” to refer to the independence of the (created) world, and “metaethics” to refer to the independence of (created) man.⁹⁸

The “meta” here is used in a nonconventional sense to mean an “exceeding” of the traditional concepts of God-world-man that do not entail leaving those concepts behind or somehow transcending them. Rather, Rosenzweig’s intention is actually to take the classical views of God-world-man as points of “orientation” (die Orientierung) (SR, 19) for his new accounts. The “meta-” signals that each element is to be related to in a new way, that our orientation to the three elements is a new one. The elements become newly available or thinkable in that each has “stepped out” of the way it has conventionally been known (SR, 11).⁹⁹

It is indisputable that the critique of the All is the guiding axis of all that Rosenzweig writes, at the beginning of *the Star*, introducing the notion of meta: “the All can thus no longer claim to be all: it has forfeited its uniqueness” (SR, 11). Now the identity of thinking and of being¹⁰⁰ “presupposes an inner nonidentity” (SR, 13) which precisely allows thinking to identify with being. Thus, the notion of meta has the function of preserving the irreducible ontological position of each of the three spheres and their uniqueness. Any search for continuity is therefore opposed to the maintenance of the irreducibility of the three spheres. The role of the notion of meta is to oppose the “idealistic” tendency which aims at reducibility.

It is therefore not surprising that Rosenzweig begins his exposition of metaphysics with a reflection on the negative attributes of God. Historically, traditional theology or negative theology, which Rosenzweig calls “physics,” because it studied God as a first principle underlying the existence of the universe, reached its summit in the Middle Ages with Maimonides’ doctrine of negative divine attributes. “This theology dismembered and abolished the existing assertions about God’s attributes, until the negative of all these attributes remained behind as God’s essence.” (SR, 23) This path leads from an existing Something to Nothing and leads to the conclusion that we know nothing about God. Thus, Rosenzweig takes the opposite way from Nothing to Something. And so, he starts new thinking about God – metaphysics and its goal is not a negative concept but, on the contrary, a highly positive one. The starting point is the negative concept that we must leave behind us, because, before us, there is a something that is targeted: “the reality of God” (SR, 24). The research no longer refers to its Hegelian sense of self-understanding, but emphasizes what is separate and therefore folded oneself in a self: “He keeps his *physis* to himself, and therefore remains what he is: the metaphysical.” (SR, 40)

Next, Rosenzweig calls “logic” traditional ontology or negative cosmology because it attempts to discover the logic implicit in the world. It reaches its summit in the seventeenth century in Descartes’ reflections on human consciousness and Spinoza’s thinking about the substance of God as foundations for all philosophical speculation about the general nature of the world. Both philosophers realized that as long as thought is limited to the forms available in philosophy, we cannot be sure that there in fact is an external world (external either to human consciousness in Descartes’ case or to divine substance in Spinoza’s). This doubt in modern philosophy – that it

⁹⁸ Richard A. Cohen, *op.cit.*, 96.

⁹⁹ Dana Hollander, *Exemplarity and Chosenness: Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy* (California: Stanford University Press, 2008), 23.

¹⁰⁰ It is considerable that W. Hallo mistranslated “das Denken” into “reasoning” instead of “thinking”. See at: *The Star*, 6; *Der Stern*, 6 and many places.

cannot know anything with certainty about an external world – begins Rosenzweig’s new thinking about the world, which he calls “metalogic” (SR, 41).

Likewise, Rosenzweig will say about metalogic that “the disconcerting fact about the world is, after all, that it is not spirit.” (SR, 45) And it is still in the negative mode, a variation on the irreducibility that Rosenzweig undertakes by making it the common character to the world and to knowledge that we can have of it: “The sun is no less a wonder than the sunlike quality of the eye which spies it. Beyond both, beyond the plenitude as well as the arrangement, there is immediately the Nothing, the Nothing of the world.” (Ibid.) The Nothing is indeed a metalogical notion, that is to say, above and beyond the point where we could just say the world is the same at the thinking: “the individual phenomena emerge from the night, baseless and aimless. Whence they are coming or whither going has not been inscribed on their foreheads: they simply exist. But in existing they are individual, each a one against all others, each distinguished from all others, “particular,” “not-otherwise.” (Ibid.) Rosenzweig therefore refuses, Hegel in particular, that there can be any legitimacy to establish continuity between singular realities, in any field whatsoever: “Society, in Hegel, is developed from its position between the family and the state [...] But the metalogical vision [...] creates a new type of philosopher. Here too the way, and a way of his own at that, leads from the individual philosopher, as before, from each individual thing, as individual, to the whole.” (SR, 52) The system at which one arrives is necessarily multidimensional; its unity is from the philosopher’s experienced and personal point of view.

Finally, concerning “metaethics”, this prefix “meta-” does not refer to any discursive hierarchy either: meta-ethics does not mean the discourse on moral standards (such as the metalanguage would designate, for example, grammatical speech), but what is prior to ethics. Rosenzweig does not seek to analyze moral notions, but thus designates what is beyond ethics, that is to say, the ontological situation of man. That is the reason why the third book of part I opens with a “negative psychology”. Traditional rational psychology or negative psychology, which Rosenzweig calls “ethics”, because moral thinking is the kind of thought that is most distinctive of the human psyche, reaches its summit in the nineteenth century in Kant’s analysis of human consciousness as a Transcendental Unity of Apperception. It constitutes the human mind as a rational entity that lies beyond anything that can be thought within the limits of the forms of thinking available in philosophy. This doubt in what was for Rosenzweig contemporary philosophy – that it cannot know anything positive about what is distinctively human – begins Rosenzweig’s new thinking about the human, which he calls “metaethics” (SR, 62-63).

Rosenzweig recognizes in Kant the merit of having made the “I”, of what seems most obvious, “the most questionable object” (SR, 62). The knowing “I” would be knowable only in its relation to the to know, in its “fruits” and not *per se*. What Rosenzweig seeks to establish is that, no more than the world or God, the individual being of man is not demonstrable. He also assures that knowledge is not an instrument that will prove the reality and the essence of the spheres closed on them, because the knowledge “necessarily loses itself in the Nothing” (SR, 63).

In summary, traditional philosophy attempts to positively construct rational, scientific knowledge of the All. In fact, it concluded that three distinct elements are negative, which we know nothing about. Philosophy first identified “God” as a negative element in the Middle

Ages, then the “world” in the early modern period, and, in the preceding century, the element “human.” Part I of *the Star* thus applies the new thinking to each of these elements.¹⁰¹

Metaethics

It seems that the emergence of ethics from the experience of the anguish of death, that is, the rupture of the totality, is only one step, though admittedly a primordial one, in a more essential process, which leads the self (das Selbst) as metaethics toward the discovery of the central experience, a living subject – as will be mentioned in the following chapters.

First of all, it should be stressed that the notion of meta is an ontological reference that, as such, cannot be subsumed under any broader sphere or dimension. Thus, for instance, when in referring to man’s metaethical position Rosenzweig says that man will always be under the spell of the fear of death (SR, 4), he sought to emphasize the irreducible ontological position of man. That again comes to the fore in his statement that the All could not die and nothing could die in the All. The All designates the broad sphere in which man is included or immersed, but once Rosenzweig introduces a demarcation line between man and the All, the aspect of man’s irreducibility is highlighted. In other words, not only Idealism with its denial of everything that would distinguish the singular from the All is rejected, but positively speaking, the position of an independent and even secluded ontological status becomes central. Man – regarded as a singularity or peculiarity (Eigenheit)¹⁰² – must precede any philosophical efforts that would regard him as reducible and subsumable under ethical norms and systematic essences. Rosenzweig names this kind of dissociated human being “metaethical.”¹⁰³

Rosenzweig does as well as describing an ultimate ontological situation which is that of man, and which is not subsumed by any totality. That Rosenzweig points here to the ontological status of man is significant not only for understanding the concept of metaethics, but also for being guided on the theme of *meta* in general. The conception of man cannot be reduced to a spirit or essence, because it also has a “soul” (die Seele). It seems that, in this context, the notion of soul is meant to imply something more specific and thus more individual than the concept of essence. For instance, his critique of Schopenhauer is obvious: “he [Schopenhauer] made will the essence of the world and thereby let the world dissolve in will, if not will in the world. Thus, he annihilated the distinction so alive in himself, between the being of man and the being of the world.” (SR, 10)

The point of departure of Rosenzweig’s analysis appertaining to the concept *meta* is the emphasis on fundamental distinctions in terms of the position of man as well as the position of the spheres to which man could be viewed as belonging and which thus eventually absorbs him. “Philosophy had intended to grasp man, even man as a “personality,” in ethics. But that was an impossible endeavor. For if and as it grasped him, he was bound to dissolve in its grasp.” (SR, 10) Indeed, it emphasizes man in the utter singularity of his own being, in his being determined by a first and a last name, stepped out of the world which knew itself as the thinkable world, out of the All of philosophy. Again, the criticism of the notion of the All or the totality is the guiding principle of Rosenzweig’s variations on the meta theme. This is expressed in his statement: “the All can thus no longer claim to be all: it has forfeited its uniqueness.” (SR, 11)

¹⁰¹ Norbert M. Samuelson, *A User’s Guide to Franz Rosenzweig’s Star of Redemption*, 86-87.

¹⁰² Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 69. Furthermore, “Eigenheit” might be translated into “singularity,” “peculiarity,” “particularity”, and “idiosyncrasy” (the writer’s note).

¹⁰³ Peter Eli Gordon, *op.cit.*, 168.

Hence, the notion of meta is introduced in order to save the irreducible ontological position and thus the uniqueness of the elements.¹⁰⁴ As a result, metaethics projects a human individual who stands outside of all that is encompassed in Hegel's philosophy and as such falsifies the claimed success of that philosophy to comprehend absolutely everything.

Secondly, it is precisely the annulment of the self at the heart of the totality that, for Rosenzweig, destroys the very foundations of true ethics. In Rosenzweig's view, ethics can only spring from a radical freedom, an original possession of self by self. In the wake of Kierkegaard and Nietzsche, Rosenzweig subverts the Hegelian thesis of the end of philosophy from top to bottom. If everything has become philosophy, each individual should be able to begin philosophizing on his own. Concretely, "if God existed, how could I bear not to be God?" (SR, 18) Against the background of the historical philosophy of essence, it is this repossession of the subject by itself that the introduction to *the Star* comes to proclaim. It is the primordial autonomy of man as subject in his own right that Rosenzweig qualifies as "meta-ethical." This metaethical dimension, as mentioned in the following chapters, is the original self-enclosure of his self.

From this point of view, the primary foundation of the self is in a sense beyond good and evil, an elementary affirmation of self-preceding all morals, which Rosenzweig associates with the idea of an "intelligible character" (SR, 10) in Kant. This metaethical root of the self, characterized by an original form of perseverance in being, is illustrated in the history of Western culture by the hero of Greek tragedy. He represents for Rosenzweig man in his elementary separation, in his pure self-affirmation. Closed up in his tragic solitude, he does not succeed in truly communicating, either with other men or with the gods. This faithfulness to oneself, this stubbornness of the self in affirming itself in spite of everything, is very far from morality conceived of as a submission to the Law or from essences conceived of as a system. Yet it appears in Rosenzweig to be the necessary condition for the inner revolution that will let man accede to true humanity.¹⁰⁵ This revolution, by coining the word "revelation," will be mentioned at the end of this paper.

Finally, metaethics could be understood as a new way to approach man. To attain a new understanding of the man – to get to a "something" beyond the "nothing" to which psychology was reduced by the Kantian transcendental dialectic – is the movement Rosenzweig projects from the ethical to the metaethical: "thus, beyond the orbit described by ethics lay the virgin territory made available to thought by Nietzsche. Precisely when one does not, in the blind joy of destruction, destroy the spiritual labors of the past, but rather allows them to be fully valid in what they have accomplished, this being-beyond of the new question with respect to all that alone was comprehended, and was allowed to be comprehended, by the concept of ethics must be recognized." (SR, 11) Rosenzweig accomplishes this in part I book 3 of *the Star* (Man and His Self, or Metaethics), where he develops a concept of man as a "peculiarity" or "idiosyncrasy" (Eigenheit) that resists (or that, once again, "remains over" after) totalization by means of knowledge as classically conceived (SR, 64) and as a "self" as distinguished from standard concepts of individuality (SR, 67). "Individuals" are by definition capable of, or even destined for, aggregation into pluralities such as species, peoples, and groups, and, ultimately, humanity. As "personality", man "plays the role that has been assigned to him," a role that originates in "fate" and that is "one role beside others." The "self", by contrast, is utterly

¹⁰⁴ Nathan Rotenstreich, *op.cit.*, 70-71.

¹⁰⁵ Stéphane Mosès, "From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War," 226.

singular, no part of a whole, unavailable to pluralization, and incomparable. It is “Adam, man himself.” (SR, 68)

As a retrieval of human being as a concrete singularity or an emphatic particularity, Rosenzweig’s philosophy is concerned with the finitude of human existence. This is famously indicated in the opening lines of *the Star*, in which its project, the questions that it will ask, are motivated “from death, from the fear of death,” which philosophy, in forgetting human existence, has been unable to acknowledge.

It is clear that Hegel’s “All” becomes the elements God, world, and man in the new philosophy. The presence of God, world, and man corresponds to “irrational objects”. From Hegelian rational sciences of theology, cosmology, and psychology, and their corresponding elements God, world, and man, we move by way of negation to Rosenzweig’s meta-rational sciences. Hegel’s sciences posit something (Etwas), the negation of which yields three distinct instances of nothing (Nichts) that are the starting point of Rosenzweig’s analysis. Rosenzweig calls them “irrational objects” (SR, 19). However, as seen in the body of Part I, irrational should not be understood to mean incomprehensible. They are no more and no less intelligible than are irrational numbers in mathematics. Rather, just as a new math was required to encompass irrational as well as rational numbers, Rosenzweig begins a new philosophy to encompass the irrational as well as the rational elements of reality. The transitional philosopher from the old to the new philosophy was Rosenzweig’s teacher in Jewish philosophy, Hermann Cohen.¹⁰⁶

A fundamental method

The infinitesimal calculus of Hermann Cohen

It seems that the question “how to get something from nothing?” is the crucial one in Hermann Cohen’s discussion on the *Logik der reinen Erkenntnis*. The Nothing is not an absolute nothing: “the Nothing must not be thought of as the erection of a Non-Thing or an absurdity, a name for the denial of the Something.” Rather, it is a “relative Nothing,” a means for discovering the Something.¹⁰⁷

For Rosenzweig, too, the Nothing has a crucial role in the generation of the basic elements. In order to reach these “irrational” objects (SR, 19), Rosenzweig proposes a path “from the Nothings of knowledge” to the “Something of knowledge” – a path that he opposes to traditional philosophy, which begins only where thought becomes wedded to being. For this way of proceeding, it is the science of mathematics that leads the way, for mathematics is “itself nothing but the constant derivation of a something [...] from Nothing.” (SR, 20) Hence, Rosenzweig emphasizes the role of Maths, particularly the infinitesimal of Hermann Cohen, in his analysis:

The differential combines in itself the characteristics of the Nothing and the Something. It is a Nothing which points to a Something, its Nothing; at the same time, it is a Something that still slumbers in the lap of the Nothing. It is on the one hand the dimension as this loses itself in the immeasurable, and then again it borrows, as the “infinitesimal,” all the characteristics of finite magnitude with the sole exception of finite magnitude itself. Thus, it draws its power to establish reality on the one hand from the forcible negation with which it breaks the lap of the Nothing, and on the other hand

¹⁰⁶ Hermann Cohen (1842-1918): was a German-Jewish philosopher, one of the founders of the Marburg School of Neo-Kantianism (the writer’s note).

¹⁰⁷ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2nd ed. (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1977), 105.

equally from the calm affirmation of whatever borders on the Nothing to which, as itself infinitesimal, it still and all remains attached. (SR, 20-21)

In discussion of Hermann Cohen's infinitesimal calculus, Rosenzweig makes explicit his ontology of something from nothing. Rosenzweig explicitly claims that this calculus provided him with a model for constructing reality from what is practically (but not absolutely) nothing.¹⁰⁸ In the Cohen's logic of the infinitesimal calculus, every origin is in a nothing (whose mathematical symbol is "0"), but the nothing is not a general nothing.¹⁰⁹ The infinitesimal method's first triumph is the generation of something (x) from nothing (dx). That real x is further reflected through reiterative processes of infinitesimal judgments until it achieves actuality.¹¹⁰ In other words, Cohen is the source of Rosenzweig's judgment that reality consists of movements rather than things or substances, and these movements are from an origin in nothing to an end in something. The real objects – God, man, and world – are actually not objects or essences at all, but processes. It seems that it is Rosenzweig's major break with Hegel and the old philosophy.

Cohen claims that the infinitesimal method can generate quantity from quality. Integration is a kind of rational reflection which generates a discrete variable (x) from an infinitesimal unit (dx). To integrate a curve over a continuous line, one adds up the area of very small rectangular bands between points on the curve and that line. Repeated additions, shrinking the width of the bands, produce closer approximations to the exact area between the curve and the line. Cohen's interpretation of integration notes that the possibility of determining the area by this approximation depends on a principle of continuity of the line – that we could not do the operation of shrinking the width of the bands repeatedly unless the line was strictly continuous. The width of the bands is represented by the symbol dx when we let the bands go as narrow as we want; dx, therefore, is the mathematical judgment of the line's continuity, but that judgment undergirds the approximation process and is not derivative from it. As the narrowest possible width, dx must be infinitesimally small, but then dx is both something (> 0) and nothing ($= 0$). As the judgment of continuity, dx can be as small as we wish and so ends up as nothing, but through integration it yields the real something (x), for the result of integration is a function dependent not on the infinitesimal dx, but on the real variable x. As a variable, the reality (Realität) of x is not the existence of some determinate thing but only a variable in a function that defines a relation. In his ontology, Cohen's term for reality makes only the weaker claim of determinate definition (the stronger claim would be for objective actuality (Wirklichkeit)).¹¹¹

Two ways of affirmation and negation

Rosenzweig, following Cohen, sets out two paths from this knowing nothing. The first is a path of affirmation (Cohen's judgment of origin, a "Yes"); the second, of negation (Cohen's judgment of contradiction, a "No").¹¹² "Thus, it opens two paths from the Nothing to the Something the path of the affirmation of what is not Nothing (nicht Nichts), and the path of the negation of the Nothing (Nichts). Of course, "mathematics is the guide for the sake of these two paths. It teaches us to recognize the origin of the Something in the Nothing." (SR, 21)

¹⁰⁸ Norbert M. Samuelson, "The Concept of Nichts in Rosenzweig's Star of Redemption," 70.

¹⁰⁹ Norbert M. Samuelson, *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, 46.

¹¹⁰ Hermann Cohen, "The Principle of the Infinitesimal Method and its History," in *The Neo-Kantian Reader*, ed. S. Luft, trans. D. Hyder and L. Patton (Oxford: Routledge, 2015), §32.

¹¹¹ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 134-136.

¹¹² Robert Gibbs, *op. cit.*, 51.

Rosenzweig describes the emergence of the something from the nothing here as a movement, as a “path from the Nothing to the Something,” but insofar as the differential itself describes a particular nothing that is at once something, this emergence may also be conceived as occurring within the particular nothing itself. In other words, the two paths from nothing to something are two ways in which the particular nothing itself becomes its something.¹¹³

However, how is the emergence of God, world, and man out of their respective nothings? In fact, the coming into being of each element originally from its nothing can only be grasped, according to Rosenzweig, if that emergence is seen both as the affirmation of what is not Nothing, and the path of the negation of the Nothing. If the determinate nothing of the differential shows two ways in which the something of that nothing is implicit within it, this something takes form only when these two ways join. Each element attains its form, to use Rosenzweig’s formal language, as the “And” of “Yes” and “No”.

Corresponding to the affirmative and negative poles within each element are two polar attributes whose unification likewise grants the given element its singular form: the attribute of “substantiality” or “being,” on the one hand, and “action,” on the other. Concretely, the affirmation of what is not-Nothing within each element (Yes) always corresponds to a certain quality of “substantiality” or “being” attributed to that element, while the negation of Nothing within each element (No) always corresponds to an “active” quality attributed to the element.¹¹⁴

As for the union by means of the And (das Und), this And actually is no longer directly concerned with the construction out of the differential. Rather, this union is affected by that which has arisen from both the Yes and the No, and in particular from the No. Rosenzweig speaks of “in him [man] too the initial words awaken, the Yes of creation, the No of generation and the And of configuration.”¹¹⁵ That is to say, the Yes stands in relation to its result, to the infinite, as begetter, while the No in its begetting of the finite at the same time lays the basis for creative activity of this finite itself. The And merely grasps a posteriori the result of this activity of the finite. The union of the infinite and the finite thus is already a self-configuration as well, irrespective of the subsequent fluctuations conditioned by the advance of the system. The finite, on account of its issue from the differential through direct negation of the Nothing, is conceived as active, and the infinite, which arose out of the indirect affirmation of the Nothing, i.e., as affirmation of its opposite, is conceived as passive.¹¹⁶

Rosenzweig introduces his model meta-scientific sentence and describes its logical mode with his own equation. It is $y = x$ or a result of construction “finite-and-infinite” (SR, 27-28). In a sentence of the form $y = x$, the left hand term is the grammatical subject, the semantic subject and a negative supposition (Setzung). Conversely, the right hand term is the grammatical predicate, the semantic content, and an affirmative determination of the subject (Bestimmung). In Rosenzweig’s logic, a sentence of this form expresses a universal conditional (if anything is a y then it is a x) and not an identity claim.¹¹⁷ He himself calls this a logical-mathematical symbol truth of the sentence, from the qualities that the subject, predicate and copula have in

¹¹³ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 158 (emphases added).

¹¹⁴ *Ibid.*, 159.

¹¹⁵ The translation is mine. “Auch in ihm erwachen die Urworte, das schaffende Ja, das zeugende Nein, das gestaltende Und.” (SE, 68) Again, Hallo uses ancient English terms in his translation, e.g. “Yea” and “Nay”, for “Ja” and “Nein” in original German respectively. See at: *Der Stern*, 26; *the Star*, 24 and many other places.

¹¹⁶ Else Rahel-Freund, *Franz Rosenzweig’s Philosophy of Existence: An Analysis of The Star of Redemption*, trans. Stephen L. Weinstein and Robert Israel (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 92.

¹¹⁷ Norbert M. Samuelson, “The Concept of Nichts in Rosenzweig’s Star of Redemption,” 71.

the sentence. For him, the formulas accordingly are “primeval statements” (SR, 43) about God, world and man.¹¹⁸

Furthermore, the difference between his logical symbolism and Aristotle’s as the difference between a logic of origins and non-origins is considerable. In an Aristotelian logic of non-origins, “S is P” means that given anything at all, if it is S then it is P. As such no claim is made about existence. It is only an abstract affirmation of the relationship between abstract forms. In contrast, in Rosenzweig’s logic of origins, $y = x$ makes an existential claim. It says that a particular nothing, called “y”, moves towards becoming a particular something, called “x.”¹¹⁹ In other words, $y=x$ asserts that a grammatical subject y is in some form of intransitive relation with a predicate. Affirming y entails affirming x, where y is a No and x is a Yes, such that x constitutes an essence, so that $y=$ is freedom over and beyond the posited essence.

Significant as these similarities of structure across the elements are, however, the first part of *the Star* makes clear that what is affirmed or negated within each given element – the particular shade of “substantiality” and “action,” respectively – and hence that which is unified within each element is different.¹²⁰ Thus within the metaphysical God, the affirmation of that which is not-nothing – the pole of “substantiality” within God – emerges as God’s “unmoved infinite Being”, while it is “God’s freedom,” his divine “act,” that is born out of the original negation of the Nothing (SR, 28-29). Out of the nothing of the metalogical world, that which is affirmed as not-nothing – worldly “substantiality” – is the infinitely applicable presence of “logos” that holds the particulars of the world together as aggregate (SR, 43). And within this world, the manifold particulars themselves are the product of the continuous active negation of the nothing, insofar as “each New is a new negation of the Nothing, something never-been, a beginning for itself, [...] “something new under the sun” (SR, 45). Finally, in the metaethical human being, the affirmation of the not-nothing affirms the human being’s “character,” a form of substantial being which highlights just the human being’s “particularity as enduring essence,” irreducible to the universal, and rooted in the “transitory” (SR, 65). The negation of the nothing of the human being yields, finally, “the finitude of human freedom,” or “free will” (SR, 66–67).

Biodata

Anthony Nguyen Phuong Hoang is a Jesuit scholastic of the Vietnam Province and is currently studying theology at the Loyola Faculties in Paris, France.

Anthony Nguyễn Phương Hoàng là Tu sĩ Dòng Tên Việt Nam, hiện đang học thần học tại Facultés Loyola Paris.

¹¹⁸ Else Rahel-Freund, *op. cit.*, 92.

¹¹⁹ Norbert M. Samuelson, *A User’s Guide to Franz Rosenzweig’s Star of Redemption*, 54.

¹²⁰ Benjamin Pollock, *op. cit.*, 159.

Bước Lữ Hành của Người Tín Hữu Xưa và Nay: Nhìn Lại để Bước Tiếp và Bước Tới

The Pilgrimage of Believers, Then and Now: Reflecting on the Past to Walk Forward

Sister Maria Võ Diễm Trinh^{1*}, FMA

¹ Đại Học Giáo Hoàng Gregoriana, Roma

¹ Dòng Con Đức Mẹ Phù Hộ

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

 <https://orcid.org/0009-0001-1017-5192>

 <https://doi.org/10.54855/csl.26615>

® Copyright (c) 2026 Võ Diễm Trinh

Received: 11/07/2025

Revision: 01/10/2025

Accepted: 02/10/2025

Online: 11/02/2026

ABSTRACT

Keywords: pilgrims, Psalms of Ascents, Pss 120–134, faith, hope, Holy Year

Human life on earth is a journey because although we know that we are born and die, no one knows clearly – definitely achieves – decides everything that happens in his/ her life. For believers, human life is not only a journey between two points of time or space, but above all, it is the experience of meeting the One we believe in – hope for – fall in love with. It is an encounter woven by the desire to seek, the effort to go forward, the daily commitment, and especially, the bond of love that is constantly built and strengthened. Learning about the journey experiences of believers recorded in biblical texts from more than two thousand years ago, specifically the group of Psalms 120–134, inspire our journey today – believers of the third millennium at the moment approaching the end of the Holy Year 2025.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: những người hành hương, Thánh vịnh lên Đền, Thánh vịnh 120–134; đức tin, niềm hy vọng, Năm Thánh

Đời người nơi dương thế là một cuộc lữ hành vì dù biết có sinh, có tử, nhưng chẳng ai biết rõ – nắm chắc – quyết định được tất cả những gì xảy ra trong đời mình. Với người tín hữu, đời người không chỉ là hành trình giữa hai mốc điểm của thời gian hay không gian, nhưng trên hết là kinh nghiệm của cuộc gặp gỡ với Đấng mình tin tưởng – hy vọng – mến yêu. Đó là một cuộc gặp gỡ được kết dệt bởi lòng khao khát kiếm tìm, nỗ lực đăng trình, sự dấn thân từng ngày và nhất là mối dây yêu thương được không ngừng xây dựng, củng cố. Tìm hiểu kinh nghiệm lữ hành của các tín hữu được ghi lại trong các bản văn thánh kinh từ hơn hai ngàn năm về trước, cụ thể là nhóm thánh vịnh 120–134, soi dẫn cho hành trình của chúng ta hôm nay – những tín hữu của thiên niên kỷ thứ ba đang sống trong thời khắc sắp kết thúc Năm Thánh 2025.

Dẫn nhập

Trong năm 2025 Giáo hội Công giáo Ro-ma cử hành Năm Thánh “thông thường” lần thứ 26 kể từ Năm Thánh đầu tiên được Đức Bô-ni-phát VIII thiết lập năm 1300¹. Sau Đại Năm Thánh 2000, các ki-tô hữu còn có dịp sống Năm Thánh “ngoại thường”² về Lòng Thương Xót do Đức Thánh Cha Phan-xi-cô công bố năm 2016³. Dù là “thông thường” hay “ngoại thường”, các Năm Thánh thường gắn liền với một hoạt động là “hành hương”, như Đức Thánh Cha Phan-xi-cô khẳng định trong số 5 của *Sắc chỉ Năm Thánh 2025*: «Hành hương là yếu tố cơ bản của mọi sự kiện Năm Thánh. Lên đường là đặc điểm của người đi tìm ý nghĩa của cuộc sống»⁴. Nói cách khác, “hành hương” không chỉ gắn với lịch sử tôn giáo mà còn gắn liền với thực tại sống động của đời người. “Hành hương” không chỉ đơn thuần là một hành trình địa lí nhưng trên hết là một tâm tình đạo giáo và là một thực tại mang tính hiện sinh, tâm linh⁵.

Hướng triển khai

Chủ đề “Bước lữ hành của người tín hữu xưa và nay” của bài viết gắn với nghĩa rộng của việc hành hương và nhằm nhấn mạnh tính năng động (luôn trong chuyển động) cùng khía cạnh biến động (có nhiều biến chuyển) trong hành trình đời sống con người. Thật vậy, trong tiếng Hán, “lữ” là “trọ, ở lại” và “hành” là “đi”⁶; vì thế, “lữ hành” nói lên khía cạnh không cố định của đời người: nay ở mai đi, nay còn mai mất. Thế nhưng, với những người có đức tin, thực tại đời người bất định nhưng không vô phương hướng, chóng qua nhưng không vô nghĩa. Từ góc nhìn của Kinh Thánh, theo dòng thời gian, các bản văn Thánh kinh ngày càng mạc khải rõ nét hơn ý nghĩa của hành trình đời người⁷, tuy nhiên, mạc khải trọn vẹn nhất là chính đời sống của Đức Giê-su —Con Thiên Chúa làm người. Thật thế, với mẫu nhiệm Nhập Thể, Đức Giê-su đã đón nhận và sống trọn thân phận “lữ hành” như bao người, với những giới hạn nơi thể xác, với những bấp bênh của các bối cảnh sống. Tuy nhiên, với mẫu nhiệm Vượt Qua, Ngài đã cho thấy giá trị của những hy sinh, đau khổ cũng như đích đến rực rỡ, viên mãn của đời người. Như thế, ý nghĩa tròn đầy của bước lữ hành trong cuộc sống nơi dương thế, trong bước chuyển từ cuộc sống đến cái chết, nhưng trên hết là từ cái chết đến Sự Sống vĩnh cửu chỉ tìm thấy nơi mẫu nhiệm cuộc đời của Đức Giê-su Ki-tô. Vì lẽ này, bài viết sẽ không đi theo cấu trúc hàng dọc “nhị phân”, tức theo trục “xưa” và “nay”; nhưng sẽ được triển khai theo kiểu “sóng đôi, đối

¹ Trong ý định của Đức Bô-ni-phát VIII, Năm Thánh chỉ được tổ chức mỗi 100 năm. Tuy nhiên, vì có nhiều lời thỉnh xin nên hai dịp ngay sau đó, dù có đề xuất theo chu kỳ 33 năm tương ứng với cuộc đời dương thế của Đức Giê-su, Năm Thánh đã được tổ chức mỗi năm 50 năm. Hai dịp kế nữa lại là vào năm 1425 và 1450. Để có sự thống nhất, vào năm 1470, Đức Giáo Hoàng Phaolô II quyết định lấy 25 năm là khoảng thời gian để có một Năm Thánh “thông thường”. Đây là mốc điểm vẫn được giữ cho đến ngày nay. Để biết thêm chi tiết xin xem: Nguyễn Thanh Tùng, *Lịch sử các năm thánh trong dòng lịch sử Giáo hội Công giáo Rôma* (Hà Nội: Tôn giáo, 2024), 17-22.

² Năm Thánh “ngoại thường” được thiết định vào một số mốc điểm dịp đặc biệt hay do một nhu cầu mục vụ cụ thể. Những dịp “ngoại thường” trước Năm Thánh Lòng Thương Xót là năm 1933 và năm 1983 để kỷ niệm biến cố Cứu Chuộc của Ngôi Lời Nhập Thể; cũng như năm 1954 và 1987 là những “Năm Thánh Mẫu”.

³ Tông thư *Misericordiae Vultus – Khuôn mặt xót thương* – được công bố ngày 11.04.2015 và Năm Thánh được cử hành từ 08.12.2015 đến 20.11.2016.

⁴ Tựa đề gốc của Sắc chỉ là *Spes non confundit* được công bố ngày 09.05.2024 tại Đại Vương Cung Thánh Đường La-te-ra-no. Bài viết dùng bản dịch tiếng Việt trên kênh thông tin chính thức của Tòa thánh *vatican.va*: https://www.vatican.va/content/francesco/vi/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html

⁵ «Mỗi cuộc hành hương là một phóng ảnh mang tính ẩn dụ của cả hành trình cuộc đời, một chuyến hành trình dài tiến về cùng đích là Thiên Chúa» (tr. 6): Lời giới thiệu của Linh mục Giuse Maria Cao Gia An, S.J. cho tập sách của tác giả Phạm Đình Ngọc, *Những câu chuyện tại Giêrusalem* (Hà Nội: Tôn giáo, 2018).

⁶ Tk. <https://baodanang.vn/du-lich-hay-lu-hanh-3026985.html>

⁷ Những lời trong Thánh Vịnh 49 cũng cho thấy một tiến trình nhận thức về sự chết: «Dù sống trong danh vọng, con người cũng không thể trường tồn; thật nó chẳng khác chi con vật một ngày kia phải chết (cc.13.21) Nhưng Chúa Trời sẽ chuộc mạng tôi, gỡ tôi ra khỏi quyền lực âm phủ» (c.16; trong bản dịch KT 2021, còn có thêm “vì Người nắm lấy tôi”). Sách Khôn Ngoan —một trong những bản văn được viết sau cùng trong bộ Cựu Ước Công Giáo (khoảng những năm 80 – 50 trước CN)— khẳng định sự bất tử của linh hồn: «Linh hồn người công chính ở trong tay Thiên Chúa và chẳng cực hình nào động tới được nữa... Người đời nghĩ rằng họ đã bị trừng phạt, nhưng họ vẫn chứa chan hy vọng được trường sinh bất tử» (Kn 3,1.4).

chiếu”, nghĩa là sẽ tìm hiểu song song hành trình đức tin “xưa” và “nay” thông qua điểm qui chiếu là Đức Giê-su Ki-tô.

Bộ khung về hành trình của người tín hữu xưa được kín mức từ Thánh vịnh 120–134 vì hầu hết các thánh vịnh trong nhóm đều có tựa đề *sîr hammā’ālōt*⁸ (dịch sát là “những bài ca của các cuộc đi lên; trong tiếng Việt thường dịch là “ca khúc lên Đền”⁹ hay “ca khúc của những cuộc đi lên”¹⁰). Ngoài sự nối kết từ cùng một tựa đề¹¹, mười lăm bản văn thánh vịnh còn có những tương đồng về từ dùng¹², các thành ngữ¹³, lối văn ‘bậc thang’¹⁴, độ ngắn¹⁵... Dù vẫn còn nhiều bàn thảo về nguồn gốc và bối cảnh của các bản văn¹⁶, cũng như có một vài khác biệt về trình tự của các thánh vịnh trong bản văn được tìm thấy ở Qumran¹⁷, cho đến nay, trong qui điển và phụng vụ Do Thái giáo cũng như Kitô giáo, các Thánh vịnh 120-134 vẫn được xem là một nhóm thống nhất¹⁸. Đây là những điều kiện cần và đủ để có thể xem mười lăm thánh vịnh cùng nhau —theo trình tự và nội dung trong quy điển Kinh Thánh Công giáo— như một lộ trình lữ hành điển hình của người tín hữu xưa.

Là những người có đức tin sống trong thiên niên kỷ thứ ba, cách riêng trong hồng ân Năm Thánh 2025, các tín hữu Công giáo ý thức rằng các cuộc hành hương hôm nay là hình ảnh của hành trình tiến về Nước Trời (x.Pl 3,20-21; Dt 13,14)¹⁹. Như thế, đời người ki-tô hữu có một điểm đến nhất định là quê Trời; nghĩa là luôn hướng về nơi, hay đúng hơn, về Đấng mà từ đó

⁸ Thánh Vịnh 121 chỉ khác một chút: *sîr lammā’ālōt* [dịch sát: *những bài ca cho các cuộc đi lên*].

⁹ Đây là lựa chọn của bản dịch dùng cho cộng đồng của Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ (gọi tắt: bản KPA). Các trích dẫn Kinh Thánh trong bài viết được trích từ bản này với một vài ghi chú và mở rộng với các bản dịch khác khi cần.

¹⁰ Cách gọi này được tìm thấy trong bản dịch dùng trong học thuật của Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ (gọi tắt: bản KPB).

¹¹ «Các thánh vịnh 120–134 hợp thành một nhóm độc lập trong quyển thứ V của Sách Thánh vịnh. Có nhiều yếu tố dẫn đến chọn lựa này; yếu tố đầu tiên và rõ ràng nhất là tựa đề của mười lăm thánh vịnh, ngoài một khác biệt nhỏ trong Thánh Vịnh 121, tất cả đều có tựa đề: *שיר המעלות*, mà bản tiếng Hy Lạp dịch là *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν*» (tr. 4-5, bản dịch của người viết): Maria Diletta Rigoli, “Costruire la casa. Studio delle allusioni salomoniche dei Sal 122; 127; 132”, *Rivista Biblica* 80, n. 1/2 (2022): 3–20.

¹² Các phân từ được sử dụng rất thường xuyên (thống kê số lần theo ngôn ngữ gốc), nổi bật nhất là *kî* (được dịch cách uyển chuyển “ràng, nhưng, vì, bởi lẽ” tùy vào bối cảnh của văn; được dùng 13 lần: 120,5,7; 122,5; 123,3; 125,3; 127,5; 128,2,4; 130,4,7; 132,13,14; 133,3), *hinnēh* (thường được đầu câu/ về câu để mời gọi sự chú ý hay nhấn mạnh “này, hãy xem”; xuất hiện 7 lần: 121,4; 123,2; 127,3; 128,4; 132,6; 133,1; 134,1). Để đào sâu, xin xem: Bruna Costacurta, *Il laccio spezzato: Studio del Salmo 124*, (Bologna: EDB, 2001), 19.

¹³ Các cụm từ hay kiểu nói thường được lặp lại: “Đấng dựng nên cả đất trời” (121,2; 124,8; 134,3); “từ bây giờ cho đến muôn đời” (121,8; 125,2; 131,3); “Is-ra-el hãy nói rằng” (124,1; 129,1); “bình an cho Giê-ru-sa-lem” (125,5; 128,6); “trông cậy vào Chúa, Is-ra-el hỡi” (130,7; 131,3).

¹⁴ Tư tưởng được diễn tả theo kiểu ý này lặp lại và triển khai ý trước, chẳng hạn: «Tôi ngược mắt nhìn lên rặng núi. *On phũ trợ tôi đến từ nơi đâu? On phũ trợ tôi đến từ Đức Chúa là Đấng dựng nên cả đất trời*» (Tv 121,1-2). Cách thức tương tự cũng có thể tìm thấy trong 121,3-5; 124,4-5; 130,5-7.

¹⁵ Ngoài Thánh vịnh 132 có 18 câu, các Thánh vịnh còn lại có độ dài trung bình là 6 câu.

¹⁶ Nhìn chung có bốn đường hướng lý giải: 1. *Theo lịch sử dân thánh*: các bài ca được sáng tác trong bối cảnh của “cuộc đi lên” là hành trình dân Israel từ vùng đất nô lệ Ai Cập ở phía nam “đi lên” vùng đồi núi ở phía bắc là Đất Hứa; 2. *Theo phụng vụ*: các bài ca được dùng vào những dịp hành hương lên Đền Thờ Giê-ru-sa-lem trong các đại lễ hàng năm của dân Is-ra-el. Hạn từ *ma’alot* cũng có nghĩa là “bậc thang” nên cũng có thể được hiểu là 15 bài ca mà các thầy Lêvi sử dụng khi tiến lên 15 bậc thang từ Sân dành cho phụ nữ sang Sân dành cho dân Is-ra-el trong Đền thờ Giê-ru-sa-lem; 3. *Theo thể văn*: những bài ca nguyện có kiểu văn “tăng tiến kiểu bậc thang” giữa các ý; 4. *Theo nghĩa hiện sinh và tâm linh*: các bài ca nguyện chỉ hành trình từ khắc khoải đến vui mừng, diễn tả sự thăng tiến trong niềm tin hay niềm ngưỡng vọng về Giêrusalem trên trời. Để đào sâu, xin xem: Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*, vol.3 (101-150), (Bologna: EDB, 1986), 503-502.

¹⁷ Trong cuộn da dài chừng năm mét gồm các thánh vịnh trong qui điển (từ Thánh vịnh 101 trở đi) cũng như ngoài qui điển (cách riêng Thánh vịnh 151A; 151B) tìm được trong hang 11 ở Qumran (thường được ký hiệu 11QP^a hay 11Q5), thứ tự của các thánh vịnh này không luôn liên tiếp: 120-132, [...] 133 [...] 134: x. Vasile Babota, “Dai salmi al Salterio: tra formazione, versioni, canoni ed edizioni critiche”, *Rivista Biblica* 71, n. 1/2 (01.2023): 5–41, 17; đc. Ludwig Monti, *I salmi: preghiera e vita - Commento al salterio*, (Magnano: Qiqajon, 2018), 1401.

¹⁸ Tk. Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, vol. 3 (101-150), 503.

¹⁹ Tk. *Giáo lý Giáo hội Công giáo*, số 2916.

mình đã xuất phát. Người kitô hữu đang đầy khoảng thời gian giữa sinh và tử với muôn vàn nỗ lực tìm kiếm, gặp gỡ Đấng mà họ tin tưởng – hy vọng – mến yêu. Đây là cuộc hành trình được gợi mở từ kinh nghiệm của biết bao lớp người đi trước, nhưng nhất là, được nâng đỡ và soi dẫn từ chính màu nhiệm Vượt Qua của Đức Giê-su —Đấng là Đường – Sự thật – Sự Sống (x. Ga 14,6). Vì thế, những biến cố và sứ điệp cứu độ được ghi lại trong Kinh Thánh cùng các giáo huấn của Giáo hội về linh đạo hành hương là những nền tảng chắc chắn và ý nghĩa soi dẫn hành trình đức tin của người tín hữu hôm nay.

Theo trình tự, những các yếu tố cơ bản của một hành trình địa lý cũng như một lộ trình hiện sinh - tâm linh sẽ được triển khai: 1. *Ý hướng*; 2. *Khởi điểm*; 3. *Phương tiện*; 4. *Lộ trình*; 5. *Tâm tình*; 6. *Bạn đường*; 7. *Hoa trái*. Từng điểm sẽ lần lượt được đào sâu khởi đi từ bản văn của nhóm Thánh vịnh 120–134, sau đó là sự đối chiếu với cuộc đời của Ngôi Lời Nhập Thể, rồi đưa đến những suy tư thiết thực về hành trình sống hôm nay.

Ý hướng: Tại sao hành hương?

Bàn về nguồn gốc của nhóm Thánh vịnh từ 120 đến 134 —dù theo khía cạnh lịch sử hay địa lý, phụng vụ hay văn chương, hiện sinh hay tâm linh²⁰— có một điểm đáng lưu tâm là hầu có niên đại khác nhau và bối cảnh văn hóa – xã hội cũng khác nhau²¹, tất cả các Thánh vịnh đều hướng về một Đấng duy nhất là Đức Chúa —“Đấng gìn giữ Israel” (Tv 121,4); “Đấng dựng nên cả đất trời” (Tv 121,2; 124,8; 134,3); “Đấng Toàn Năng của nhà Giacóp” (Tv 132,5). Chính vì cõi lòng gắn bó, tin tưởng nơi Đức Chúa mà người tín hữu trong các Thánh vịnh nhớ đến, kêu cầu Chúa trong những lúc thử thách, gian nan (Tv 120; 121; 123; 125; 126; 130); khát khao tìm đến và vui mừng ở trong Nhà Chúa (Tc 122; 132; 133; 134); dạt dào lòng biết ơn tưởng nhớ và cao rao những kỳ công của Chúa (Tv Tv 124; 127; 128; 131). Như thế, dù là tiếng khẩn cầu khắc khoải (Tv 120,1; 130,1) hay ánh mắt tín thác (Tv 121,1; 123,1-2; 131,1), đôi tay chúc tụng (Tv 134,2), bước chân hành hương (Tv 121,3; 122,1.4), tất cả đều nhằm diễn tả tâm tình tin – yêu của người tín hữu đối với Đức Chúa vì sự hiện diện, chở che, thứ tha và ban phúc của Người. Khi tin, ta bày tỏ cho nhau mọi nỗi niềm; khi yêu, ta tìm mọi lối ngõ để được mãi gần nhau²². Đó cũng là tâm tình của người tín hữu đối với Đức Chúa và Nhà Chúa:

Lạy Chúa Tể càn khôn, cung điện Ngài xiết bao khả ái.

Mảnh hồn này khát khao mòn mỏi

mong tới được khuôn viên đền vàng.

Cả tấm thân con cùng là tác dạ

những hướng lên Chúa Trời hằng sống mà hớn hờ reo mừng.

...Một ngày tại khuôn viên thánh điện

quý hơn cả ngàn ngày.

Thà con ở cổng đền Thiên Chúa

vẫn còn hơn sống trong trại ác nhân! (Tv 84,2-3.11)

²⁰ X. Cước chú 16.

²¹ Các phần triển khai khá đầy đủ được trình bày trong Loren D Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120–134): Their Place in Israelite History and Religion*, SBL DissSer 148 (Atlanta: Scholars, 1996); John P. Peters, “Notes on the Pilgrim Psalter” in *Journal of Biblical Literature* 13 (1894): 31–39; Shani Tzoref, “Psalms of Ascent”, *European Judaism* 54, n. 2 (2021): 94–103.

²² Nói theo kiểu dân gian: Yêu nhau mấy núi cũng trèo, mấy sông cũng lội, mấy đèo cũng qua!

Như một con dân Is-ra-el, khi còn thơ bé cũng như lúc đã khôn lớn, biết bao lần Đức Giê-su đã cùng cha mẹ hành hương nơi thánh đô Giê-ru-sa-lem (x.Lc 2,41-42). Lúc đã đảm nhận sứ mệnh rao giảng công khai, Đức Giê-su cũng nhiều lần hành hương Giêrusalem trong các dịp lễ lớn của người Do Thái (x.Ga 2; 7-9; 10; 11)²³. Bước đường cận kề mâu nhiệm khổ nạn của Người được Tin Mừng Lu-ca trình bày như một cuộc hành hương dài hướng về Giê-ru-sa-lem với tất cả sự dốc tâm (x. Lc 9,51-19,28). Đây là những cuộc hành hương có thể ghi nhận bằng sự hiện diện thể lý và có thể đo lường bằng quãng đường địa lý trong cuộc đời Ngôi Lời Nhập Thể như Tin mừng thánh Lu-ca ghi lại: «Xong kỳ lễ, hai ông bà trở về, còn cậu bé Giê-su thì ở lại Giê-ru-sa-lem, mà cha mẹ chẳng hay biết. Ông bà cứ tưởng là cậu về chung với đoàn lũ hành, nên sau một ngày đường, mới đi tìm kiếm giữa đám bà con và người quen thuộc. Không thấy con đâu, hai ông bà trở lại Giê-ru-sa-lem mà tìm. Sau ba ngày, hai ông bà mới tìm thấy con trong Đền Thờ, đang ngồi giữa các thầy dạy, vừa nghe họ, vừa đặt câu hỏi» (Lc 2,43-46)²⁴.

Trong các lối đường đến với Thiên Chúa, cho đến nay, hành hương luôn là một hình thức phổ biến²⁵. Về ngữ nghĩa, tự bản chất thuật ngữ Latinh *pelegrinus* đã hàm chứa một ý hướng mang đậm nét tương quan:

Thật vậy, *pelegrinus* là từ được tạo nên bởi hai yếu tố: “per” nghĩa là “ngang qua” và “ager” nghĩa là “cánh đồng”. Người hành hương, theo nghĩa đen của từ, là người đi ngang qua cánh đồng. Qua cánh đồng, rồi sẽ đến đâu? Xã hội thời cổ được xây dựng theo kiểu: băng qua một cánh đồng, người ta sẽ chạm đến một thành phố nào đó. Nơi phải băng qua là những vùng hoang vu trống vắng. Nơi đến là chôn của gặp gỡ, của tình bạn và tình người, của những điều mà người ra đi muốn tìm kiếm. Hành hương là chuyến hành trình băng ngang qua nhiều cánh đồng của cuộc đời, để có thể đến được và chạm được điều mà cả đời người khát mong và tìm kiếm.²⁶

Mỗi cuộc hành hương đều đòi hỏi sự “lên đường”. Đây không chỉ là một chuyển động thể lý hay một di chuyển địa lý nhưng là một thái độ sống, một cung cách của đức tin. Chính ý hướng này tạo nên nét độc đáo, chiều sâu, thậm chí giúp định hình phẩm chất của các cuộc hành trình, như linh mục tu sĩ Phan Tấn Thành ghi nhận:

Một tục ngữ bên Pháp nói rằng “ra đi là chết trong lòng một ít”. Khi lên đường, chúng ta chỉ mang một ít hành trang đủ dùng, và để lại những gì không cần. Chúng ta tập sống với những gì là thiết yếu cho cuộc sống, và gạt bỏ những gì thừa thãi. Mặt khác, lên đường không chỉ có nghĩa là rời bỏ; nó còn có nghĩa là hướng đến những chân trời mới. Việc lên đường mời gọi chúng ta hãy vươn lên, hướng đến những chân trời mới mẻ, từ chỗ hiểu biết thêm những người mới và cảnh vật mới, đến chỗ khám phá thêm những văn hóa khác, và nhất là vươn lên Đấng Tuyệt Đối.

²³ «Hành hương (*pilgrimage*) có một lịch sử tôn giáo từ thời xa xưa. Khi đó người Do Thái hành hương về Đền Thờ đầu tiên của họ tại Giêrusalem (được xây năm 957) để mừng ba lễ lớn” Vượt Qua (the Feast of Unleavened Bread, hay Passover), Lễ Ngũ Tuần (the Feast of Weeks, hay Pentecost) và Lễ Lều (the Feast of Tabernacles, hoặc Festival of Ingathering)»: Phạm Đình Ngọc, *Những câu chuyện tại Giêrusalem*, 17.

²⁴ Các minh chứng tương tự: Lc 9,51-53; Ga 4,3-6.

²⁵ Tk.Học viện Pio X, “Hành Hương”, *Diễn Ngữ Thần Học Thánh Kinh*, vol.2, (Đà Lạt: Học viện Thần học Pio X, 1974): 186–190: «Giáo Hội coi những cuộc tụ họp tại những nơi ghi dấu hoạt động của Đức Kitô như một dịp để các tín hữu hiệp thông trong đức tin và kinh nguyện. Nhất là những lúc đó Giáo Hội tìm cách nhắc nhở cho biết họ đang được Chúa hướng dẫn trên đường tiến về với Ngài» (tr.189).

²⁶ Lời giới thiệu của Linh mục Giuse Maria Cao Gia An, S.J. (tr. 5) trong tập sách Phạm Đình Ngọc, *Những câu chuyện tại Giêrusalem*.

Nhìn như vậy, bất cứ cuộc du lịch cũng có thể trở thành du lịch tôn giáo, hoặc hành hương, khi mời gọi con người tiến về Thiên Chúa, nguồn hạnh phúc và tận điểm của cuộc đời.²⁷

Lời cầu chúc của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô trong phần mở đầu của *Sắc chỉ Năm thánh 2025* giúp ta nhìn lại những bước đường hành hương trong Năm Thánh cũng như bước tiếp và bước tới trong tương quan ngày càng mật thiết hơn với Đấng là Nguồn Hy Vọng duy nhất vì “đã đổ tình yêu của Người vào lòng chúng ta” (Rm 5,5) và là Cửa đích thực mà ai qua đó mà vào “thì sẽ được cứu”, sẽ “gặp được đồng cỏ” (x. Ga 10,9):

Đối với mọi người, ước gì Năm Thánh là một thời điểm gặp gỡ Chúa Giêsu cách sống động và cá vị, Người là “cánh cửa” ơn cứu độ (x. Ga 10,7.9), là “niềm hy vọng của chúng ta” (x. 1 Tm 1,1), là Đấng mà Giáo hội có nhiệm vụ phải loan báo luôn mãi, ở mọi nơi và cho tất cả mọi người.²⁸

Khởi điểm: Hành hương khởi đi từ điểm nào?

Về mặt văn bản, toàn nhóm Tv 120–134 được mở ra với câu đầu của Thánh vịnh 120²⁹, trong đó có hai động từ góp phần quan trọng cho việc hiểu điểm khởi đầu của người tín hữu trong các Thánh vịnh. Khi so sánh các bản dịch, thậm chí chỉ trong các bản tiếng Việt, ta nhận thấy có những khác biệt trong cách dịch các động từ này³⁰:

Bản KPA: *Lúc ngặt nghèo, tôi kêu lên cùng CHÚA, Chúa đã thương đáp lời.*

Bản KPB: *Trong cơn ngặt nghèo của tôi, tôi đã kêu lên ĐỨC CHÚA, và Người đáp lời tôi.*

Câu hỏi được đặt ra: hành động kêu cầu của người tín hữu là trong quá khứ hay trong hiện tại, đã chấm dứt hay còn tiếp diễn? Việc Thiên Chúa đáp lời đã xảy ra và dứt điểm hay vẫn đang được thể hiện. Theo bản văn tiếng Do Thái, động từ “kêu cầu” và “đáp lại” thuộc về một chuỗi tường thuật trong quá khứ³¹, do đó, về mặt văn phạm, cả hai đều chỉ các hành động trong quá khứ —xảy ra một lần hay được lặp đi lặp lại³². Tuy nhiên, về ngữ cảnh, các câu tiếp theo của

²⁷ Đây là những dòng kết trong cuộc phỏng vấn với linh mục tu sĩ – giáo sư tiến sĩ Thần học và Giáo luật Phan Tấn Thành – O.P. về sự khác biệt giữa “hành hương” và “du lịch”: <https://xitothienphuoc.net/hanh-huong-va-du-lich-co-gi-khac-nhau-khong/>

²⁸ Số 1.

²⁹ Tựa đề *sir hamm^a ‘älwōt*, với một số ấn bản cổ (bản Bảy Mươi - LXX, bản Vulgatha) và cả một số bản dịch hiện đại (*The New Interpreter’s Bible, Word Biblical Commentary*), không được xem là thuộc qui điển nên không được kể như thành phần của đầu tiên, hay thậm chí, bị loại bỏ hẳn trong bản văn (đây là lựa chọn trong Luis Alonso Schökel - Cecilia Carniti, *I Salmi*, vol.1, (Roma: Borla, 2007), 94.

Theo quan điểm của bản thân, cần có sự đánh giá đúng mức về vai trò của các đề tựa trong khối thánh vịnh đang được bàn đến. Dấu đầu không phải là yếu tố duy nhất quyết định cách hiểu nhóm thánh vịnh nhưng là dấu hiệu chỉ ý muốn nối kết các thánh vịnh thành một khối ngay từ những bản văn cổ quan trọng trong truyền thống Thánh kinh: x. J. Clinton McCann et al., *The New Interpreter’s Bible: 1 & 2 Maccabees, Job, Psalms*, vol.4, NIB 12 (Nashville: Abingdon, 1994), 655; David Willgren, *The Formation of the “Book” of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 183,191-193.

³⁰ Giữa các ấn bản nổi tiếng của một số ngôn ngữ cũng có khác biệt:

Bản Hy Lạp LXX: *Πρὸς Κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐκέκραξα, καὶ εἰσήκουσέν μου.*

Bản Latinh – Vulgatha (Vg): *Ad Dóminum cum tribulárer clamávi, et exaudivit me.*

Bản New International Version (NIV): *I call on the LORD in my distress, and he answers me.*

Bản King James Version (KJV): *In my distress I cried unto the LORD, and he heard me.*

Bản Conferenza Episcopale Italiana năm 2008 (CEI 2008): *Nella mia angoscia ho gridato al Signore ed egli mi ha risposto.*

³¹ Chuỗi này được hợp thành bởi động từ *qārātī* ở thì quá khứ hoàn thành và cụm động từ *wayya ‘ānēni* với liên từ *wa* đảo ngược làm cho cả cụm có giá trị chỉ về một hành động trong quá khứ. Điều ý nghĩa là chuỗi động từ này liên tiếp nhau trong bản tiếng Do Thái (bản của các học giả ma-so-rét) - *‘el-yəhwā baṣṣārātā lli qārā ‘tī wayyā ‘ānēni* - nên gọi lên sự đáp trả tức thì, chính xác, dứt khoát của Thiên Chúa trước sự khẩn cầu của người tín hữu. Đồng thời, trong câu cũng có sự đảo ngữ: thái độ “hướng về Đức Chúa” đi trước cả hành động “kêu cầu” hay được “nhận lời”.

³² Thomas O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (London: Darton, Longman & Todd, 1980), §98 “The Narrative Sequence”.

Thánh vịnh, cách riêng là lời kêu cầu trực tiếp với Thiên Chúa trong câu kệ, gọi lên thác mác rằng “nếu Chúa đã ‘đáp lời’ thì sao còn lại tiếp tục kêu cứu!”³³:

Lạy ĐỨC CHÚA, xin cứu mạng con

khỏi môi gian dối, khỏi lưỡi lừa đảo (Tv 120,2; bản KPA)

Trung thành với bản văn và xem xét Thánh vịnh trong ngữ cảnh toàn diện, câu mở đầu của Thánh vịnh 120 và cũng là điểm khởi đầu cho toàn bộ nhóm Thánh vịnh có thể được hiểu với những cách thức khác nhau:

Tv 120,1 là lời tóm kết kinh nghiệm đau lòng đã trải qua: “Lúc ngặt nghèo, tôi đã kêu lên cùng CHÚA, Chúa đã thương đáp lời”, giờ đây tôi kể lại chi tiết những gì tôi đã kêu – than – cầu cùng Người. Như thế, cả Thánh Vịnh phảng phất một sự hồi niệm u uất. Nỗi đau, gánh nặng đã được Chúa giải thoát, cứu giúp vẫn còn hiện rõ mồn một trong trí, man mác trong tâm!

Tv 120,1 là một lời công bố để minh chứng cho kinh nghiệm “xin là được”: “Lúc ngặt nghèo, tôi đã kêu lên cùng CHÚA, Chúa đã thương đáp lời”, đây là một thực tế, vì thế, tôi vui mừng tuyên xưng và không ngại kể lại thảm cảnh của tôi. Trong trường hợp này, trọn vẹn thánh vịnh là một lời tạ ơn và một dịp sẻ chia những khó khăn gặp phải, xác tín rằng Chúa là nơi *trút*, nơi *trình*, nơi *trợ* cho những vấn nạn trong cuộc sống.

Tv 120,1 gọi lại một kinh nghiệm đã được Thiên Chúa lắng nghe, cứu giúp khi dâng lời kêu xin và xem đây như là điểm tựa để tiếp tục sống tâm tình phó thác nguyện xin: “Lúc ngặt nghèo, tôi đã kêu lên cùng CHÚA, Chúa đã thương đáp lời”... nên bây giờ tôi tiếp tục kêu lên Người. Niềm tin thác hiện tại của tôi được nuôi dưỡng nhờ kinh nghiệm đã được Thiên Chúa lắng tai thương nghe, để mắt nhìn đến và ra tay giải thoát thoát.

Dù hiểu theo cách nào, kinh nghiệm của người tín hữu xưa cho thấy rằng những “lúc ngặt nghèo” thường là những thời điểm con người dễ nhớ và dễ tìm đến với Chúa hơn cả³⁴. Đó là những thời gian của hành trình đời sống hiện sinh (*kronos*) có thể trở thành những thời điểm của hồng ân (*kairos*) nhờ con người biết nhận ra thân phận mong manh của bản thân và qui hướng và tín thác hoàn toàn nơi Thiên Chúa.

Cuộc đời của Ngôi Lời Nhập Thể cũng không thiếu những lời kêu cầu bật lên trong khổ đau, nhất là khi mầu nhiệm thương khó cận kề. Khi “cảm thấy hải hùng xao xuyến”, lúc “tâm hồn buồn đến chết được”, Đức Giê-su đã đi sâu nơi Vườn Dầu, “sấp mình” mà nguyện cầu: «Áp-ba, Cha ơi, Cha làm được mọi sự, xin cất chén này xa con; nhưng xin đừng làm điều con muốn, mà làm điều Cha muốn» (Mc 14,36). Rồi khi bị đóng đinh trên thập giá, sau ba giờ với “bóng tối bao phủ khắp mặt đất”, Đức Giê-su đã hướng về Cha và kêu lớn tiếng: «Ê-lô-i, Ê-lô-i, la-ma xa-bác-tha-ni!» Nghĩa là: “Lạy Thiên Chúa, Thiên Chúa của con, sao Ngài bỏ rơi con?”» (Mc 15,34). Tuy nhiên, cũng không thiếu những lần, trong lúc hớn hở vui mừng, Đức Giê-su nhớ đến và thưa lên với Cha những lời thương mến: «Lạy Cha là Chúa Tể trời đất, con xin ngợi khen Cha, vì Cha đã giấu kín không cho bậc khôn ngoan thông thái biết những điều này, nhưng lại mặc khải cho những người bé mọn. Vâng, lạy Cha, vì đó là điều đẹp ý Cha» (Lc 10,21). Khi sứ mệnh được êm đẹp, Đức Giêsu cũng không quên dâng lời tạ ơn: «Lạy Cha, con cảm tạ Cha, vì Cha đã nhậm lời con» (Ga 11,41). Mọi cảnh huống đều là dịp để Đức Giêsu hướng về Cha trong tâm tình tín thác, tri ân.

³³ Để tạo sự hợp lý trong cách hiểu mạch văn, một số tác giả, như Bernhard Duhm và Hermann Gunkel, Heinrich Graetz, đề xuất đổi/ thay/ bỏ vài mẩu tự trong động từ thứ hai để có thì hiện tại hay thể cầu khiến: x. Frank-Lothar Hossfeld - Erich Zenger, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*, Hermenia 255/3 (Minneapolis: Fortress, 2011), 300-301, cước chú “b”.

³⁴ Khi kể lại lịch sử cứu độ của dân Israel, tác giả Thánh vịnh 107 dùng như một điệp khúc những lời này: «Khi gặp bước ngặt nghèo, họ kêu lên cùng CHÚA, Người ra tay cứu họ thoát ngàn nỗi gian truân» (Tv 107,6.13.19.28).

Bên cạnh những tiếng kêu của lời nguyện cầu thảo hiếu, những bước chân đang trình hương về thánh đô của Ngôi Lời Nhập Thể cũng diễn tả tình yêu của Ngài dành cho Cha. Thật vậy, thánh đô Giê-ru-sa-lem đã là “điểm đến” của Đức Giêsu không những trong dịp cuộc hành hương theo thông lệ của truyền thống Do Thái (x. Ga 2,13; 5,1; 7,10.14; 10,22-23) mà cả những khi nguy hiểm cho tính mạng của Ngài: «Các môn đệ đang đi đường lên Giêrusalem. Đức Giêsu đi trước họ... Người lại đem Nhóm Mười Hai ra một bên mà nói với các ông: «“Này chúng ta lên Giêrusalem, và Con Người sẽ bị nộp...”» (x. Ga 11,7; 12,12; Lc 9,51). Với Đức Giêsu, thành thánh quan trọng và ý nghĩa vì phản ánh sự hiện diện của Cha và là nơi thực thi ý của Cha.

Với các tín hữu ngày này, việc đi đến các nơi thánh cũng là dấu chỉ diễn tả tâm tình tin yêu Thiên Chúa, là dấu chứng thể hiện ước muốn đi sâu vào tương quan với Người. Có thể nói, những người hành hương” là những người ước muốn «cầu nguyện bằng đôi chân», để «có kinh nghiệm bằng các giác quan rằng cả cuộc đời mình là một cuộc hành trình dài tiến về cùng Thiên Chúa»³⁵. Những chuyến hành hương là «một dịp lý tưởng cho con người nhận thấy mình là một lữ khách trong không gian và thời gian»³⁶. Cũng phải nói thêm rằng, những yếu tố thời gian và không gian giúp con người có những trải nghiệm cụ thể trong hành trình đức tin, tuy nhiên, cần có sự lượng định đúng đắn cũng như không nên lệ thuộc hoàn toàn vào hai những yếu tố này. Chẳng hạn, trong Tông huấn *Evangelii Gaudium*, khi trình bày về các nguyên tắc để xây dựng hòa bình và công ích, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đưa ra nguyên tắc đầu tiên là «thời gian lớn hơn không gian»³⁷. Nguyên tắc này soi sáng cho ta khi sắp xếp – thực hiện và lượng giá các cuộc hành hương. Từng bước chuẩn bị tâm tình; những khoảnh khắc hành trình với nhau; những lúc bị chậm trễ vì bất trắc, trở trời hay vì bước chân già - yếu; những thời khắc lặng thầm trong chiêm ngắm, nguyện cầu có đáng quý hơn việc chỉ đặt chân lên nơi dự định để có một “tấm hình check-in”, một con mộc trong “passport hành hương”, một dấu “stick” trong “list fan cứng” của một thánh địa nào đó hay thậm chí là một “Chúng nhận Hành hương Năm thánh”?!

Nếu một địa điểm trở thành nơi thánh thiêng vì ghi dấu sự hiện diện của một đấng thánh thiêng hay một sự kiện linh thiêng thì việc hành hương đến các thánh địa, linh địa cần được điều hướng chính yếu từ lòng khát khao và nỗ lực đi sâu hơn vào mối tương quan với đấng mà ta đến kính viếng, với biến cố mà ta cử hành. Dù là tâm tình tạ ơn – xin ơn – đền tội hay ước muốn tìm về nguồn cội đều là những khởi điểm ý nghĩa giúp người tín hữu hướng lòng về Chúa và gieo bước hành trình đến với Người.

Phương tiện: Hành hương bằng cách nào gì?

Nếu lấy biển hồ Ga-li-lê³⁸ làm điểm qui chiếu phía Bắc và Giê-ru-sa-lem làm điểm đến ở phía Nam thì khoảng cách từ vùng biển hồ đến Đền thờ theo đường chim bay là khoảng 100-110km còn đường bộ là 170-180km. Vì thế, các cuộc hành hương, thường là sau thời lưu đày Ba-bi-lon, từ phía Bắc về Đền thờ Giê-ru-sa-lem thuộc về miền Nam thì cần khoảng 3-4 ngày đi bộ

³⁵ *Youcat*, số 246 (Bản dịch của Lm Antôn Nguyễn Mạnh Đồng): <https://gpcanho.com/youcat-sach-giao-ly-cong-giao-cho-nguoi-tre/>

³⁶ Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Orientamenti Della Pastorale Del Turismo [Những Hướng dẫn Mục vụ Du Lịch]* (2001), số 36.

³⁷ Số 223 (Bản dịch của Hội đồng Giám mục Việt Nam). Lý do là vì, việc dành ưu tiên cho thời gian «giúp chúng ta hoạt động từ từ nhưng chắc chắn, không bị ám ảnh bởi những kết quả tức thì; nó giúp chúng ta kiên nhẫn chịu đựng những khó khăn và nghịch cảnh, hay những thay đổi không tránh khỏi trong các kế hoạch của mình». Trong khi đó, «dành ưu tiên cho không gian có nghĩa là kiên cường tìm cách níu kéo tất cả trong hiện tại, cố gắng chiếm hữu tất cả các không gian của quyền lực và sự tự khẳng định mình; là cô đọng các qui trình và cố níu kéo chúng».

³⁸ Biển hồ thường được gọi với tên Kin-ne-rét (trong Cựu Ước, do hình dáng giống đàn hạc: x.Ds 34,11; Gs 13,27), Ghe-ne-sa-rét (thời Tân Ước, gắn với vùng đất phì nhiêu Ghe-ne-sa-rét ở phía tây biển hồ: x.Lc 5,1) hay Ti-bê-ri-a (từ thời đế quốc Ro-ma, đi liền với thành do Hê-rô-đê An-ti-pa xây khoảng năm 20sCN và dâng kính hoàng đế Ti-bê-ri-ô Ce-sa-re của Ro-ma: x.Ga 6,1; 21,1). Tên Ga-li-lê thì gắn với miền đất phía Bắc nơi biển hồ tọa lạc (x.Mt 4,18// Mc 1,16).

nếu băng ngang qua Sa-ma-ri ở miền Trung (x.Ga 4,3-4), và 5-6 ngày nếu đi vòng qua sông Gio-đan ở phía Đông (x.Lc 9,51-56). Như thế, mỗi khi đăng trình tiến về Đền thánh, các tín hữu thời xưa thực sự là những người “cầu nguyện bằng đôi chân”. Tuy nhiên, điều thú vị là trong nhóm thánh vịnh 120 – 134 thì chỉ có 2 lần nhắc đến “chân” (Tv 121,3; 122,2) nhưng 7 lần nhắc đến “mắt” (121,1; 123,1.2³; 131,1; 132,4). Về các từ chỉ chuyển động thì động từ “đi lên” được dùng 2 lần (122,4; 132,3) nhưng chỉ trong Thánh vịnh 122,4 mới mang nghĩa “hành hương”; trong khi đó, động từ “ngước lên” cũng xuất hiện 2 lần (121,1; 123,1) nhưng cả hai đều nằm trong cụm “ngước mắt lên”³⁹. Đây là một điển ngữ chỉ ánh nhìn với tất cả sự ý thức và tham dự của chủ thể⁴⁰, nên khắc ghi cách rõ nét niềm tín thác mãnh liệt của người tín hữu đối với “Đấng Trên Cao”.

Cặp mắt là “cửa sổ tâm hồn”, ánh mắt tín thác là “ngưỡng cửa” dẫn vào và nâng đỡ hành trình đức tin. Mỗi động tĩnh của ánh mắt trở thành “kênh truyền thông” giữa người tín hữu và Thiên Chúa. Thánh vịnh 121 bắt đầu với cái “ngước mắt nhìn lên rặng núi” của người tín hữu để tìm “ơn phù trợ” từ Đức Chúa “là Đấng dựng nên cả đất trời” (x.Tv 121,1-2). Sang đến Thánh vịnh 123 với bốn lần xuất hiện của hạn từ “đôi mắt”, người tín hữu vẫn được diễn tả với thái độ “ngước mắt hướng lên” nhưng đối tượng được xác định rõ là Đức Chúa “Đấng đang ngự trên trời”, Đấng là “Thiên Chúa” không phải chỉ của cá nhân nhưng của “chúng ta” (x.Tv 123,1-2). Ánh nhìn của người tín hữu trong Thánh vịnh 131 được diễn tả qua một đôi mắt “không dám tự cao” nhưng khiêm nhường tín thác nơi Đức Chúa như “trẻ thơ nép mình lòng mẹ” (x.Tv 131,1-2)⁴¹. Lần xuất hiện cuối cùng của hạn từ “đôi mắt” trong Thánh vịnh 132 là một lựa chọn “chẳng chợp mắt khép mi” cho đến khi “tìm được một nơi cho Chúa ngự” (x.Tv 132,3.5). Sự cố gắng cho “đôi mắt không rơi vào giấc ngủ” của Đavít gợi lại hình ảnh “lẽ nào chợp mắt ngủ quên cho đàn” của “Đấng gìn giữ Is-ra-el” trong Thánh vịnh 121. Càng về cuối hành trình, cặp mắt người tín hữu mang mặc một cơ chế, một động năng tựa như “Đấng dựng nên cả đất trời”. Càng về cuối hành trình, người tín hữu nhận ra không phải chỉ bản thân khát khao, bèn bị tìm Chúa với ánh mắt tha thiết (Tv 121) – khẩn thiết (Tv 123) – thân thiết (Tv 131) – kiên quyết (Tv 132) nhưng chính mình đã được Chúa gìn giữ (Tv 121) – đỡ bệnh (Tv 124) – bao bọc (Tv 125) – phòng giữ (Tv 127) – ban phúc (Tv 128) – giải thoát (Tv 129) – thứ tha (Tv 130) – thi ân (Tv 133;134). Nhóm Thánh vịnh cho thấy rằng chính ánh nhìn đức tin và kinh nghiệm về tình yêu Thiên Chúa mở lối, dẫn đường, diu bước người tín hữu trong suốt cuộc hành hương.

Trong cuộc đời nơi dương thế, như các Tin Mừng kể lại, Đức Giê-su cũng cần sức mạnh, sự nuôi dưỡng thể lý khi thực hiện những chuyến hành hương. Mở đầu chương 4 trong Tin Mừng Gio-an cho thấy nỗi vất vả của Ngôi Lời Nhập Thể trên bước đường trở về từ về thánh đô Giêrusalem: «Người đi đường mỗi mệt nên ngồi ngay xuống bờ giếng» (Ga 4,6). Mỗi mệt và cần dưỡng sức nên «các môn đệ của Người đã vào thành mua thức ăn», và Đức Giêsu cũng không ngại ngỏ lời cùng người phụ nữ Sa-ma-ri: «Chị cho tôi xin chút nước uống!» (x.Ga 4,7-8). Bản tính nhân loại của Ngôi Lời Nhập Thể được các Tin Mừng khắc họa đã được âm vang nơi Hiến chế *Gaudium et Spes* của Công đồng Vaticano II: «Khi nhập thể, Con Thiên Chúa cách nào đó đã liên kết với tất cả mọi người. Người đã làm việc với đôi tay con người, đã suy

³⁹ Cụm từ này không xuất hiện trong bất cứ Thánh vịnh nào khác

⁴⁰ X.Franz Josef Stendebach, «אֵינַם - 'ayin - occhi», *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol.6: 636-655, (Brescia: Paideia 1998), 645.

⁴¹ Hạn từ tiếng Do Thái chỉ “trẻ cai sữa”, nghĩa là một đứa trẻ không còn bị ràng buộc bởi nhu cầu sinh – dưỡng (thường là khoảng 3 tuổi: x.1Sm 1,24; St 21,8-9; Is 11,8) nhưng tự do chọn gắn bó với mẹ của mình: Luis Alonso Schökel - Cecilia Carniti, *I Salmi*, vol.2, (Roma: Borla, 2007), 705.

nghe bằng trí óc con người, đã hành động với ý chí con người, đã yêu thương bằng quả tim con người»⁴².

Ánh mắt thể lý cũng đã trở thành phương thể để Đức Giêsu diễn tả tâm tình đối với Cha, lúc sứ vụ thuận lợi – «Đức Giê-su ngược mắt lên và nói: “Lạy Cha, con cảm tạ Cha, vì Cha đã nhậm lời con”» (Ga 11,41); cũng như khi sắp gặp gian truân – «Đức Giê-su ngược mắt lên trời và cầu nguyện: “Lạy Cha, giờ đã đến!”» (Ga 17,1). Cũng với ánh mắt đó, Đức Giêsu mở cõi lòng đến với nhu cầu của con người. Khi nhiều đoàn người tụ họp ở biển hồ Ga-li-lê trong dịp «sắp đến Lễ Vượt Qua là đại lễ của người Do Thái», ngay khi «ngược mắt lên» và «nhìn thấy đông đảo dân chúng đến với mình», Đức Giêsu đã hỏi ngay Phi-líp-phê «Ta mua đâu ra bánh cho họ ăn đây» (x.Ga 6,1-6). Từ ánh mắt tinh tế nhận ra nhu cầu của dân chúng, tâm trí Đức Giêsu đã biết mình «sắp phải làm gì», và cuối cùng đôi tay Ngài «đã cầm lấy bánh, dâng lời tạ ơn, rồi phân phát cho những người ngồi đó» (x.Ga 6,6-11). Trong tường thuật về người thu thuế Da-kêu, chính khi ông tìm mọi cách để “xem cho biết Đức Giê-su là ai” và nghĩ là mình có thể quan sát Ngài từ trên cây sung thì Đức Giê-su đã “nhìn lên” để tìm gặp ánh mắt của ông, Ngài đã gọi chính tên ông và – không vội vàng đi lên Giêrusalem⁴³, cũng không ngăn ngại sự xâm xì của đám đông – Ngài còn ngỏ lời với ông: «Này ông Da-kêu, xuống mau đi, vì hôm nay tôi phải ở lại nhà ông!» (x.Lc 19,10). Hành trình tiến về Nhà Đức Chúa nơi thánh đô không làm Đức Giêsu bỏ qua hay từ chối mang “ơn cứu độ đến cho nhà” của Dakêu vì, như chính Ngài xác quyết, «Con Người đến để tìm và cứu những gì đã mất» (x.Lc 19,9-10).

Trong bài ca chủ đề *Những người hành hương của hy vọng* của Năm thánh 2025, phiên khúc thứ ba gọi lên một suy tư ý nghĩa về tương quan giữa ánh nhìn và bước đi: «Nào cùng ngược nhìn và bước đi trong làn gió mới, và cùng hướng về Chúa Con giáng thế»⁴⁴. Chính những ánh nhìn tín thác thúc đẩy và củng cố bước tiến của cuộc hành hương, đưa dẫn người tín hữu đến đích điểm là gặp gỡ và tin nhận rằng Ngôi Lời Nhập Thể «đã đến vì chính chúng ta và mọi người, Ngài là đường đưa ta đi đến cùng Cha chí thánh»⁴⁵.

Trong hành trình đưa con người đến cùng Cha và Nước của Cha, nhất là vào dịp Năm thánh, người tín hữu được lãnh nhận ân xá như phương thể ngoại thường để được tinh tuyền khỏi mọi dấu vết do tội để lại: «Thật vậy, *ân xá* giúp chúng ta khám phá lòng thương xót của Thiên Chúa vô hạn đến mức nào. Không phải ngẫu nhiên mà vào thời xưa, thuật ngữ “lòng thương xót” và thuật ngữ “ân xá” có thể dùng thay thế cho nhau, chính xác bởi vì thuật ngữ này có ý diễn tả sự tha thứ trọn vẹn của Thiên Chúa, một sự tha thứ không giới hạn»⁴⁶. Ngoài ra, có những phương thể thông thường mang lại hệ quả phi thường cho hành trình đời sống của người tín hữu, đó là các bí tích, đặc biệt là bí tích Hòa giải. Thực vậy, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đưa ra chỉ dẫn rất cụ thể trong Sắc chỉ Năm thánh:

«Các nhà thờ trong Năm Thánh, dọc theo các tuyến đường và ở kinh thành Ro-ma, sẽ là những ốc đảo thiêng liêng, tại đó chúng ta có thể canh tân đời sống đức tin và thỏa cơn khát nơi nguồn hy vọng, trước hết bằng cách đến với bí tích Hòa giải, là điểm khởi đầu không thể thay thế của con đường hoán cải đích thực. Tại các Giáo hội địa phương, cần phải đặc biệt chú ý đến việc

⁴² Công đồng Va-ti-can II, *Hiến chế Gaudium et Spes* (ban hành ngày 07.12.1965), số 22.

⁴³ Theo bố cục của Tin Mừng Luca, hành trình lên Giêrusalem để hoàn tất biến cố Vượt Qua của Đức Giêsu bắt đầu từ Lc 9,51: «Khi đã tới ngày Đức Giê-su được rước lên trời, Người nhất quyết đi lên Giê-ru-sa-lem».

⁴⁴ Lời tiếng Ý của nhạc sư Pierangelo Sequeri «Alza gli occhi, muoviti col vento, serra il passo: viene Dio, nel tempo» cho thấy “đây chuyện” đây năng động và cũng giàu bất ngờ của bước đường hành hương: con người “ngược mắt lên” – “lướt cùng gió” – “vững bước đi”; nhưng rồi, chính “Thiên Chúa đến” cùng con người “trong thời gian”.

⁴⁵ Đây là âm vang của sứ điệp được chính Đức Giê-su đúc kết trong lời nguyện hiến tế: «Sự sống đời đời đó là họ nhận biết Cha, Thiên Chúa duy nhất và chân thật, và nhận biết Đấng Cha đã sai đến, là Giê-su Ki-tô» (Ga 17,3).

⁴⁶ ĐTC Phan-xi-cô, *Sắc chỉ Năm thánh 2025*, số 23.

chuẩn bị cử hành bí tích Hoà giải của các linh mục và của các tín hữu cũng như việc lãnh nhận bí tích này dưới hình thức cá nhân»⁴⁷.

Tài liệu *Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch* của Giáo hội lưu ý đến cả việc tạo điều kiện tham dự Thánh lễ cho cả du khách và dân địa phương, bởi lẽ «việc cử hành Thánh Thể là thời điểm thường xuyên nhất cho cuộc gặp gỡ giữa cộng đoàn địa phương với du khách»⁴⁸. Ngày xưa, khi sai các tông đồ, môn đệ ra đi thực thi sứ mệnh, Đức Giê-su mời gọi các ông rất chính yếu trong hành trang nhưng luôn ban cho các ông «năng lực và quyền phép để trừ mọi thứ quỷ và chữa các bệnh tật» (Lc 9,1; x.10,19). Trong hành trình đức tin nói chung và các cuộc hành hương nói riêng, Thiên Chúa không bao giờ để con người thiếu hụt ân sủng của Người. Hình ảnh chiếc vỏ sò mà những người hành hương hay dùng⁴⁹ nhắc nhở sự mở lòng đón nhận ân sủng và làm cho ân sủng đó được kết tinh thành những viên ngọc quý, thiết ích cho bản thân và tha nhân.

Lộ trình: Diễn tiến của cuộc hành hương ra sao?

Kinh Thánh được sáng tác chứ không phải được ghép tác⁵⁰. Dù rằng Kinh Thánh là tập hợp những quyển sách của nhiều tác giả trong các giai đoạn khác nhau; tuy nhiên, Kinh Thánh không được hình thành theo kiểu “cắt dán máy móc” nhưng được biên soạn và sắp xếp dưới tác động của Chúa Thánh Thần cùng với sự dốc trọn trí tâm của các tác giả thánh. Việc các thánh vịnh từ 120 đến 134 được xếp liên tiếp nhau và có tiêu đề hầu như giống nhau trong qui điển Công giáo hiện tại chẳng phải là một sự ngẫu nhiên, vô nghĩa⁵¹. Đó là dấu hiệu của ý định xếp mười lăm thánh vịnh thành một khối thống nhất từ thời điểm sáng tác các thánh vịnh hoặc trong tiến trình biên tập Sách Thánh vịnh⁵². Đây là khởi điểm cho phép xem xét bố cục và nội dung của mười lăm thánh vịnh như một thể thống nhất. Cho đến nay, các học giả thường bàn đến hai kiểu cấu trúc của khối thánh vịnh 120–134: cấu trúc tam đoạn qui tâm và cấu trúc đồng tâm đối xứng.

Dạng thứ nhất chia 15 thánh vịnh, theo trình tự, thành ba nhóm với năm thánh vịnh (mô hình 5 – 5 – 5) và mỗi nhóm có một thánh vịnh trung tâm (các thánh vịnh 122; 127; 132). Với cấu trúc tam đoạn qui tâm, tính tiệm tiến của cuộc hành trình được khắc họa và vai trò của thành thánh Giê-ru-sa-lem được nhấn mạnh. Bước đường hành hương của người tín hữu được khởi đầu với những khắc khoải, lo âu (thánh vịnh 120 – 126); nhưng từng bước – nhất là khi đến được nơi

⁴⁷ ĐTC Phan-xi-cô, *Sắc chỉ Năm thánh 2025*, số 5. Giá trị của Bí tích Hòa giải tiếp tục được Đức Phan-xi-cô khẳng định trong số 23: «Bí tích Hòa giải không chỉ là một ân huệ thiêng liêng tuyệt diệu mà còn là một bước quyết định, thiết yếu và không thể thiếu trên hành trình đức tin của mỗi người. Chính ở đó chúng ta để cho Chúa tiêu diệt tội lỗi của chúng ta, chữa lành tâm hồn chúng ta, nâng chúng ta lên và ôm lấy chúng ta, cho chúng ta biết được khuôn mặt dịu dàng và nhân ái của Người».

⁴⁸ *Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch*, số 18.

⁴⁹ Vỏ sò đặc biệt được dùng trong tuyến hành hương về Santiago de Compostela, nơi có nhiều bờ biển. Vỏ sò vừa mang nét thực dụng (như dụng cụ xin thức ăn, nước uống; hay như dấu chứng đã đi hành hương) vừa mang tính biểu tượng (những đường gân hội tụ ở một điểm trên vỏ sò chỉ những nẻo đường hành hương khác nhau nhưng đều hướng về đích điểm duy nhất là Chúa Kitô; đồng thời, hình ảnh vỏ sò mở ra diễn tả sự đón nhận sự sống và khả năng cru mang - chuyển hóa sự sống thành những điều cao quý).

⁵⁰ X.Roland Meynet, *Leggere la Bibbia: un'introduzione all'esegesi*, (Bologna: EDB, 2004), 124-127.

⁵¹ Việc nghiên cứu về chủ ý biên tập của Sách Thánh vịnh được khai triển trong những thập kỷ gần đây. Để đào sâu, xin xem phần tóm lược trong: J. Clinton McCann et al., *The New Interpreter's Bible: 1 & 2 Maccabees, Job, Psalms*, vol. 4, NIB 12 (Nashville: Abingdon, 1994), 659tt.

⁵² Học giả Willgren dù không tán thành việc chú giải các thánh vịnh theo nhóm hay dựa trên tiêu đề nhưng ghi nhận rằng: «Một ngoại lệ đáng lưu ý được tìm thấy trong Tv 120-134. Ở đây, mười bốn thánh vịnh liên tiếp đều có chung chữ שיר [ca khúc], được chỉ định thêm với מעלות [những cuộc đi lên]. Một điểm chung khác là tiền tố ה [của], hay trong Tv 121 là ל [cho] (các cuộn da ở Biển Chết không có tiêu đề này trong Thánh vịnh 134, cũng như từ trong Thánh vịnh 123). Kết hợp với nhận xét rằng hầu hết các thánh vịnh này được đặt cùng nhau trong một số cuộn da “thánh vịnh” ở Biển Chết, có thể giả định rằng các tiêu đề đóng vai trò quan trọng trong việc sắp xếp các thánh vịnh này». (*The Formation of the «Book» of Psalms*, 179; ý tưởng tương tự được lặp lại ở các trang 182; 191; 192. Bản dịch và các ghi chú trong ngoặc [] là của người viết).

thành thánh – được trấn an, củng cố (thánh vịnh 127-131); rồi đưa dẫn đến niềm vui chan hòa trong Chúa, với chính bản thân và với nhau (thánh vịnh 132; 133; 134).

THÁNH VỊNH 120-134: CẤU TRÚC “TAM ĐOẠN QUI TÂM”

¹²⁰ Lời tín thác, than vãn: Tình trạng khốn khổ, bất an

¹²¹ Ôn phù trợ đến từ Thiên Chúa

¹²² *GIÊ-RU-SA-LEM*, điểm đến và thành đô của bình an

¹²³ Lời cầu xin lòng thương xót Chúa

¹²⁴ Sự hồi tưởng quá khứ: Thiên Chúa đã ở cùng ta

¹²⁵ Lời tín thác, than vãn: Xin Chúa gìn giữ kẻ hiền trung, ban hòa bình

¹²⁶ Cuộc trở về từ tình trạng khốn khổ

¹²⁷ *GIÊ-RU-SA-LEM*, thành và nhà được Thiên Chúa xây và giữ

¹²⁸ Niềm hạnh phúc của người công chính trong gia đình

¹²⁹ Sự hồi tưởng quá khứ: Thiên Chúa đã tháo ách của kẻ gian ác

¹³⁰ Lời nguyện tín thác, than vãn: Tình trạng tội lỗi

¹³¹ Niềm xác tín trọn vẹn nơi Chúa

¹³² *GIÊ-RU-SA-LEM*, nơi Thiên Chúa ngự

¹³³ Niềm bình an trong tình huynh đệ

¹³⁴ Lời nguyện liên li trong đêm

Cấu trúc thứ hai có dạng “đồng tâm đối xứng”. Khởi đi từ văn hóa phụng tự Do Thái với biểu tượng đèn bảy ngọn *menorah*⁵³, cũng như dấu hiệu hiển hiện là sự phân bố cân xứng của các tiêu đề chỉ tác giả⁵⁴, giáo sư Roland Meynet⁵⁵, với lối tiếp cận của phân tích tu từ Se-mít⁵⁶, chia 15 thánh vịnh thành hai nhóm bảy với Thánh vịnh 127 ở trung tâm (mô hình 7 – 1 – 7); kể đến, trong mỗi nhóm cũng có cấu trúc đối xứng và có một thánh vịnh làm tâm (thánh vịnh 123; 131). Theo nguyên tắc “mọi sự phát xuất từ trung tâm” của phân tích tu từ Sê-mít⁵⁷, cấu trúc “đồng tâm đối xứng” của khối mười lăm thánh vịnh làm sáng lên tầm quan trọng của niềm xác tín được Thiên Chúa gìn giữ, xót thương, độ trì. Đây được xem là điểm tựa, động lực và yếu tố chi phối toàn bộ hành trình của người tín hữu. Như thế, cuộc hành trình, cũng có một khởi điểm khốn khổ của thân phận ngoại kiều (Tv 120) và một điểm đến viên mãn nơi chính nhà Chúa (Tv 134), nhưng điều ý nghĩa hơn cả là trọn hành trình đã được thúc đẩy, nuôi dưỡng, soi sáng bởi tâm tình tin – yêu của người tín hữu dành cho Thiên Chúa (trong hầu hết các thánh vịnh trong nhóm) là Đấng “xây nhà, giữ thành” (Tv 127); thương xót (Tv 123), dưỡng chăm (Tv 131).

⁵³ X. Xh 25,31-37; 37,17- 22.

⁵⁴ Trong 15 Thánh vịnh chỉ có Tv 127 nằm ở trung tâm được ghi nhận “Của Salomon”. Trước đó, Tv 122 và Tv 124 và tiếp sau là Tv 131, Tv 133 đều có ghi trong tiêu đề là “Của Đa-vít”.

⁵⁵ X.MEYNET, *Les Psaumes des montées* là ấn bản được phát hành năm 2017 bởi Nhà xuất bản Peeters, dài khoảng 200 trang. Tác giả là người đã hệ thống phân lý thuyết cũng như sáng lập Hiệp hội Tu từ Thánh kinh Se-mít (RBS)

⁵⁶ Phần tổng quan về Phân tích Tu từ Se-mít được trình bày trong: Võ Diễm Trinh (2024), «Một Phương Pháp Mới Để Hiểu Kinh Thánh: Phân Tích Tu Từ», *Khoa Học Công Giáo và Đời Sống*, n. 4(3) 2024: 75–87.

⁵⁷ X.Roland Meynet, *Trattato di retorica biblica*, ReBib 10 (Bologna: EDB, 2008), 563-569.

THÁNH VỊNH 120–134: CẤU TRÚC “ĐỒNG TÂM ĐỐI XỨNG”

- 120 Nỗi khôn khổ nơi đất khách
- 121 Niềm trông cậy Is-ra-el được Thiên Chúa gìn giữ
- 122 Niềm xác tín Thiên Chúa hiện diện nơi NHÀ – xây THÀNH Giê-ru-
sa-lem “Của Đa-vít”
- 123 Niềm trông đợi lòng thương xót của Thiên Chúa – như Chủ Tể
- 124 Niềm xác tín Is-ra-el được Thiên Chúa giải thoát “Của Đa-vít”
- 125 Niềm trông cậy Is-ra-el được Thiên Chúa chở che
- 126 Niềm vui trở về quê hương
- 127 Niềm xác tín Thiên Chúa xây NHÀ – giữ THÀNH “Của Sa-lo-mon”
- 128 Niềm hạnh phúc nơi gia đình của người công chính
- 129 Niềm xác tín Xi-on được Thiên Chúa giải thoát
- 130 Niềm trông mong Is-ra-el được Thiên Chúa thứ tha
- 131 Niềm xác tín của Is-ra-el nơi Thiên Chúa – như Hiền Mẫu “Của Đa-vít”
- 132 Niềm xác tín Thiên Chúa chọn NHÀ Đa-vít – ngự nơi THÀNH Xi-on
- 133 Niềm vui của tình huynh đệ nơi đền thánh “Của Đa-vít”
- 134 Niềm vui của phúc lành nơi đền thánh

Nơi Đức Giê-su Ki-tô —Ngôi Lời Nhập Thể— ngoài những bước đường hành hương địa lý trên dải đất Palestine, Tin Mừng Gio-an còn ghi nhận hai chuyển động vô hình, vượt không gian và thời gian, nhưng thể hiện hành trình cứu độ trọn vẹn mà Đức Giê-su đảm nhận với tâm tình con thảo đối với Cha và sự dâng hiến bản thân vì phần rỗi nhân loại. Trước hết, đó là khoảnh khắc Con Thiên Chúa “đến thế gian”: Ngôi Lời là ánh sáng thật, ánh sáng đến thế gian và chiếu soi mọi người. Người ở giữa thế gian, và thế gian đã nhờ Người mà có, nhưng lại không nhận biết Người» (Ga 1,9-10). Kế đến là “giờ” Ngôi Lời rời thế gian mà về cùng Cha: «Trước lễ Vượt Qua, Đức Giê-su biết giờ của Người đã đến, giờ phải bỏ thế gian mà về với Chúa Cha» (Ga 13,1-2). Dù không thể quan sát và cân đo, đây luôn là hai biên cố ‘nặng ký nhất’, hai hành trình ‘vạn lý’ để đưa kế hoạch cứu độ lên đỉnh điểm, nối kết đất – trời, mở lối cho con người đến với Thiên Chúa. Nói cách khác, đây là thời điểm mà Con Thiên Chúa trở thành con cái loài người, để con cái loài người được trở nên con Thiên Chúa⁵⁸. Chính vì Con Thiên Chúa đã đến trong thời gian và không gian mà con người hữu hình được đưa vào tương quan với Đấng Vô Hình. Chính vì Con Thiên Chúa đã sống lại và lên trời cả hồn lẫn xác mà những thực tại nhân loại được thăng hoa nhờ quyền năng thiêng linh: «Thiên Chúa đã và vẫn đang kêu gọi con người gắn bó trọn vẹn với Ngài trong sự thông hiệp đời đời vào sự sống thần linh bất khả hủy diệt. Chúa Ki-tô đã đem lại chiến thắng ấy khi giải thoát con người khỏi tử thần nhờ cái chết của Người và khi sống lại, Người đã đem lại sự sống cho con người»⁵⁹.

Ngành “Công nghệ Du lịch và Lễ hành” ngày nay thường nói đến các “tour trọn gói”. Các cuộc hành trình được sắp xếp cách trọn vẹn, tiện lợi, hiệu quả nhất cho khách hàng, từ bảo hiểm trước khi đi đến tầm hình lưu niệm sau chuyến đi đều được xem xét, tính toán chu đáo. Để có một lộ trình hành hương với ý nghĩa tôn giáo thực thụ chắc chắn đòi hỏi sự tinh tế và sâu sắc trong cách tổ chức:

Việc tổ chức một cuộc hành hương (hoặc du lịch tôn giáo) đòi hỏi những người hữu trách phải chuẩn bị tinh thần cho những người tham dự trước khi lên đường, (giải thích cho họ biết ý nghĩa cuộc hành hương) và tổ chức những hành vi thờ phượng trên đường đi cũng như tại địa điểm

⁵⁸ Đc. *Giáo lý Giáo hội Công giáo*, số 460.

⁵⁹ Hiến chế *Gaudium et Spes*, số 18.

hành hương (kinh nguyện, bí tích, vv). Nói cách khác, tổ chức một cuộc hành hương tôn giáo thì khác với việc tổ chức một cuộc du lịch văn hóa hoặc thể thao.

Cả về phía những người tham dự, nếu muốn gặt hái những hoa trái ý nghĩa, cũng cần có sự chuẩn bị xa – tham dự sát – trải nghiệm sâu:

Cuộc hành hương, theo nghĩa chặt, đòi hỏi người hành hương phải tuân theo một lối sống nào đó, chẳng hạn như trung thành với những giờ kinh nguyện cũng như chấp nhận vài sự hạn chế hoặc thiếu thốn, chấp nhận một hệ trật của các cảm nghiệm (chẳng hạn dành ưu tiên cho các việc đạo đức thờ phượng, ở trên các việc khác). Khỏi nói ai cũng biết, ai có chủ ý đi hành hương thì cần chuẩn bị tinh thần nhiều hơn là khi chỉ có ý định đi du lịch, dù đó là du lịch tôn giáo.⁶⁰

Để những hoa trái của các cuộc hành hương “được tồn tại” và lan tỏa cần sự tiếp tục “giữ lửa hành hương”⁶¹ cũng như những hành động mang tính “truyền giáo”⁶² từ phía những người hành hương. Được như thế, lộ trình hành hương không giới hạn ở những tuyến đường đi qua nhưng là những hành trình được xét soi – thể hiện – lưu giữ dọc dài bước đường đức tin.

Tâm tình: Hành hương với tâm tình nào?

Một trong các chủ đề nổi bật của khối thánh vịnh 120–134 được tóm gọn trong từ *shālôm*. Cách minh nhiên, trong mười lăm Thánh vịnh, từ *shālôm* được dùng bảy lần (Tv 120^{2x}; 122^{3x}; 125; 128) và xoay quanh mối tương quan với Thiên Chúa (qua hình ảnh dân thánh⁶³, thành thánh⁶⁴), với bản thân⁶⁵, và với tha nhân (bạn hữu, kẻ thù⁶⁶). Cách gián tiếp, các hình ảnh biểu tượng, những diễn ngữ và cả luồng giao chuyển giữa các thánh vịnh đều làm sáng lên sứ điệp của hòa bình nơi thánh địa, sự thuận thảo giữa những con người, niềm bình an trong tâm hồn. Có thể nói, toàn khối thánh vịnh là một hành trình tìm kiếm bình an. Niềm khắc khoải phải sống nơi đất khách đầy hiếu chiến (x. Tv 120,6-7) khiến cho người tín hữu càng thêm vui mừng khi được «trở lên đền thánh Chúa» và hết lòng nguyện chúc cho «Giêrusalem được thái bình», cho «thân hữu của thành luôn thịnh đạt, tường trong lũy ngoài hằng yên ổn, lâu đài dinh thự mãi an ninh» (Tv 122,6-9). Những bất ổn, xung đột trong bối cảnh chính trị - xã hội – tôn giáo, làm cho người tín hữu dễ ưu ái nguyện xin cho «Ít-ra-en được thái bình» (Tv 125,5 // Tv 128,6); nhưng lại gay gắt xin Chúa đuổi đi «những kẻ ngả theo đường tà vạy» (Tv 125,4) cũng như làm cho «những kẻ thù Xi-on đều nhục nhã tháo lui hết thảy» (Tv 129,5). Tuy nhiên, sự phân biệt đối xử giữa “bạn và thù”, sự phân cực giữa “người lành và kẻ ác” lại dần nhường chỗ cho ánh nhìn nội tâm và sự tín thác trọn vẹn nơi Thiên Chúa. Trước hết, sự ý thức về tội lỗi của bản thân và toàn dân giúp người tín hữu chỉ cậy trông Thiên Chúa «rộng lòng tha thứ» và «cứu chuộc Ít-ra-en khỏi tội khiến muôn vãn» (Tv 130,4.8). Kế đến là sự dốc tâm từ bỏ cõi lòng tự cao, ánh mắt tự hào, bước chân tự đại để chỉ chọn an yên ở lại với Chúa như một trẻ cai sữa «nếp mình lòng mẹ»

⁶⁰ <https://xithoienphuoc.net/hanh-huong-va-du-lich-co-gi-khac-nhau-khong/>

⁶¹ Đây là tựa đề chương cuối trong tập sách *Ý nghĩa và lịch sử của hành hương* (Nhà sách Đức Bà Hòa Bình, 03/2025) của linh mục Phạm Đình Ngọc S.J. Tác giả nêu lên những thực hành cụ thể trong khi hành hương (chia sẻ thiêng liêng, viết nhật ký, chú tâm lắng nghe) và sau khi hành hương (tiếp tục cầu nguyện và suy tư; xem lại hình – nhật ký – chất liệu hành hương; kể lại kinh nghiệm hành hương cho người thân quen; tạo không gian thánh cho bản thân và gia đình).

⁶² X.Lm. Phêrô Nguyễn Thanh Tùng, “Cầu nguyện – Hành hương – Truyền giáo” trong *Bản tin Hiệp Thông* của Hội Đồng Giám mục Việt Nam, số 146 (tháng 3&4 năm 2025). Phần thứ ba của bài viết xem truyền giáo như hoa trái của việc cầu nguyện - hành hương, với các nỗ lực như: thực thi bác ái; sống gắn kết với Chúa – hài hòa nơi bản thân; gắn bó với thiên nhiên; kết hợp với Đức Maria và các thánh.

⁶³ «Bình an cho Ít-ra-en» (xin dùng bản KPB và in nghiêng hạn từ được bàn đến để nhấn mạnh sự trùng khớp giữa các bản văn) là lời cầu chúc được dùng như điệp khúc kết trong Tv 125,5 và 128,6.

⁶⁴ Tv 122,6-8 là tâm tình tha thiết khẩn cầu «bình an cho Giêrusalem» (bản KPB).

⁶⁵ Trong Tv 120,7, vịnh gia diễn tả bản thân như một người «hướng về hòa bình» (bản KPB).

⁶⁶ Các đối phương được Tv 120,6 mô tả như những «kẻ ghét hòa bình», «hướng về chiến tranh» (bản KPB); trong khi Tv 122,8 gọi các cư dân là các «anh em, bạn hữu» và hết lời cầu chúc những người yêu mến thành thánh được «an bình».

(x.Tv 131,1-2). Khi cõi lòng đã lắng và lặng đủ trong Chúa thì nếp nghĩ, hành động được hoàn toàn biến đổi. Trí tâm người tín hữu, như thánh vương Đavít khi xưa⁶⁷, trọn vẹn qui hướng về Chúa và tìm thực thi điều đẹp lòng Người: «quyết chẳng về nhà, chẳng lên giường nằm ngủ, chẳng bao giờ chợp mắt khép mi khi chưa tìm được một nơi cho Chúa ngự» (Tv 132,3). Niềm tin yêu nơi Thiên Chúa làm cho con người tự động và tự nguyện chọn chẳng ở yên cho đến khi Thiên Chúa có nơi yên ngự. Niềm an hòa trong Chúa giúp con người cùng vui hưởng «ân huệ Chúa ban» (Tv 133,3), cùng hân hoan «đâng lên lời chúc tụng Người» và nguyện chúc cho nhau (x.Tv 134,2-3). *Shālôm* không còn là một cảnh trạng để khắc khoải tranh đấu, một trạng thái để tha thiết nguyện cầu, một đặc ân để dành phần, nhưng là một hồng ân được trao ban, một bầu khí được hưởng nhận, một ơn ích để sẻ chia.

Đức Giê-su —Ngôi lời Nhập thể, Đấng Được Xức Dầu— đã được ngôn sứ I-sai-a tiên báo với danh hiệu «Thủ lãnh hòa bình», đấng «sẽ mở rộng quyền bính và lập nền hòa bình vô tận» (Is 9,5-6). Ngày Người chào đời, «muôn vàn thiên binh hợp với sứ thần» đã cất tiếng ngợi khen «Vinh danh Thiên Chúa trên trời, bình an dưới thế cho loài người Chúa thương» (Lc 2,14). Khi thực thi sứ vụ công khai, Đức Giê-su đã làm ứng nghiệm lời ngôn sứ mà chính Người tuyên đọc nơi hội đường Na-za-rét «Thần Khí Chúa ngự trên tôi, vì Chúa đã xức dầu tấn phong tôi, để tôi loan báo Tin Mừng cho kẻ nghèo hèn» (Lc 4,18). Để trả lời cho câu hỏi của Gioan Tẩy Giả «Thầy có thật là Đấng phải đến», Đức Giêsu đã mời gọi các môn đệ của Gioan thuật lại cho ông những điều mắt thấy tai nghe, đó là «người mù được thấy, kẻ què được đi, người phong được sạch, kẻ điếc được nghe, người chết trỗi dậy, kẻ nghèo được nghe tin mừng» (Lc 7,22). Cả cuộc đời của Đức Giêsu là một hành trình mang bình an thể lý, tinh thần, tâm linh đến cho những người cần nhất. Trước cuộc thương khó, lời công bố của Đức Giêsu —«“Anh em tưởng rằng Thầy đến để ban hòa bình cho trái đất sao?” Thầy bảo cho anh em biết: không phải thế đâu, nhưng là đem sự chia rẽ» (Lc 12,51-52) —có lẽ dễ gây hoang mang nhưng lại là mạc khải về sự bình an đích thực mà Thiên Chúa muốn thông truyền cho con người. Đích thực vì chính Đức Giêsu đã cảm và sống điều đó khi cận kề «phép rửa phải chịu»: «lòng Thầy khắc khoải biết bao cho đến khi việc này hoàn tất!» (Lc 12,50). Đích thực vì làm cho những ai dần bước theo Người cảm nghiệm được hành trình Vượt Qua mà chính Người đã sống. Chính khi «mặt trời ngưng chiếu sáng» và «bức màn trướng trong Đền thờ bị xé ngay chính giữa», Đức Giê-su vẫn có thể hướng về và kêu lên cùng Cha «Lạy Cha, con xin phó thác hồn con trong tay Cha» (Lc 23,46). Chính khi thân xác bất động của Người được hạ xuống và mai táng trong mộ đá, thì một ngày mới —«ngày sabát bắt đầu ló rạng» (x.Lc 23,53-54). Chính khi «trời đã xé chiều và ngày sắp tàn» lại là lúc Đấng Giêsu Phục Sinh «ở lại» với hai môn đệ trên đường Emmaus và cho mắt họ mở ra nhờ cử chỉ bẻ bánh. Đó cũng chính là lúc, dù còn là đêm đen, nhưng các môn đệ đã «đứng dậy, quay trở lại Giêrusalem gặp Nhóm Mười Một và các bạn hữu» (Lc 24,29-33). Các ông đã chọn quay về với thành thánh nơi Thầy đã «bị án tử hình», chọn trở về với cộng đoàn nơi có những người đã làm các ông «kinh ngạc» nhưng cũng đã chẳng thể giữ chân các ông. Giờ phút hội ngộ sau những bước đường khác nhau – kẻ đi, người ở – họ dễ dàng lắng nghe nhau hơn và sứ điệp của họ lại thật giống nhau: «Chúa đã trỗi dậy thật rồi» (Lc 24,35).

Theo khía cạnh tôn giáo, những cuộc hành hương đích thực là dịp để đi sâu hơn vào tương quan với Thiên Chúa, và nhờ gắn kết với Người mà con người cũng được nối kết với nhau. Trong tài liệu *Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch* được Hội đồng Giáo hoàng về Mục vụ cho người di cư và lữ hành” công bố năm 2001 trình bày rõ cách sống tinh thần Kitô giáo trong du lịch:

Trước hết, mọi người phải nhận ra rằng nỗ lực sống trải nghiệm du lịch của mình với tư cách là một Kitô hữu nhất thiết phải được hỗ trợ bởi một tầm nhìn Kitô giáo rõ nét về du lịch. Việc

⁶⁷ X.2Sm 7,1-17.

suy niệm Kinh Thánh một cách chăm chú trước là chuẩn bị cho chúng ta chiêm ngưỡng Thiên Chúa qua vẻ đẹp của thụ tạo, cho sự hiệp thông với anh chị em của chúng ta trong nhân loại mới được cứu độ, và sau cùng là cho việc cử hành như một biểu hiện của niềm hy vọng vốn nâng đỡ tất cả và đổi mới mọi sự. Với ánh sáng này, người Kitô hữu sẽ khám phá ra rằng thời gian dành cho việc nghỉ ngơi và du lịch là thời gian ân sủng, một dịp thử thách thúc đẩy họ cầu nguyện, cử hành đức tin và hiệp thông với anh chị em mình.⁶⁸

Nếu công nghệ ảnh 4D⁶⁹ giúp ta cảm nhận các thực tại cách trọn vẹn và sống động hơn thì việc sống tròn đầy các chiều kích của tương quan cũng làm cho kinh nghiệm hành hương nên đích thực. Một sự ‘nối mạng liên li’ với Chúa⁷⁰ trong cung cách hồi tâm, cầu nguyện giúp ta *sống trong Chúa* từ ý nghĩ, lời nói đến hành động. Một sự nhạy bén ‘bắt mạch’ các nhu cầu của những người gần bên giúp cho các chuyến hành hương trở thành cơ hội *sống trọn tình người*. Một lựa chọn tinh tế, thân thiện với môi trường và góp phần cổ võ nền kinh tế phát triển bền vững⁷¹ giúp ta *sống trót với thiên nhiên*. Một sự quân bình giữa yếu tố tôn giáo và nhân văn, lòng đạo và tri thức, thiêng liêng và thể lý giúp ta *sống tròn với chính mình* như những thụ tạo có hồn có xác⁷².

Người đồng hành: Hành hương với ai ?

Dù được viết với dạng thơ ca, nhiều thánh vịnh, cụ thể trong nhóm thánh vịnh 120 – 134, vẫn có các điển ngữ từ các thành phần khác nhau⁷³ hay hướng đến các đối tượng khác nhau⁷⁴, tựa như các đoạn đối thoại trong văn tường thuật. Có những lời minh nhiên với lời trích dẫn trực

⁶⁸ Số 22 (bản dịch của người viết). Bản tiếng Ý *Orientamenti per la pastorale del turismo* được ban hành ngày 11.07.2001 nhưng đã được ký nhận bởi các bậc chức trách từ lễ trọng kính thánh Phêrô và Phaolô ngày 29.06 cùng năm.

⁶⁹ Công nghệ ảnh 4D là một công nghệ nâng cao từ 3D. Yếu tố thời gian được thêm vào ba chiều không gian (dài, rộng, cao) để tạo ra hình ảnh động, mô phỏng sự thay đổi theo thời gian.

⁷⁰ Đức Thánh Cha Phanxicô đã nhấn nhủ thân tình khi dạy về Thánh lễ trong buổi Tiếp kiến chung ngày thứ tư 08.11.2017: «Tại sao tới một lúc nào đó vị linh mục chủ sự buổi cử hành nói: “Hãy nâng tâm hồn lên?”. Ngài không nói hãy giờ điện thoại di động lên để chụp hình nhé! Không. Đây là điều xấu! Và tôi xin nói, tôi rất buồn khi cử hành Thánh Lễ tại quảng trường này hay trong Đền thờ và trông thấy biết bao nhiêu điện thoại di động giờ lên, không phải chỉ các tín hữu, mà cả vài linh mục và cả giám mục nữa. Tôi xin anh chị em. Thánh Lễ không phải là một cuộc trình diễn: đó là việc đi gặp gỡ cuộc khổ nạn, sự phục sinh của Chúa. Chính vì thế linh mục mới nói: “Hãy nâng tâm hồn chúng ta lên!”. Điều này có nghĩa là gì? Xin anh chị em hãy nhớ: không phải giờ điện thoại di động lên đâu nhé!».

⁷¹ Dù được ban hành 14 năm trước Thông điệp *Laudato Si* (24.05.2015), Tài liệu *Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch* của Hội đồng Giáo hoàng về Mục vụ cho người di cư và lữ hành đã lưu ý trong số 26: «Vốn có liên hệ rất nhạy cảm với du lịch, vấn đề môi sinh là một khía cạnh cần đáng được xem xét cẩn trọng trong việc tổ chức hoạt động du lịch. Để trả lời cho “vấn nạn luân lý” mà cuộc khủng hoảng môi sinh thể hiện trong thế giới ngày nay, cần cổ võ các sáng kiến trong việc tôn trọng tác động môi trường và bảo vệ các quyền ưu tiên của cộng đồng địa phương, dù có phải trả giá bằng việc giới hạn hoạt động du lịch nếu cần. Mọi nỗ lực nhằm khuyến khích các Kitô hữu biết sống giản dị và liên đới khi du lịch đến các quốc gia đang phát triển sẽ không có hiệu lực nếu các nhà khai thác và tổ chức du lịch thiếu sự nhạy cảm tương tự».

⁷² *Giáo lý Hội thánh Công giáo* số 364 khẳng định: «Thân xác và linh hồn không phải là hai bản thể, nhưng là sự hợp nhất sâu xa. Nhờ sự hợp nhất này, bản tính nhân loại là hữu thể vừa xác thể vừa thiêng liêng». Một sự đáp ứng đúng cách – đúng mực – đúng bậc giúp sống trọn các chiều kích của hành hương, như Cha Phan Tấn Thành minh giải (x. <https://xithoientienphuoc.net/hanh-huong-va-du-lich-co-gi-khac-nhau-khong/>): «...có cuộc hành hương nào là “thuần túy tôn giáo”, chỉ bao gồm các hành vi đạo đức mà thôi (kinh nguyện, cử hành) hay không? Nhìn từ phía tâm lý con người, cần phải xen kẽ những khoảnh khắc nghỉ ngơi giữa các việc đạo đức chứ! Người đi hành hương vẫn là một con người, mang nhiều động lực khác nhau. Tuy rằng mục tiêu chính của hành hương là đi viếng nơi thánh, nhưng con người đi hành hương cũng muốn thỏa mãn tính tò mò, muốn biết những chỗ mới, thư giãn, gặp gỡ bạn bè. Điều này có thể nhận thấy nơi những cuộc hành hương lâu ngày, đặc biệt là đi bộ. Những động lực đó không làm biến đổi mục tiêu là hành hương».

⁷³ Thánh vịnh 126,2-3 cho thấy cùng một sứ điệp được “phát ngôn” bởi hai nhóm người khác nhau:

² Bấy giờ trong dân ngoại, người ta bàn tán: / “Việc CHÚA làm cho họ, vĩ đại thay!”

³ Việc CHÚA làm cho ta, ôi vĩ đại! / ta thấy mình chan chứa một niềm vui.

⁷⁴ Thánh vịnh 120,2-3 hướng đến hai đối tượng khác nhau: Thiên Chúa (c.2) và kẻ thù (bị đồng hóa với “lưỡi phình phờ” ở c.3):

² Lạy CHÚA, xin Ngài cứu mạng con / khỏi môi miệng điều ngoa, tác lưỡi phình phờ.

³ Lưỡi phình phờ kia hỡi! / Chúa sẽ giáng gi xuống người đây, / và còn thêm chi nữa?

tiếp⁷⁵ cũng có những chuyển đổi mặc nhiên có thể hiểu được thông qua sự thay đổi của các đại từ, động từ⁷⁶; hay thậm chí, chỉ nhờ sự hiểu biết về bối cảnh phụng tự Do thái⁷⁷. Một nét đặc biệt của một phần ba nhóm thánh vịnh là bước chuyển tiếp trong kinh nghiệm đức tin từ *tôi* đến *bạn* và *chúng ta*.

Điển hình và thú vị nhất là Thánh vịnh 121. Thánh vịnh mở đầu với ánh mắt lẫn âm điệu khắc khoải trong niềm tin của một cá nhân: «Tôi ngược mắt nhìn lên rặng núi, ơn phù hộ tôi đến tự nơi nao?». Liên tiếp sau là lời đáp trả: «Ơn phù hộ tôi đến từ ĐỨC CHÚA là Đấng dựng nên cả đất trời». Một câu hỏi được đặt ra: câu trả lời này đến từ ai? Nếu lời xác quyết đến từ chính cá thể thì đây có thể được xem như một kiểu “tự kỷ ám thị” hay “đối thoại nội tâm”, tự phản tỉnh và củng cố đức tin. Theo hướng này, các câu tiếp theo là lời cầu chúc, động viên của chính người đã lung lạc trong niềm tin dành cho những người khác. Còn nếu lời xác quyết, cũng như các câu kệ, đến từ một chủ thể khác⁷⁸ thì lại trở thành một sự hỗ trợ, động viên của những ai còn tinh anh, vững mạnh dành cho những người đang lao đao trong niềm tin. Cần nói rằng, dù là khả thể nào trong hai giả thiết trên, bản văn Thánh vịnh 121 vẫn cho thấy bước đường hành hương không bao giờ đơn độc. Dù người hành hương có đi một mình thì trí lòng họ vẫn hướng về những người cùng tâm cảnh để chia sẻ và đỡ nâng. Dù người hành hương có ôm ấp trong lòng những khắc khoải riêng mình, vẫn có ai đó đồng hành và động viên đúng lúc vì có một Đấng Quan Phòng luôn thấu biết nỗi lòng của họ.

Với Thánh vịnh 123, ánh mắt tha thiết của một cá nhân —«Con ngược mắt hướng nhìn lên Chúa, Đấng đang ngự trên trời» (câu 1)— dần chuyển sang ánh nhìn của cả một tập thể —«mắt chúng ta cũng hướng nhìn lên CHÚA là Thiên Chúa chúng ta, tới khi Người xót thương chút phận» (câu 2); để rồi kết lại ở một lời khẩn cầu đồng thanh: «Dù lòng thương, lạy CHÚA, xin dù lòng thương, bởi chúng con bị khinh miệt ê chề» (câu 3). Tương tự như thế, tâm tình tín thác của một cá thể trong Thánh vịnh 131 —«Như trẻ thơ nép mình lòng mẹ, trong con, hồn lặng lẽ an vui» (câu 2)— đã trở thành một lời hiệu triệu hướng đến toàn dân: «Cậy vào CHÚA, Ít-ra-en ơi, từ nay đến mãi muôn đời muôn năm» (câu 3). Trong Thánh vịnh 134, mối dây đức tin lại trở nên như một sự tuần hoàn: lời ngỏ xin chuyển cầu của các tín hữu đến hàng tư tế là «những người tôi tớ CHÚA ứng trực suốt đêm trong thánh điện» (câu 1) được đáp lại bằng lời khẩn cầu phúc lành của «Đấng tạo thành trời đất» (câu 3) từ hàng tư tế hướng đến các tín hữu.

Tâm tình rộng mở, hướng tha và cầu an cho nhiều thành phần khác nhau trong Thánh 122 và 128 cũng diễn tả tinh thần hiệp thông, đại đồng của các cuộc hành hương. Niềm vui được dừng chân nơi «cửa nội thành» (Tv 122,2) được tiếp nối bằng một loạt những lời cầu chúc bình an cho vùng đất, con người nơi mình đặt chân đến (x.Tv 122,6-9). Sự an hòa nơi thánh điện giúp xác tín những phúc lành dành cho những ai «kính sợ CHÚA và ăn ở theo đường lối của Người» (Tv 128,1) cũng như ước mong phúc lành ấy được lan tỏa từ “bàn ăn” của một gia đình, đến sự “phồn thịnh” của thành Giêrusalem và nền “thái bình” của toàn dân “Ít-ra-en” (x.Tv 128,3-6). Trái tim của người hành hương không đóng lại hay tìm đồng đây cho riêng mình nhưng mở ra và nói rộng cho tình hiệp thông và lòng nhân ái.

⁷⁵ Thánh vịnh 122,1:

Vui dường nào khi thiên hạ bảo tôi: / “Ta cùng trẩy lên đền thánh CHÚA!”

⁷⁶ Thánh vịnh 121,1.3 hướng đến các đối tượng khác nhau và diễn tả những tâm tình khác nhau:

¹ Tôi ngược mắt nhìn lên rặng núi, / ơn phù hộ tôi đến tự nơi nao?

³ Xin Đấng gìn giữ bạn đừng để bạn lỡ chân trật bước, / xin Người chở ngườ quên.

⁷⁷ Tv 134,3 được xem là lời chúc lành của bậc tư tế dành cho những người hành hương (x.chú thích “n” cho Tv 134 trong bản KPB):

Cúi xin Đấng tạo thành trời đất / xuống cho bạn muôn vàn phúc cả từ núi thánh Xi-on.

⁷⁸ Truyền thống tư tế hay phụng vụ Đền thờ thường xem từ câu hai trở đi là lời tuyên tín và động viên của các vị chỉ đạo trong các đoàn hành hương hay các tư tế: Luis Alonso Schökel - Cecilia Carniti, *I Salmi*, vol.2, (Roma: Borla, 2007), 634.

Để thực thi sứ mạng cứu độ, Con Thiên Chúa Nhập thể đã không hoạt động một mình nhưng Ngài đã «gọi đến những kẻ Ngài muốn để họ ở lại với Ngài và sai họ đi rao giảng» (Mc 3,14). Lời cầu nguyện của Ngài trong cuộc hành hương cuối cùng lên Giêrusalem, vào thời điểm cuối đời nơi diễn tả một tình yêu “bao gồm”. Trước hết, Đức Giêsu diễn tả ước muốn được “bao gồm” trong vinh quang của Cha như “trước khi có thể gian”: «lạy Cha, giờ đây, xin Cha tôn vinh con bên Cha» (Ga 17,5). Kế đến, Ngài muốn “bao gồm” các môn đệ trong sự bảo toàn của Cha: «Con cầu nguyện cho họ [...] bởi vì họ thuộc về Cha» (Ga 17,9). Nhưng hơn nữa, Đức Giêsu còn dâng lên Cha những thể hệ tín hữu mai sau: «Con không chỉ cầu nguyện cho những người này, nhưng còn cho những ai nhờ lời họ mà tin vào con » (Ga 17,20). Tình yêu “bao gồm” của Đức Giêsu không chỉ như những vòng tròn lớn nhỏ đồng tâm nhưng còn triệt để đến mức như chỉ là những vòng nhiều lớp được gắn kết với nhau trong cùng tâm điểm yêu thương: «Con ở trong họ và Cha ở trong con, để họ được hoàn toàn nên một; như vậy, thể gian sẽ nhận biết là chính Cha đã sai con và đã yêu thương họ như đã yêu thương con» (Ga 17,23). Đó cũng là một tình yêu vượt qua khỏi sự xa cách thể lý, thậm chí vượt trên ranh giới của cái chết: «Con đã cho họ biết danh Cha, và sẽ còn cho họ biết nữa, để tình Cha đã yêu thương con, ở trong họ, và con cũng ở trong họ nữa» (Ga 17,26).

Ánh nhìn “bao gồm” và cõi lòng muốn ôm trọn tất cả mọi người vào kinh nghiệm Năm Thánh đã được Đức Thánh Cha Phan-xi-cô tỏ bày ngay từ đầu *Sắc chỉ công bố Năm thánh*: «Tôi nghĩ đến tất cả những người hành hương của niềm hy vọng sẽ đến Rôma để sống Năm Thánh, và nghĩ đến tất cả những ai dù không thể đến được Thành phố của hai Tông đồ Phêrô và Phaolô, nhưng cũng sẽ cử hành Năm Thánh tại các Giáo hội địa phương của họ»⁷⁹. Tuy nhiên, các đoạn đầy tâm huyết mời gọi thực hiện những dấu chỉ hy vọng cách đặc biệt cho các tù nhân, bệnh nhân, người trẻ, người di cư, người cao tuổi và người nghèo⁸⁰ mới thực sự là bằng chứng hùng hồn về linh đạo hiệp thông, yêu thương trong Giáo hội. Chỉ khi ‘chương trình hành động’ mà Đức Giê-su công bố ở khởi điểm sứ mệnh công khai của Ngài⁸¹ cũng là tâm tình và tiêu chí của ta thì Năm Thánh mới thực sự là Năm Hồng ân. Chỉ khi các ‘đối tượng mục vụ ưu tiên’ được lưu ý thì lịch trình Năm thánh⁸² mới thực sự trọn vẹn.

Không chỉ ở cuối đời nhưng ở cuối một hành trình Năm thánh, liệu Chúa có thể nói với ta: «Vi xưa Ta đói, các ngươi đã cho ăn; Ta khát, các ngươi đã cho uống; Ta là khách lạ, các ngươi đã tiếp rước; Ta trần truồng, các ngươi đã cho mặc; Ta đau yếu, các ngươi đã thăm viếng; Ta ngồi tù, các ngươi đến hỏi han» (Mt 25,35-36). Đôi khi, một thách đố đối với chúng ta là những anh chị em bé nhỏ nhất của Chúa (x.Mt 25,40) lại chính là những người gần ta nhất trong gia đình,

⁷⁹ Số 1.

⁸⁰ Trong cùng *Sắc chỉ Năm thánh 2025*, từ số 10 đến 15.

⁸¹ Lc 4,18-19: «Thần Khí Chúa ngự trên tôi, vì Chúa đã xức dầu tấn phong tôi, để tôi loan báo Tin Mừng cho kẻ nghèo hèn. Người đã sai tôi đi công bố cho kẻ bị giam cầm biết họ được tha, cho người mù biết họ được sáng mắt, trả lại tự do cho người bị áp bức, công bố một năm hồng ân của Chúa».

⁸² Về tổ chức ở cấp độ hoàn vũ, tất cả năm nhóm đối tượng kể trên đều có những ngày năm thánh dành riêng. Điểm đặc biệt nhất của Năm thánh 2025 là việc Đức Thánh Cha Phan-xi-cô mở Cửa thánh trong nhà tù Rebibbia – nhà tù lớn nhất ở Roma ngày 26.12.2024 (x.<https://www.vaticannews.va/vi/pope/news/2024-12/dtc-mo-cua-thanh-tai-nha-tu-rebibbia.html>): «Lần đầu tiên trong lịch sử, một Đức Giáo Hoàng mở Cửa Thánh không phải trong một vương cung thánh đường mà bên trong một nhà tù. Đức Thánh Cha Phan-xi-cô muốn làm điều đó để mang món quà hy vọng – chủ đề của cả Năm Thánh – đến một nơi bị giam cầm và khó khăn, nơi nó rất dễ bị đánh mất».

Trong bài giảng được chia sẻ cách tự phát, ngài nhấn mạnh: «Hôm nay tôi muốn mở Cửa Thánh ở đây. Tôi đã mở Cửa Thánh đầu tiên tại Đền thờ thánh Phêrô, cái thứ hai là của anh chị em. Mở Cánh Cửa, mở ra là một cử chỉ thật đẹp. Nhưng quan trọng hơn là ý nghĩa của nó: nó đang mở rộng trái tim anh chị em. Hãy mở cửa trái tim. Và đây chính là điều mà tình huynh đệ thực hiện. Những trái tim khép kín, những trái tim chai cứng, không giúp chúng ta sống. Do đó, ân sủng của Năm Thánh là mở rộng, mở ra và trên hết là mở rộng trái tim để hy vọng».

nơi trường học, tại công sở, quanh khu xóm... Ta có thực sự sống với họ như “người thân cận”? Ta có dễ dàng dành giờ – dành một góc riêng tư với và cho họ trong Năm thánh⁸³?

Hoa trái: Hành hương mang lại hiệu quả gì?

Theo bản văn Do Thái của các học giả ma-so-rét⁸⁴, cả nhóm thánh vịnh được bắt đầu bằng lời tự sự của người tín hữu “Lúc ngặt nghèo tôi kêu lên cùng Chúa” (Tv 121,1) và được kết thúc bằng lời cầu chúc của bậc tư tế “Cúi xin Đấng tạo thành trời đất xuống cho bạn muôn phúc cả từ núi thánh Xion!” (Tv 134,3). Như thế, tiếng kêu đã có lời đáp trả, cảnh ngặt nghèo được đỡ nâng bởi phúc lành, Đấng mà con người khẩn cầu được giới thiệu rõ hơn như “Đấng tạo thành trời đất”. Nỗi bất an cùng sự phẫn nộ của người tín hữu trong thân phận của một ngoại kiều sống nơi “miền rợ Me-séc” (Tv 121,5) được kết lại với hình ảnh của một người cầu nguyện trong đêm trên “núi thánh Xion”: không còn cậy vào sức mình, không tìm theo ý mình, không nguyên rủa với ngôn từ của mình; nhưng chỉ mang tâm tình tạ ơn đối với Chúa, nhờ hàng tư tế dâng lời chúc tụng Người và tín thác nơi phúc lành của Người (Tv 134,3). Hành trình tìm kiếm Chúa đạt đến sự an yên trước nhan thánh Ngài. Cuộc gặp gỡ với Chúa đưa đến thái độ chan hòa với tha nhân (Tv 133) và an hòa với chính mình — đặt mình đúng vị trí, tôn trọng vai trò của những người khác và qui hướng trọn vẹn về Chúa (Tv 134,1-2). Nói cách khác, người tín hữu đón nhận được hoa trái hằng khát khao là sự bình an ở mọi chiều kích: với Thiên Chúa, với tha nhân và với chính mình. Nhóm thánh vịnh như được kết thúc trong một “cử hành sai đi”: tại nơi thánh thiêng, trong cái lặng của buổi đêm, với bầu khí phụng vụ và đặt nền trên phúc lành của Thiên Chúa⁸⁵. Kinh nghiệm của các tín hữu hành hương tựa như của những người lao tác trên cánh đồng: “Họ ra đi, đi mà nức nở, mang hạt giống vãi gieo; lúc trở về, về reo hơn hờ, vai nặng gánh lúa vàng” (Tv 126,6). Bao nỗi niềm ngồn ngàng ở điểm xuất phát, bao nỗ lực vun trồng tin yêu trong suốt hành trình — địa lý, hiện sinh, tâm linh; và giờ đây, sau khi gặp được “Đấng tạo thành trời đất”, với tâm hồn thái an, họ hân hoan tiếp bước với đầy tràn phúc lành của Người. Cũng sẽ có những chặng đường để vượt qua, những tương quan cần vun trồng, những thách đố phải chinh phục nhưng với tâm thế mới vì họ biết có Thiên Chúa đồng hành và ban phúc lành.

Trong thời thơ ấu và ấu dật của Đức Giê-su có một cuộc hành hương đền Giê-ru-sa-lem được tường thuật khá chi tiết bởi thánh sử Lu-ca. Bối cảnh hành hương được nêu rõ: «Hàng năm, cha mẹ Đức Giê-su trẩy hội đền Giê-ru-sa-lem mừng lễ Vượt Qua. Khi Người được mười hai tuổi, cả gia đình cùng lên đền, như người ta thường làm trong ngày lễ» (Lc 2,41-42). Đó là một biến cố đặc biệt vì đánh dấu sự trưởng thành về đời sống đạo của trẻ Giêsu trước giáo quyền⁸⁶. Thánh sử không đề cập đến nghi lễ đã diễn ra thế nào hay từng thành viên trong gia đình tham dự ra

⁸³ Hội đồng Giáo hoàng về Mục vụ cho người di cư và lữ hành, *Tài liệu “Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch”*, số 23: «Thường thì, người ta luôn đi du lịch với các thành viên trong gia đình. Chúng ta đề ý rằng, trong xã hội hiện thời, nhiều hoàn cảnh đã khiến đời sống gia đình, việc liên lạc, chung sống và trao đổi giữa các thành viên trong gia đình trở nên khó khăn. Thậm chí việc sử dụng thời gian nhàn rỗi, vốn phần lớn ăn khớp với các sở thích cá nhân, cũng không thể giúp hiệu chỉnh tình huống này. Từ quan điểm đó, du lịch gia đình có thể trở thành một công cụ hữu hiệu giúp tăng cường và thậm chí nối lại các mối quan hệ trong gia đình».

⁸⁴ Theo bản Do Thái ở Qum-ran, chuỗi Thánh vịnh 120-132 được kết lại với Thánh vịnh 119: x. Vasile Babota, “Dai salmi al Salterio: tra formazione, versioni, canoni ed edizioni critiche”, *Rivista Biblica* 71, n. 1/2 (01.2023): 5–41. Điều này diễn tả chủ trương của phái Êt-xê-ni là luôn nhấn mạnh vai trò trời vượt của việc suy tư Torah so với việc phụng tự và hành hương lên Giê-ru-sa-lem: x. Frank-Lothar Hossfeld - Erich Zenger, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*, Hermeneia 255/3 (Minneapolis: Fortress, 2011), 284 (mục “Positioning of Psalm 119 in 11QPs”).

⁸⁵ X.Mario Cimosà, *Lampada ai miei passi è la tua Parola. Commento esegetico-spirituale dei Salmi (Salmi 101 - 150)* (Vaticano: LEV, 1989), 271: «Thánh vịnh 134 tạo nên một cái kết xứng hợp cho nhóm thánh vịnh hành hương Đền Giêrusalem (Tv 120 – 134). Động từ *barak* [chúc lành] chất chứa ý hướng kép của một người hành hương thành tín: ca ngợi Thiên Chúa (trách vụ đạo đức – phụng tự) và dâng đầy tâm linh (đón nhận hồng ân của Thiên Chúa)».

⁸⁶ X.Chú thích “I” của Lc 2,42 trong *Kinh Thánh 2011*: Mười hai tuổi «tức là vào tuổi mà Do-thái giáo cho là tuổi trưởng thành về mặt tôn giáo».

sao nhưng cho thấy một số điểm thăng hoa sau kỳ lễ. Các bậc thầy dạy lúc bấy giờ ai nghe trẻ Giê-su «cũng ngạc nhiên về trí thông minh và những lời đối đáp của cậu». Trong sắc vóc của một thiếu niên, Con Thiên Chúa Nhập Thể đã cho thấy sự ý thức rõ ràng về sứ mệnh của bản thân: «Sao cha mẹ lại tìm con? Cha mẹ không biết là con có bốn phen ở nhà của Cha con sao?» (Lc 2,49)⁸⁷. Những thời khắc lo âu kiếm tìm, những lời đối đáp chưa thể hiểu hết cuối cùng nhường chỗ cho một sự hài hòa tiến bước trong nỗ lực thực thi Thiên Ý của từng thành phần trong gia đình: Đức Giêsu «đi xuống cùng với cha mẹ, trở về Na-da-rét và hằng vâng phục các ngài. Riêng mẹ Người thì hằng ghi nhớ tất cả những điều ấy trong lòng». Câu kết của phần trình thuật về mâu hiệm Nhập Thể cho thấy sự tăng trưởng toàn diện của Đức Giêsu và bầu khí trọn hảo của các mối tương quan: «Còn Đức Giê-su ngày càng thêm khôn ngoan, thêm cao lớn và thêm ân nghĩa đối với Thiên Chúa và người ta» (Lc 2,51).

Sự viên mãn của mâu nhiệm Vượt Qua cũng được chính Đấng Phục Sinh bày tỏ cho các môn đệ trong những thời cuối cùng khi Ngài còn ở giữa các môn đệ: Bấy giờ Người mở trí cho các ông hiểu Kinh Thánh và Người nói: «Có lời Kinh Thánh chép rằng: Đấng Ki-tô phải chịu khổ hình, rồi ngày thứ ba, từ cõi chết sống lại; phải nhân danh Người mà rao giảng cho muôn dân, bắt đầu từ Giê-ru-sa-lem, kêu gọi họ sám hối để được ơn tha tội» (Lc 24,45-48).

Trọn vẹn Tin Mừng Luca, tương tự như trong Thánh vịnh 134, cũng được kết thúc trong phụng tự của khung cảnh Đền thờ, với cử chỉ ban phúc lành, không phải của một tư tế bất kỳ, nhưng là của Vị Thượng Tế Cao Cả Duy Nhất là Đức Ki-tô Phục Sinh: «Sau đó, Người dẫn các ông tới gần Bê-ta-ni-a, rồi giơ tay chúc lành cho các ông. Và đang khi chúc lành, thì Người rời khỏi các ông và được đem lên trời. Bấy giờ các ông bái lạy Người, rồi trở lại Giê-ru-sa-lem, lòng đầy hoan hỷ, và hằng ở trong Đền Thờ mà chúc tụng Thiên Chúa» (Lc 24,50-53).

Có một sự trùng hợp ý nghĩa là ngày công bố *Sắc chỉ Năm thánh* diễn ra vào Lễ Thăng Thiên —ngày 09 tháng 05 năm 2024. Năm Thánh, dù có một ngày khai mạc và một ngày kết thúc rõ ràng, dù có những không gian cố định để được hưởng nhận ơn toàn xá, nhưng tâm tình và ân sủng của Năm Thánh không bao giờ bị đóng khung trong không gian và thời gian. Trái lại, Năm Thánh luôn mở ra cho con người Chân Trời Vô Tận, nơi có Đấng “hiện có, đang có và sẽ đến” (Kh 1,8). Thật vậy, với những lời cuối của *Sắc chỉ Năm Thánh*, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô không chỉ diễn tả những ước vọng cho hành trình đức tin nơi dương thế của người tín hữu nhưng còn hướng ánh nhìn về hành trình đến nơi viên mãn vĩnh cửu:

Ước mong Năm Thánh này cũng giúp chúng ta lấy lại niềm tin cần thiết vào Giáo hội và vào xã hội, vào các mối tương quan liên vị, vào các mối quan hệ quốc tế, vào việc thăng tiến phẩm giá của mọi người và tôn trọng thiên nhiên. Ước gì chúng ta đức tin của chúng ta trở thành men hy vọng đích thực cho thế giới, trở thành lời loan báo trời mới đất mới (x. 2 Pr 3,13), nơi chúng ta sẽ sống trong công lý và hòa hợp giữa các dân tộc, chờ ngày lời Chúa hứa nên thành tựu⁸⁸.

Biển cô Đức Thánh Cha Phan-xi-cô về nhà Cha vào sáng sớm thứ Hai (ngày 21 tháng 4 năm 2025) ngay sau Chúa nhật Phục Sinh làm vang vọng hơn nữa lời cầu chúc sau cùng của ngài trong *Sắc chỉ*: «Ước gì sức mạnh của niềm hy vọng lấp đầy hiện tại của chúng ta, đang khi chúng ta tin tưởng chờ đợi ngày trở lại của Chúa Giêsu Kitô, Đấng đáng được chúc tụng và tôn vinh, bây giờ và mãi mãi». Tạ ơn Chúa đã ban cho Giáo hội một vị mục tử luôn biết “dẫn trước,

⁸⁷ Lời bình cho Lc 2,41 của *Lời Chúa cho mọi người* ghi nhận: «Kể cũng lạ nếu Đức Ma-ri-a đã không định, một ngày nào đó, nói cho Chúa Giê-su biết nguồn gốc của Người và thánh Giu-se đối với Người là ai. Nếu chỉ dựa vào trình thuật này mà thôi, thì chính Chúa Giê-su đã đi bước trước và nói cho Đức Ma-ri-a và thánh Giu-se biết Người là con ai: *Con có bốn phen ở nhà của Cha con* (c.49)».

⁸⁸ Số 25.

ở giữa, đi sau”⁸⁹ đoàn chiên theo gương Vị Mục Tử Nhân Lành. Trong hành trình Năm Thánh, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đã mở những Cánh cửa biểu tượng của ân thánh, nhưng trên hết, ngài đã đi qua “Cánh Cửa Cứu Độ Duy Nhất” là Đức Giê-su Ki-tô, Đấng đã phán hứa: «Tôi là cửa. Ai qua tôi mà vào thì sẽ được cứu. Người ấy sẽ ra vào và gặp được đồng cỏ» (Ga 10,9).

Thay lời kết

Bao cuộc hành hương Năm thánh đã – đang và sẽ còn diễn ra. Duy có một hành trình mà đời người chỉ một lần trải qua. Nguyên cho “Các mối phúc của người lữ khách hành hương”⁹⁰ luôn sống động trên mỗi bước đường địa lý hay hiện sinh – tâm linh của chúng ta.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu bạn khám phá ra rằng cuộc hành trình khai mở đôi mắt bạn đến những điều chưa từng thấy.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu bạn tìm thấy trên lộ trình sự đồng hành của những người quyết nhịp bước với bạn cho đến cùng.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu trên cuộc hành trình bạn gieo bước trên lối đường của thanh lặng, hồi tâm và nơi đó bạn gặp gỡ Thiên Chúa.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu trên cuộc hành trình bạn tự mang lấy những vết thương, những gánh nặng không phải là của bạn nhưng của ai khác mà đường đời gửi đến cho bạn.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu bạn dừng lại để trợ giúp một người nào đó đang chậm trễ hay khuyến khích một ai đó đang nản lòng.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu trong Cuộc Hành Trình, bạn tìm kiếm Sự Thật và Sự Sống, và bạn gặp được những điều này nơi Đức Giê-su Ki-tô và nơi Tin Mừng của Người.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu tìm bạn đong đầy lòng biết ơn đối với những hồng ân mà bạn không ngừng được nhận lãnh.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu cuộc hành trình làm cho bạn trở nên kiên nhẫn và khiêm nhu với chính bạn và với những người khác.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu cuộc hành trình cho bạn thấy những nghịch lý của cuộc sống, đêm - ngày, mưa - nắng, buồn - vui, và bạn đón nhận tất cả rồi biến nó thành một lễ dâng đời sống.

Phúc cho bạn, lữ khách hành hương, nếu cuộc hành trình giúp bạn nhận ra rằng tất cả khởi sự khi lộ trình kết thúc.

⁸⁹ «Mục tử phải biết đi trước bầy chiên để dẫn đường, ở giữa bầy chiên để giữ cho chúng hòa thuận, gắn kết với nhau và ở sau bầy chiên để đảm bảo không có con nào bị bỏ lại». Đây là lời của chính Đức Thánh Cha Phan-xi-cô khi ngài chia sẻ với các Khâm sứ Toà thánh, ngày 21.06.2013: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130621_rappresentanti-pontifici.html

⁹⁰ Suru tâm và chuyển dịch từ tiếng Ý.

Tài liệu tham khảo

- ALONSO SCHÖKEL, Luis, - CARNITI, Cecilia, *I Salmi*, vol. 1. Commenti biblici. Roma: Borla, 2007.
- . *I Salmi*, vol. 2. Commenti biblici. Roma: Borla, 2007.
- BABOTA, Vasile, «Dai salmi al Salterio: tra formazione, versioni, canoni ed edizioni critiche». *Rivista Biblica* 71, n. 1/2 (01. 2023): 5–41.
- CIMOSA, Mario, *Lampada ai miei passi è la tua Parola. Commento esegetico-spirituale dei Salmi (Salmi 101 - 150)*. Vaticano: LEV, 1989.
- COSTACURTA, Bruna, *Il laccio spezzato: Studio del Salmo 124*. StBib 39. Bologna: EDB, 2001.
- CROW, Loren D., *The Songs of Ascents (Psalms 120–134): Their Place in Israelite History and Religion*. SBL DissSer 148. Atlanta: Scholars, 1996.
- Học viện Pio X, «Hành Hương». *Điển Ngữ Thần Học Thánh Kinh*, vol. 2:186–90. Đà Lạt: Học viện Thần học Pio X, 1974.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. Hermeneia 255/3. Minneapolis: Fortress, 2011.
- MCCANN, J. Clinton, ed., et al., *The New Interpreter's Bible: 1 & 2 Maccabees, Job, Psalms*, vol. 4. New Interpreters Bible 12. Nashville: Abingdon, 1994.
- LAMBDIN, Thomas O., *Introduction to Biblical Hebrew*. London: Darton, Longman & Todd, 1980.
- MEYNET, Roland, *Leggere la Bibbia: un'introduzione all'esegesi*. Collana biblica. Bologna: EDB, 2004.
- , *Les Psaumes des montées*. Leuven: Peeters, 2017.
- , *Trattato di retorica biblica*. ReBib 10. Bologna: EDB, 2008.
- MONTI, Ludwig, *I salmi: preghiera e vita - Commento al salterio*. Magnano: Qiqajon, 2018.
- NGUYỄN Thanh Tùng, *Lịch sử các năm thánh trong dòng lịch sử Giáo hội Công giáo Rôma*. Hà Nội: Tôn giáo, 2024.
- PETERS, John P., «Notes on the Pilgrim Psalter». *Journal of Biblical Literature* 13 (1894): 31–39.
- PHẠM Đình Ngọc, *Những câu chuyện tại Giêrusalem*. Hà Nội: Tôn giáo, 2018.
- , *Ý nghĩa và lịch sử của hành hương*. Đồng Nai: Đồng Nai, 2025.
- RAVASI, Gianfranco, *Il Libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*, vol. 3 (101-150). Bologna: EDB, 1986.
- RIGOLI, Maria Diletta, «Costruire la casa. Studio delle allusioni salomoniche dei Sal 122; 127; 132». *Rivista Biblica* 80, n. 1/2 (2022): 3–20.
- STENDEBACH, Franz Josef, «אֵינַן - 'ayin - occhi». *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol.6: 636-655. Brescia: Paideia, 1998.
- TZOREF, Shani. "Psalms of Ascent." *European Judaism* 54, n. 2 (2021): 94–103.
- Võ Diễm Trinh (2024), «Một Phương Pháp Mới Để Hiểu Kinh Thánh: Phân Tích Tu Từ» trong *Khoa Học Công Giáo và Đời Sống*, n.4(3) 2024, tr.75–87.

WILLGREN, David. *The Formation of the “Book” of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Nguồn online

Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti delle giornate dedicate ai rappresentanti pontifici:

https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130621_rappresentanti-pontifici.html. Truy cập ngày 6.11.2025.

Đức Thánh Cha Phan-xi-cô mở cửa thánh tại Nhà tù Rebibbia – Roma ngày 26.12.2024:

<https://www.vaticannews.va/vi/pope/news/2024-12/dtc-mo-cua-thanh-tai-nha-tu-rebibbia.html>. Truy cập ngày 29.10.2025.

Hiển chế Mục vụ *Gaudium et Spes*: <https://giaolyductin.net/cong-dong-vaticano-ii-hien-che-muc-vu-gaudium-et-spes-phan-ii-46-52.html>. Truy cập ngày 24.10.2025.

Phân biệt “du lịch” và “lữ hành”: <https://baodanang.vn/du-lich-hay-lu-hanh-3026985.html>. Truy cập ngày 03.01.2025.

Sắc chỉ Năm Thánh 2025 của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô : https://www.vatican.va/content/francesco/vi/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html. Truy cập ngày 03.04.2025

Sự khác biệt giữa “hành hương” và du lịch: <https://xithienphuoc.net/hanh-huong-va-du-lich-co-gi-khac-nhau-khong/>. Truy cập ngày 24.04.2025.

Tài liệu *Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch*: <https://gpcantho.com/nhung-huong-dan-muc-vu-du-lich/>. Truy cập ngày 17.12.2024.

Tài liệu *Những Hướng dẫn Mục vụ Du lịch* tiếng Ý: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale-turismo_it.html. Truy cập ngày 17.12.2024.

Tông huấn *Evangelii Gaudium*: <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/tong-huan-niem-vui-cua-tin-mung-evangelii-gaudium-46656>. Truy cập ngày 24.10.2025.

Youcat tiếng Việt: <https://gpcantho.com/youcat-sach-giao-ly-cong-giao-cho-nguoi-tre/>. Truy cập ngày 24.09.2025.

Udienza Generale con Papa Francesco 8 novembre 2017: https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2017/documents/papa-francesco_20171108_udienza-generale.html. Truy cập ngày 24.10.2025.

Biodata

Sơ Võ Diễm Trinh là một nữ tu thuộc Dòng Con Đức Mẹ Phù Hộ (FMA); hiện Sơ đang là Nghiên cứu sinh ngành Thần Học Thánh Kinh tại Đại Học Giáo Hoàng Gregoriana, Roma.

Sr. Vo Diem Trinh is a member of the Daughters of Mary’s Help of Christians Congregation (FMA); at this time, is a STD candidate in Biblical Theology at Pontifical Gregorian University, Rome.

Khái niệm AURA trong tác phẩm Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt của Walter Benjamin

The Concept of Aura in Walter Benjamin's *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*

JB Nguyễn Phi Long^{1*}, S.J.

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

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

 <https://orcid.org/0009-0000-5210-8708>

 <https://doi.org/10.54855/csl.26616>

© Copyright (c) 2026 Nguyễn Phi Long

Received: 26/09/2025

Revision: 01/05/2026

Accepted: 02/05/2026

Online: 02/05/2026

ABSTRACT

Keywords: Aura; Walter Benjamin; art; mass production; photography and cinema

This article examines the concept of aura in Walter Benjamin's aesthetic thought, particularly in *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. The author clarifies that aura is not merely a distinctive quality of an artwork, but also a unique mark attached to the "here and now" existence of an object within a specific space and time. Through discussions of traditional art, photography, and cinema, the article shows how technological reproduction, mass production, and modern media have transformed human perception of art. Reproductions may imitate the image, material, and external form of an artwork, but they cannot reproduce the unique aesthetic experience generated by aura. Therefore, the decline of aura is presented as a sign of broader changes in culture, art, and human sensibility in the technological age.

Tóm Tắt

Từ khoá: Aura; Walter Benjamin; nghệ thuật; sản xuất hàng loạt; nhiếp ảnh và điện ảnh.

Bài viết phân tích khái niệm AURA trong tư tưởng thẩm mỹ của Walter Benjamin, đặc biệt qua tác phẩm *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt*. Tác giả làm rõ rằng aura không chỉ là phẩm chất riêng của tác phẩm nghệ thuật, mà còn là dấu ấn độc nhất gắn với sự hiện hữu "ở đây và lúc này" của sự vật trong không gian và thời gian cụ thể. Qua việc khảo sát nghệ thuật truyền thống, nhiếp ảnh và điện ảnh, bài viết cho thấy sự phát triển của kỹ thuật sao chép, sản xuất hàng loạt và truyền thông hiện đại đã làm biến đổi cách con người tri nhận nghệ thuật. Các bản sao có thể tái tạo hình ảnh, chất liệu và hình thức bên ngoài của tác phẩm, nhưng không thể tái tạo kinh nghiệm thẩm mỹ độc nhất mà aura mang lại. Từ đó, bài viết nhấn mạnh sự suy giảm aura như một biểu hiện của biến đổi văn hóa, nghệ thuật và cảm thức con người trong thời đại kỹ thuật.

Dẫn Nhập

Từ lâu, con người đã biết sử dụng chữ tượng hình, vẽ tranh để truyền tải suy nghĩ của mình cho người khác. Các bức vẽ từ thời tiền sử là minh chứng cho cách con người dùng hình ảnh để biểu đạt tư tưởng và cảm xúc của mình về thế giới. Quá trình trên trải qua một giai đoạn phát triển lâu dài, những hình vẽ và hoạt động tri nhận thế giới thông qua tri giác của con người được thể hiện qua các sản phẩm mang giá trị tinh thần.

Khái niệm nghệ thuật được sử dụng để chỉ những dạng thức giúp cho con người có thể phác họa ra thế giới mà mình đã tri nhận được qua hình ảnh, âm thanh và những chuyển động của cơ thể. Có lẽ, nghệ thuật không còn xa lạ với đời sống con người nếu như không muốn nói rằng nghệ thuật đã trở thành một phần của cuộc sống và chúng ta có thể thấy sự phát triển các lĩnh vực nghệ thuật ngày nay như hội họa, điêu khắc, kịch nghệ, nhiếp ảnh, điện ảnh... Đề cập đến nghệ thuật, người ta ví von nghệ thuật với cái đẹp, cái sâu sắc, cái huyền nhiệm và cái tuyệt vời của thế giới qua sự diễn tả lại bằng những khả năng của con người. Kỹ thuật công nghệ phát triển đã kéo theo những hình thức nghệ thuật mới trong cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỉ XX. Song song với sự phát triển của kỹ thuật, những giá trị truyền thống của nghệ thuật đã thay đổi và cách thức tiếp thu thế giới của con người cũng có những nét đáng lưu tâm. Vì thế, Walter Benjamin đã có những bước đi hòng xác định cho các tác phẩm một vị trí xứng hợp trong dòng phát triển của lịch sử.

Thế giới nhân loại một thời xuất hiện những danh họa nổi tiếng như Leonardo da Vinci với những bức tranh tuyệt vời như *The Last Supper* và bức chân dung của nàng *Mona Lisa* được xem như vô giá trong di sản của nhân loại; danh họa Pablo Picasso với bức tranh *Nude on a black armchair* với giá trị được xác định năm 1999 là 41,5 triệu USD. Chắc chắn, cái tên Michelangelo luôn được nhắc đến như một họa sỹ, nhà điêu khắc đại tài cũng đã cho ra đời những tác phẩm vô giá cả về mặt thẩm mỹ và tinh thần tại Vatican. Những tác phẩm điêu khắc của ông được đặt ở những vị trí đặc địa nhất tại Rome. Hằng năm, hàng triệu người trên khắp thế giới vẫn đổ xô về các bảo tàng đang lưu trữ những bức họa của các họa sỹ lỗi lạc để có cơ hội chiêm ngắm bức tranh gốc một lần trong đời. Tự chính nơi tác phẩm nghệ thuật đã ẩn tàng một hấp lực khiến cho người ta mong được nhìn tận mắt và đụng chạm tận tay. Và khi nhắc đến nét khác biệt của một tác phẩm nghệ thuật, chúng ta không thể không nhắc đến nhà phê bình văn học, triết gia Walter Benjamin khi ông dành phần lớn sự nghiệp để suy tư về giá trị của nghệ thuật.

Khoa học kỹ thuật, công nghệ in ấn và truyền thông phát triển đã kéo theo những thay đổi trong các giá trị chất chứa nơi một tác phẩm nghệ thuật. Những giá trị như giá trị lịch sử, giá trị độc nhất, giá trị thiêng liêng của nghệ thuật đang phải đương đầu với những thay đổi của bối cảnh xã hội, sự thay đổi trong nhãn quan tri nhận thế giới và đặc biệt là cách thức con người cảm thụ nghệ thuật trong thời đại công nghiệp hóa, hiện tại hóa vào những năm đầu thế kỉ XIX.

Ngày nay, nhờ vào sự phát triển không ngừng của khoa học kỹ thuật và công nghệ in ấn, con người ta không cần phải đặt chân đến Vatican với chi phí lên đến cả trăm triệu đồng cho một chuyến đi mà họ vẫn có thể tham quan “*Thành Đô vĩnh cửu*” với công nghệ 3D (three dimensions) miễn phí tại nhà nhờ vào công nghệ thực tế ảo gồm chiếc máy tính và kính xem phim 3D. Khao khát được sở hữu một bức “*Đấng Cứu Thế*” của danh họa Leonardo da Vinci từng được định giá là 450 triệu USD để treo trong nhà có thể trở thành hiện thực nhờ vào công nghệ sao chép, in ra đủ loại kích cỡ và đa dạng về chất liệu với mức giá giao động từ 15.000 đồng cho đến vài triệu đồng. Qua đó, ít nhiều chúng ta thấy được những giá trị ẩn chứa nơi một tác phẩm nghệ thuật và dường như các giá trị đó đóng vai trò như thẩm quyền cao thượng nơi mỗi tác phẩm. Tuy nhiên, giá trị tối thượng của một tác phẩm nghệ thuật mà Walter Benjamin

gọi là aura đang trong tình trạng bị đe dọa phá vỡ bất cứ lúc nào khi có sự tham gia của khoa học kỹ thuật và sự sao chép.

Những bài tiểu luận của Walter Benjamin đã gợi lên một số suy tư triết học về nghệ thuật và nỗ lực đi tìm câu trả lời cho những thắc mắc về lý do khiến người ta cất công tìm kiếm bản gốc, trong khi bản sao của các tác phẩm nghệ thuật đó có thể được tìm thấy ở nhiều nơi với chất lượng hình ảnh có thể tương đồng hoặc có khi tốt hơn. Một vấn đề khác cũng đáng được quan tâm đó là tại sao người ta chỉ có cảm xúc trầm trồ, choáng ngợp trước những bức tranh thời danh ở tận trời Tây, trong khi cũng là bức tranh sao chép với nội dung như thế tại quê nhà lại chẳng mang đến cảm xúc gì. Đây là giá trị đích thực của một tác phẩm nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt? Và đâu là sự độc nhất mà một tác phẩm nghệ thuật có được trong thời đại công nghệ? Trong những phần tiếp theo, bài viết sẽ cung cấp những giải đáp và suy tư của Benjamin về vị trí cao quý của nghệ thuật vốn được ông khái quát thành một khái niệm mang tên aura.

Để tiện theo dõi và men theo sợi dây chỉ đỏ trong tư tưởng triết học của Walter Benjamin, luận văn này xin được chia thành 3 phần chính. Phần đầu tiên sẽ tập trung trình bày cái nhìn tổng quan tư tưởng nghệ thuật của Walter Benjamin trong tác phẩm *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt*. Phần tiếp đến sẽ đề cập trực tiếp khái niệm aura mà Benjamin đã triển khai. Cụ thể hơn, luận văn sẽ trình bày những nét chính yếu về khái niệm aura do Benjamin phát triển trong nhiếp ảnh, điện ảnh và một chút mở rộng khái niệm aura ấy trong lĩnh vực khoa học. Phần cuối cùng sẽ trình bày những đồ vỡ giá trị và chức năng của nghệ thuật trong thời đại sản xuất.

Cơ bản, người viết không mang tham vọng trình bày rót ráo tất cả vấn đề Walter Benjamin đặt ra trong quá trình suy tư triết học. Bài viết cũng không nhắm đến việc đưa ra khung đánh giá cái nào mới là nghệ phẩm đích thực. Chính vì thế, luận văn chỉ xin được phép tập trung đào sâu khái niệm aura nơi nghệ phẩm trong thời đại sản xuất hàng loạt dựa trên chính tiểu luận của tác giả. Khái niệm này cũng là một trong những nét nổi bật của Walter Benjamin trong lĩnh vực triết học và phê bình nghệ thuật.

Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt

Walter Bendix Schönfly Benjamin (tiếng Đức: [valte benjami:n]; 15 tháng 7 năm 1892 - 26 tháng 9 năm 1940). Ông là một triết gia, nhà phê bình văn hóa người Đức thuộc trường phái Frankfurt. Một nhà tư tưởng triết kết hợp với tư tưởng chủ nghĩa duy tâm Đức, Chủ nghĩa lãng mạn, chủ nghĩa Mác phương Tây và chủ nghĩa thần bí Do Thái.¹

Benjamin là con cả trong một gia đình trung- thượng lưu người Đức gốc Do Thái. Năm 13 tuổi, sau một trận bệnh thập tử nhất sinh, Benjamin được gửi đến một trường nội trú ở Haubinda, Thuringia. Lý do chuyển đến đây là vì một phần để ông tiếp tục học hành và một phần là để ông có được bầu không khí trong lành của vùng đồng quê cho việc dưỡng bệnh. Benjamin có họ hàng với nhà cải cách giáo dục Gustav Wyneken. Nên khi trở về Berlin, Benjamin bắt đầu cộng tác viết bài cho tạp chí *Der Anfang* ('The Beginning'). Tạp chí này được biết như là sân chơi dành riêng của Wyneken về sự thuần khiết tuổi trẻ. Vì thế các bài đăng đều chứa đựng những ý tưởng về kinh nghiệm và lịch sử. Những ý tưởng của toà soạn tiếp tục ảnh hưởng trên tâm trí của Benjamin trong sự nghiệp sau này.

¹ David S Ferris. *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin* (New York: Cambridge University Press, 2008), 2

Khi còn là sinh viên tại các trường đại học Freiburg im Breisgau và Berlin, Benjamin đã tham dự các bài giảng của triết học Heinrich Rickert theo trường phái tân Kant và nhà xã hội học Georg Simmel. Bên cạnh đó, ông cũng tham gia tích cực vào phong trào thanh niên đang phát triển mạnh mẽ thời bấy giờ.

Tuy nhiên, vào năm 1914, Benjamin đã tố cáo người cô vấn của mình và rút khỏi phong trào để đáp lại một bài giảng công khai của Wyneken khi ông ca ngợi kinh nghiệm đạo đức mà chiến tranh mang lại cho những người trẻ. Năm 1915, một tình bạn bắt đầu giữa Benjamin và Gerhard (sau này là Gershom) Scholem, một bạn học tại Berlin. Mỗi quan hệ này có ảnh hưởng quan trọng đối với Benjamin khi đề cập đến đạo Do Thái và đạo Kabbalism. Đặc biệt, ảnh hưởng trong mối quan hệ đã chi phối cách diễn giải của ông về tác phẩm Kafka vào đầu những năm 1930. Cụ thể hơn cách ông giải thích mang tính tiên báo về bức tranh của Paul Klee *Angelus Novus* trong luận án 'Về khái niệm lịch sử'.²

Benjamin đã có sức ảnh hưởng mạnh mẽ đối với lý thuyết thẩm mỹ, phê bình văn học và chủ nghĩa duy vật lịch sử. Ông đã được hấp thụ nền suy tư như thế trong quá trình tham gia vào trường phái Frankfurt, và cũng duy trì tình bạn thân thiết với các nhà tư tưởng như nhà viết kịch Bertolt Brecht và học giả Kabbalah Gershom Scholem. Ông cũng có liên quan đến pháp luật với nhà lý luận chính trị người Đức Hannah Arendt thông qua cuộc hôn nhân đầu tiên của cô với anh họ của Benjamin, Günther Anders.

Vào thập niên 1960, hầu hết trong số họ đều tỏ ra 'chán ngán' cái gọi là "chủ nghĩa Marx chính thống", tuy vẫn giữ một thái độ phê bình cứng rắn đối với chủ nghĩa tư bản. Phê bình của Marcuse về điều mà ông gọi là sự gia tăng kiểm soát mọi sắc thái trong cuộc sống xã hội của chủ nghĩa tư bản đã gây một ảnh hưởng lớn lao cho giới trẻ. Tuy nhiên khuôn mặt nổi bật nhất của trường phái Frankfurt những thập niên hậu chiến, là Jurgen Habermas. Ông đã cố gắng mở rộng lý thuyết phê bình vào những phát triển trong triết học phân tích, chủ nghĩa cơ cấu và cổ văn.

Với Walter Benjamin ở cuối thế kỷ XX, những tác phẩm xuất bản sau khi ông mất ngày một làm tăng thế giá của ông. Những tiểu luận văn chương hàm chứa những suy tưởng triết học được viết bằng một văn phong cô đọng, nặng chất thơ. Phê bình xã hội và nghiên cứu ngôn ngữ thâm đậm nỗi hoài cổ và bi ai.

Giữa năm 1931 và 1936, hầu hết các tác phẩm nổi tiếng của Benjamin đã hoàn thành. Không chỉ tiểu phẩm *Nghệ thuật trong thời sản xuất hàng loạt* được xuất bản trong thời gian này, bên cạnh đó còn có sự ra đời của tác phẩm *Lịch sử gián lược về nhiếp ảnh*, bản đầu tiên tiểu luận về Brecht *Nhà hát đích thực là gì?*, *Kinh nghiệm và nghèo khổ*, *Franz Kafka*, *Tác giả như là nhà sản xuất*, và *Người kể chuyện*.

Benjamin tuyên bố mình dần hoàn thiện bản thảo thứ nhất cho tiểu luận *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt* vào tháng 12 năm 1935. Tuy nhiên, tiểu luận này còn được tiếp tục chỉnh sửa. Vào đầu năm 1936, bản thảo thứ hai với phiên bản tiếng Pháp ra đời. Sau cùng, bản thảo thứ ba ra đời vào tháng 4 năm 1939. Những bản thảo này cho thấy sự nỗ lực không ngừng nghỉ của Benjamin. Đây cũng là những suy tư về sự bành trướng của kỹ thuật hiện đại mà Benjamin đang nghiên cứu về cuộc cách mạng đương đại trong hình thức nghệ thuật.³

² David S Ferris. The Cambridge Introduction to Walter Benjamin. 6.

³ Ibid., 105.

Các tiểu luận về nhiếp ảnh và nghệ thuật của Benjamin đã nắm giữ vai trò định hình tư tưởng những năm ấy và là chủ đề bàn thảo trong nhiều loạt bài viết. Trước hết giữa cuộc cách mạng nghệ thuật, những công nghệ truyền thông mới như nhiếp ảnh vào thế kỉ XIX và điện ảnh vào đầu thế kỉ XX đang phát triển không ngừng. Benjamin nỗ lực bảo vệ tính độc đáo của nghệ phẩm ngang qua các phân tích sự ảnh hưởng từ phương tiện truyền thông là trọng tâm. Benjamin nhấn mạnh đến cách thức tiếp cận với nghệ thuật đã không còn phụ thuộc vào việc chiêm ngắm trong một khoảng cách thẩm mỹ mà nó đòi hỏi giữa nó và khán giả. Từ đó, ông hướng đến việc trình bày về sự thay đổi trong cách thức tri nhận thế giới của con người thời bấy giờ.

Bài tiểu luận *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt* nhằm đến làm rõ chức năng của nghệ thuật thay đổi khi xuất hiện những công nghệ hiện đại như nhiếp ảnh và điện ảnh. Đồng thời suy xét đến ảnh hưởng của chúng trên mối tương quan giữa chủ thể tri nhận thế giới qua nghệ thuật là con người và một tác phẩm nghệ thuật là ví dụ điển hình.

Nỗ lực xác định giá trị bất khả xâm phạm của một tác phẩm là mục đích mà Walter Benjamin đã nhắm đến trong tác phẩm *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt* được ông hoàn thiện vào năm 1936. Khái niệm được Benjamin đề cập và phát triển trong tiểu luận này đó là “**Aura-ánh hào quang**”. Ở đây, aura xuất hiện như một khái niệm mới và cũng là điều cốt lõi nằm trong các sự vật được con người tri nhận từ thế giới khách quan. Một khi con người cảm thụ được cái aura của sự vật, chính khoảnh khắc đó, con người đang kinh nghiệm được cái đích thực trong sự hiện hữu của nó và thế giới thực sự được kinh nghiệm qua lăng kính của nghệ thuật.

Khái niệm Aura của Walter Benjamin

Walter Benjamin không đơn thuần tập trung trình bày khái niệm aura trong tác phẩm *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt* nhưng ông còn đề cập đến aura như là cốt tủy để xác định tính chân thực của nghệ phẩm. Benjamin dùng tác phẩm nghệ thuật làm đại biểu cho mối tương quan giữa con người và thế giới hiện tượng.

Nguyên gốc của khái niệm aura từ tiếng Hy Lạp. “Aura có nghĩa là hơi thở nhẹ dịu lướt qua bầu khí, hít thở một khoảng không gian.”⁴ Do đó, Benjamin đã nương theo ý này để triển khai khái niệm aura trở nên một thứ độc đáo về vị trí cao quý của nghệ phẩm nơi cái nhìn thế giới của chủ thể.

Đầu tiên và trên hết, Walter Benjamin xác định: “aura đích thực xuất hiện trong mọi sự vật chứ không phải chỉ xuất hiện trong một vật cụ thể nào đó, chẳng hạn nơi con người.”⁵ Thực tế, với Benjamin, từng sự vật trong thế giới đều nắm giữ riêng cho mình một aura độc nhất- một hơi thở tinh tế riêng cho từng thứ. Nhờ có aura nơi từng sự vật mà con người ta có thể nhận biết, kinh nghiệm, cảm giác và tư duy về sự hiện hữu nó với các khái niệm khác đẹp, xấu, cao, lớn, hài hòa...

Aura như là một điều cốt yếu trong mỗi sự vật. Qua tri nhận trực tiếp bằng các quan năng mà con người được xét như là chủ thể có thể kinh nghiệm cái tinh anh nơi từng sự vật. Từ nhãn quan như thế, chúng ta sẽ đi sâu hơn vào định nghĩa về aura trong tác phẩm *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt*.

⁴ Miriam Bratu Hansen, “Benjamin’s Aura,” *Critical Inquiry* 34, (2008): 336-375.

⁵ Walter Benjamin, *On Hashish*, trans. Howard Eiland & others (London : The Belknap Press, 2006),

Thuật ngữ “aura” không xuất hiện như một định nghĩa rõ ràng nhưng được kể đến bằng một miêu tả mang hơi thở của một nhà cảm thụ nghệ thuật. Benjamin đã trình bày về aura với một khung cảnh rất nên thơ rằng:

Chúng ta định nghĩa aura như là một hiện tượng độc nhất của khoảng cách, dù nó có gần đến mức độ nào đi chăng nữa. Nếu, trong một buổi chiều hạ, bạn dỗi mắt nhìn về phía những rặng núi xa xa nơi chân trời hay để cho bóng của một cành cây nào đó dưới ánh nắng chiều phủ trên bạn, khi ấy, bạn sẽ kinh nghiệm được aura của những ngọn núi và cũng những bóng tán cây.⁶

Từ định nghĩa về thuật ngữ aura, chúng ta xác định được yếu tố góp mặt chính yếu trong tiểu luận phê bình nghệ thuật của Benjamin. Đầu tiên, chủ thể tiếp nhận cái aura chính là con người. Yếu tố tiếp theo đó chính là đối tượng nắm giữ aura chính là sự vật, hiện tượng nơi thế giới khách quan. Bên cạnh đó, Benjamin đã nói đến 2 yếu tố mang đến sự độc nhất cho aura của một sự vật, hiện tượng chính là không gian và thời gian.

Như vậy, định nghĩa về “aura” tuy không được Benjamin minh định một cách rạch ròi bằng một phát biểu mang tính công thức. Nói một cách khác, Benjamin khắc lại những nét đặc trưng của aura như là sự độc nhất để từ đó làm nổi bật cái tính thời thượng của một nghệ phẩm giữa một rừng sản phẩm sao chép vô giá trị của ngành công nghiệp tư bản mang đến bằng máy móc. Benjamin khẳng định về sự độc nhất của một sự vật, hiện tượng được diễn tả trong nghệ thuật “chính sự hiện hữu độc nhất của hiện tượng chứ không phải bất kỳ điều gì khác là yếu tố quyết định hành trình lịch sử mà nó phải tuân theo trong quá trình tồn tại.”⁷

Yếu tố đầu tiên đó chính là Chủ Thể (Subject). Trong khái niệm về aura, hình ảnh chủ thể không chủ động thâm tóm sự vật về mình, cũng không cố gắng để sắp xếp sự vật theo như ý chủ thể muốn. Thay vào đó, chủ thể “dỗi mắt nhìn về phía những rặng núi xa xa” rồi cứ để “bóng của một cành cây nào đó dưới ánh nắng chiều phủ trên bạn”. Như thế, việc thả mình vào sự vật đang được bày ra và dẫn đến việc chủ thể kinh nghiệm cái aura của sự vật một cách nguyên bản nhất mà không bị chi phối bởi bất kỳ điều kiện bên ngoài nào. Nói cách khác, Benjamin nhấn mạnh đến việc tri nhận thế giới trực tiếp của con người qua kinh nghiệm. Trong tiểu luận *Lịch sử giản lược về nhiếp ảnh*, Benjamin đã trình bày quá trình kinh nghiệm aura của con người bắt đầu bị thay đổi khi có công cụ kỹ thuật như sau:

Việc kinh nghiệm về aura... nổi lên từ sự chuyển dịch về đặc tính xã hội giữa con người với nhau cho đến mối liên hệ giữa sự vật vô tri hay thiên nhiên với con người. Một người mà chúng ta nhìn hay ai đó nghĩ rằng mình đang bị nhìn lén thì sẽ quay lại nhìn chúng ta. Như thế, để kinh nghiệm aura của một hiện tượng thì chúng ta lại nhìn vào công cụ kỹ thuật để hầu mong khả thể hiện tượng đó nhìn lại chúng ta.⁸

Yếu tố tiếp theo đó chính là đối tượng (Object). Aura được hiểu như “là sự đan kết của không gian và thời gian: sự xuất hiện độc nhất (Erscheinung) trong khoảng cách, dù nó có gần đến mấy đi chăng nữa.”⁹ Sự vật luôn hiện hữu trong một không gian và thời gian xác định. Có vẻ,

⁶ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” *Grey Room* 39, (2010): 11-38. IV.

⁷ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,”: 11-38. II

⁸ Walter Benjamin, *Walter Benjamin: Selected Writings* (Cambridge: Belknap Press, 2006), 338.

⁹ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” III

“ở đây và lúc này” (here and now) mà Benjamin nhắc đến như làm cho sự vật bị bó hẹp, tuy nhiên điều này mới làm cho sự vật trở nên độc nhất vô nhị. “Aura là một cách thức truyền đạt chính sự hiện hữu của sự vật trong thế giới mà được định nghĩa từ cái ngắm nghĩa sinh động của con người”. Qua đó, aura của đối tượng “nhắm đến một cấu trúc hiện tượng mà nó cho phép sự biểu lộ cái nhìn ngắm, dù cho có sự khúc xạ và phân tách nhằm đào ra các ý nghĩa ẩn chứa trong sự vật.”¹⁰

Sau cùng, điều mang đến một sự vật độc nhất chính là yếu tố không gian và thời gian (Space and time). Benjamin đã chỉ ra rằng: “Tính duy nhất của một tác phẩm nghệ thuật là sự gắn kết của nó với bối cảnh của truyền thống.”¹¹ Sự độc đáo của tác phẩm phải được đặt vào đúng không gian mà nó được tác thành và vào thời gian mà nó được bàn tay nghệ sỹ tạo ra. Hiện tượng trong tự nhiên, những ngọn núi và nhánh cây trở nên hơi thở (aura) vì sự hiện hữu của nó trong một không gian cụ thể và được xác định trong một khoảnh khắc cụ thể về mặt thời gian. Cái aura độc nhất của sự vật tạo nên sự hiện hữu của chúng trong thế giới qua việc tri nhận của con người. Mở rộng vấn đề này, khi chúng ta nói đến một sự vật xuất hiện trước mắt trong một hình dáng nhất định, nó cũng đã xuất hiện trong một thời gian và không gian cụ thể. Vì mắt con người chỉ có thể tri nhận trong một không gian và thời gian nhất định. Cái hiện hữu của nó được đóng khung lại, ở ngay tại đây nó được tri nhận như chính nó và nó là độc nhất.

Aura được kinh nghiệm bằng ảnh chụp bằng máy đã gây ra 2 hệ quả cho lịch sử và cảm năng. Hệ quả lịch sử là ý nghĩa của đối tượng trong quá khứ đã không còn được xác định bởi quá khứ nữa. “Ở đây và lúc này” của đối tượng được ghi lại trong ảnh chỉ có thể được vén mở trong tương lai. Vì mắt con người chỉ có thể tri nhận những sự vật mà nó có giá trị tri nhận để đưa đến kinh nghiệm mà thôi.¹²

Benjamin muốn nhắm đến một aura được kinh nghiệm của chủ thể về đối tượng độc nhất trong thế giới. Chính vì lý do đó mà ông gọi kinh nghiệm aura là “sự đan kết tuyệt diệu” trong sự độc nhất của không gian và thời gian. “Sự đan kết tuyệt diệu” là “sự trảm mình vào trong kinh nghiệm về đối tượng dù vẫn giữ khoảng cách.”¹³ Vậy kinh nghiệm về một aura có khác gì kinh nghiệm thường ngày chăng?

Kinh nghiệm aura được hiểu như một kinh nghiệm khác biệt khỏi những điều chúng ta trải qua trong ngày. Kinh nghiệm aura là kinh nghiệm của sự khao khát. “Nếu như không có sự khao khát để nghe những gì đang chìm trong sự mờ tối, có lẽ chúng ta không thể có được sự trình diện như là kinh nghiệm được. Vì kinh nghiệm aura là điều thuộc về đối tượng và chính nó chuyển tải kinh nghiệm cho chúng ta, một kinh nghiệm nội tại về chính hiện tượng”.¹⁴ Kinh nghiệm aura đặc biệt bởi aura phát tác cho chủ thể như dây núi (auratic mountain) hay nhánh cây (auratic branch) cũng kính là lúc chủ thể kinh nghiệm sự tồn tại của chúng trong không gian được xác định dựa trên một khung thời gian. Kinh nghiệm về aura cũng là kinh nghiệm về cái đang tồn tại một trong tình trạng độc nhất.

¹⁰ Miriam Hansen, *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, (London: University of California Press, 2012), 108

¹¹ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” V.

¹² Cf. David S Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin* (New York: Cambridge University Press, 2008), 94.

¹³ Walter Benjamin. *On Photography*, trans. Esther Leslie (London: Reaktion Books, 2015), 11.

¹⁴ *Ibid.*, 12.

Như vậy, máy móc có thể tạo ra những sản phẩm sao chép tuyệt hảo về hình dáng bên ngoài và chất liệu của bất kỳ nghệ phẩm nào nhưng kinh nghiệm về aura nơi sự vật hay nghệ phẩm đó thì không thể sao chép được. Lý do bên cạnh đó chính là không gian, thời gian cho sự độc nhất của hiện tượng cũng không thể sao chép. Kinh nghiệm aura của chính chủ thể về hiện tượng cũng không phải là đối tượng cho sao chép. Vì thế, sản phẩm sao chép không thể đưa đến một kinh nghiệm hiện hữu của sự vật mà nó chỉ mang đến một loại kinh nghiệm nhất thời về điều mà máy ảnh trình bày lại.

Từ khái niệm Aura của Walter Benjamin, người viết thiết nghĩ thêm một chút phân tích về aura có nơi con người cũng là điều thú vị. Theo quan điểm của Benjamin, aura có ở tất cả sự vật trong thế giới và từng sự vật đều là thứ độc nhất vô nhị. Mỗi sự vật đều có nhịp thở thẩm mỹ riêng của nó và từng người cũng vậy.

Con người được sinh ra và lớn lên trong một không gian và thời gian cụ thể. Nói đúng hơn, con người bị giới hạn trong một khoảng thời gian của cuộc đời và không gian sống trong từng quốc gia, từng gia đình, từng mái nhà cụ thể. Chúng ta không thể nào kiếm được một người A hay B nào giống hoàn toàn với chúng ta. Điều này gợi lên rằng bất kỳ ai được sinh ra và lớn lên đều là mang một aura. Người khác có thể nhìn ra aura của ta qua việc họ nhìn ngắm chúng ta, qua cách nhận biết tính khí của ta, qua cách họ gọi tên hay nhớ những điểm đặc biệt của chúng ta mà không nhầm lẫn với bất kỳ một ai khác. Lý do duy nhất đó chính là vì chúng ta là độc nhất trong thế giới khi được người người khác kinh nghiệm. Cha mẹ có kinh nghiệm với chúng ta, họ cảm nhận được cái đẹp của chúng ta. Tuy nhiên, aura không phải là cái xác định nên căn tính của một con người, nhưng nó là cái nét đẹp riêng của từng người mà không thể nào sao chép được.

Vậy thì như thế nào đối với những cặp sinh đôi cùng trứng? Liệu những cặp sinh đôi ấy có được aura độc nhất cho từng người hay không? Câu trả lời là có. Đây cũng là một trong những điểm thú vị mà người viết rút ra được từ suy tư của Walter Benjamin khi ông phát triển khái niệm aura của hiện tượng. Dù là anh em sinh đôi cùng trứng, họ giống hệt nhau về hình dáng bên ngoài, cùng sinh vào cùng một khung cảnh và thời gian gần như giống nhau nhưng họ vẫn giữ trọn trong mình một aura độc nhất vì dẫu sinh cùng một thời gian nhưng lại khác về không gian. Cái hay trong khái niệm về aura của Benjamin đó là aura không được tỏ lộ một cách độc lập trong thế giới khách quan. Aura chỉ phát tác khi nó được tri nhận và được hít thở lấy bởi một chủ thể. Vì thế, aura của từng người con trong cặp song sinh sẽ được những người khác xung quanh tri nhận để không nhầm lẫn chúng.

Đôi khi có những người hàng xóm hay nhầm lẫn hai anh em song sinh, đó là bởi vì họ chưa dành thời gian đủ để nhìn ngắm, cùng sống và cùng cảm nhận cuộc sống của hai anh em đó. Vì thế, một nghệ sỹ người Đức có tên là **Mario Klingemann** đã thiết lập cho người máy có hình dạng giống hệt con người thốt lên: “Con người quả thật là bản nguyên tác bởi vì chúng ta là những con người máy, chúng ta chỉ có thể làm lại và kết nối các thứ mà chúng ta đã được lập trình mà thôi. Trong khi con người có thể làm ra những điều mà chúng ta chỉ có thể học được và từ điều người khác đã mặc định cho chúng ta, đặc biệt, máy móc lại có thể tạo ra từ đầu.”¹⁵

Walter Benjamin triển khai các phân tích khái niệm Aura trong tác phẩm *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt* để báo hiệu về những thay đổi trong việc con người tri nhận thế giới xung quanh khi công nghiệp máy móc xuất hiện. Ngoài việc phân tích trên phương diện nghệ thuật, đây cũng là những suy tư về xã hội chạy theo những giá trị thực dụng của nền công

¹⁵ “Humanoids and the erosion of aura,” The Hindu, accessed February 3, 2021, <https://www.thehindu.com/opinion/open-page/humanoids-and-the-erosion-of-aura/article30829743.ece>.

nghiệp tư bản để lại trong thời đại của Benjamin. Ông sống trong sự trỗi dậy của Xã hội chủ nghĩa. Sự tương giao giữa con người với máy móc và thế giới vật chất đang dần thế chỗ cho những tương quan giữa con người với nhau.

Để triển khai rõ hơn về những điều mà Walter Benjamin đã phân tích về aura, phần tiếp theo sẽ như là những tóm tắt từ các công trình của ông.

Khái niệm Aura trong các lĩnh vực khu biệt

Aura nơi nghệ thuật nhiếp ảnh

Trong tiểu luận *Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt* (1936), Benjamin đã phát biểu: “Trước đó người ta đã dành nhiều suy tư vô ích để giải quyết câu hỏi, nhiếp ảnh liệu có phải là một nghệ thuật? mà không hề đặt ra câu hỏi: khi nhiếp ảnh được phát minh, liệu toàn bộ bản chất của nghệ thuật có thay đổi không?”¹⁶ Benjamin trình bày cho độc giả khái niệm về “aura” khi tri nhận sự vật trong tự nhiên. Và cuộc truy tìm hơi thở aura nơi nhiếp ảnh đã trỗi dậy trong dòng tư tưởng của Benjamin.

Thuật ngữ aura chỉ về “*lúc này và ở đây*” của đối tượng và sự hiện hữu độc nhất của nó trong không gian và thời gian đã tạo nên cái chân thực (*Authenticity*) cho đối tượng đó. Ở một góc độ nào đó, chức năng của nghệ thuật dường như thay đổi trong cách thức tiếp nhận từ phía con người. Điều này đồng nghĩa với việc con người đã nhìn thế giới bằng một nhãn quan khác.

Cụ thể, chức năng trưng bày của tác phẩm nghệ thuật đã dần dần được thay thế cho chức năng tôn sùng hay nghi lễ. Ngay cả cách thức tri nhận của con người cũng có phần thay đổi bằng việc chuyển từ chiêm ngắm một tác phẩm từ xa, thính lặng, để hòa mình vào tác phẩm trong bầu khí của nghi lễ tôn giáo. Nay cách thức đó đổi thành những đoàn đông đảo thường ngoạn xem tranh như vật trưng bày tại các bảo tàng. Sau cùng, ông kết luận rằng: “trong nhiếp ảnh, giá trị trưng bày bắt đầu hoàn toàn đẩy lùi giá trị tôn sùng”¹⁷

Theo Benjamin, quá trình công nghiệp hóa và sản xuất hàng loạt dường như phá hủy đi aura. Nói khác hơn, sản phẩm sao chép không thể nào có được cái aura đầu tiên, nó mang cái aura của nó- một aura giả tạo. Đồng thời, sự sao chép và sản xuất hàng loạt đang làm giảm giá trị mang tính lịch sử và thẩm quyền cao cả của đối tượng nghệ thuật. Với Benjamin, sự cấu thành nên aura của một tác phẩm nghệ thuật được đưa tới từ bối cảnh xã hội trong một không gian và tính duy nhất của nó theo dòng lịch sử. Vì thế, nhiếp ảnh thường được xem như là dấu hiệu cho sự đi xuống của aura. Benjamin cho rằng với một cách thức thông đạt bằng sao chép cơ học, nhiếp ảnh là một trong những thế lực góp phần làm cho aura bị hủy hoại. Ông nói: “điều làm khô héo aura trong thời đại công nghệ sản xuất hàng loạt nghệ phẩm là cái chết của aura. Tiến trình là sự méo mó và ý nghĩa của aura bị kéo dẫn ra quá mức so với thực tại của nghệ thuật”¹⁸

Trong lĩnh vực hình ảnh, chúng ta có thể tìm thấy được điều mà Walter Benjamin đã chỉ ra về aura: “Aura là gì? Aura như là một sự đan kết tuyệt diệu của không gian và thời gian: sự xuất hiện độc nhất trong một khoảng cách, dù nó gần ra sao.”¹⁹ Benjamin khi nhận thấy sự phát triển

¹⁶ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” VII.

¹⁷ Ibid., VI.

¹⁸ David S Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*,

¹⁹ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” I.

manh mẽ của máy ảnh, ông phát biểu: “Lần đầu tiên trong quá trình tái sản xuất hình ảnh, ngành nhiếp ảnh đã giải phóng bàn tay con người ra khỏi những chức năng quan trọng của nghệ thuật mà phát triển đến chỗ mắt của họ chỉ nhìn vào ống kính. Vì mắt tri nhận nhanh hơn tay vẽ nên tiến trình tái sản xuất hình ảnh được làm ra nhanh vô cùng và nó có thể bắt kịp hình ảnh của bước chân với tốc độ màn chập cao.”²⁰

Như dãy núi và cảnh cây giữa chiều hè trong tự nhiên đã trở thành cái đẹp của aura trong không gian hiện hữu của chúng ngay trong khoảnh khắc nó được con người hít thở bầu khí thẩm mỹ. Đúng hơn, chủ đề đang được kinh nghiệm đối tượng trong thế giới bằng cách chiêm ngắm (Meditation). Một đối tượng xuất hiện với chủ thể trong hình dạng của hình ảnh, ý nghĩa trong một thời gian và không gian cụ thể. Việc tri nhận aura hay kinh nghiệm về một aura độc nhất nơi đối tượng từ phía chủ thể lại là cách thức chủ thể chủ động cho đối tượng bày tỏ aura của nó, còn chủ thể giữ khoảng cách để thưởng thức và hít thở cái aura thẩm mỹ.

Điểm thay đổi chính là khi nhiếp ảnh ra đời, chủ thể trở nên một đối tượng để máy móc ngắm nhìn. Ví dụ như việc chụp hình chân dung thuở ban đầu, con người phải đứng trước máy ảnh giữa những trang trí và mặc những bộ trang phục phù hợp với bối cảnh mình sẽ chụp. Cuối cùng, khi tiến hành chụp ảnh, con người phải đứng yên trong một khoảng thời gian đủ để máy ảnh có thể phơi sáng. Giờ đây, không còn là chủ thể, con người lại trở thành đối tượng tiếp nhận sự ngắm nhìn của ống kính. Có lẽ, một khi tiếng màn chập máy ảnh vang lên, chúng ta đã “chụp” lấy một khoảnh khắc đã khô cứng của quá khứ. Aura không chỉ để ngắm. Aura dường như còn là một sức thúc đẩy con người ta sống và sáng tạo. Cảm thụ aura của thế giới khiến con người ngày càng tri nhận thế giới ngày càng sâu sắc.

Trong nhiếp ảnh, kinh nghiệm về một hình ảnh không còn bị bó gọn trong một không gian và thời gian cụ thể nữa nhưng có thể tồn tại trong nhiều không gian khác và tại nhiều thời điểm khác mà hình ảnh lại không thay đổi. Với điều này, Benjamin giải thích rằng nhiếp ảnh là dấu hiệu cho thấy sự thay đổi trong việc tri nhận thế giới của con người. Ông đã thốt lên rằng: “Để nạy lớp vỏ đối tượng khỏi lớp vỏ của nó và để tiêu diệt aura của đối tượng là sự đánh dấu về một sự tri nhận của con người cảm về “một thế giới cái gì cũng như nhau” đang được phát triển tới mức nó tự nhỏ bật chính nó khỏi một đối tượng độc nhất bằng các phương tiện tái sản xuất.”²¹

Các tác phẩm nghệ thuật độc nhất của các tác giả thời danh đối diện với hàng loạt sản phẩm sao chép với đủ loại chất liệu, kích cỡ và giá tiền. Aura nắm giữ cái độc nhất của một tác phẩm nghệ thuật và nó không bao giờ tách khỏi truyền thống.²² Hình ảnh sao chép loại bỏ lớp vỏ bảo vệ là không gian và thời gian của các sự vật trong thế giới và đưa những hình ảnh đó đến tay đông đảo người sở hữu. Với loại hình ảnh này, nó đã nhấn mạnh đến một loại kinh nghiệm chóng tàn và sao chép.

Kinh nghiệm chóng tàn vì hình ảnh chỉ trình bày về đối tượng tại một thời điểm trong suốt chiều dài tồn tại của nó hơn là một kinh nghiệm về sự hiện hữu của hiện tượng và mang ý nghĩa độc nhất. Kinh nghiệm của sự sao chép là vì không thể xác định được cái nào là nguyên bản hơn cái nào. Một bức ảnh chụp và được in cách đây nhiều năm có thể giống như tấm hình ấy được in lúc này. Kinh nghiệm sao chép nó mang đến sự lụi tàn của khả năng sáng tạo trong quá

²⁰ Ibid.

²¹ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” III.

²² Cf. Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” IV.

trình tri nhận thể giới của con người qua các quan năng. Từ đó, tất cả những kinh nghiệm về thể giới từ các sản phẩm sao chép khiến con người có những góc nhìn về thực tại giống hệt nhau.

Benjamin khẳng định tính độc nhất của tác phẩm nguyên bản là việc nó sở hữu chiều kích không gian và thời gian. Nghĩa là, nơi nó được sinh ra là một xưởng vẽ cụ thể hay một nơi mà nó được nhào nặn ra. Đặc biệt, mối dây của chính tác phẩm nghệ thuật với người nghệ sỹ đã khiến cho aura được xuất hiện và phát sinh thẩm mỹ bởi được ra đời do sáng tạo được kết tinh từ việc kinh nghiệm sự hiện hữu của hiện tượng trong thế giới. Chính vì lẽ đó, từng nghệ phẩm đều mang cho mình một thẩm quyền chính là tính duy nhất, vẻ đẹp rất riêng và ẩn chứa những ý nghĩa được khắc họa từ kinh nghiệm độc nhất của người nghệ sỹ.

Với những sản phẩm của ngành nhiếp ảnh, chúng ta có thể nhận thấy một điều rằng các sản phẩm sao chép từ nguyên bản sẽ có cơ hội xuất hiện nhiều nơi hơn và vào bất kể thời gian nào. Benjamin khẳng định: “Dù sản phẩm sao chép có hoàn hảo đến đâu đi nữa, sản phẩm của ngành công nghiệp vẫn thiếu yếu tố không gian và thời gian”, nghĩa là, nó không chất chứa cái aura ngay từ ban đầu khi nó trở nên là một thực tại trong thế giới được chủ thể tri nhận bằng chính kinh nghiệm thẩm mỹ của mình.

Sự suy tàn aura do nhiếp ảnh gây ra đó là việc “chú thích”²³ cho bức ảnh. Vì tất cả ảnh sao chép được phổ biến rộng rãi và có khi ra khỏi bối cảnh mà nó được ghi lại nên không mang lại cho người xem bất kỳ ý nghĩa nào. Ví dụ như bức ảnh do Atget chụp đường phố Paris.

Tác giả phác họa một thành phố không bóng người và bức ảnh trở nên một chứng nhân lịch sử nói về sự tàn khốc của thế chiến gây ra và sự thiếu vắng hình ảnh con người trong thế giới hiện đại hóa. Thế nhưng, người xem không thể hình dung ý nghĩa mà bức ảnh muốn biểu lộ và họ cần một chỉ dẫn. Lúc ấy, “*chú thích ảnh*” xuất hiện. Benjamin nói: “rồi không lâu nữa, những chú thích cung cấp cho người xem báo ảnh trở nên rõ ràng, chi tiết và áp đặt hơn trong điện ảnh, khi ý nghĩa của mỗi bức ảnh dường như đã được quy định sẵn bởi trình tự của tất cả các hình ảnh trước đó”²⁴



Do sự bùng nổ các bản sao chép, “cái aura của tác phẩm nguyên bản bị sao chép cũng sẽ úa tàn.”²⁵ Vì chức năng trưng bày của sản phẩm tăng lên kéo theo sự suy giảm giá trị của phiên bản gốc. Chúng ta cũng có thể nhận ra khi chúng ta tiếp xúc với các sản phẩm được sao chép từ những bức họa kinh điển thì đến một lúc nào đó, tác phẩm kinh điển cũng trở thành như một trong số những bức ảnh đã có trong thế giới này. Tuy tác phẩm gốc vẫn giữ trong mình cái aura của nó, nhưng việc kinh nghiệm cái aura ấy bị thui chột bởi hàng hà sa số những sản phẩm sao chép. **Howard Singerman** nói:

Yếu tính của tác phẩm nguyên gốc không phải vấn đề sẽ bàn ở đây, chúng ta sẽ tập trung vào những tác phẩm nguyên tác bị sao chép hàng loạt. Cái nhìn về những tác phẩm đó đã bị thay đổi, dù là nguyên tác hay sao chép thì tất cả đều trở thành hình ảnh, xuất hiện

²³ David S Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, 96.

²⁴ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” VI.

²⁵ Howard Singerman, *Art History, After Sherrie Levine* (London: University of California Press, 2011), 162-163.

khắp nơi và ai cũng có thể sở hữu. Khi đã xem quen mắt rồi, cái nguyên tác cũng bị liệt vào một trong những thứ sao chép.²⁶

Benjamin cho rằng nếu những nghệ phẩm không còn cầm nắm giữ nổi cái nguyên gốc của nó thì ngay chính ý niệm về nghệ sỹ như là thiên tài, tức là chủ thể tạo nên các tác phẩm độc nhất cũng sẽ trở thành “lỗi thời”. Benjamin kết luận các ý niệm như “tính sáng tạo và thiên tài, giá trị vĩnh cửu và huyền thoại” đã trở nên “lỗi mốt”.²⁷

“Nhiếp ảnh trong những sản phẩm sao chép đã giải phóng bàn tay của con người ra khỏi hầu hết các nhiệm vụ quan trọng trong nghệ thuật, các nhiệm vụ giờ đây được phát triển dựa trên mắt nhìn vào ống kính”.²⁸ Chúng ta nhận ra trong thời đại công nghiệp, bàn tay con người không tham gia vào việc định hình cho tác phẩm. Con người không còn trực tiếp nhào nặn hay nắn nét từng nét vẽ nữa, điều này đã làm phai mờ đi mối dây liên lạc của con người và thực tại xung quanh. Bởi lẽ, những nét vẽ, những chế tác là khắc họa lại kinh nghiệm về thế giới của con người. Sau cùng, aura của một tác phẩm chỉ được nhận ra theo cách thức đối tượng xuất hiện đến cho chủ thể là con người. Chính con người là nguồn phát sinh kinh nghiệm về thế giới.

Khái niệm về sự độc nhất của aura cho một tác phẩm nghệ thuật cũng đã nhận được sự đồng tình từ Krauss. Ông đã viết trong tiểu luận 1984 của mình rằng:

Cắt ngang mọi ý niệm về nguyên bản, hay biểu lộ nét chủ quan, hay tính độc nhất về mặt hình thức... Bằng việc cho thấy tính đa bội, tính tiện dụng [factility], sự tái hiện và tính khuôn định hàng loạt [stereotype] ngay tại nơi trọng yếu của mọi phong cách thẩm mỹ. Nhiếp ảnh đã giải cấu khả năng phân biệt giữa bản gốc và bản sao chép, giữa ý niệm nguyên bản và những sự mô phỏng nô lệ ý niệm ấy. [Nó] đặt câu hỏi vào toàn thể khái niệm về tính duy nhất của vật thể nghệ thuật, tính nguyên gốc của tác giả, tính đồng bộ của sự nghiệp nghệ thuật, và tính cá nhân của cái gọi là sự tự biểu lộ.²⁹

Như đã trình bày, các nghệ phẩm đã chuyển từ chức năng nghi lễ với tính đơn nhất, tính cá vị, tính độc nhất chuyển sang chức năng trưng bày cho số đông đã khiến mối tương quan giữa con người và thế giới vật chất thay đổi.

Khái niệm aura của Benjamin đã gặp nhiều những ý kiến trái chiều và xem ông quá khắt khe trong lĩnh vực nghệ thuật, đôi khi ông còn mang bộ mặt của những kẻ hoài cổ.³⁰ Các nhà bình luận cho rằng nghệ phẩm dù ở giữa muôn vàn sản phẩm sao chép, tác phẩm nguyên gốc vẫn giữ trọn cái aura của nó vì thực tế chứng minh rằng người ta vẫn tìm kiếm về nguyên tác để thưởng thức. Các bản sao chép không những không làm hạ giá bản gốc, mà còn nâng giá trị aura của bản gốc, và như thế, càng nhiều bản sao chép, cái aura càng được nâng giá trị.³¹

²⁶ Howard Singerman, *Art Subjects: Making Artists in the American University* (New York: University of California Press, 1999),

²⁷ Patrick Frank, “Recasting Benjamin’s Aura,” *New Art Examiner* (Mar 1989): 30.

²⁸ Walter Benjamin. *Walter Benjamin: Selected Writings*, 4, 253.

²⁹ Rosalind Krauss, “A Note on Photography and the Simulacral,” *October* 31 (1984): 49-68.

³⁰ Cf. Nick Peim, “Walter Benjamin in the Age of Digital Reproduction: Aura in Education: A Rereading of ‘The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction’,” *Journal of Philosophy of Education* 41, no. 3 (2007): 363-380.

³¹ Cf. Patrick Frank, “Recasting Benjamin’s Aura,” 31.

Chúng ta đã lược qua những nét chính yếu về khái niệm aura trong ngành nhiếp ảnh của Walter Benjamin. Mặc dù Benjamin còn khắt khe ở một vài điểm và nhiều ý kiến chưa đồng tình từ những nhà phê bình nghệ thuật khác về một nền nghệ thuật thượng thừa, khái niệm aura cho lĩnh vực nhiếp ảnh vẫn là dấu mốc cho thấy sự thay đổi trong mối tương quan giữa con người với sự vật. Qua đó, chúng ta hiểu rõ hơn cách thức con người tương tác với thế giới xung quanh mình như chính thực tại phát tác cho mình qua aura. Phần tiếp theo đây, chúng ta sẽ tìm hiểu về khái niệm aura trong phạm vi của một công nghệ mới của đầu thế kỉ XIX đó là điện ảnh.

Aura nơi nghệ thuật điện ảnh

Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt là một trong nhiều tiểu luận bàn về điện ảnh và Walter Benjamin là một trong những nhà phê bình được chú ý đến với cuộc truy tìm aura của điện ảnh. Công nghệ ghi hình, phim trắng đen không lòng tiếng đang là những sản phẩm được sản đốn vào những năm đầu thế kỉ XIX. Trong phần tìm hiểu về aura, điện ảnh sẽ được trình bày về cách thức mà ông truy tìm aura nơi loại hình nghệ thuật này.

Bàn về điện ảnh, Benjamin nhắc đến nhận xét của Werfel về một vở kịch được chuyển thể thành phim mang tên *Giấc mộng đêm hè*: “điện ảnh chưa nắm được ý nghĩa đích thực của nó, những khả năng thực sự của nó... Đó là năng lực độc nhất, năng lực dùng những phương tiện tự nhiên và sức thuyết phục không gì sánh nổi để thể hiện cái đẹp thần diệu, cái siêu nhiên và cái kì diệu.”³² Nhận xét được phát biểu sau khi ông xem một loạt những hình ảnh xe cộ, phong cảnh, nội thất, đường phố trong phim với cái vẻ vô hồn của nó. Dường như những nhận xét này cũng phần nào tương hợp với điều Benjamin đang bàn về điện ảnh. Lần lượt, Walter Benjamin sẽ bàn về aura từ diễn viên, quay phim, đạo diễn và cảnh quay.

Về diễn viên, Benjamin đã nói: “khả năng diễn xuất của một diễn viên sân khấu được trình bày ra trước công chúng chắc chắn qua chính bản thân diễn viên đó, song khả năng diễn xuất của một diễn viên điện ảnh lại đến với công chúng qua một thiết bị”³³ và “với điện ảnh, việc diễn viên đóng vai một kẻ khác trước công chúng không quan trọng bằng việc anh ta thể hiện chính mình trước cái máy quay phim”³⁴. Vì để đến được với khán giả, người diễn viên phải làm hài lòng nhà sản xuất với kết quả từ chiếc máy quay mang lại.

Diễn viên được kể đến như người thủ vai kẻ khác chứ không phải là chính mình. Benjamin xác định: “việc diễn viên đóng vai một kẻ khác trước công chúng không quan trọng bằng việc người đó thể hiện chính mình trước cái máy quay phim.”³⁵ Đặc biệt, diễn viên trình hiện cho một hay nhiều thiết bị quay. Ngay cả trong phim nói, diễn viên cũng không nói trực tiếp cho khán giả nghe nhưng lại nói cho máy quay, máy thu âm. Hai hệ quả kéo theo là sự lệ thuộc các “thử nghiệm thị giác” và “sự thích nghi của chủ thể.”³⁶ Như Pirandello thốt lên rằng:

Diễn viên điện ảnh thấy mình như bị lưu vong. Không phải chỉ lưu vong khỏi sân khấu, mà còn lưu vong khỏi chính mình. Với một nỗi bất an mơ hồ, hấn cảm giác một sự trống rỗng không thể nào lý giải, bắt nguồn từ việc thân thể hấn suy kiệt, bốc hơi và bị tước

³² Franz Werfel, “Giấc mộng đêm hè. Bộ phim của Shakespeare và Reinhardt”, in trong *Neues Wiener Journal*, 15/11/1935.

³³ Walter Benjamin. “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” VIII.

³⁴ Ibid., IX.

³⁵ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” IX.

³⁶ Ibid., VIII.

đoạt tất cả: hiện thực, cuộc đời, giọng nói và cả những tiếng động hấn gây ra khi cử động, để hóa thân thành một hình ảnh câm, nhấp nháy một thoáng trên màn ảnh rồi lặng lẽ tan biến... cái thiết bị nhỏ bé sẽ diễn hình bóng hấn cho công chúng, còn bản thân hấn thì phải chấp nhận diễn cho nó.³⁷

Benjamin phân tích aura của diễn viên trong phim như một kiểu bị thất đoạt không mang đến đau thương. Việc ghi hình trong điện ảnh khiến cho con người ta rơi vào tình huống phải làm việc và sống như nhân vật mình thủ vai, rồi chính người diễn viên phải từ bỏ cái aura kinh nghiệm cuộc sống, cảm nhận riêng về nhân vật... Bởi lẽ theo ông, aura luôn gắn liền trong không gian và thời gian vì để bảo tồn cái độc nhất của nó. Nói khác đi, việc diễn viên xuất hiện trên truyền hình hay màn ảnh đã loại hoàn toàn âm thanh môi trường, kinh nghiệm cảm thụ nhân vật, sự mệt mỏi của diễn viên, bầu khí làm việc, tiếng thở dốc... là cái làm nên cái không gian mà người diễn viên trình bày vai diễn của mình. Bên cạnh đó, thời điểm khán giả có thể xem tác phẩm phim do người diễn viên ấy đóng đã là một khoảng thời gian rất lâu sau thời điểm vai diễn được tiến hành.

Diễn viên như là “một đạo cụ, chọn theo đặc tính và đặt đúng chỗ”³⁸ mà Arnheim đã phát biểu trong tiểu luận *Phim ảnh xét như là nghệ thuật* vào năm 1932 của ông. Với Benjamin, ông đã nhìn thấy “diễn viên trên sân khấu nhập mình vào một vai diễn. Diễn viên điện ảnh rất nhiều khi không được làm như vậy.” Ông cốt ý muốn nói đến sự tự do trong quá trình tác thành vai diễn của người diễn viên. Bởi lẽ, người diễn viên sân khấu có thể nhập vai và thể hiện vai diễn theo cảm xúc và kinh nghiệm sống của mình dựa trên những hỏi đáp của khán giả bên dưới. Vai diễn trên sân khấu sẽ tiếp tục diễn ra và người diễn viên phải ứng biến dù có chuyện gì xảy ra đến. Ngược lại, diễn viên điện ảnh bị tước đoạt đi cái aura vốn có của mình khi vai diễn là tập hợp của nhiều phân cảnh khác nhau trong nhiều giờ làm việc. Rõ hơn, thực tại bị xén nhỏ ra từng miếng để rồi sau đó ghép lại thành một ổ bánh hoàn chỉnh. Sản phẩm điện ảnh mang đến một vai diễn không xuyên suốt so với thực tại vì nhân vật trên phim đã được ghép lại từ một chuỗi các đoạn quay nhỏ như toàn cảnh, cận cảnh, lướt nhanh, chậm lại...

Như vậy, thế giới mà người diễn viên màn ảnh đưa đến cho khán giả quả thực không phải là cái đang diễn ra thực tế. Bởi, theo quan điểm của Benjamin, con người tương tác với thế giới và chiêm ngắm vẻ đẹp của nó qua kinh nghiệm và cụ thể là đôi mắt để nhìn ngắm. Tất cả hình ảnh được truyền về mắt để đưa đến những kinh nghiệm về thế giới. Đôi mắt hướng tầm nhìn ra để đón nhận những gì thế giới gợi tới. Vì thế, đôi mắt chỉ có thể ở một điểm trong một thời gian và không gian chứ không thể chuyển cảnh liên tục như trên phim. Vì thế, điều khán giả xem và kinh nghiệm là không thực và thiếu thời gian để suy nghĩ cái thế giới mình đang trải qua trên màn ảnh.

Ví dụ, một cảnh quay của Tom Cruise bám cánh máy bay để nhảy qua một máy bay khác đã không khỏi khiến cho khán giả kinh ngạc. Tuy nhiên, cảnh quay được quay trên nền xanh nên không trung với những tòa nhà là kỹ xảo điện ảnh. Chiếc máy bay diễn viên bám vào chỉ bị treo lơ lửng trong trường quay. Gió xuất phát từ những chiếc quạt công suất lớn với hệ thống đèn chiếu sáng có chủ ý. Như thế, người xem không phải xem một hiện tượng có thực nhưng là một chuỗi những mô phỏng thực tế từ phòng quay. Chính vì những yếu tố không mang lại kinh

³⁷ L. Pierre Quint, *L'art Cinématographique*. (Librairie Félix Alcan, 1927), 14-15.

³⁸ Rudolf Arnheim, *Film As Art* (London: University of California Press, 1957), 176-177.

nghiệm cho người xem một cách thực tế mà aura của vai diễn không hề được tri nhận. Điểm đặc biệt trong tư tưởng của Benjamin về aura điện ảnh đó là:

Cái aura bao quanh nhân vật Macbeth trên sân khấu không thể tách rời khỏi cái aura bao quanh diễn viên đóng vai Macbeth trực tiếp trước công chúng. Còn đặc thù của phim quay trong trường quay ở chỗ công chúng được thay thế bằng thiết bị quay hình. Cho nên cái aura bao quanh diễn viên ắt hẳn héo tàn và cùng với điều đó, cái aura bao quanh nhân vật cũng đồng thời biến tan.³⁹

Vì vậy, khi một bức tranh, một bức điêu khắc hay một nghệ sỹ biểu diễn trong những không gian nhất định sẽ trở thành đối tượng chiêm ngắm và tri nhận mang đến kinh nghiệm về thế giới hiện tượng cho chính chủ thể là con người. Nếu như máy móc hay một vật gì khác thay thế chỗ tiếp nhận kinh nghiệm sẽ gây ra sự đổ gãy việc thu nạp aura trong tiến trình như thế. Trong trường hợp xem phim cũng thế, người diễn viên vẫn có hơi thở aura trong mình, trong vai diễn của mình nhưng lại được trình bày cho khán giả qua trung gian là máy quay phim- công nghệ lại không cần sự thu nạp kinh nghiệm và sự hồi đáp. Máy quay phim và hiệu ứng hình ảnh chẳng cần kinh nghiệm hay thái độ tôn trọng diễn viên, điều này hoàn toàn trái ngược khi diễn trước khán giả. Khán giả xem diễn viên hành động qua màn ảnh sau khi phim được sản xuất lại bị đem ra khỏi cái không gian diễn ra và bầu khí của hành động khiến cho những hình ảnh chảy qua liên hồi hay hoặc có âm thanh thì chỉ là giả lập lại. Chính khán giả cũng bị mất đi khoảng thời gian để chiêm ngắm điều diễn viên muốn nói và ý nghĩa ẩn tàng sau đó. Quá trình thu nhận aura từ khán giả đến diễn viên bị ngăn cách bởi những dụng cụ công nghệ khiến không gian bị thoát ly và thời gian bị bỏ mặc. Vì thế, cái aura trong không gian và thời gian bị xóa bỏ.

Benjamin nhận định về sự tàn lụi của aura trong điện ảnh như sau: “sự tàn lụi của aura, phản ứng của điện ảnh là giả tạo khi nó dựng nên các nhân vật nổi tiếng ngoài phạm vi trường quay. Sự sùng bái minh tinh, được thúc đẩy bằng vốn đầu tư điện ảnh, tìm cách duy trì sức mê hoặc của các ngôi sao, song từ lâu đó chỉ còn là sức mê hoặc đòi hỏi của những món hàng.”⁴⁰ Điều này can hệ đến việc aura của người diễn viên bị đối đãi như một món hàng của nền kinh tế thị trường. Bởi, người diễn viên công hiến cái aura mình đang có và của vai diễn mình đảm nhận cho công chúng là những con người đóng vai trò người tiêu dùng.

Tuy nhiên, người diễn viên không hề nhận ra được bất cứ điều gì từ phía thị trường bằng cảm năng thông thường vì nó chỉ là một mớ khái niệm vô cùng mơ hồ. Người diễn viên và vai diễn của họ làm việc trong trường quay hàng giờ và đối diện trước ống kính với những cảm xúc giả tạo từ ý tưởng có sẵn. Có khi một cảm xúc đến trong khi nhập vai nhưng lại không phù hợp với đạo diễn cũng sẽ gây cho cảnh quay đó ngưng lại để chuyển qua một lần quay khác. Chúng ta có thể thấy rằng cái thực tại gồm không gian và thời gian của người diễn viên ngay khi nhập vai vừa không được liền mạch vừa bị ấn định theo một ý tưởng. Pirandello cũng miêu tả rằng: “người diễn viên không một giây phút nào quên rằng hình ảnh của mình sẽ được truyền đến công chúng. Anh ta biết rằng khi đối diện với cái máy, rốt cuộc thì cũng là mình đang hướng đến công chúng như là những người tiêu thụ sản phẩm và tạo nên thị trường.”⁴¹

Người xem phim sẽ bị đặt vào vị trí của người giám định viên mà không có một kinh nghiệm nào đối với diễn viên, thay vào đó là kinh nghiệm trực tiếp từ hình ảnh được tải đến qua máy

³⁹ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” IX.

⁴⁰ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” X.

⁴¹ L. Pierre Quint, *L'art Cinématographique*, 14.

quay. Nên Benjamin đã kết luận: “khán giả đồng cảm với diễn viên chỉ thông qua đồng cảm với hình ảnh từ cái máy quay phim, cho nên khán giả cũng tiếp thu cách tiếp cận của cái máy”⁴²

Máy quay phim sẽ đóng vai trò là kẻ xây dựng lại nội dung câu chuyện cho một bộ phim. Tuy nhiên, nội dung phim cũng là một chuỗi liên mạch ược ghép từ nhiều cảnh quay với nhau trong nhiều lần quay khác nhau. Điều đáng chú ý, câu chuyện được kể trong một vở kịch đều phụ thuộc hoàn toàn vào cảm xúc, lối diễn và cách ứng phó của diễn viên trên sân khấu còn trong phim điện ảnh thì những ý tưởng của người diễn viên sẽ được định vị bằng lối diễn của đạo diễn nghệ thuật, được định hình do đạo diễn quay phim và có khi ngay cả lời thoại cũng phải tuân thủ theo kịch bản kèm âm thanh.

Chính vì thế, cái đẹp aura của người diễn viên không được trải nghiệm bằng chính kinh nghiệm thực tế nơi khán giả nhưng lại bị buộc trải nghiệm qua những đoạn cắt ghép lại thành một chuỗi hình ảnh vô hồn để cho có nội dung. Máy quay làm phân mảnh và phá vỡ aura của người diễn viên khi máy quay đóng vai trò của diễn viên để truyền tới khán giả và khán giả xem diễn viên qua gián tiếp màn chiếu. Điều này khiến cho khán giả không có bất kì kinh nghiệm nào về buổi biểu diễn để hiểu cách thức sáng tạo nghệ thuật của các diễn viên. Sau cùng, khán giả những tưởng mình kinh nghiệm cái aura của bộ phim nhưng thực ra chỉ là những “ban giám khảo lơ đãng”⁴³ trước những hình ảnh vô hồn lướt qua trên màn ảnh sau khi được phù phép trở nên một câu chuyện.

Khán giả bị đặt vào trong những đám đông cảm thụ sản phẩm sao chép hay chỉ là người tiêu thụ sản phẩm thị trường thông qua những sản phẩm phim ảnh. Dường như ngay chính khán giả cũng bị tước đoạt đi cái không gian và thời gian khi ngồi xem một bộ phim bởi họ đang ngồi trong một rạp phim với điều hòa kèm theo âm thanh cao cấp và thời điểm họ xem đã là vài tháng sau khi cả đoàn làm phim đóng máy hoàn tất mọi công đoạn. Cái họ đang xem chỉ là một sản phẩm của máy móc chứ không phải là cái thực tế ngay chính thời điểm họ hiện diện.

Duhamel, người không có thiện cảm với điện ảnh đã phát biểu về cấu trúc khi xem phim: “tôi không kịp nghĩ điều tôi muốn nghĩ nữa. Tư duy của tôi phải nhường chỗ cho những hình ảnh động.”⁴⁴ Duhamel cũng đã xem điện ảnh như là một trò chơi tiêu khiển của đám đông khi cảm xúc và kinh nghiệm thực tại qua phim ảnh bị định vị bởi tình tiết bộ phim và đám đông trong rạp. Ông cho rằng việc lướt một loạt những hình ảnh và hiệu ứng trong phim trên màn ảnh khiến cho tư duy của người xem bị ngưng đọng và bị bộ phim tháp vào mình. Benjamin đã chỉ rõ rằng cách thức tri nhận thực tại qua nghệ thuật đã thay đổi từ việc người xem tháp vào trong cái aura của một bức tranh thì nay bị đổi thành người xem bị phim ảnh lôi cuốn mình theo tình tiết nó muốn khi ông phát biểu rằng: “Trước một tác phẩm nghệ thuật, người chú tâm thì nhập vào nó, hòa mình vào nó, như truyền thuyết về một họa sĩ Trung Hoa trước bức tranh hoàn hảo của mình. Trái lại, đám đông bị phân tâm thì nhập tác phẩm nghệ thuật vào mình.”⁴⁵

Chúng ta có thể hiểu rõ hơn điều này khi Duhamel đưa ra ví dụ với một tình tiết trong phim, một người trong rạp cười có thể khiến cho cả rạp có hiệu ứng cười theo, và tương tự với các cảm xúc khác. Benjamin cũng đề cập đến sự thay đổi trong cách tri nhận nghệ thuật từ khi xuất

⁴² Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” VIII.

⁴³ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” XV.

⁴⁴ Georges Duhamel, *Scènes de la vie future* (Paris: Mille et une nuits, 2003), 52.

⁴⁵ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” XV.

hiện các công nghệ kỹ thuật như máy ảnh và máy quay phim. Sự thay đổi rõ nét nhất là trong lĩnh vực hội họa, trước đây, người ta thường lặng lẽ ngồi chiêm ngắm tác phẩm một cách trầm ngâm trong một khoảng không gian và thời lượng đủ dài để cảm nhận hết hơi thở aura thì nay người ta chuyển thành xem tranh trong những đám đông với thuyết trình viên. Đây cũng là dấu hiệu cho sự đi xuống của việc tri nhận mà Benjamin gọi là: “Khả năng nhân bản tác phẩm nghệ thuật bằng kỹ thuật khiến quan hệ giữa quần chúng và nghệ thuật thay đổi.”⁴⁶ Đồng thời, Benjamin cũng đã chỉ ra rằng phản ứng của đám đông trước những tác phẩm nghệ thuật không còn hệ tại ở việc chiêm ngắm cá nhân và kinh nghiệm mang lại không còn cá vị nữa mà đã bị lệ thuộc vào kinh nghiệm của kẻ khác. Ông bảo rằng: “không ở đâu như trong rạp chiếu, phản ứng của từng người – mà tập hợp lại sẽ tạo thành phản ứng của công chúng – từ đầu đã bị điều kiện hóa bởi ý thức rằng phản ứng của mình sẽ góp phần làm nên phản ứng của đám đông ngay sau đó. Bởi vậy, khi bày tỏ phản ứng thì từng người trong đám đông cũng đồng thời tự điều chỉnh.”⁴⁷

Đến đây, Benjamin cho rằng: “Đặc tính của điện ảnh không chỉ nằm ở cách mà con người thể hiện mình trước thiết bị quay phim, mà còn ở cách mà con người thể hiện môi trường xung quanh nhờ thiết bị đó.”⁴⁸ Phát biểu này cũng là để Benjamin nói đến “vô thức thị giác (unconscious optics)”⁴⁹ trong điện ảnh. Qua kỹ thuật quay phim của các thiết bị công nghệ và kỹ thuật xử lý hình ảnh, con người ta có thể nhìn thấy tường tận cách thức mình đã phản ứng với môi trường xung quanh mà có lẽ rằng mắt thường không thể nhìn thấy tường tận được. Ví dụ, hình ảnh một người bước đi trên đường phố. Nhờ có kỹ thuật dựng phim với các kỹ thuật như: phóng to, cận cảnh, giảm tốc độ (slow motion) và làm mờ bối cảnh (Fast Blur) để cho thấy từng bước chân được nâng lên, hạ xuống chậm rãi như thế nào. Như thế, Benjamin đã chỉ ra một cách rõ ràng tác động mạnh mẽ của phim ảnh khi cho rằng phim ảnh đã tưng chạm đến khí cảnh vô thức thị giác bởi những loại hình mới của việc tiếp nhận, kinh nghiệm và các hình thái chủ quan tập thể khác. Như thế, phim vừa nắm giữ cả chức năng trị liệu và giáo dục cũng như là khía cạnh tuyên truyền.⁵⁰ Cơ bản, phim hay hình ảnh có thể mang đến nhưng kinh nghiệm cho đám đông.

Nhờ có phim ảnh, con người sử dụng nó như một công cụ để nghệ thuật hóa chính trị. Dưới một cái nhìn đau thương về những cuộc chiến tranh tàn khốc và đó cũng chính là thực tại mà con người phải trải qua hằng ngày trong sự kinh khiếp. Benjamin chỉ ra cái tàn độc của cái gọi là “*Fiat ars – pereat mundus*”, nghệ thuật trên hết – mặc kệ thế giới mà chủ nghĩa Phát-xít đã tuyên bố như thế. Nhờ có phim ảnh và những ý tưởng tuyên truyền lồng ghép vào nó mà người ta đã phải thốt lên rằng:

Chiến tranh đẹp, vì với những mặt nạ chống gas, những chiếc loa phóng thanh kính hồng, những khẩu súng phun lửa và xe tăng hạng nhẹ, chiến tranh đã thiết lập sự thống trị của con người đối với máy móc nô dịch. Chiến tranh đẹp, vì nó tấn phong cái cơ thể được kim khí hóa của con người như hằng ao ước. Chiến tranh đẹp, vì nó khiến một cánh đồng hoa thêm rực rỡ nhờ những chùm lan sáng ngời ở đầu súng máy. Chiến tranh đẹp, vì nó hòa quyện lửa đạn, pháo kích, những phút ngừng bắn, mùi hương và mùi tử thi rữa nát thành một bản giao hưởng. Chiến tranh đẹp, vì nó tác thành những kiến trúc mới, như của các xe tăng hạng nặng, các đội bay hình kỷ hà, các vòng khói cuộn lên từ những ngôi làng bốc cháy và biết bao thứ khác... Hỡi thi sĩ và nghệ sĩ vị lai, hãy ghi

⁴⁶ Ibid., XII.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” XIII.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Miriam Hansen, Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno, 171.

nhớ những nguyên lý đó về một nền mỹ học của chiến tranh, để công cuộc phấn đấu cho một nền thi ca và nghệ thuật tạo hình mới của chúng ta được soi sáng.⁵¹

Với Benjamin, phim ảnh là một tiến trình của công nghiệp hóa để làm cho con người ta tê liệt cảm giác. Phim ảnh như một cách thức lựa chọn trong thời đại sao chép và nó là hồi chuông cho cái chết của khái niệm nghệ thuật truyền thống và aura.⁵² Ở đây, Benjamin đã không xét đến khía cạnh ích lợi mà phim ảnh mang đến cho nhân loại trong lĩnh vực giải trí nhưng ông nhấn mạnh đến ảnh hưởng của phim trên việc kinh nghiệm thế giới của con người. Con người dùng đôi mắt như phương tiện chính yếu để kinh nghiệm thực tại như chính nó được phản chiếu lại cho con người trong không gian và thời gian, dĩ nhiên, chúng ta có thể chỉ có một đôi mắt tri nhận mọi vật trong tầm phóng của nó ở một bối cảnh nhất định. Và phim ảnh ra đời, đã làm cho mối liên hệ giữa con người và thực tại bị thay đổi hoàn toàn.

Aura nơi khoa học

Trong lịch sử khoa học thế giới, chắc hẳn rằng ai cũng đã từng một lần nghe về cuộc nghiên cứu “*nhân bản vô tính cừu Dolly*” vào tháng 2 năm 1997. Đây là trường hợp nhân bản động vật đầu tiên trên thế giới từ một tế bào gốc. Ngay khi công bố kết quả cuộc thí nghiệm, các cuộc tranh luận và phản đối đã nổ ra giữa các nhà khoa học và ngay cả những nhà đạo đức học trên thế giới. Vậy liệu rằng việc nhân bản một con cừu có làm tiền đề cho những nghiên cứu để nhân bản một con người không? Câu hỏi lớn hơn là liệu nếu con người cũng được nhân bản theo cách thức như thế thì có phù hợp hay không? Sản phẩm nhân bản vô tính ấy có nắm giữ trọn vẹn cái aura hay không?

Vào năm 2005, Liên Hiệp Quốc đã ra “tuyên bố về nhân bản người” và kêu gọi toàn cầu ban hành lệnh cấm với công việc này. Dĩ nhiên, về phương diện nào đó, nhân bản vô tính con người đã không được bàn cãi đến nữa. Nhân bản vô tính là một sáng tạo dựa trên việc sao chép từ một nhánh DNA hay toàn bộ hệ gen. Việc nhân bản vô tính còn là tiến trình cho ra cặp song sinh hay nhiều hơn. Đặc biệt, nhân bản vô tính cũng có thể thực hiện trong phòng thí nghiệm thông qua việc tách hoặc ghép phôi. Phôi được đưa vào tử cung sau đó để phát triển thành những cá thể giống hệt nhau về mặt di truyền.

Nhân bản vô tính thường được gọi là chuyển nhân tế bào sinh dưỡng (Somatic cell nuclear transfer). Quá trình này liên quan đến việc chuyển nhân của tế bào sinh dưỡng vào nhân của trứng khỏe được chọn đã bỏ bộ DNA. Tiếp theo, trứng có chứa nhân đã chuyển đổi được sốc điện để phát triển thành phôi. Sau cùng, phôi được chuyển vào tử cung để được sinh ra như các sinh vật khác. Sản phẩm được sinh ra gọi là con người hay là sản phẩm sao chép?

Đầu tiên, theo quan điểm nổi bật của Aristotle về con người đó là lý trí. Theo ông, lý trí là đặc điểm khiến con người khác với các loài động vật khác. Vậy tại sao phải nhân bản vô tính? Phải chăng đây là nhu cầu cần thiết cho một bộ phận trong xã hội? Nhìn vào thực tế, chúng ta có thể thấy tình trạng vô sinh, hiếm muộn vẫn xảy ra hằng ngày với các cặp đôi bị xem là kém may mắn. Phạm là con người thì ai cũng mong ước mưu cầu hạnh phúc và một cuộc sống tươi đẹp. Đứa con do mình sinh ra sẽ là một trong những mối dây liên kết bền vững và chặt chẽ giữa tình yêu của đôi phối ngẫu.

Lý do đầu tiên cần đề cập đến đó chính là hạnh phúc của con người. Việc nhân bản vô tính sẽ là một công cụ giúp giải quyết vấn nạn hiếm muộn của các cặp đôi. Người ta có thể cho ra

⁵¹ Walter Benjamin, *Illuminations- Essays and reflections*, trans. Harry Zohn (New York : Schocken Books, 1968).

⁵² Cf. D'Haeyere, Steven Jacobs and Hilde, “Frankfurter Slapstick: Benjamin, Kracauer, and Adorno on American Screen Comedy,” *October Magazine* 160 (2017): 30–50.

những đứa con khỏe khoắn được chọn lọc từ những tế bào gốc lấy từ cha và mẹ. Quá trình sẽ cho đôi vợ chồng đứa con của mình với những đặc điểm và bộ gen giống cha mẹ.

Tiếp theo đó là nhân bản vô tính giúp chọn lọc những bộ gen ưu tú. Người ta sẽ có thể ứng dụng công nghệ “sao chép” các nhánh gen ưu tú của con người để cho ra một thế hệ mang những ưu điểm vượt bậc và tránh được những điểm khuyết mà quá trình sinh sản tự nhiên hay gặp phải như (thai bị dị hình, dị dạng hay khuyết tật...) Tuy nhiên, bên cạnh những ưu điểm của nhân bản vô tính, nó cũng kéo theo những suy nghĩ các mặt đối lập và thiết nghĩ đủ mạnh để xóa bỏ công nghệ nhân bản vô tính trên toàn cầu.

Trước hết và trên hết đó là đánh mất tính cá vị nơi một cá thể người. Immanuel Kant đã xác định rằng con người là một thực thể có lý trí, có phẩm giá và xứng đáng được tôn trọng. Ông định nghĩa một cách khắt khe về tự do của một con người: “cũng như thú vật, khi chúng ta tìm hạnh phúc và tránh đau khổ, chúng ta không thực sự hành động tự do. Chúng ta là nô lệ của sự ham muốn và khát khao của chính mình. Tại sao? Bởi vì bất cứ khi nào chúng ta tìm kiếm cách thỏa mãn ham muốn của mình, tất cả mọi thứ chúng ta làm là vì lợi ích của một mục đích cuối cùng nào đó nằm bên ngoài chúng ta. Tôi làm việc này để xoa dịu cơn đói của tôi, việc khác để giải cơn khát của tôi.” Nói như thế, không có nghĩa là con người không hề có được tự do, Immanuel Kant nhấn mạnh về hạnh động tự do là hành động theo quy tắc tự tôi định ra cho chính mình, không theo mệnh lệnh của tự nhiên hoặc quy ước xã hội.

Từ những lập luận của Kant ở trên, chúng ta thấy được rằng khi một con người được thực hiện nhân bản vô tính sẽ chịu sự định vị, xác định đầu là những đặc điểm họ phải có khi tiến triển thành phôi và trở thành một con người. Trong trường hợp phôi nhân bản kém chất lượng sẽ bị loại đi và chọn một phôi khác. Kết quả sau cùng là một bản hoàn hảo nhất. Điều cần được lưu tâm ở đây đó là cách “sản phẩm nhân bản” tương tác với thế giới. Tất cả những cấu tạo, những đặc điểm cơ thể đều được các nhà khoa học xác định cho những tế bào tốt nhất, ngay cả cơ thể dị ứng với cái gì cũng bị loại ra để cho người ấy trở nên hoàn hảo nhất. Như thế, liệu đó chỉ là một sản phẩm? Một cặp song sinh cùng đơn bào giống nhau như một, những vẫn có nét khác nhau về tính tình, bệnh lý dị ứng, sở thích và phong cách sống. Nhưng liệu một “bản sao” y bản chính sẽ lấy sự khác biệt nào để nhận diện mình khi ngay ban đầu họ đã bị ấn định như thế?

Lý do thứ hai đó là bản sao chép có thể bị sử dụng như một công cụ. Cũng theo Immanuel Kant: “Hãy hành động theo cách, mà bạn dùng nhân tính đối xử với con người, dù đó là chính bạn hay là người khác, luôn luôn như thế trong mọi thời khắc, chứ không chỉ là phương tiện”. Theo tư tưởng của Kant về con người, con người phải được tôn trọng và đối xử như họ là. Quay trở lại vấn đề đã được đặt ra từ trước về việc nhân bản vô tính con người, bên cạnh lợi ích thỏa mãn nhu cầu có con của những đôi vợ chồng hiếm muộn, liệu sản phẩm “sao chép” từ nhân bản cho biến nó trở thành một “món hàng”?

Chúng ta có thể viện dẫn những lý do tốt đẹp về nhân bản vô tính con người nhưng suy cho cùng, nhu cầu thỏa mãn việc có con hay “phục sinh” người mình yêu thương đã qua đời chỉ là vì chính lợi ích của người tham gia. Chính đứa bé được sinh ra và người được phục hồi sự sống bằng nhân bản xét cho cùng chỉ là những phương tiện giúp thỏa mãn nhu cầu của người khác mà thôi.

Về phía người mẹ, nhân bản vô tính đã biến người mẹ trở thành “phương tiện” để đạt được mục đích là cho ra một “bản sao” y bản chính. Các nhà khoa học sẽ lấy nhân chứa tế bào sinh dưỡng để cho vào trứng. Hàng trăm trái trứng sẽ được kích điện để tạo phôi và quá trình này đồng thời phải giết đi những phôi không đủ tiêu chuẩn. Cuối cùng, khi đã chọn được phôi tốt nhất, người mẹ sẽ trở thành như “người mang thai hộ” để đưa ra một “bản sao chép” vì phôi cấu thành ngoài cơ thể.

Theo Kant, hành động cho người khác như họ là con người và trong mọi khoảnh khắc. Việc nhân bản vô tính đã tước đoạt đi cái “nhân tính” phú bẩm nơi mỗi con người. Dù có yêu thương cách mấy, sự thật về một con người được tạo ra với tế bào chọn lọc bằng phương pháp vô tính vẫn ám ảnh người tham gia thí nghiệm. Câu hỏi được đặt ra là liệu người ta có đối xử với bản “sao chép” ấy như bản nguyên gốc là người đã khuất không? Hay chỉ là một phương tiện để nguôi ngoai nỗi đau thương? Tệ hại hơn, đưa con bằng phương pháp vô tính có thực sự là con của những đôi vợ chồng không? Hay chúng chỉ là những phương tiện để tránh điều tiếm là thứ “gái độc không con” từ những người xung quanh? Như thế, trong trường hợp đã có con hay người thân sinh hoạt trở lại sau khi thực hiện nhân bản vô tính, liệu người ta còn coi họ là con người với đầy đủ phẩm tính hay chỉ là một “sản phẩm” mà thôi?

Cuối cùng là sự nguy hiểm khi sử dụng phương pháp nhân bản vô tính trong quân sự. Vừa qua, Trung Quốc đã công bố kết quả nhân bản vô tính trên khỉ.⁵³ Điều này không có nghĩa rằng sẽ xảy ra với người trong thời gian sớm nhất. Tuy nhiên, việc nhân bản vô tính con người sẽ giống như một “máy in con người” cho những mục đích mà người ta khao khát.

Trong các bộ phim anh hùng viễn tưởng của Mỹ, không ít lần chúng ta xem được những cảnh nhân bản người. Người ta chọn lựa những người ưu tú nhất, sức khỏe hoàn hảo nhất để nhân bản ra một lực lượng “bản sao” hùng hậu cho lĩnh vực quân sự. Vì là phim nên chúng ta không thể nói nó chỉ là phim. Điển hình như trong phim “Cuộc chiến các vì sao”, các anh hùng trong phim sử dụng vũ khí là súng, kiếm laser cực mạnh, và đến nay, kiếm laser và súng laser trong lĩnh vực quân sự đã xuất hiện.

Lực lượng quân chủng “sao chép” là một mối nguy đến an ninh cũng như nó là thời điểm phẩm giá con người bị đánh đổ chỉ bằng một cây súng trong tay những người chỉ huy. Bản sao chép sẽ mãi mãi không bao giờ nhận được sự tôn trọng từ các cấp chỉ huy bởi lẽ nếu họ nằm xuống, người ta có thể sao chép thêm hàng trăm người như anh ta mà vẫn trọn vẹn lòng trung thành. Sự nằm xuống, mất đi hay tồn tại của một người lính “sao chép” sẽ chẳng ảnh hưởng gì đến người khác khi tương tác với anh trong cuộc sống hằng ngày.

“Bản sao” từ nhân bản vô tính (Clone) đã là một tiếng chuông lưu ý cho nhiều nhà đạo đức học và luân lý học từ lâu bởi những nguy hại của nó mang đến cho con người. Ngoài những lợi ích của nó mang lại để phục hồi các loài động vật tuyệt chủng hay niềm vui cho các cặp hiếm muộn thì nó cũng kéo theo sự phá vỡ trật tự tự nhiên vốn đang ở mức ổn định cho sự phát triển của nhân loại. Nhìn vào chính vấn đề, chúng ta có thể xác định được rằng dù con người được nhân bản thành công thì có lẽ nó chỉ mãi dừng lại ở “bản sao” một con người nguyên bản.

Nhìn về “bản sao” con người qua lăng kính của Walter Benjamin, chúng ta có thể nhìn ra được rằng con người là một sản phẩm độc nhất trên thế giới và nó bất khả sao chép. Con người bước vào cuộc đời trong không gian và thời gian. Chính trong cái giới hạn của chiều kích thời gian và nơi chốn đã làm cho hữu thể người ấy trở nên tuyệt vời nhất mà không có ai có thể thay thế được. Thời gian sẽ qua đi và không gian sẽ thay đổi mang theo những con người cụ thể đi theo nó. Không có sự đảo ngược thời gian hay lập lại cái không gian mà con người ta đã từng sống một lần nữa. Một khi hữu thể bước đi trong những giới hạn như thế, nó chỉ xuất hiện duy nhất một lần, chính vì thế, sự xuất hiện của nó phải là hiện thân của cái “aura-độc nhất”.

Người ta chỉ còn có thể nhìn và cảm nhận lại cái aura của những con người sự thể qua kính nghiệm cá nhân của bản thân mà thôi. Điều này, Walter Benjamin cũng nhắc đến trong tiểu

⁵³ “Nhân bản con người: nên mừng hay lo sợ?,” Tuổi Trẻ, accessed Feb 12, 2021, <https://tuoitre.vn/nhan-ban-con-nguoi-nen-mung-hay-lo-so-1423583.htm>

luận của ông khi nói về chức năng nghi lễ của tranh vẽ. Khi công nghệ lên ngôi đã tước đoạt chức năng nghi lễ của nghệ thuật mà thay vào đó là chức năng trưng bày, nhưng nghệ thuật còn một căn cứ sau cùng đó là tranh/ ảnh chân dung của người đã khuất để tưởng nhớ đến họ. Điều tuyệt vời trong tư tưởng của ông đó là cái aura nơi con người được phác họa trong khung hình không được cảm thụ nếu người xem không có kinh nghiệm về người ấy cũng như không có một khoảng thời gian đủ lâu để tri nhận sự hiện hữu của con người đã qua đời ấy. Tất cả có thể được sao chép, nhưng kinh nghiệm về hữu thể và nét đẹp aura mãi mãi không bao giờ chép được.

Aura- Hoa trái của kinh nghiệm

Walter Benjamin đã nỗ lực phát triển thuật ngữ aura như xác định mối tương quan giữa con người và thế giới. Chắc chắn một điều rằng xã hội sẽ phải thay đổi theo năm tháng và nó kéo theo sự phát triển khoa học kỹ thuật, nghệ thuật đồng thời phải thích ứng với thời cuộc. Điểm đặc biệt trong những tiểu luận của Benjamin về aura chính là cách thức ông đề cập đến kinh nghiệm của chủ thể khi đứng trước đối tượng. Chính nhờ kinh nghiệm mà con người có thể nắm bắt được cái giá trị aura độc nhất nơi hiện tượng và trong thế giới. Phần này cũng chỉ là một chút mở rộng những gì mà Benjamin đã khai triển để nói đến tầm quan trọng của việc nhận ra aura như hoa trái của quá trình kinh nghiệm.

Thực sự, việc đề cập đến tư tưởng kinh nghiệm của Immanuel Kant là một điều cần thiết để hiểu hơn những gì Benjamin khai triển khái niệm kinh nghiệm. Immanuel Kant trình bày về kinh nghiệm trong phê phán lý tính thuần túy. Theo Kant: “mọi nhận thức của ta đều bắt đầu từ kinh nghiệm, vì đối tượng tác động đến giác quan của ta, sau đó quan năng sẽ nhận thức, một phần sẽ dừng lại ở hình tượng, một phần được xử lý nhờ giác tính. Xét về mặt thời gian, không nhận thức nào đi trước kinh nghiệm.”⁵⁴ Theo đó, đối tượng sẽ được lọc qua 12 khung phạm trù thông qua 5 giác quan để đưa đến một cái hiểu về mặt kinh nghiệm đối tượng. Điển hình như khi chủ thể nhìn ngắm một trái sầu riêng lần đầu tiên. Chủ thể phải thông qua tay sờ, mũi ngửi, lưỡi nếm, mắt nhìn... sau đó, giác tính đưa đến tư tưởng để rồi chủ thể có thể có những kinh nghiệm về “trái sầu riêng”. Vì thế, Kant đã phát biểu: “những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, những trực quan không có khái niệm thì mù quáng.”⁵⁵

Trong khái niệm kinh nghiệm của Kant cũng nêu lên sự thiết yếu của 2 khía cạnh chính đó là không gian và thời gian. Ông chỉ ra rằng cảm năng (*sinnlich keit*), giác tính (*verstand*) và lý trí (*vernunft*)⁵⁶ là 3 cột trụ chính trong quá trình nhận thức hay kinh nghiệm đối tượng của chủ thể. Tuy nhiên, giá trị của quá trình nhận thức ấy lại được giới hạn trong không gian và thời gian mà nó xảy ra.

Kant chỉ rõ về mặt “không gian là một trực quan thuần túy, tiên nghiệm chứ không thường nghiệm, là mô thức cho mọi hiện tượng của giác quan bên ngoài, tức là điều kiện chủ quan của cảm năng, nhờ đó trực quan bên ngoài mới có thể có được cho ta.”⁵⁷ Như thế, một sự kiện như ngắm hiện tượng cầu vồng khi đang xem những chiếc máy bay thả khói biểu diễn nghệ thuật cần có một không gian nhất định để giác tính suy tưởng đến một nơi cụ thể nó xảy ra. Bên cạnh đó, “Thời gian là mô thức của giác quan bên trong, tức trực quan của chính ta về trạng thái bên

⁵⁴ Immanuel Kant, *Phê Phán Lý Trí Thuần Túy -tập 1*, trans. Bùi Văn Nam Sơn (Hà Nội: Văn Học, 2014), 77.

⁵⁵ Ibid., 139.

⁵⁶ Nguyễn Hữu Thi, *Lịch sử Triết học Tây Phương- Từ thời Cổ đại đến ngày nay* (Trung Tâm Mục Vụ Công Giáo Việt Nam), 187.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Phê Phán Lý Trí Thuần Túy -tập 1*, 149.

trong (nội tâm của ta).”⁵⁸ Qua thời gian, chúng ta có thể có được một nhận thức trọn vẹn về sự kiện mà đưa ra một khái niệm chính xác thông qua những gì vừa kinh nghiệm.

Như vậy, qua những phân tích về quá trình nhận thức của chủ thể, Kant đã nhấn mạnh về mặt không gian và thời gian. Để có được một nhận thức trọn vẹn, không gian và thời gian là 2 yếu tố thiết yếu của nhận thức và là các mô thức thuần túy của mọi trực quan cảm tính, do đó chỉ là điều kiện cho sự tồn tại của sự vật như là những hiện tượng. Ngoài không gian và thời gian, còn có những mô thức trí năng thuần túy, tức là những phạm trù (12 phạm trù) hoặc những cấu trúc tổng quát của tư duy mà trí tuệ con người tạo ra để nhận thức các hiện tượng vật lý.⁵⁹

Quay trở lại với Walter Benjamin, ông đã tra vấn không chỉ về cấu trúc mà còn về giả thiết ban đầu mà Kant phân tích về kinh nghiệm. Kant đã cho rằng có một sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng của kinh nghiệm cũng như là chẳng có kinh nghiệm nào về cái tuyệt đối. Như vậy, cái tuyệt đối hay sự tách biệt giữa chủ thể và đối tượng là những khía cạnh mà Benjamin đã tiếp thu và điều chỉnh đôi chút.

Với Benjamin, “những điều kiện của một đối tượng có thể kinh nghiệm và rõ ràng chính là phương diện tỏ hiện (Appearance).”⁶⁰ Ông cũng đã chỉ ra rằng việc kinh nghiệm trong khi đọc sách hay chiêm ngưỡng tác phẩm cũng vậy, “kinh nghiệm đọc sách không bị chia ra giữa một người đọc chủ động đóng vai trò như chủ thể của kinh nghiệm và một bản văn thụ động đóng vai trò là đối tượng của kinh nghiệm. Bản văn hay tác phẩm không có nghĩa là một mớ kiến thức thụ động nhưng nó chủ động đóng góp cho người đọc một sự tròn đầy về mặt tri nhận khi đọc.”⁶¹

Benjamin triển khai và mở rộng những gì Kant nói để phát triển một hướng suy tư mới về kinh nghiệm. Ông cũng đã phân tích aura như là một kinh nghiệm độc đáo. Benjamin đã nêu ra khả thể hiện tượng chiêm ngắm chủ thể trong quá trình tri nhận aura. Đây chắc chắn là một điểm vô cùng đặc biệt trong tư tưởng của Benjamin về khái niệm aura.

Trong tác phẩm *Lịch sử nhiếp ảnh gián lược*, Benjamin định nghĩa aura như là một kinh nghiệm về sự trông mong một hiện tượng với khả năng chiêm ngắm trở lại chủ thể. Ông đã trình bày rằng:

Kinh nghiệm về aura... nổi lên từ việc chuyển dịch đặc nét phản ứng trong xã hội loài người sang môi tương quan với thế giới vô tri hay thiên nhiên với con người. Khi ai đó mà chúng ta nhìn ngắm, họ cảm giác rằng mình đang bị ai đó nhìn và rồi anh ta nhìn lại chúng ta. Để kinh nghiệm aura của hiện tượng, chúng ta nhìn chúng theo cách thức mong đợi nó với khả thể chúng nhìn lại chúng ta.⁶²

Như thế, chúng ta hiểu hơn về lý do tại sao Benjamin nhất quyết không thừa nhận nhiếp ảnh mang lại giá trị aura cho một bức hình ngoài lý do là bị sao chép hàng loạt. Diễn hình như bức họa Dauthendey dưới đây:

⁵⁸ Ibid., 160.

⁵⁹ Mai Sơn, *101 Triết Gia* (TPHCM: Tri Thức, 2007), 341.

⁶⁰ Walter Benjamin, *The colour of experience* (London: Routledge, 1998), 4.

⁶¹ Ibid.

⁶² Walter Benjamin, *Walter Benjamin: Selected Writings*, 338.



Ánh nhìn của chủ thể trong bức ảnh sẽ không thể tồn tại mà không có sự khúc xạ quang học của máy móc. Nói theo một cách khác, chủ thể đã đưa ra một cái nhìn chân thực và cá vị vào cái ống kính máy ảnh, các điều kiện được sắp đặt trong phòng chụp và sự đứng yên nhìn vào máy ảnh để đủ giờ phơi sáng. Chính điều này làm nổi bật lên một kinh nghiệm bị ngắt đoạn mà Eduardo Cadava đã bình luận: “giữa một ánh nhìn có thể đáp trả một ánh nhìn khác và một ánh nhìn không thể làm như thế.”⁶³ Với loại hình nghệ thuật tranh vẽ của các danh họa nổi tiếng, Benjamin đánh giá rằng chúng đã được phác họa và chế tác ra trong một khung cảnh và thời gian nhất định. Người nghệ sĩ đã kinh nghiệm được cái đẹp từ thế giới quan qua đôi mắt quan sát của mình. Trong không gian và thời gian, người nghệ sĩ sáng tạo ra nghệ phẩm mang vẻ đẹp

và kinh nghiệm về aura. Điểm đặc biệt chính là dòng lịch sử tính của aura được bồi đắp theo năm tháng. Cái aura sẽ được cảm thụ theo thời gian tuy nghệ phẩm bị phai màu theo thời gian.

Từ đây, chúng ta có thể thấy tư tưởng của Benjamin trở nên kỹ lưỡng hơn trong lĩnh vực nghệ thuật. Aura của Benjamin không chỉ mang chiều kích không gian và thời gian để thiết lập nên một sự thẩm mỹ độc nhất của một nghệ phẩm, ông trình bày về một yếu tố khiến cho nghệ phẩm ấy trở nên bất khả thay thế bằng “kinh nghiệm mang chiều kích lịch sử về thế giới”

Nhìn ngắm một bức ảnh chụp, kinh nghiệm về vẻ đẹp của chủ thể và sự nhìn ngắm aura của nhau giữa chủ thể và đối tượng bị gián đoạn bởi máy ảnh hay máy quay phim. Vì thế, sản phẩm cho ra sẽ đẹp mắt nhưng không hề mang lại kinh nghiệm gì cho người xem. Bởi chúng ta chỉ có được những thông tin ít ỏi về bức ảnh đó và chỉ là kẻ tri nhận thực tại cách gián tiếp. Cái nhìn của chủ thể trong ảnh tương chừng như đang nhìn chúng ta nhưng thực ra là cái nhìn vào trong ống kính. Kinh nghiệm đưa tới cho chủ thể trong ảnh chính là kinh nghiệm trực diện với máy ảnh với sự điều chỉnh từ người chụp ảnh, còn kinh nghiệm dành cho người xem chính là thứ kinh nghiệm nhìn vật được chụp thông qua cái ngắm nghía vào ống kính.

Kinh nghiệm được đưa đến từ hình ảnh kỹ thuật không còn bị bó hẹp trong một không gian cụ thể và một thời gian xác định nữa. Các bức ảnh có thể tồn tại trong nhiều không gian khác nhau và tại nhiều thời điểm khác mà vẫn giữ nguyên chất lượng hình ảnh. Như vậy, sản phẩm công nghệ không mang lại một kinh nghiệm aura bền vững. Thay vào đó, những sản phẩm hình ảnh sao chép chỉ mang lại cái vui thích cho giác quan cách tạm thời. Hình ảnh chỉ trình bày về đối tượng tại một thời điểm mà nó tồn tại hơn là trình bày về nó như một sự xuất hiện của hiện tượng mang ý nghĩa độc nhất. Hình ảnh từ công nghệ có thể sao chép lại bằng in ấn. Bức ảnh hiện tại sẽ chẳng có gì thay đổi so với bức ảnh được in ra vào nhiều năm sau.

Kinh nghiệm mà Benjamin muốn đưa ra như là một cách thức nhìn thế giới một cách trọn vẹn như một hiện tượng. Benjamin đã dựa trên những tư tưởng của Immanuel Kant trình bày về kinh nghiệm để phác họa nên một kiểu kinh nghiệm thực tại riêng cho mình. Cái kinh nghiệm của ông không còn dừng lại ở chỗ tìm ra đâu là thuần túy trong việc tri nhận thế giới quan mà Kant đã trình bày, kinh nghiệm về cái đẹp aura của Benjamin đưa người ta đến chỗ tìm về cái mỹ trong thế giới với trọn vẹn những gì nó tỏ lộ cho. Dĩ nhiên, mắt của con người chỉ có thể nhìn và cảm thụ cái đẹp trong một khoảng không gian và một đoạn thời gian nhất định, chính vì thế,

⁶³ Eduardo Cadava, *Words of Light: Theses on the Photography of History* (Princeton, N.J., 1997), 120.

thế giới được khắc họa vào trong nghệ phẩm bằng chính những kinh nghiệm mà người nghệ sỹ có được khi kinh nghiệm được cái aura của thế giới và của đối tượng mình tri nhận.

Việc sáng tạo ra một nghệ thuật độc đáo và không thể nào sao chép được không chỉ dừng lại là một sản phẩm nhưng là cách thức đề cập đến sự hiện hữu của hiện tượng trong thế giới khả giác. Sự nhìn ngắm thế giới như chính nó tỏ lộ cho chủ thể cũng là khoảnh khắc con người kinh nghiệm được mình đang chìm đắm trong một thế giới chứa đầy aura. Một nghệ phẩm ra đời không chỉ là sản phẩm để trưng bày, hơn thế, nghệ phẩm nắm giữ cái mỹ aura của thế giới và sẽ tồn tại trong dòng lịch sử.

Giá trị đích thực của một tác phẩm nghệ thuật

Giá trị đích thực của một tác phẩm nghệ thuật đã được nhiều nhà tư tưởng trong trường phái Frankfurt đề cập đến. Vấn đề này đã được Walter Benjamin khai triển một cách cụ thể để như là một bước đi chắc chắn nhằm làm nổi bật vị trí cao cả mà một tác phẩm nghệ thuật đã từng có. Các yếu tố chính yếu như chủ thể, đối tượng, không gian và thời gian sẽ được lần lượt trình bày để làm nổi bật giá trị đích thực mà Benjamin muốn nhấn đến.

Về cơ bản, “tác phẩm nghệ thuật bao giờ cũng có thể tái tạo. Cái gì con người làm ra thì bao giờ cũng làm lại được bởi con người. Sao chép cũng là việc của học trò để tập luyện trong nghệ thuật, của các bậc thầy dùng để phổ biến tác phẩm mình làm ra và cũng có thể là để trục lợi.”⁶⁴

Tuy nhiên, trong thời đại công nghiệp và sản xuất hàng loạt, việc tái tạo một tác phẩm nghệ thuật đã vượt ra khỏi khuôn khổ của những điều kể trên. Công nghệ in ấn, nhiếp ảnh, điện ảnh... đã khiến cho việc tái tạo trở thành một hành vi sao chép hơn là chế tác nghệ thuật. Một mặt nào đó, hành vi sao chép giúp cho những tác phẩm nghệ thuật được đến tay những người ái mộ một cách dễ dàng hơn, khán giả của những tác phẩm nghệ thuật được tăng lên đáng kể về mặt số lượng và nhiều dạng chất liệu làm cho sự lựa chọn lưu trữ một tác phẩm nghệ thuật trở nên dễ dàng hơn bao giờ hết. Thế nhưng ở một mặt khác, việc sao chép những tác phẩm nghệ thuật đã làm thay đổi về chức năng tính của một tác phẩm nghệ thuật. Một cách cụ thể hơn, tác phẩm nghệ thuật đã biến đổi từ một hữu thể biểu trưng cho tính thẩm mỹ từ sự tri nhận thế giới của con người thành một công cụ giải trí của khán giả.

Trên hết, chủ thể tri nhận aura là yếu tố không thể thiếu trong việc xác định giá trị đích thực cho một tác phẩm nghệ thuật. “Ngay cả bản sao hoàn hảo nhất, nó vẫn thiếu yếu tố “ở đây và bây giờ” trong không gian và thời gian- sự tồn tại độc nhất của tác phẩm nghệ thuật ở nơi nó hiện diện. Chính sự tồn tại độc nhất đó chứ không phải điều gì khác là yếu tố quyết định hành trình lịch sử mà nó phải tuân theo trong quá trình hiện hữu.”⁶⁵

Khoa học hiện đại xuất hiện và công nghiệp in ấn lên ngôi trong những năm đầu của thập niên 80 đã làm cho những tác phẩm hội họa dần dần tiệm cận với đồng đảo người yêu nghệ thuật. Tuy nhiên, như Benjamin đã trình bày ở trong tiểu luận của mình, một sản phẩm sao chép hoàn hảo đến đâu cũng không thể chứa đựng hết cái chân thực nơi một tác phẩm. Yếu tố không gian và thời gian là hai yếu tố nền tảng giúp cho một tác phẩm nghệ thuật trở nên độc nhất (*Uniqueness*).

Ở đây, chúng ta có thể suy xét đến hai phương pháp sao chép từ một tác phẩm nghệ thuật đó là sao chép thủ công và sao chép công nghiệp. Bản chất của sao chép thủ công là người thực hiện sẽ dựa trên những quan sát và dùng mọi cảm năng của bản thân để làm ra một bản sao gần như

⁶⁴ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” I.

⁶⁵ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” II.

giống với nguyên bản nhất. Chúng ta có thể thấy được rằng việc sao chép thủ công khiến cho người thực hiện sao chép tác phẩm bị lệ thuộc hoàn toàn vào tác phẩm nguyên bản. Người sao chép phải căn cứ một cách khắt khe nhất về chiều cao, chất liệu, thần thái cho đến cả những chi tiết phụ họa trong tác phẩm. Đi xa hơn, chúng ta có thể nói rằng tính sáng tạo trong nghệ thuật ở phương diện sao chép thủ công gần như biến mất hoàn toàn.

Tiếp đến, sao chép công nghiệp với máy móc sẽ làm cho công việc trở nên độc lập hơn so với bản chính. Công việc sao chép sẽ sử dụng máy móc để cho ra những bản sao như nguyên bản mà không cần bất kì một nguyên tắc nào cần tuân theo. Điển hình như trong nhiếp ảnh, người ta có thể sao chép ra nhiều phiên bản với độ to, độ rộng khác nhau mà chắc chắn rằng nó sao chép luôn cả những chi tiết mà mắt thường của con người không thể thấy được nếu thực hiện bằng thủ công. Nhiếp ảnh chỉ cần chụp lại một lần để cho ra âm bản rồi từ đó có thể in ra hàng ngàn tấm ảnh giống nhau hoàn toàn.

Cả hai hình thức sao chép kể trên có một điểm khác biệt đó là độ phổ thông của sản phẩm được sao chép. Việc sao chép thủ công sẽ cho ra một số lượng sản phẩm hạn chế hơn so với sản phẩm sao chép bằng máy móc. Điều này khiến cho các sản phẩm sao chép từ nguyên bản của máy móc “đền với nhiều khán giả và vượt ra khỏi phạm vi của nguyên bản”.⁶⁶ Ví dụ như nhờ công nghệ in 3D mà tượng nữ thần Venus có thể hiện diện ở nhiều bảo tàng, nhiều trung tâm thương mại và nhiều sảnh chờ khách sạn trên thế giới trong cùng một thời gian.

Người ta có thể sao chép ra nhiều bản khác nhau từ nguyên bản và ngay cả chất liệu cũng có thể giả lập trở thành hệ màu sắc đồng đại đồng niên. Thế nhưng thời gian tính và không gian tính của những sản phẩm sao chép đã bị thất thoát. Vậy thời gian tính và không gian tính của một tác phẩm nghệ thuật giúp được gì trong việc xác định giá trị đích thực của một tác phẩm nghệ thuật? Walter Benjamin đã chỉ rõ điều này: “Ngay cả bản sao hoàn hảo nhất, có một điều vẫn thiếu đó là ‘ở đây và bây giờ’ trong không gian và thời gian- sự tồn tại độc nhất của tác phẩm nghệ thuật ở nơi nó hiện diện.” Sự đích thực của một tác phẩm gói gọn trong nguyên bản với không gian mà nó được tạo ra và trong thời gian mà nó tồn tại. Sự xuất hiện của hiện tượng trong thế giới đã được con người tri nhận qua việc cảm thụ cái aura của nó để rồi dùng điều đã cảm được phác họa nên một tác phẩm. Điều này không gì khác hơn là cách thức mà con người tri nhận thế giới qua việc trình bày lại thế giới qua kinh nghiệm.

Trong thời gian, nguyên bản có tư cách chứng nhân lịch sử ngay tại một không gian cụ thể. Benjamin đã phát biểu: “kỹ thuật sao chép đã tách đối tượng được sao chép khỏi lĩnh vực truyền thống. Bằng cách sao chép ra nhiều bản sao, nó đã đem sự tồn tại hàng loạt thay thế sự tồn tại độc nhất của đối tượng ấy. Và bằng cách cho phép bản sao đến với người tiếp nhận trong từng hoàn cảnh khu biệt, nó đã cập nhật đối tượng được sao chép.”⁶⁷ Benjamin phát biểu điều này bởi ông đã tiếp cận khái niệm aura dựa trên chức năng nghi lễ tôn giáo của nghệ thuật. Theo đó, kinh nghiệm thẩm mỹ luôn luôn được soi dẫn trong bầu khí của lịch sử.

Trong hội họa, không có ký tự chữ viết, không có thuộc tính của hình ảnh nào bị tách biệt khi cấu thành, không một chi tiết nào bị bỏ đi vì tính liên tục của tác phẩm và không một sai lệch nào về mặt ý nghĩa. Chỉ có duy nhất cách biết chắc rằng nghệ phẩm Lurcetia trước mặt chúng ta đây là đích thực là vì nó được hình thành một thực tại lịch sử tính. Nó là tác phẩm thực sự được làm ra bởi Rambrandt với một cuốn sổ ghi chép những thông tin cơ bản về bức họa cũng như các đời sở hữu của nó. Theo đó, sự xác định vật lý của tác phẩm do bởi bàn tay của người nghệ sỹ đã kéo theo khái niệm giả mạo về một tác phẩm nào đó chỉ mang ý nghĩa trong hội

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

họa.⁶⁸ Sự xuất hiện của một nghệ phẩm cũng là sự xuất hiện đồng thời một hành động, một hiện tượng, một sự vật trong cái cảm năng của chủ thể. Do đó, nó mang trong chính cái hiện hữu của nghệ phẩm là chiều kích không gian và cái thời gian mà nó được cho ra đời.

Chúng ta có thể rút ra được một suy nghĩ rằng giá trị đích thực của một tác phẩm nghệ thuật không dừng lại ở cái chức năng mà nó đang thực hiện nhưng là dòng lịch sử mà nó đang trải ra để biểu lộ cái độc nhất của mình. Cụ thể hơn, giá trị đích thực sẽ được tri nhận khi chủ thể là con người kinh nghiệm trực tiếp đối tượng trong một không gian cụ thể và một thời gian xác định. Giá trị này sẽ là uy thế mà một tác phẩm có được trước những sản phẩm sao chép khác. Uy thế của nghệ phẩm được gắn liền với giá trị lịch sử mà chính đối tượng đóng góp sự hiện hữu của nó trong bầu khí toàn thể thế giới khách quan.

Chức năng của một tác phẩm nghệ thuật

Sau khi tìm hiểu về giá trị đích thực của một tác phẩm nghệ thuật, phần này sẽ trình bày về chức năng của một tác phẩm nghệ thuật. Chức năng của một tác phẩm không chỉ giúp cho chúng ta hiểu về vai trò của nghệ thuật trong đời sống của con người nhưng còn phác họa về sự phát triển của quá trình tri nhận thế giới của con người qua nghệ thuật.

Trong phần IV, Benjamin đã nói đến “Tính duy nhất của một tác phẩm nghệ thuật đồng nhất với sự gắn kết của nó với bối cảnh của truyền thống”. Nghĩa là, giữa nghệ thuật và truyền thống có một mối dây liên hệ mà từ đó nghệ thuật có vị trí nhất định cho mình.

Ngay ban đầu, nghệ thuật được dùng như một cách thức để giao tế với thần linh của các thầy mo, phù thủy. Những hình vẽ trên vách các hang động dường như không phải dành cho những giao tế bình thường nhưng là cách thức để con người có thể tương giao với thần linh trong các nghi lễ. Các bộ lạc Châu Phi cũng thường vẽ lên thân thể những hình tượng nhiều màu sặc trong các lễ nghi cúng bái các vụ mùa và trong các cuộc giao tranh.

Dần dần, các hình vẽ, biểu tượng, trạm khắc được sử dụng trong các nghi lễ tôn giáo. Các tượng thần của Hy-lạp, ảnh tượng các thánh trong Giáo Hội Công Giáo. Đặc biệt là có những bức họa hay vật dụng trạm khắc chỉ được chiêm ngắm vào những dịp đặc biệt và chỉ có số ít người có thẩm quyền được xem. Ví dụ, Hòm Bia Thiên Chúa chỉ được cố định một số ngày trong năm và chỉ có thượng tế của năm đó mới được tiếp cận với cự ly gần mà thôi. Benjamin đã khẳng định rằng: “sự hiện hữu của tác phẩm với cái Aura của nó không bao giờ hoàn toàn tách khỏi chức năng nghi lễ đó”.⁶⁹ Một ví dụ khác đó là tượng thần Venus của Hy-lạp. Cùng đứng trước tượng nữ thần, những pháp sư Hy-lạp sẽ sùng bái như một vị thần vĩ đại trong đền thờ, còn các tu sỹ Công Giáo thời Trung cổ chỉ xem nó như là một ngẫu tượng. Tuy thái độ của cả 2 chủ thể trước đối tượng là tượng thần Venus có khác nhau nhưng cái độc nhất của aura nơi bức tượng hoàn toàn giống nhau.

Khi nền công nghiệp tư bản xuất hiện với nhiếp ảnh và điện ảnh đã là thay đổi một số chức năng quan trọng của một tác phẩm nghệ thuật. trong đó phải kể đến chức năng xã hội của nghệ thuật. Và Benjamin đã phải thốt lên rằng: “lần đầu tiên trong lịch sử thế giới, đã giải phóng tác phẩm nghệ thuật khỏi kiếp ăn theo nghi lễ”.⁷⁰

Cụ thể, khi một tác phẩm nghệ thuật thoát ra khỏi phạm vi nghi lễ của mình, nó sẽ thực hiện chức năng xã hội của mình dựa trên nền tảng là chính trị. Ví dụ như bức họa về “*Bữa ăn cuối*

⁶⁸ Nelson Goodman, *Languages of Art* (New York: Bobbs-Merrill, 1968), 112.

⁶⁹ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility,” IV.

⁷⁰ Ibid.

cùng- *The Last Supper*” khi không còn đóng vai trò nghi lễ của mình khắc họa lại chân lý trong niềm tin Ki-tô Giáo, khi nhìn vào đó các tín hữu tin rằng Đức Giê-su đã ăn bữa này để giã biệt các môn sinh. Chủ thể dần không còn tri nhận một giá trị siêu nhiên nơi bức tranh nữa và sẽ có nguy cơ bức tranh trở thành vật trang trí cho phòng khách của một biệt phủ nào đó, dù gia đình ấy không có niềm tin Công giáo. Hay bức tranh ấy có thể trở thành một hình trang trí trên kính của một phòng ăn.

Như vậy chúng ta có thể thấy sự thay đổi trong chức năng của nghệ thuật, đồng thời từ đó xuất hiện sự thay đổi trong cái đối cực khi trình bày một tác phẩm nghệ thuật. Cái đối cực ấy là sự kín ẩn cho sự tôn sùng tuyệt đối và phổ thông của giá trị trưng bày.

Sau cuộc khủng hoảng công nghiệp hóa, sự suy mất giá trị của các tác phẩm nghệ thuật đã khiến cho sự tri nhận thẩm mỹ của khán giả giảm sút và kéo theo chức năng của nghệ thuật chỉ còn là chức năng trưng bày. Con người ta từ việc tiếp cận với một tác phẩm bằng thái độ cung kính, chiêm ngắm và trầm tư để mình thắp vào tác phẩm thì nay lại xem một tác phẩm như vật giải trí thông thường. Vì thế, để gìn giữ giá trị tôn sùng sẵn được đặt để cho các tác phẩm nghệ thuật, người ta phải đem cất giấu nó đi và số lượng tiếp cận rất hạn chế. Ví dụ như bức tượng trạm khắc đá về Thánh Inhaxio Loyola tại nhà thờ Gesù-Rome. Bất kì ai muốn đến và chiêm ngưỡng tuyệt tác ấy, người ta phải đợi đúng vào ngày 31/7 hằng năm. Các ngày khác trong năm, bức tượng Thánh Inhaxio Loyola được phủ một lớp vải. Việc đó được giải thích là một phần tránh sự xa hoa từ những viên đá quý mang lại cho người xem, một phần và vì để tập trung cho phần mộ của thánh nhân phía bên dưới. Gần gũi hơn là lễ hội dựng cây nêu ngày tết của một số dân tộc vùng cao, khi thoát khỏi không gian cúng tế thần rừng của các thầy mo và chiều kích tâm linh, việc dựng cây nêu lại được trình bày như là một màn biểu diễn để giới thiệu văn hóa của các dân tộc vùng cao cho các đoàn khách du lịch.

Vì thế, Benjamin cho rằng: “khi các thực hành nghệ thuật khác nhau được nhấc khỏi vòng ôm của nghi lễ, cơ hội để trưng bày sản phẩm của chúng cũng tăng lên”.⁷¹ Nhiếp ảnh và điện ảnh khiến cho aura của một tác phẩm nghệ thuật nổi bật lên trong chức năng trưng bày. Bức tranh nàng *Mona Lisa* có thể di chuyển nhiều nơi để trưng bày hơn là bức tượng thần Zeus trong đền thờ Hy Lạp. Phim chiếu rạp có lẽ sẽ tiếp cận với đại đa số công chúng hơn là một vở kịch diễn trong sân khấu.

Tuy nhiên, chức năng nghi lễ thờ phượng của một tác phẩm nghệ thuật vẫn còn một căn cứ cuối cùng mà không bị sự sao chép công nghiệp hóa làm triệt tiêu đó là chức năng tưởng nhớ nơi gương mặt của con người. Ngay từ thời đầu của Nhiếp Ảnh là những tác phẩm chụp chân dung. Giá trị nghi lễ của bức ảnh được nhận ra khi người ta dùng các bức ảnh chân dung để tưởng nhớ người đã khuất. Benjamin nói rằng: “Aura đã lóe lên lần cuối trong vẻ đẹp bất chợt thoáng qua của một gương mặt của con người trên những bức ảnh thuở nhiếp ảnh sơ khai. Đó chính là điều khiến chúng có một vẻ đẹp u sầu và không gì sánh nổi. Nhưng con người rút lui khỏi nhiếp ảnh ở đâu thì giá trị trưng bày bắt đầu biểu lộ ưu thế trước giá trị tôn sùng ở đó.”⁷²

Cuối cùng, chức năng chính trị nổi lên trong thời đại lên ngôi của Chủ Nghĩa Xã Hội. Điển hình như những tác phẩm của nhiếp ảnh gia Atget, các tác phẩm của ông xoay quanh đề tài là những con đường của thành phố Paris vắng vẻ. Trong những tác phẩm của ông, yếu tố chứng nhân lịch sử được làm nổi bật lên khi cho thấy rằng người tác giả đang chú ý ghi lại sự lạnh lẽo không bóng người của những con đường và người ta chụp nó để truy tìm chứng cứ. Từ bức ảnh, chúng ta thấy được “ý nghĩa chính trị ẩn tàng trong đó”. Nhiếp ảnh mang đến cái nhìn về thế giới như là sự đánh mất tương giao giữa con người về môi trường sống xung quanh và với nhau. Chức

⁷¹ Ibid., V.

⁷² Ibid., VI.

năng chính trị của nhiếp ảnh đó chính là sự dẫn dắt và áp đặt nội dung về thể giới cho người xem thông qua chú thích và giải thích mang tính tuyên truyền cho số đông.

Kết luận

Tiểu luận Nghệ thuật trong thời đại sản xuất hàng loạt của Walter Benjamin đã khai thác triệt để khái niệm aura. Benjamin đã lấy aura làm tiền tiêu cho những suy tư của mình về một nền nghệ thuật đang ngày càng thay đổi một cách mạnh mẽ trong nền sản xuất tư bản. Các giá trị vốn tồn hữu từ rất lâu của nghệ thuật trong các nghi lễ và phụng tự dần dần bị đẩy lùi để nhường chỗ cho một lối nẻo nghệ thuật nghe-nhìn.

Aura như là hơi thở của thể giới và điểm độc nhất của hiện tượng. Aura không thể cảm nắm hay sao chụp lại được. Aura chỉ được kinh nghiệm trong mối tương quan giữa con người và thể giới. Nếu đánh mất yếu tố kinh nghiệm từ phía chủ thể là con người, aura sẽ không thể được tri nhận một cách trọn vẹn. Benjamin đã trung dẫn ra những nguy hại từ khoa học kỹ thuật gây ra cho sự biến mất của aura trong tiến trình sản xuất hàng loạt.

Aura trong các sản phẩm của nhiếp ảnh bị xóa nhòa đi bởi sự in ấn hàng loạt của máy móc. Cái đẹp của hiện tượng trong thế giới nay được tri nhận qua ống kính và bàn tay của con người đã bị xa rời khỏi những công đoạn của nghệ thuật đó là việc chế tác. Hình ảnh được cho vào khung có sẵn trong lý trí của chủ thể và áp dụng kỹ thuật để tạo nên một thế giới hoàn toàn khác biệt so với thực tế. Nhiếp ảnh xóa đi cái hài hòa của aura khi các mảng tối được làm sáng thêm, chủ thể phải nhìn chăm chú vào ống kính trong khoảng thời gian nhất định để thu hình... Chủ thể kinh nghiệm aura của thế giới bằng cách chìm đắm vào chính nó thì nay lại để cho mình được chìm vào máy ảnh vốn là vật vô tri. Thực tại về một sự hiện hữu của thế giới trong bức ảnh sao chép hoàn toàn bị bóc ra khỏi không gian và thời gian của nó. Bức ảnh chỉ nói lên một điều đó là hiện tượng trong ảnh đã có ngay lúc chụp, còn kinh nghiệm của chủ thể và kinh nghiệm về aura của đối tượng dường như là thứ máy ảnh không thể nào sao chép lại được.

Aura trong phim ảnh lại bị đối xử tàn tệ hơn khi thực tại bị cắt ra thành nhiều đoạn nhỏ để rồi làm nên một thế giới không có thực. Trong phim, aura của người diễn viên được tiếp nhận qua lăng kính của máy quay từ nhiều góc máy. Người diễn viên tạm rời cái aura của mình khi vai diễn của họ và kinh nghiệm về cái đẹp trong vai diễn bị cắt rời theo ý của đạo diễn và kỹ thuật của người quay. Nét diễn buồn được quay cận cảnh, nét hỗn loạn được quay nhiều góc máy và toàn cảnh. Tất cả những gì xảy ra trên phim đều được diễn viên lặp đi lặp lại nhiều lần và trở nên những chất liệu cho ý tưởng nhà sản xuất muốn khai thác. Khán giả cũng không được chiêm ngưỡng cái aura nơi người diễn viên nhưng chỉ được xem sản phẩm của máy móc. Điều này đưa đến một thế giới nhìn qua lăng kính máy quay và được định hướng của người đạo diễn. Việc khóc, cười, phẫn nộ của khán giả được phỏng đoán theo từng cú máy. Nói một cách khác, thực tại trong phim đến khán giả là một thực tại phân mảnh và xa lạ.

Ngang qua việc tìm hiểu và nghiên cứu những phân tích về Aura của Walter Benjamin, tư tưởng của ông đã góp phần gióng lên một hồi chuông phản tỉnh đến một sự đi xuống của nghệ thuật và trào lưu chạy theo số đông của những người làm nghệ thuật. Aura không chỉ là một khái niệm để chỉ đến sự độc nhất của hiện tượng trong thế giới nhưng nó là kết quả của một quá trình kinh nghiệm thế giới của con người. Aura đóng vai trò như là trung gian giữa chủ thể và đối tượng. Một khi aura được tri nhận trong tiến trình kinh nghiệm, cái biết của chủ thể và một đối tượng sẽ trở nên một kinh nghiệm về thế giới như chính nó tỏ bày cho mình.

Thư mục tham khảo

- Arnheim, Rudolf. *Film As Art*. London: University of California Press, 1957.
- Benjamin, Walter. *Illuminations- Essays and reflections*. Edited by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York : Schocken Books , 1968.
- . *On Hashish*. Translated by Howard Eiland & others. London : The Belknap Press, 2006.
- . *On Photography*. Translated by Esther Leslie. London: Reaktion Books Ltd, 2015.
- . *The colour of experience* . London : Routledge , 1998.
- Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility." *Grey Room* (The MIT Press) 39 (2010): 11-38.
- . *Walter Benjamin: Selected Writings, 4: 1938–1940*. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. Belknap Press, 2006.
- D'Haeyere, Steven Jacobs and Hilde. "Frankfurter Slapstick: Benjamin, Kracauer, and Adorno on American Screen Comedy." *October Magazine* (Massachusetts Institute of Technology) 160 (2017): 30–50.
- Duhamel, Georges. *Scènes de la vie future*. Paris : Mille et une nuits, 2003.
- Ferris, David S. *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Goodman, Nelson. *Languages of Art*. New York: Bobbs-Merrill, 1968.
- Hansen, Miriam Bratu. "Benjamin's Aura." *Critical Inquiry* (The University of Chicago Press) 34 (2008): 336-375.
- Hansen, Miriam. *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*. University of California Press, 2012.
- Kant, Immanuel. *Phê Phán Lý Trí Thuần Túy -tập 1*. Dịch bởi Bùi Văn Nam Sơn. Hà Nội : NXB Văn Học , 2014.
- Krauss, Rosalind. "A Note on Photography and the Simulacral." *October* (The MIT Press) 31 (1984): 49-68.
- Peim, Nick. "Walter Benjamin in the Age of Digital Reproduction: Aura in Education: A Rereading of 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction'." *Journal of Philosophy of Education* (Edgbaston) 41, no. 3 (2007): 363-380.
- Quint, L. Pierre. *L'art Cinématographique*. Librairie Félix Alcan, 1927.
- Rochlitz, Rainer. *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*. Translated by Jane Marie Todd. New York: Guilford Press, 1995.
- Singerman, Howard. *Art History, After Sherrie Levine*. London: University of California Press, 2011.
- . *Art History, After Sherrie Levine*. London : University of California Press, 2011.

—. *Art Subjects: Making Artists in the American University*. University of California Press, March 1999.

Son, Mai. *101 Triết Gia*. TPHCM : NXB Tri Thức, 2007.

Sudheer, Meera. *Thehindu.com*. February 15, 2020. <https://www.thehindu.com/opinion/open-page/humanoids-and-the-erosion-of-aura/article30829743.ece> (accessed February 3, 2021).

Thi, Lm Nguyễn Hữu. Lm Nguyễn Hữu Thi, *Lịch sử Triết học Tây Phương- Từ thời Cổ đại đến ngày nay*. Trung Tâm Mục Vụ Công Giáo Việt Nam, n.d.

Về tác giả

JB Nguyễn Phi Long là tu sĩ Dòng Tên Việt Nam. Thầy Long hiện là sinh viên tại Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam.

JB Nguyen Phi Long, a brother of the Society of Jesus, Vietnam, is a student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam

Tư Duy Nô Lệ và Tư Duy Tự Do theo Quan Điểm của Nicolai Alexandrovich Berdyaev

Slave Mentality and Free Thought in the Philosophy of Nicolai Alexandrovich Berdyaev

Fx.m Trần Văn Cương^{1*}, S.J

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

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

 <https://doi.org/10.54855/csl.26617>

® Copyright (c) 2026 Trần Văn Cương

Received: 26/09/2025

Revision: 01/05/2026

Accepted: 02/05/2026

Online: 02/05/2026

ABSTRACT

Keywords: Nicolai Berdyaev; slave mentality; free thought; personal being; spiritual world

This article examines two contrasting modes of thought in the philosophy of Nicolai Alexandrovich Berdyaev: slave mentality and free thought. According to Berdyaev, human beings in the natural world are easily objectified and become dependent on external values such as society, religion, power, the crowd, and even the egoistic self. This condition causes individuals to lose their subjectivity, creativity, and inner freedom. By contrast, free thought belongs to the spiritual world, where human beings return to the depth of the inner self, overcome external impositions, and exist as unique personal beings. The article also discusses the influences of Kant, Schopenhauer, and Boehme, while comparing Berdyaev with Hegel to clarify the metaphysical foundation of freedom. It argues that liberation from slave mentality is a continuous journey toward the realization of freedom, personal dignity, and authentic human existence.

Tóm Tắt

Từ khoá: Nicolai Berdyaev; tư duy nô lệ; tư duy tự do; bản diện cá nhân; thế giới tinh thần

Bài viết phân tích hai hình thái tư duy đối lập trong triết học của Nicolai Alexandrovich Berdyaev: tư duy nô lệ và tư duy tự do. Theo Berdyaev, con người trong thế giới tự nhiên dễ bị khách thể hóa, lệ thuộc vào các giá trị bên ngoài như xã hội, tôn giáo, quyền lực, đám đông và cả cái tôi vị kỷ. Tình trạng này làm con người đánh mất chủ thể tính, sự độc sáng và khả năng tự do nội tâm. Ngược lại, tư duy tự do được đặt trong thế giới tinh thần, nơi con người trở về với chiều sâu nội tâm, vượt khỏi các áp đặt ngoại tại và sống như một bản diện cá nhân độc đáo. Bài viết cũng trình bày ảnh hưởng của Kant, Schopenhauer, Boehme và đối chiếu Berdyaev với Hegel để làm rõ nền tảng siêu hình của tự do. Qua đó, tác giả nhấn mạnh rằng giải phóng con người khỏi tư duy nô lệ là hành trình hiện thực hóa tự do và phẩm giá cá vị.

Giới thiệu

Ngày nay, con người có thể tìm kiếm được rất nhiều thứ trên Internet. Đặc biệt, qua mạng xã hội, người trẻ nhận thấy chính họ được người người định giá cao-thấp ngang qua những lượt theo dõi, lượt xem, lượt tương tác... Họ thấy mình được ‘công chúng’ nâng lên và nương theo những đánh giá từ công chúng. Không chỉ trên mạng xã hội, mọi người, đặc biệt là người trẻ, bị xáo động nhiều từ những quan niệm của đám đông quần chúng như: việc đánh giá quyền uy, sự lịch thiệp ngang qua tài sản, hay chân lý – đạo đức nằm ở những người quyền thế, hay đúng – sai do người có vị thế trong xã hội quyết định... bao chuẩn mực trong xã hội đã trở nên bấp bênh khi thì dựa theo những kẻ quyền thế, khi thì dựa theo đám đông quyết định. Trong xã hội ấy, trong những lựa chọn mà họ có, con người dần xuôi theo những chuẩn mực vốn được quy định bởi xã hội, cộng đồng. Họ mất đi những lối nhìn, lối suy tư độc đáo. Họ dần trở nên con rối dưới bàn tay của bao kẻ cầm dây phía sau. Vấn đề xảy ra khi con người lệ thuộc vào những giá trị do xã hội áp đặt. Vậy, điều gì có thể đem lại cho con người giá trị của riêng họ và điều gì có thể giúp họ tránh bị lệ thuộc vào cơ cấu, đám đông hay quyền thế? Triết gia người Nga - Nikolai Berdyaev - cho rằng tư duy tự do, trở về với nội tâm-tinh thần chính là chìa khóa để mỗi người trở nên chính mình duy nhất và độc sáng; là chìa khóa để giữ lấy sắc màu độc đáo thay vì màu sắc tập thể, đám đông.

Nếu như Kant nói về thế giới hiện tượng và thế giới vật tự thân, thì Nicolai Berdyaev nói về thế giới tự nhiên và thế giới tinh thần. Với ông, thế giới tự nhiên là thế giới khách thể hóa, nơi đó, con người bị những giá trị của đám đông, của xã hội, của tôn giáo, của tập thể... áp đặt và định hình; do đó, con người đánh mất đi những nhận xét, tiêu chuẩn của chính mình một cách riêng biệt. Ngược lại, trong thế giới tinh thần, con người trở về với nội tâm, bỏ đi những quan niệm áp đặt từ bên ngoài và suy xét mọi sự theo chính tiếng nói trong nội tâm. Nhờ đó, con người có tự do trong việc nhìn nhận và đánh giá hiện tượng, tự do chọn lựa và sống là chính mình độc sáng (bản diện cá nhân). Qua tự do, con người thể hiện tính độc sáng, duy nhất. Sự tự do cũng mang lại sự hiện hữu cá vị của mỗi người và chiều sâu chủ thể tính. Với Berdyaev, sự tự do chính là điểm để thấy người này khác biệt và độc sáng khi đứng cạnh người khác. Do đó, triết học của ông cố gắng kêu gọi con người về lại thế giới tinh thần và xây dựng tự do cá vị. Theo tinh thần đó, bài viết sẽ trình bày về sự đối xứng (hình chữ V) mang tính tương phản giữa hai hình thái tư duy nô lệ-tự do từ hình thức đến nội dung, trong đó trung tâm bài viết chính là nguồn gốc về tự do. Cuối cùng, bài viết sẽ nêu lên một vài điểm tương cận và dị biệt trong học thuyết của Berdyaev so với Hegel.

Con Người, Triết Thuyết Và Ảnh Hưởng

1. Nicolai Berdyaev¹ – con người và triết thuyết

a. Con người

Trong số tất cả các nhà triết học di cư sau Cách mạng năm 1917, và có lẽ trong số tất cả các nhà triết học Nga, Nicolai Berdyaev được biết đến nhiều nhất ở phương Tây. Ông còn là một nhà văn giỏi và hầu hết các tác phẩm của ông đã được dịch sang nhiều thứ tiếng. Ông được coi là người thể hiện những đặc điểm cơ bản của tư tưởng Nga, với tư cách là người phát ngôn của Chính thống giáo Nga, là nhà triết học của tự do.

Berdyaev sinh năm 1874 trong một gia đình quý tộc Nga ở Kiev. Năm 1894, ông vào học trường sĩ quan quân đội, nhưng cảm thấy môi trường không phù hợp nên đã chuyển sang học luật tại Đại học Kiev. Chẳng bao lâu sau, giống như nhiều sinh viên cùng thời, ông gia nhập giới

¹ Bài viết sử dụng tên Nicolai Berdyaev, hay Berdyaev thay cho tên đầy đủ của tác giả là Nicolai Alexandrovich Berdyaev.

Marxist ở đó. Việc học của ông bị gián đoạn vào năm 1898, khi ông bị bắt vì các hoạt động xã hội chủ nghĩa và bị lưu đày ba năm tại Vologda.

Berdyayev dần nhận thấy chủ nghĩa Marx không đủ bao quát như một thể giới quan. Ông không thể chấp nhận thuyết tất định (determinism) của Marx, và đã đoạn tuyệt với chủ nghĩa Mác. Năm 1905-1906, ông cùng với S. N. Bulgakov thành lập tạp chí “*Những vấn đề cuộc sống*” nhằm tập hợp những trào lưu mới trong lĩnh vực tư tưởng - văn hóa. Năm 1920, ông được khoa Lịch sử - Ngữ văn trường Đại học Moscow bầu làm giáo sư. Năm 1922, ông cùng nhiều trí thức và những người hoạt động văn hóa nổi tiếng khác bị trục xuất khỏi nước Nga Xô viết. Sau khi bị trục xuất, ông đã ở Đức rồi định cư tại Pháp, nơi ông viết hầu hết các tác phẩm lớn của mình.

Bên cạnh chủ nghĩa Marx thời kỳ đầu của mình, Berdyayev còn đề cập đến những tác giả có ảnh hưởng nhiều đến tư tưởng ông như: Kant, Nietzsche, Jacob Boehme, Dostoevsky, Solovyov, và Merezhkovsky. Nhiều tư tưởng trong số những người này thực sự hiển hiện trong các tác phẩm của ông. Ông đã xây dựng triết học về bản diện cá nhân, về tự do trong thế giới tinh thần của chủ nghĩa hiện sinh. N. A. Berdyayev được xem là người có ảnh hưởng lớn đến sự phát triển của chủ nghĩa hiện sinh Pháp. Ông mất ngay tại bàn làm việc ở ngoại ô Paris năm 1948.

b. Triết thuyết về tự do

Tự do là chủ đề chính trong triết học của Berdyayev. Ông thường được gọi là triết gia của tự do, hay thậm chí là “*tù nhân của tự do*.”² Berdyayev đã cống hiến cả cuộc đời để sáng tạo và hoàn thiện triết lý tự do, trong đó ông đưa ra quan điểm về thế giới tự nhiên và thế giới tinh thần. Điểm trọng tâm, ông bàn về con người trong thế giới tinh thần bởi tinh thần chứa sự tự do, và xem mỗi con người là một tiểu vũ trụ với tính cá biệt. Ông xây dựng một khái niệm độc đáo của riêng mình để chỉ con người cá biệt trong thế giới tinh thần: “*Личность*”.³ Hạn từ “*Личность*” được chuyển dịch sang Tiếng Việt là *bản diện cá nhân*, vốn là tự do và độc lập của con người trong tương quan với thiên nhiên, với xã hội, với nhà nước...

N. A. Berdyayev cho rằng không thể có bản diện cá nhân nếu không tồn tại cái đứng cao hơn nó, nếu không có cái thế giới trên núi để bản diện cá nhân leo lên. Hiện hữu của bản diện cá nhân đòi hỏi phải có hiện hữu của các giá trị siêu cá biệt. Từ đây, ông đi đến hiện hữu của Thượng đế. Nhưng N. A. Berdyayev bác bỏ quan niệm Thượng đế như sức mạnh thống trị thế gian và sử dụng con người vốn là tạo vật của mình như phương tiện để tự vinh danh mình.

Trong tác phẩm “*Bàn Về Nô Lệ và Tự Do Của Con Người*”,⁴ Berdyayev quan niệm, con người có ba trạng thái với hai hình thái tư duy của ý thức là “*ông chủ*” - “*kẻ nô lệ*” và “*người tự do*”. Trong đó, ông chủ và kẻ nô lệ đều là những người nô lệ vì bị hạn định từ xã hội, nằm trong tương quan ràng buộc nhau; duy chỉ có người tự do là tự do thực sự vì đã vượt ra khỏi những hạn định trong thế giới tự nhiên để vươn tới thế giới tinh thần. Trong bản diện cá nhân, mỗi người thể hiện được sự tự do của chính mình. Qua đó, ông hình thành quan điểm *ngoại hiện hóa là nguồn gốc của tình trạng nô lệ, tự do là nội hiện hóa*. Như vậy, để đạt được tự do, con người cần thay đổi *cấu trúc tư duy*, trở về *nội hiện hóa*.

² Berdayev, *Self-cognition*, tr.5-6.

³ Từ “*Личность*” trong tiếng Nga được sử dụng thông thường với nghĩa là một nhân vật, một con người cá biệt. Tính từ phái sinh (личный) có nghĩa là thuộc về cá nhân riêng tư. Từ gốc của “*Личность*” là *лицо*, có nghĩa là gương mặt. Triết gia N. A. Berdyayev đã dùng từ “*Личность*” để định nghĩa một khái niệm triết học về con người chủ thể trong hiện hữu tinh thần của mình, là chủ thể có diện mạo riêng biệt không thể lặp lại.

⁴ Tác phẩm viết ngữ này gồm tác phẩm “*Nô lệ và tự do*” và bài viết “*Vấn đề con người*” của Berdyayev.

Trong bài viết này, chúng ta sẽ cùng tìm hiểu về “*Tư duy nô lệ và tư duy tự do theo quan điểm của Nicolai Alexandrovich Berdyaev*”. Tuy nhiên trước khi đi vào nội dung chính, bài viết sẽ trình bày những triết gia ảnh hưởng nhiều trong tiến trình hình thành tư tưởng của ông.

2. Những ảnh hưởng quan trọng trên triết thuyết N. Berdyaev

Berdyaev thừa nhận triết học của mình được ảnh hưởng nhiều bởi Kant, và Schopenhauer. Người đọc sẽ hiểu được tư duy của ông dễ dàng hơn, nếu xuất phát từ Kant và Schopenhauer, hơn là từ Hegel và Schelling.⁵

a. Immanuel Kant

Trong tác phẩm “*Nguyên Thủy và Tận Cùng*” (*The Beginning and the End*), Berdyaev xem Kant như một trong những triết gia vĩ đại nhất mọi thời đại. Ông nói Kant như là “người tiên phong của triết học tự do”⁶ và là “triết gia xuất sắc về tự do.”⁷ Berdyaev nhận thấy Kant là người ảnh hưởng chính yếu lên tư tưởng của mình, nhưng ông cũng cho rằng toàn bộ triết học của Kant cần được điều chỉnh cho phù hợp hơn. Đối với Berdyaev, đóng góp lớn nhất của Kant là thuyết nhị nguyên của ông về thế giới hiện tượng (phenomenal) và thế giới vật tự thân (noumenal). Trong đó, thế giới hiện tượng là thế giới đã bị khách thể hóa, thế giới vật tự thân là nguyên thủy và chính yếu. Ở đây, tự do được tách khỏi tự nhiên và là sức mạnh vượt trên tự nhiên hơn là bị vướng vào trong tự nhiên.⁸

Tuy nhiên, theo Berdyaev, vấn đề duy nhất với cách giải thích của Kant là ông tách biệt quá rõ ràng thế giới vật tự thân và thế giới hiện tượng. Khi thế giới vật tự thân bị tách ra khỏi hiện tượng, nó trở thành một đối tượng đơn thuần hơn là một kinh nghiệm trong đời sống tinh thần của chủ thể. Đối với Kant, đó là “sự trống rỗng của kinh nghiệm và tri thức.”⁹ Thế giới hiện tượng không thể tham gia vào tự do của thế giới vật tự thân nếu không thể tương tác với chúng. Vì vậy, sự tự do thực sự trong đời sống con người dường như là không thể.

Giá trị căn bản của con người như là cùng đích trong chính mình và tầm quan trọng của việc sử dụng lý trí và sự sáng tạo của con người là những giá trị tích cực khác của triết học Kant.¹⁰ Dấu vết của chủ nghĩa hiện sinh và ý tưởng về bản chất cũng như tầm quan trọng của tự do và sức mạnh của con người đều được thể hiện trong tuyên bố sau đây của Berdyaev: “Triết học của Kant đặt con người trên bờ vực của một khoảng trống không đáy và, một cách chủ động, yêu cầu con người tái tạo lại hữu thể đã mất do yếu tố khách quan.”¹¹

b. Arthur Schopenhauer¹²

Bên cạnh Kant, Berdyaev cũng nhìn nhận Schopenhauer có nhiều ảnh hưởng lên triết học của mình: “Quả thực Kant và Schopenhauer đã có ý nghĩa rất to lớn trong việc khởi đầu con đường của tôi. Tôi không phải là triết gia theo trường phái và trước kia cũng như hiện nay không thuộc về trường phái nào cả. Schopenhauer là triết gia đầu tiên mà tôi tiếp nhận thật sâu sắc”.¹³ Bên cạnh đó, ông khẳng định sự riêng biệt trong triết học của mình ngay từ khi còn trẻ: “Mặc dù

⁵ HS, tr.27.

⁶ BE, tr.11.

⁷ DR, tr.49.

⁸ BE, tr.27; SF, tr.11.

⁹ SS, tr.37.

¹⁰ TR, tr.76. Berdyaev giải thích khái niệm tự do của Kant như là hữu thể dựa trên sự sáng tạo hơn là đơn thuần dựa trên chủ nghĩa luân lý, nhưng ông cũng nghĩ rằng, Kant đã không nhận ra tầm quan trọng đầy đủ của mối tương quan giữa sáng tạo và tự do.

¹¹ NBCF, tr.73.

¹² Schopenhauer (1788-1860): triết gia người Đức, phản bác nhưng đồng thời mở rộng tư duy triết học của I. Kant về cách thức mà con người trải nghiệm thế giới.

¹³ HS, tr.27.

trong những năm tháng tuổi trẻ tôi gần gũi với tư tưởng của Kant, nhưng chưa bao giờ tôi chia sẻ hoàn toàn, một cách trọn vẹn, với triết học của Kant, cũng như của Schopenhauer.”¹⁴ Tuy không chia sẻ hoàn toàn, nhưng vẫn thừa nhận, ông có quan điểm tương cận với chủ nghĩa phi lý trí¹⁵ của Schopenhauer, và với phân biệt của Schopenhauer đối với ý chí và biểu tượng.¹⁶

Dẫu có những tương cận, ông cũng rõ ràng trong việc nêu lên sự khác nhau khá gay gắt với quan điểm của Schopenhauer về phân cá biệt luận.¹⁷ Tuy nhiên, khi nói về việc khách thể hóa hay việc con người là nô lệ cho tính dòng tộc, ông hồ hởi tán thành quan điểm này của Schopenhauer: “Schopenhauer tỏ ra đúng đắn hơn Hegel trong việc thấu hiểu khách thể hóa. Thế nhưng khách thể hóa sinh ra không đơn thuần bởi tính định hướng nhất định của ý chí, mà còn bởi mong muốn khôn nguôi là được ở trong thế giới bị khách thể hóa.”¹⁸ Ông kết luận “Schopenhauer đã đúng khi nói rằng, con người trở thành thứ đồ chơi khi để cho tố chất dòng tộc thôi miên anh ta, tạo cho anh ta những ảo giác.”¹⁹

Tư Duy Nô Lệ

Theo Berdyaev, mỗi người gồm có ‘cái tôi bề mặt’²⁰ và ‘cái tôi sâu thẳm’ đại diện cho hai hình thái tư duy, hai thế giới chất chứa sẵn trong con người. Rất thường khi con người hướng về những người khác, hướng về xã hội và nền văn minh bằng ‘cái tôi bề mặt’, cái tôi này có khả năng gửi thông điệp nhưng không có khả năng giao lưu. Trong đó, cái tôi bề mặt của con người bị xã hội hóa, bị lí tính hóa, bị văn minh hóa rất nhiều. Cái tôi ấy “không phải là *bản diện cá nhân, tự do* trong con người, thậm chí đó có thể là việc bóp méo hình tượng con người vốn khép kín lại bản diện cá nhân của nó.”²¹ Chính cái tôi này khiến con người mất đi sự tự do và trở nên nô lệ trong tư duy.

Trong tác phẩm “*Con Người Trong Thế Giới Tinh Thần*”, Berdyaev đã phát biểu một câu rất mạnh mẽ về con người rằng “Con người tìm kiếm tự do, trong họ có khao khát to lớn vươn tới tự do, nhưng nó không những dễ dàng rơi vào tình trạng nô lệ mà còn yêu thích tình trạng nô lệ”.²² Quả vậy, theo ông giải thích, tình trạng nô lệ đem đến nhiều sự dễ chịu và cũng được nhiều người ủng hộ hơn vì sự nô lệ mang tính phổ quát và gần gũi với đời sống thường nhật.

¹⁴ Ibid, tr.27.

¹⁵ Chủ nghĩa phi lý trí (irrationalism) trào lưu triết học thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 tuyên bố làm phong phú thêm sự hiểu biết về cuộc sống của con người bằng cách mở rộng nó ra ngoài lý trí đến các chiều kích đầy đủ hơn. Bắt nguồn từ siêu hình học hoặc nhận thức về tính duy nhất của trải nghiệm con người, chủ nghĩa phi lý trí nhấn mạnh các chiều kích của bản năng, cảm giác và ý chí bao trùm và chống lại lý trí.

Với A. Schopenhauer, chủ nghĩa phi lý tính, ý chí mù quáng được coi là nền tảng của sự tồn tại, trong khi thế giới của những biểu hiện duy lý chỉ tạo nên bề mặt lừa dối của sự vật.

¹⁶ Ibid, tr.28. Theo Schopenhauer, thế giới là ý chí (will) ở mức độ mà mọi ý tưởng đều là biểu hiện của ý chí. Ý chí không phải là một ý tưởng hay một đại diện, mà là một sự vật tự thân (thing in itself). Ý chí là thực tại cơ bản của thế giới, với chủ đích mọi hiện tượng đều phụ thuộc vào nó. Schopenhauer cho rằng ý chí nằm ngoài lĩnh vực tri thức, lý trí một cách khách quan. Ý chí là động lực thúc đẩy con người hành động, cho dù họ có động cơ lý trí hay không. Cá nhân chỉ nhận thức được những đại diện (biểu tượng) và ý tưởng của chính mình, chứ không phải ý chí của ý chí (the will of the will). Ý chí là tồn tại trong chính nó (being in itself) của thế giới hiện tượng, không phụ thuộc vào thời gian, không gian, số nhiều, nhân quả, lý trí hay động cơ.

¹⁷ Ibid, tr.28.

¹⁸ HS, tr.110.

¹⁹ Ibid, tr.293.

²⁰ Berdyaev ủng hộ L. Tolstoy vì đã mô tả cuộc sống lưỡng phân của con người, cuộc sống hình thức mà “con người hướng về xã hội, nhà nước, nền văn minh, là cuộc sống đầy những đối trá, chứ không phải cuộc sống đích thực; còn cuộc sống nội tâm, đích thực, là cuộc sống mà ở đó con người đứng trước những hiện thực nguyên phát, đứng trước chiều sâu của cuộc đời.”

²¹ HS, tr.45.

²² Ibid, tr.89.

Do đó, Berdyaev mượn hình ảnh ‘ông chủ và kẻ nô lệ’ để minh họa cho hình thái ‘*tư duy nô lệ*’.

1. Hình ảnh ‘ông chủ và kẻ nô lệ’ của N. Berdyaev

Berdyaev dùng hình ảnh ‘ông chủ và kẻ nô lệ’²³ để bàn về ‘*tư duy nô lệ*’, hay còn gọi là trạng thái nô lệ của con người. Đối với Berdyaev, ‘ông chủ và kẻ nô lệ’ đều là những người nô lệ, những kẻ không có tự do trong tư duy; bởi mỗi tương quan giữa họ có tính lệ thuộc lẫn nhau: Người này cảm thấy mình đang hiện hữu thông qua kẻ còn lại. Đây là hình thức của tư duy nô lệ.

a. Ông chủ - hiện hữu nhờ người khác

Berdyaev xem ông chủ là kẻ ý thức về sự ‘*hiện hữu nhờ người khác*’, khi có kẻ khác phục vụ, dưới quyền mình. Chính sự hiện hữu của người phục vụ, kẻ dưới quyền khiến cho vai trò ông chủ được hiện hữu. Ông phát biểu “ông chủ là ý thức hiện hữu cho bản thân mình, nhưng là ý thức hiện hữu cho bản thân mình thông qua kẻ khác, thông qua kẻ nô lệ”.²⁴ Giả như, khi không có người dưới quyền, ông sẽ thấy vai trò ông chủ của mình trống rỗng, vô nghĩa. Do đó, dù là ông chủ, ông vẫn phải lệ thuộc vào người khác, vào kẻ dưới quyền để thấy mình tồn tại.

b. Kẻ nô lệ - hiện hữu cho người khác

Ngược lại với ông chủ, vốn ‘*hiện hữu nhờ người khác*’, kẻ nô lệ ‘*hiện hữu cho người khác*’. Ý thức tư duy của kẻ nô lệ là phục vụ và vâng lời người trên mình, do đó khi thực thi theo lời của kẻ trên mình, họ sẽ thấy rõ được sự hiện hữu của mình. Sự hiện hữu này chỉ tồn tại khi có người khác ra lệnh. Như vậy, đây cũng là một hình thức lệ thuộc, nô lệ trong tư duy khi phải cần đến người khác. Nếu như ý thức của ông chủ là ý thức hiện hữu của kẻ khác cho bản thân mình, thì ý thức của nô lệ là ý thức hiện hữu của bản thân mình cho kẻ khác.²⁵

Cả ‘ông chủ và kẻ nô lệ’ đều mang tư duy nô lệ, vì họ đều không cảm thấy mình thực sự hiện hữu nếu thiếu vắng người còn lại. Dường như, họ không còn ý thức về chính mình cho bằng ý thức về vai trò của mình trong một xã hội vốn luôn bị đặt tên, gán nhãn. Nguy hại hơn, khi ý thức về chính mình càng thấp thì ý thức nô lệ, ý thức ngoại hiện hóa, mang hình thái xã hội, càng tăng và “giới hạn [tốt cùng] của tình trạng nô lệ là tình trạng không có ý thức của nó.”²⁶ Khi ấy, con người không ý thức về chính mình nội tại, nhưng ý thức về mình theo cách thức của ngoại tại. Lúc này, hình thái tư duy này xa lạ với bản thân chủ thể. Nguồn gốc của tình trạng nô lệ, xa lạ là *ngoại hiện hóa*,²⁷ vì con người không tự ý thức về mình riêng biệt nhưng ý thức về mình theo cách thức đặt tên của xã hội. Con người tự xem mình như một thành phần trong đó và cần phải tuân theo những định chế, quy định của xã hội vốn được quy gán từ bên ngoài mà quên đi sự độc sáng, riêng biệt trong chính mình. Tuy nhiên, cũng có khi chính kẻ nô lệ không nhận ra tình trạng nô lệ của mình.²⁸ Vậy đâu là thế giới thuộc về tư duy nô lệ?

²³ Berdyaev thừa nhận lối nhìn này có những nét tương đồng với những suy gẫm của Hegel về ‘ông chủ và kẻ nô lệ’ (Herrschaft và Knechtschaft) trong tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần*. HS, tr.89.

²⁴ HS, tr.89.

²⁵ Ibid, tr.89.

²⁶ Ibid, tr.89.

²⁷ Ibid, tr.89.

²⁸ Ibid, tr.45.

2. Tư duy nô lệ thuộc về thế giới tự nhiên

a. Thế giới tự nhiên²⁹

Thế giới tự nhiên là thế giới thường nhật mà con người đang sống trong đó. Khi con người đặt mình hoàn toàn trong thế giới tự nhiên, thế giới ngoại hiện hóa, cũng là lúc con người đặt mình trong tư duy nô lệ, bởi những liên kết đều mang tính phụ thuộc lẫn nhau trong thế giới tự nhiên. Berdyaev gọi điều này là *ý thức ngoại hiện hóa*. Đây là tình trạng khách thể hóa khi trọng tâm đời sống của mỗi người không đặt trong chính mình nhưng đặt vào bên ngoài mình. Ngoài ra, ý thức ngoại hiện hóa bao giờ cũng là ý thức nô lệ khi Thượng đế là ông chủ, con người là nô lệ; Giáo hội là ông chủ, con người là nô lệ; xã hội là ông chủ, con người là nô lệ; gia đình là ông chủ, con người là nô lệ; thiên nhiên là ông chủ, con người là nô lệ; khách thể là ông chủ, con người-chủ thể là nô lệ.³⁰ Do đó, nguồn gốc của tình trạng nô lệ đến từ tự nhiên, nơi đó những tương quan đều được gắn ghép theo hình thức xã hội, từ thế giới khách thể hóa, và thế giới ấy khiến cho con người dần đánh mất chủ thể tính nơi chính mình. Ông lặp lại ở một đoạn khác: “Nguồn gốc của tình trạng nô lệ bao giờ cũng là khách thể hóa, tức là ngoại hiện hóa, làm cho xa lạ”.³¹ Nguyên nhân của những điều ấy được hiểu như sau:

Thứ nhất là khái niệm về những “*cái chung*”³² được hình thành trong thế giới tự nhiên. Khác với Plato, Berdyaev cho rằng: chính ‘cái chung’ khiến cho tính tự do của mỗi nhân vị bị mất dần bởi con người phải tuân theo những ‘cái chung’ ấy. Do đó, ‘cái chung’ chỉ hiện diện trong thế giới tự nhiên, một thế giới ngụ ý đặc tính thông trị: “Chính cái thế giới thường nghiệm, được khách thể hóa ấy, là vương quốc của cái chung, vương quốc của định luật, vương quốc của tính tất yếu, vương quốc của cưỡng bức.”³³ Đồng thời, cái chung, cái cưỡng bức một cách khách quan, chỉ thống trị trong thế giới thường nghiệm.³⁴ Ông xem việc tư duy theo cái chung là điều đã khiến người ta phải tuân theo và đồng thời dần mất đi tư duy về tính riêng biệt, độc sáng.

Thêm nữa, Berdyaev cũng nói rằng quan điểm Hy Lạp về thế gian vốn dựa trên *chiêm ngưỡng mĩ học về cái toàn vẹn, tuyệt đối*³⁵ đã làm nảy sinh quan điểm rằng “một trật tự không đổi, vĩnh

²⁹ Bài viết sử dụng thuật ngữ: thế giới tự nhiên, khách thể hóa, ngoại hiện hóa trong cùng một ý nghĩa. Đối với Berdyaev, sự khách quan hóa là một quá trình phi nhân hóa, làm giảm con người, chủ thể, thành một đối tượng, một sự vật. Nó đưa con người từ thế giới của tự do xuống thế giới của sự cần thiết. Khách thể hóa là một sự mô tả mang tính biểu tượng về tình trạng sa ngã của một thế giới trong đó con người thấy mình phụ thuộc vào tự nhiên. Với ông, thế giới tinh thần bên trong chúng ta, thế giới của tự do, cao hơn, hoàn hảo hơn nhiều so với thế giới vật chất bên ngoài, thế giới mà chúng ta bị ràng buộc bởi tự nhiên.

Ông định nghĩa về sự khách thể hóa trong tác phẩm “*Chân lý và mặc khải*” như sau: “Khách thể hóa có nghĩa là sự xa lạ, đánh mất tính cá vị, mất tự do, khuất phục cái chung và nhận thức bằng khái niệm.

Khách quan hóa trở thành một phần bản chất của con người. Họ tự áp đặt cho mình những giới hạn của các quy tắc, tiêu chuẩn và phong tục, sự cần thiết và sự tiện lợi. Trong nhiều trường hợp, kiến thức cũng được áp đặt cho con người thay vì đến từ bên trong. Họ chỉ đơn giản là chấp nhận những gì họ được đưa ra, mà không cảm thấy mình thấu đáo, không biến nó trở thành một phần chung của chính họ, do đó mà không hoàn toàn hiểu được nó.

³⁰ HS, tr.90.

³¹ Ibid, tr.90.

³² Ibid, tr.106. Ngược lại với quan điểm “trong học thuyết Plato, trong bản thể luận, tồn tại đích thực, lí tưởng, là cái phổ quát-chung, còn cái cá thể-đơn nhất là cái phái sinh và cái tùy thuộc, hoặc là cái hư ảo. Cái lí tưởng, cái có tính tự tưởng là cái hiện thực đích thực. Những cái phổ quát là hiện thực. Thế giới số nhiều và cá thể là thế giới thứ cấp, được phản ánh, không hoàn toàn hiện thực”.

³³ Ibid, tr.106.

³⁴ Ibid, tr.106.

³⁵ Quan điểm này dựa trên quan điểm của Plato về ‘Forms’: Là những khái niệm hay lý tưởng trừu tượng, hoàn hảo, bất biến, vượt qua thời gian và không gian; chúng tồn tại trong lãnh địa của Forms. Mặc dù

cửu, hợp lí, của tồn tại được thể hiện trong trật tự xã hội vốn không phải do con người tạo nên và con người phải phục tùng nó.”³⁶ Theo ông, chính quan điểm này “nô dịch con người.”³⁷ Ở đoạn khác, ông trích dẫn quan điểm của J. Bohme rằng “Trật tự thế gian, thống nhất thế gian, hài hòa thế gian gắn liền với các định luật logic, các định luật tự nhiên, các luật lệ nhà nước, tất cả gắn với quyền lực của “cái chung”, với quyền lực của cái tất yếu. Đó là khách thể hóa do sa đọa sinh ra.”³⁸ Chính những quan điểm về trật tự không đối, về sự hài hòa đều thuộc về thế giới tự nhiên đã thúc đẩy sự hiện hữu của “cái chung”. Chính “cái chung” khiến cho con người phải tuân theo, phải lệ thuộc.

Do đó, trong thế giới xem cái chung là tổng thể và những thứ khác là thành phần, thì thế giới ấy đã bị khách thể hóa, đã đánh mất sự tự do của mỗi nhân vị “khi cái chung hóa ra là cái cao nhất, cái cá thể là cái thấp nhất.”³⁹

b. Hình thái tư duy nô lệ trong thế giới tự nhiên

Berdyayev liệt kê ra nhiều hình thái của tư duy nô lệ trong thế giới tự nhiên, trong đó tình trạng nô lệ của con người được xếp vào: sự tồn tại, Thượng Đế-tôn giáo, tự nhiên, xã hội, văn minh, chủ nghĩa cá nhân. Ở đây, bài viết trình bày ba hình thái nô lệ chính: Thượng Đế-tôn giáo, xã hội và chủ nghĩa cá nhân.

Thượng Đế-tôn giáo

Trước hết, Berdyayev nhấn mạnh về sự phân biệt giữa Thượng đế và *ý tưởng của con người về Thượng Đế*, đó cũng là sự phân biệt giữa “Thượng đế như một hữu thể và Thượng đế như một khách thể.”⁴⁰ Điều này có nghĩa là giữa con người và Thượng đế sẽ là khoảng không ‘ý thức của con người’, nơi đó, ý thức sẽ đặt Thượng đế như một khách thể hay như một hữu thể trong tương quan với mình. Khi ý thức của con người xem Thượng đế như một khách thể, con người đang “ngoại hiện hóa và phóng chiếu trạng thái hữu hạn của ý thức ấy, là đang ở trong khách thể hóa.”⁴¹ Khi con người phóng chiếu trạng thái hữu hạn của ý thức ấy là con người đang mang tư duy đã được định hình theo lối xã hội trong tương quan với Thượng đế (ông chủ). Kết quả, con người đang nằm trong mối tương quan nô lệ với Thượng đế, điều này biểu thị tư duy nô lệ trong ý thức con người vì:

Thứ nhất, theo Berdyayev, trong cái *hữu hạn của ý thức* ấy, “con người sáng tạo ra Thượng đế theo hình tượng của mình và tương đồng với mình, đưa vào Thượng đế không chỉ cái tốt nhất trong hình tượng của mình, mà cả cái xấu nhất nữa. Ý tưởng về Thượng đế vốn được tiếp nhận trong ý thức con người có dấu ấn của nhân hình luận (anthropomorphism)⁴² và *mô phỏng theo*

Forms là trừu tượng, nhưng điều đó không có nghĩa là chúng không có thật. Trên thực tế, Forms thì 'thực' hơn bất kỳ đối tượng vật chất riêng lẻ nào.

Thêm nữa, Plato đã xác định cái tốt (good), cái mà ông cho là tồn tại vĩnh viễn. Tự nó tồn tại trong thế giới thực và là nguyên tắc tối hậu. Đối với Plato, điều tốt là điều tuyệt đối. Ông lập luận rằng tính tốt của nó là do chính nó tạo ra mà không cần nhờ đến bất kỳ thứ gì khác. Cái tốt đúng hơn là cái được giả định trước bởi bất kỳ suy nghĩ, hành động nào của con người và mọi hiện tượng tự nhiên, xã hội.

Ngoài ra, Aristotle đặt nghiên cứu về Thượng đế (thần học) là triết học đầu tiên vì nó đề cập đến “động lực bất di bất dịch” (unmoved mover) của mọi hiện tượng. Đối với Aristotle, nguyên tắc cuối cùng phải là nguyên tắc vô điều kiện và độc lập, không có bất kỳ điều kiện nào trước đó.

³⁶ Ibid, tr.109.

³⁷ Ibid, tr.109.

³⁸ Ibid, tr.110.

³⁹ Ibid, tr.111.

⁴⁰ Ibid, tr.116.

⁴¹ Ibid, tr.116.

⁴² Sự biểu hiện hoặc đối xử với động vật, thần thánh và đồ vật như thể chúng là con người về ngoại hình, tính cách hoặc hành vi – Cambridge Dictionary.

xã hội.”⁴³ Trong đó, việc mô phỏng theo xã hội được hiểu như việc diễn tả lại mối tương quan giữa con người và Thượng đế theo cách thức của mối tương quan trong xã hội. Đó là “những tương quan nô lệ và thống trị đầy rẫy trong lịch sử loài người, được phản ánh lại trong những ý tưởng của con người về Thượng đế.”⁴⁴ Như vậy, con người mang tư duy theo kiểu tương quan trong xã hội khi hình dung về một Thượng đế. Đây là Thượng đế mà con người tạo ra nhờ quan sát xã hội.

Thứ hai, *Thượng đế được nhìn như một khách thể*. Tương quan xã hội được chuyển dịch sang cho mối tương quan của con người với Thượng đế. Thượng đế được hiểu như một khách thể với tất cả các tính chất của thể giới khách thể, đây là nguồn gốc của tính nô lệ. Thượng đế như một khách thể chỉ là một sức mạnh tự nhiên cao nhất vốn được tuyệt đối hóa của hạn định, hoặc là sức mạnh cao nhất vốn được tuyệt đối hóa của thống trị.⁴⁵ Lúc này, Thượng đế là ông chủ mang sức mạnh tuyệt đối, con người là kẻ nô lệ và phục tùng những lệnh truyền từ ông chủ. Bây giờ, hình thức ông chủ và nô lệ trong xã hội được đặt vào trong tương quan với Thượng đế.

Thứ ba, *Thượng đế là Tuyệt đối*, là Đấng tạo nên sự hài hòa thế gian đối với những gì không tuyệt đối. Điều này đến từ quan điểm duy mỹ Hy Lạp, khi xem Thượng đế là biểu trưng của sự toàn mỹ.

Ngoài Thượng đế, Berdyaev còn nói, *con người còn bị nô lệ trong tổ chức tôn giáo (Giáo hội)* khi xem cái thống nhất, cái toàn thể quan trọng hơn từng nhân vị và chính quan điểm này đã khiến cho việc khách thể hóa diễn ra mạnh hơn, khiến mỗi nhân vị phải theo cái chung, đồng thời trở nên nô lệ cho cái chung ấy. Việc tư duy Giáo hội là trung tâm hiện sinh, nghĩa là nhìn nhận Giáo hội là trung tâm vốn đưa ra câu trả lời cho các vấn đề của con người-cuộc sống, vốn giải thoát trạng thái lương tâm cắn rứt hay bình an của tín đồ qua những luật lệ ràng buộc trong Giáo hội. Giáo hội nơi ‘cái chung’ được phổ quát hóa sẽ gây nên những tư duy nô lệ và phục tùng, và khiến cái đơn vị phải phục vụ, hy sinh cho cái chung, cái phổ quát. Mặc dù, Giáo hội hiện hữu như một tổ chức xã hội “nhưng ở trong phương diện này nó thuộc về thể giới khách thể hóa.”⁴⁶

Tóm lại, theo như Berdyaev, việc Thượng đế như khách thể hóa từ tự nhiên, đã gây ra tư duy nô lệ vào Thượng đế khi con người phải phục tùng, tuân theo những khái niệm cái chung, cái hoàn mỹ: “Tình trạng nô lệ tôn giáo, nô lệ Thượng đế, nô lệ Giáo hội, tức là ý tưởng mang tính nô lệ về Thượng đế và ý tưởng mang tính nô lệ về Giáo hội, đã là một hình thức nô lệ nặng nề nhất của con người và là một trong những nguồn gốc dẫn đến tình trạng nô lệ của con người. Đó là tình trạng nô lệ cho khách thể, cho cái chung, cho tính ngoại tại và tính xa lạ.”⁴⁷

Xã hội

Berdyaev xem xã hội là hình thức tư duy nô lệ đặc trưng, phổ biến và hình thức này mang nhiều ý nghĩa hơn cả, bởi xã hội luôn hiện diện trong cuộc sống của mọi người. Xã hội cũng nuôi dưỡng và xã hội hóa con người. Ông đưa ra một vài hình thái tư duy nô lệ trong xã hội như sau:

Thứ nhất, con người làm tưởng về tương quan giữa mình và xã hội. Trong tương quan ấy, con người tưởng rằng mình được xã hội sinh ra, là sản phẩm của xã hội, do đó nó phải lệ thuộc vào xã hội: “Con người là hữu thể bị xã hội hóa trong suốt chiều dài hàng ngàn năm của nền văn

⁴³ Ibid, tr.117.

⁴⁴ Ibid, tr.117.

⁴⁵ Ibid, tr.118.

⁴⁶ Ibid, tr.130.

⁴⁷ Ibid, tr.130.

minh. Và học thuyết xã hội về con người muốn thuyết phục chúng ta rằng, chính cái xã hội hóa ấy đã tạo nên con người. Con người tựa hồ như sống trong tình trạng thôi miên xã hội.”⁴⁸ Ngoài ra, quan niệm trên được củng cố bởi một số nhà xã hội học, họ đã thuyết phục con người rằng “chính bản thân cái tự do anh ta nhận được cũng thuần túy là nhờ xã hội.”⁴⁹ Trong xã hội, con người nhận được mọi sự, cho nên con người có bốn phận phục tùng, lệ thuộc xã hội ấy bởi “người là tạo vật của ta, tất cả những gì tốt đẹp nhất mà người có được đều do ta đem lại, vì thế người thuộc về ta và phải hiến toàn bộ bản thân cho ta.”⁵⁰

Thứ hai, ông nhấn mạnh *cách hiểu hữu cơ về xã hội* sẽ gây ra tư duy nô lệ bởi cách hiểu ấy đang “ưu tiên cho tự nhiên trước tinh thần.”⁵¹ Lý thuyết hữu cơ về xã hội⁵² tất yếu thừa nhận việc ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân⁵³ và bắt buộc phải nhìn nhận bản diện cá nhân là cơ quan của cơ thể xã hội.⁵⁴ Hình thức tư duy này thuộc về chủ nghĩa phổ quát (universalism) do “khách thể hóa sinh ra.”⁵⁵ Cách hiểu này mang tính thứ bậc,⁵⁶ và đòi nhân vị phải phục tùng xã hội, đòi nhân vị trở nên nô lệ cho cái phổ quát trong xã hội. Do đó, xã hội được hình dung như là một bản diện cá nhân mang tính ngôi thứ trong đó ngôi thứ xã hội đứng cao hơn bản diện cá nhân mỗi người. Tư duy này biến con người thành nô lệ.⁵⁷ Những quan điểm trên vốn được cho là thuộc về J. de Maistre⁵⁸ và de Bonald.⁵⁹ Họ thừa kế từ A. Comte và được củng cố bởi C. Maurras.⁶⁰ Những nhà xã hội học này khẳng định ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân và dạy về quá trình hình thành bản diện cá nhân bởi xã hội.⁶¹ Quan điểm của họ đặt tiêu chí đánh giá sự việc vào cơ thể xã hội hơn là bản diện cá nhân.⁶²

Do đó, tư duy trong xã hội là tư duy nô lệ nếu tư duy lệ thuộc, tư duy cấp bậc và cái chung chiếm vị trí cao nhất.

Chủ nghĩa cá nhân

Theo Berdyaev, con người có thể bị nô lệ vào nhiều thứ hình tượng bên ngoài mình. Tuy nhiên, sâu thẳm của tư duy nô lệ đến từ bên trong, từ nội tâm. Nói cách khác, con người bao giờ cũng bị nô lệ vào cái tựa hồ như ở bên ngoài nó, cái xa lạ đối với nó, nhưng nguồn gốc của tình trạng nô lệ là ở nội tâm.⁶³

Trong nội tâm, con người bị lệ thuộc vào những cái là “tôi”, do đó nó cũng bị lệ thuộc vào cái “không phải tôi”. Theo ông, khi con người xác định thái độ với cái “không phải tôi” một cách

⁴⁸ Ibid, tr.143.

⁴⁹ Ibid, tr.143.

⁵⁰ Ibid, tr.143.

⁵¹ Ibid, tr.148.

⁵² Ibid, tr.145. Cách hiểu hữu cơ về xã hội rộng hơn nhiều so với học thuyết về xã hội như là một cơ thể trong nghĩa đen của từ ngữ.

⁵³ Bản diện cá nhân được hiểu là người tự do, mang nét độc sáng riêng biệt, sống trong thế giới tinh thần và mang tư duy tự do.

⁵⁴ HS, tr.146.

⁵⁵ Ibid, tr.146.

⁵⁶ Ibid, tr.146.

⁵⁷ Ibid, tr.146.

⁵⁸ J. de Maistre (1753-1821): nhà chính trị, nhà văn, triết gia người Pháp.

⁵⁹ L. de Bonald (1754-1840): lý thuyết gia chống cách mạng người Pháp.

⁶⁰ Charles Maurras (1868-1952): nhà báo Pháp có khuynh hướng bảo hoàng dân tộc chủ nghĩa.

⁶¹ HS, tr.146-147.

⁶² Ibid, tr.147.

⁶³ Ibid, tr.177.

nô lệ thì anh ta cũng đã xác định thái độ với cái “tôi” một cách nô lệ.⁶⁴ Một trong những hình thái nô lệ nội tâm đặc thù nơi con người là “*chủ nghĩa cá nhân*”.⁶⁵

Trước hết, chủ nghĩa cá nhân, được Berdyaev hiểu một cách đúng đắn, bao hàm *những người đóng kín*, vị kỉ và không có khả năng giao lưu, mở ra với người khác.⁶⁶ Hay còn nói, chủ nghĩa cá nhân là tình trạng cô lập của bộ phận khỏi cái toàn vẹn, là cuộc nổi loạn của bộ phận chống lại cái toàn vẹn. Thế nhưng, một khi đã là bộ phận của cái toàn vẹn nào đó, dù cho có nổi loạn chống lại cái toàn vẹn ấy, thì cũng vẫn có nghĩa là đã bị ngoại hiện hóa. Chỉ có trong thế giới khách thể, tức là trong thế giới của xa lạ, vô diện mạo và tất định luận, mới hiện hữu cái tương quan của bộ phận và toàn vẹn, tương quan đó bộc lộ trong chủ nghĩa cá nhân.⁶⁷

Cụ thể, chủ nghĩa cá nhân là *sự cô lập và tự khẳng định mình*. Kẻ theo chủ nghĩa cá nhân tự cô lập mình và tự khẳng định mình trong tương quan với cái phổ quát, anh ta quan niệm cái phổ quát thuần túy như là bạo lực đối với anh ta. Trong một ý nghĩa nhất định, chủ nghĩa cá nhân là mặt trái của chủ nghĩa tập thể.⁶⁸ Ngoài ra, việc tự cho rằng năng khiếu và thiên tài như một đặc quyền cũng là hình thái của chủ nghĩa cá nhân, hình thái nô lệ trong nội tâm. Ông nhấn mạnh “không có gì trá ngụy hơn là ý thức về năng khiếu và thiên tài của mình như một đặc quyền và như biện minh cho việc tự cô lập cá nhân chủ nghĩa.”⁶⁹

Thêm vào đó, Berdyaev nhấn mạnh sự lệ thuộc vào những ý thức ti tiện và cả ý thức cao cả của cá nhân chủ nghĩa:

Tất cả những hình thức của thói vị kỉ, từ những thứ ti tiện nhất cho đến những thứ cao cả nhất bao giờ cũng hàm nghĩa tình trạng nô lệ của con người vào chính bản thân mình, và thông qua điều này mà thành tình trạng nô lệ vào cả thế giới xung quanh.⁷⁰

Con người có khi là nô lệ của những ý tưởng cao cả, những xúc cảm cao cả, và những tài năng của mình. Con người có thể hoàn toàn không nhận ra được, không ý thức được rằng, anh ta đang biến cả những giá trị cao cả thành công cụ cho việc tự khẳng định mang đầy tính vị kỉ của mình.⁷¹ Ông lấy ví dụ “kiểu mẫu đạo đức giả là kiểu mẫu con người có lòng trung thành với luật lệ của điều thiện và tính thanh khiết, với ý tưởng cao cả; lòng trung thành đó đã bị biến thành tự khẳng định đầy vị kỉ và thành thói tự mãn.”⁷² Thậm chí, ngay cả tính thánh thiện cũng có thể biến thành một hình thức vị kỉ - tự khẳng định và trở thành nguy-thánh thiện.⁷³

Thực chất, đặc tính của chủ nghĩa cá nhân bắt rễ sâu vào thế giới khách thể, mang tính xã hội và tự nhiên. Trong tình trạng bắt rễ sâu ấy, nó lại muốn cô lập hóa bản thân và lấy bản thân mình đối lập lại cái thế giới mà nó đang thuộc về. Kẻ theo chủ nghĩa cá nhân về thực chất là con người bị xã hội hóa, nhưng chịu đựng tính xã hội hóa ấy như bạo lực, và đau khổ vì bạo lực ấy, nó tự cô lập mình và nổi loạn một cách bất lực.⁷⁴

⁶⁴ Ibid, tr.178.

⁶⁵ Người ta gọi một người là kẻ theo cá nhân chủ nghĩa hoặc là vì anh ta tỏ ra độc lập, độc đáo, tự do trong xét đoán, không hòa lẫn vào môi trường xung quanh và đứng cao hơn môi trường đó, hoặc là vì anh ta cô lập trong nội tâm, không có khả năng giao lưu, khinh bỉ những người khác, vị kỉ. Thế nhưng trong ý nghĩa nghiêm khắc của từ ngữ thì chủ nghĩa cá nhân sinh ra từ từ ngữ “cá thể”, chứ không phải “bản diện cá nhân.”

⁶⁶ HS, tr.180.

⁶⁷ Ibid, tr.183.

⁶⁸ Ibid, tr.183.

⁶⁹ Ibid, tr.184.

⁷⁰ Ibid, tr.180.

⁷¹ Ibid, tr.179.

⁷² Ibid, tr.179.

⁷³ Ibid, tr.179.

⁷⁴ Ibid, tr.184.

Mặc dù người đi theo chủ nghĩa cá nhân gặp phải hình thức cô đơn: “Cô đơn của kẻ theo chủ nghĩa cá nhân lấy tình trạng trống rỗng và bất lực của mình đối kháng lại cái phổ quát bị khách thể hóa mà trong thực chất anh ta thuộc về nó,”⁷⁵ nhưng đây là sự cô đơn của “trống rỗng nội tâm, của tình trạng thất bại, bất lực”⁷⁶. Tuy nhiên, chính trong sự nổi loạn này, kẻ theo chủ nghĩa cá nhân rất dễ trở thành kẻ uốn mình để thích nghi và phục tùng theo thể giới xa lạ mà anh ta chẳng có gì để chống trả lại.⁷⁷

Do đó, kẻ theo chủ nghĩa cá nhân là nô lệ cho bản thân mình, anh ta bị cảm dỗ bởi tình trạng nô lệ vào cái “tôi” của mình, vì thế anh không thể kháng cự lại tình trạng nô lệ đến từ cái “không phải tôi.”⁷⁸ Hay còn nói, con người bao giờ cũng là nô lệ của cái “không phải tôi” thông qua cái “tôi”, thông qua trạng thái mà cái “tôi” đang ở trong đó.⁷⁹

3. Nền tảng siêu hình trong tư duy nô lệ

Trong phần trên, bài viết đã đề cập đến ‘cái chung’, ‘cái toàn thể’, ‘cái thứ bậc’, ‘cái không phải tôi’ trong thể giới tự nhiên vốn là những thứ gây ra tư duy nô lệ; nhưng đâu là nguyên nhân cùng tận dẫn đến tư duy nô lệ trong những hình thái trên? Theo Berdyaev, tư duy *nhất nguyên luận* (*monism*) là nguyên nhân siêu hình trong tư duy nô lệ, nguồn gốc triết học của tính nô lệ nơi con người.⁸⁰

Thứ nhất, ‘cái chung’, ‘cái phổ quát’ thống trị và vượt trên mọi đơn vị riêng biệt trong tư duy nhất nguyên luận. Ông nói “nhất nguyên luận là thống trị của “cái chung”, cái phổ quát trừu tượng, và là phủ định bản diện cá nhân và tự do.”⁸¹ Điều này đòi hỏi cá nhân phải phục tùng cái chung và tự xem mình là một thành phần trong cái chung. Tương tự, điều này cũng xảy ra khi áp dụng: Vào Thượng đế-tôn giáo - Thượng đế là tuyệt đối và con người là thành phần trong đó, Giáo hội là phổ quát và con người là một đơn vị thuộc về cái phổ quát ấy; vào xã hội - ‘cái chung’ làm quy chuẩn cho những cái riêng biệt tuân theo; vào chủ nghĩa cá nhân - cá nhân luôn muốn trở nên khác biệt nhờ phản chiếu vào cái chung-phổ phát và muốn đối nghịch với ‘cái chung’, chính lúc này cá nhân ấy đang nằm trong một ‘cái chung khác’ ở chiều ngược lại với cái chung kia.

Cũng vậy, chính tư duy nhất nguyên luận, hướng vào cái chung, cái toàn thể, cái phổ quát, cái tuyệt đối, cái được khách thể hóa khiến xa lạ với chính mình gây nên tư duy nô lệ. Sự xa lạ này được hiểu như “đặt lương tâm và ý thức của mình vào xã hội, nhà nước, nhân dân, giai cấp, đảng phái, giáo hội, như một thiết chế xã hội.”⁸² Bất cứ người nào để cho chuyện đó xảy ra thì người đó chính là kẻ nô lệ.⁸³

Thứ hai, tư duy nô lệ xem mình như một phần trong khối tổng thể, trong đó con người tự nhận mình là một bộ phận trong khối tổng thể ấy vì con người thường nghiệm gia nhập như một bộ phận⁸⁴ vào một toàn vẹn xã hội hay tự nhiên nào đó. Chính tư duy nhất nguyên luận hình thành quan niệm ngôi thứ vốn gây ra tư duy nô lệ bởi quan niệm ngôi thứ buộc phải thừa nhận bản

⁷⁵ Ibid, tr.185.

⁷⁶ Ibid, tr.185.

⁷⁷ Ibid, tr.185.

⁷⁸ Ibid, tr.185.

⁷⁹ Ibid, tr.185.

⁸⁰ Ibid, tr.150.

⁸¹ Ibid, tr.99.

⁸² Ibid, tr.99-100.

⁸³ Ibid, tr.100.

⁸⁴ Đối với Leibniz, cũng như đối với Renouvier, đơn tử chỉ là một thực thể gia nhập vào một cấu tạo phức tạp. Đơn tử là đóng kín, không có cửa sổ và cửa ra vào.

diện cá nhân con người là một bộ phận trong tương quan với cái toàn vẹn mang tính ngôi thứ và con người chỉ có giá trị trong tương quan với cái toàn vẹn đó, từ cái toàn vẹn đó mà nhận được giá trị của mình. Cái toàn vẹn mang tính ngôi thứ được coi là giá trị lớn hơn bản diện cá nhân, và cần phải tìm kiếm tính phổ quát, sự thống nhất, tính toàn trị ở trong cái toàn vẹn ấy.⁸⁵

Tư Duy Tự Do

1. Nguồn gốc của tư duy tự do

Tự do là điều khó khăn, hành trình tự do chưa bao giờ là dễ dàng. Ở lại trong tình trạng nô lệ thì dễ dàng hơn.⁸⁶ Một khi con người lên đường tìm kiếm tự do; con người cho thấy lòng khao khát vươn ra khỏi tình trạng nô lệ, vượt ra khỏi những hạn định thuộc về thế gian và khao khát trở về với khởi nguyên của chính mình nằm trong tinh thần, trong tự do.⁸⁷ Vươn đến tự do không thuộc về lý trí, như cách Kant hiểu, nhưng thuộc về tinh thần.⁸⁸

Hiện hữu bản diện cá nhân⁸⁹ thực sự luôn đi cùng với tư duy tự do, đây là mối tương quan biện chứng, bản diện cá nhân hàm ý sự tự do tinh thần và ngược lại.⁹⁰ Là một triết gia xuất sắc về tự do,⁹¹ Berdyaev đặt triết học của ông xoay quanh khái niệm về con người được xét như là một hữu thể tự do, một bản diện cá nhân. Đây cũng là đề tài đi suốt những năm tháng triết học của ông. Ông tóm tắt quan điểm trong tuyên bố sau:

Tôi... yêu tự do hơn tất cả. Con người bước ra từ tự do và đưa vấn đề vào tự do. Tự do là nguồn gốc ban đầu và là điều kiện của tồn tại, và... Tôi đã đặt tự do, thay vì Tồn tại (being), làm cơ sở cho triết lý của tôi. Tôi không nghĩ rằng có bất kỳ triết gia nào khác đã làm điều này một cách triệt để và triệt để như vậy. Bí ẩn của thế giới tồn tại trong tự do: Thượng đế mong muốn tự do và tự do đã làm nảy sinh tấn bi kịch (tragedy) trên thế giới. Tự do nằm ở khởi đầu và tận cùng.⁹²

Ông nói về tự do là thực tại cơ bản, là “nguyên tắc của tồn tại có trước cả khi mọi đời sống được tổ chức và hoàn thiện”⁹³, là “bí ẩn thuộc về chiều sâu tận cùng của tinh thần”⁹⁴, cùng là “khởi đầu và kết thúc của mọi triết học.”⁹⁵ Tự do không thể được định nghĩa một cách hợp lý, nó phải được hiểu một cách cụ thể hơn là trừu tượng. Nó không phải là một khái niệm tĩnh nhưng là thực tại sống động được biết đến một cách năng động thông qua thực hành và trải nghiệm.⁹⁶ Trong đoạn khác, tự do được gọi là “một tình trạng phủ định (apophatic) ... không được thấu thị bằng sự hợp lý hóa.”⁹⁷ Nhận thức về tự do được cho là mang lại tự do.⁹⁸ Nó là căn bản tuyệt đối đối với cuộc sống, đặc biệt là đối với sự sáng tạo, nhưng nó không thể được nắm bắt và tách rời như một thực thể. “Tự do là Hư vô (nothingness), theo nghĩa nó không phải

⁸⁵ Ibid, tr.65.

⁸⁶ Ibid, tr.325.

⁸⁷ Ibid, tr.325.

⁸⁸ Ibid, tr.325.

⁸⁹ Bài viết đôi khi sẽ đề cập về bản diện cá nhân như đại diện tiêu biểu cho tự do.

⁹⁰ HS, tr.47.

⁹¹ Mathew Spinka, “Berdyaev and Origen: A Comparison”. Church History, 16 (1947), tr.9.

⁹² DR, tr.46.

⁹³ FS, tr.128.

⁹⁴ Ibid, tr.129.

⁹⁵ BE, tr.23.

⁹⁶ DR, tr.52. Tự do không thể là “đối tượng của tri thức”, nhưng như cách tiếp cận hay điều kiện của tri thức, nó không thể bị khách thể hóa.

⁹⁷ SR, tr.142.

⁹⁸ BE, tr.177.

là một trong những thực tại của thế giới tự nhiên.”⁹⁹ Đồng thời, nó không phải là một “sức mạnh cá nhân đơn lẻ, mà là một phổ quát tương tự được thể hiện trong nhiều cá nhân.”¹⁰⁰

a. Tự do theo Berdyaev

Khi Berdyaev nhấn mạnh đến tự do, đôi khi ông đề cập đến những định nghĩa được chấp nhận chung của tự do và đôi khi ông đề cập đến định nghĩa được xây dựng từ triết học của riêng ông. Định nghĩa này là về sự tự do cơ bản, huyền bí và phi lý vốn làm nền tảng cho sự sáng tạo, đây không phải là cách giải thích chung được chấp nhận về tự do, nên hình thái tự do này sẽ được đề cập chính trong bài viết. Nhưng Berdyaev thỉnh thoảng cũng đề cập đến các khái niệm tự do được sử dụng phổ biến, đó là “tự do lý trí” khi quyền tự do có được theo luật pháp và được thực hành trong việc thực hiện nghĩa vụ đạo đức với “tự do từ Thượng đế” khi điều này bao gồm quyền tự do mà Thượng đế ban cho con người qua tình yêu của Ngài. Bài viết sẽ trình bày hình thái tự do cao nhất theo như Berdyaev, tự do-không do tạo dựng.

Tự do-không do tạo dựng (uncreated freedom, meonic freedom)

Tự do-không do tạo dựng thường được Berdyaev nhắc đến nhiều nhất, là tự do vượt xa sự sáng tạo của Thượng đế. Nó hoạt động trong sự sáng tạo vốn được đặc trưng là “sự tự do nguyên thủy, vô song, không bị xác định bởi bất cứ điều gì, không phát xuất từ Thượng đế, nhưng hướng lên Thượng đế.”¹⁰¹ Nhờ sự tự do này, con người thực sự đáp lại Thượng đế thay vì điều đã được tiền định: “Nếu chúng ta chỉ thừa nhận quyền tự do là quà tặng của sự thật và có nguồn gốc từ Thượng đế, nếu chúng ta khước từ quyền tự do lựa chọn và tiếp nhận sự thật, chúng ta chắc chắn sẽ bị áp đặt về phía chế độ chuyên chế, và tự do của tinh thần được thay thế bởi tổ chức của tinh thần.”¹⁰² Ở một đoạn khác, ông giải thích rằng tự do không là gì theo nghĩa nó đứng ngoài các cấu trúc cố định, xác định và có điều kiện. Tự do là điều tối thượng, và có một bí ẩn sâu sắc vốn không thể giải thích, không thể bắt nguồn từ bất cứ thứ gì:

Tự do là điều tối thượng: nó không thể bắt nguồn từ bất cứ thứ gì, nó không thể được coi là tương đương với bất cứ thứ gì. Tự do là nền tảng vô căn cứ của hiện hữu: nó sâu sắc hơn tất cả. Chúng ta không thể thâm nhập vào một cơ sở được nhận thức một cách hợp lý cho tự do. Tự do là một cái gì đó sâu không thể đo lường được - đáy của nó là bí ẩn cuối cùng.¹⁰³

Tự do-không do tạo dựng này không những không bị ràng buộc bởi luật pháp hay hành động của Thượng đế, nó thậm chí còn được mô tả là “phi lý, ... không thể giải thích được, không thể mang tính khách quan.”¹⁰⁴ Điều này có nghĩa là khi cố gắng mô tả nó, Berdyaev đã miêu tả phủ định - (nó “không phải cái này, không phải cái kia”). Dưới đây là tóm tắt về khái niệm tự do-không do tạo dựng của Berdyaev:

Tôi muốn nói rằng con người chỉ có thể tự do nếu tự do của anh ta không bị quyết định bởi bất cứ thứ gì mà không phải là chính anh ta; và anh ta chỉ là một chủ thể (chủ quan tính) nếu anh ta không phải là một 'thứ' vốn ăn khớp hoặc phụ thuộc cho những thứ khác, theo nguyên nhân con đường hoặc bất kỳ con đường nào khác. 'Tự do-không do tạo dựng' là một khái niệm giới hạn, mô tả một cách tượng trưng thực tại vốn tự nó không phù hợp với định nghĩa lôgic ... Thế giới khách quan có thể tiếp cận với tri thức

⁹⁹ DH, tr.V.

¹⁰⁰ Charles Hartshorne, “Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God?”, tr.73.

¹⁰¹ DM, tr.128.

¹⁰² FS, tr.126.

¹⁰³ MCA, tr.145.

¹⁰⁴ SR, tr.115.

mang tính lý trí và định nghĩa mang tính khái niệm, nhưng không thể biết và xác định nguồn gốc về điều kiện khách quan của tự do này.¹⁰⁵

Ở một đoạn khác, Berdyaev cũng nói rõ: tự do-không do tạo dựng khác với tự do ý chí (free will). Đối với ông, tự do ý chí chỉ ngụ ý một sự lựa chọn giữa lựa chọn cái này hoặc cái kia và không phải là sự sáng tạo. Trong ý chí tự do, con người có thể chấp nhận hoặc từ chối những gì được đưa ra, nhưng anh ta không thể sáng tạo bằng cách mang lại những gì trước đây chưa tồn tại. Đây là điểm khác với tự do-không do tạo dựng.¹⁰⁶

b. Khái niệm Ungrund của Jacob Boehme¹⁰⁷ và sự giải thích Ungrund của Berdyaev

Berdyaev tìm thấy điểm tương đương gần nhất với khái niệm tự do-không do tạo dựng trong khái niệm Ungrund (phi-nền móng) của Jacob Boehme. Boehme phát biểu:

Vì ngoài tự nhiên, Thượng đế là Huyền bí, tức là ‘Hư vô’ (nothingness); vì từ ngoài thiên nhiên là Hư vô, là con mắt vĩnh hằng, con mắt không nền móng, không nhìn thấy ở đâu, vì nó là Ungrund và con mắt tự nhân là ý chí, tức là khao khát hiển hiện, để phân biệt cái Hư vô.¹⁰⁸

Do đó, Ungrund là Hư vô, con mắt vĩnh hằng không nền móng, nhưng cùng với điều này, nó là ý chí, là không nền móng và là ý chí không thể dò được, không xác định được. Nhưng đây là cái Hư vô, đó là "một khao khát được trở thành một cái gì đó" [ein Hunger zum Etwas].¹⁰⁹ Như vậy, Ungrund của Boehme là một nguyên lý đen tối, phi lý, sâu xa hơn là tồn tại nhưng nằm trong Thượng đế. Ungrund là sự tự do nguyên thủy không thể dò tìm và tồn tại trước khi tạo ra thế giới. Tuy nhiên, sự hiểu biết của Berdyaev về Ungrund hơi khác so với Boehme. Trong một bài báo của mình về Boehme, Berdyaev đưa ra tuyên bố sau đây về sự hiểu biết của mình về khái niệm Ungrund:

Lời dạy bí ẩn của Boehme về Ungrund, về vực thẳm, không nền tảng (without foundation), đen tối và phi lý trước khi tồn tại, là một nỗ lực để cung cấp câu trả lời cho câu hỏi cơ bản của tất cả các câu hỏi, câu hỏi liên quan đến nguồn gốc của thế giới và của sự phát sinh điều ác. Toàn bộ sự giảng dạy của Boehme về Ungrund đan xen với sự giảng dạy liên quan đến tự do, đến nỗi không thể tách chúng ra được, vì đây là tất cả các phần trong cùng một sự giảng dạy. Và tôi có khuynh hướng giải thích Ungrund, như một sự tự do meonic mang tính chất nguyên thủy (*meonic freedom*), không thể xác định được ngay cả bởi Thượng đế.¹¹⁰

Ungrund theo lối giải thích của Berdyaev là tự do-không do tạo dựng, tự do meonic¹¹¹. Sự tự do không được xác định bởi Thượng đế và không chỉ có trước mọi tồn tại (being) mà có trước cả Thượng đế. Ngay chính Thượng đế cũng đón nhận tự do meonic này. Ông viết:

Bất nguồn từ Hư vô thiêng liêng (Divine Nothing), Ungrund, Thượng đế - Đấng Tạo Dựng được sinh ra. Thượng đế Đấng tạo dựng thế giới là điều đến sau. Từ quan điểm

¹⁰⁵ DR, tr.288.

¹⁰⁶ DR, tr.52-53.

¹⁰⁷ Jacob Boehme (1575–1624): nhà thần bí Tin lành người Đức.

¹⁰⁸ Boehme, *Vide Vol. IV*, tr. 284-285.

¹⁰⁹ Boehme, *Vol. IV*, tr. 286.

¹¹⁰ Berdyaev, *Studies concerning Jacob Boehme. Etude I. The Teaching about the Ungrund and Freedom.*

¹¹¹ Của, liên quan đến, hoặc bao gồm một loại hư vô thai nghén (khi phân biệt với hư vô trống rỗng tuyệt đối) có khả năng biến đổi thành chất [Of, relating to, or consisting of a kind of pregnant nothingness or void (as distinguished from an absolute blank nothingness) having the potential to transform into matter].

này, có thể nói rằng tự do meonic không bắt nguồn từ Thượng đế: nó bắt nguồn từ Hư vô, từ Ungrund từ vô tận.¹¹²

Tự do meonic có một tiềm năng đó là “ý chí không thể dò được và không xác định,”¹¹³ “trong bóng tối của Ungrund có một ngọn lửa và đây là tự do meonic tiềm năng.”¹¹⁴ Ngọn lửa ý chí bùng lên từ tự do meonic là một hành động sáng tạo, một hành trình xuất thần từ không tồn tại thành tồn tại.

Khi nói rằng tự nhiên phải được hiểu là thứ yếu và khởi phát theo, tự do là chính yếu và không do tạo dựng,¹¹⁵ Berdyaev nói rằng trên hết Ungrund của Boehme “phải được hiểu là tự do, tự do trong bóng tối.”¹¹⁶ Nếu như Boehme đặt Ungrund bên trong Thượng đế, Berdyaev đặt nó bên ngoài Thượng đế.¹¹⁷ Ungrund theo giải thích của Berdyaev đi trước tương quan nhân quả, tự do của nó không phải là tự do lý tính của tự chủ đạo đức mà là tự do “bí ẩn” và “huyền nhiệm (dark)”, nó được giải thích bằng thần thoại tốt hơn bằng khái niệm. Không thể hình thành một khái niệm về Ungrund:¹¹⁸ nó là một thần thoại và biểu tượng, là giới hạn của bất kỳ sự giải thích duy lý nào.

Biểu tượng của vực thăm được áp dụng cho Ungrund ngụ ý bóng tối và “độ sâu không đáy”¹¹⁹ của nó cũng như tính phủ định của nó. Đó là khoảng trống “chính yếu hơn hiện hữu”¹²⁰ vốn đang tìm kiếm. Đối với Boehme, Hư vô (nothingness) không phải là hư không của sự trống rỗng (emptiness), nhưng là hư vô (nothingness) nhờ thông qua việc tìm kiếm để “trở thành một cái gì đó.”¹²¹ Đối với ông, sâu thăm của tất cả mọi người có một khao khát ý chí, một “ý chí không có căn cứ về cái gì đó phải được thỏa mãn.”¹²²

Ý tưởng về Hư vô (nothingness)¹²³ có thể được làm sáng tỏ bằng cách tham chiếu đến hạn từ đó trong tiếng Hy Lạp mang nghĩa ‘không’ và ‘hư vô’. Cả hai đều biểu thị hư vô, nhưng nghĩa thứ nhất là hoàn toàn căn cỗi, nghĩa thứ hai là hư vô vốn che giấu một tiềm năng khi mà không-tồn tại (non-being) “là một nửa tồn tại (being) hoặc tồn tại vốn không được nhận ra.”¹²⁴ Việc hiện thực hóa tiềm năng nghĩa thứ hai không có nghĩa là “hiện thực hóa các khuôn mẫu vĩnh cửu” theo nghĩa Platon,¹²⁵ cũng không phải là một hình thái tiến hóa, mà là một sự sáng tạo thực sự. Một điều gì đó hoàn toàn mới phát sinh từ nghĩa thứ hai.

¹¹² DM, tr.33.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Trong bóng tối của Ungrund có một ngọn lửa bùng cháy và đây là tự do, một tự do meonic có tiềm năng. Theo Boehme, tự do là trái với tự nhiên, nhưng tự nhiên đã ban hành từ tự do. Tự do meonic là một hình thức tương tự của Hư vô, nhưng từ nó tạo ra một cái gì đó. Vol. IV, tr. 406.

¹¹⁶ BE, tr.108.

¹¹⁷ Lời dạy về Ungrund của Berdyaev loại bỏ Thượng đế khỏi trách nhiệm đối với cái ác”. N. A. Berdyaev, “*The Teaching about the Ungrund and Freedom.*”

¹¹⁸ SR, tr.115. Clarke, ITB, tr.87, phát biểu rằng “Ungrund (phi-nền móng) không phải là một khái niệm, nó không thể được lý trí hóa hoặc khách thể hóa. Nó không phải là một điều gì đó song song với Thượng đế. Tôi đã nói một cách thận trọng về Ungrund là một ‘bức tranh’. Nó không phải là một phần của cấu trúc triết học, cũng không phải là một tín điều tôn giáo. Có thể nói, nó là ‘siêu thần học’. Đó là một trực giác căn bản. Bề mặt của sự tồn tại là vực thăm vô định của không-tồn tại, của ... sự tự do hoàn toàn, không bị giới hạn bởi lý trí hay bất cứ điều gì khác. Vực thăm là...có trước tạo dựng”.

¹¹⁹ BE, tr.18.

¹²⁰ BE, tr.108.

¹²¹ Ibid, tr.107-108.

¹²² Ibid, tr.106.

¹²³ Berdyaev còn gọi là ‘tự do meonic’, trong đó hạn từ ‘meonic’ có nguồn gốc Hy Lạp (το μη ον)

¹²⁴ Ibid, tr.97.

¹²⁵ Hartshorne, “Whitedead and Berdyaev: is there tragedy in God?”, tr.74.

Như vậy, dựa trên Ungrund vốn nằm trong Thượng đế của Boehme, Berdyaev đã giải thích Ungrund theo cách của riêng mình. Ông đồng nhất Ungrund với tự do meonic nguyên thủy vốn có trước mọi sự xác định mang tính hữu thể và nhìn nhận Ungrund nằm ngoài Thượng đế. Ông cho rằng khái niệm tự do nguyên thủy gắn liền với bản diện cá nhân, với tầm quan trọng tối cao của con người trong sự đối lập với mọi hình thái của khách thể hóa. Cùng với đó, giả thiết cơ bản về nhân chủng học của Berdyaev cho rằng “con người là con của Thượng đế và không-tồn tại (non-being), của tự do meonic.”¹²⁶ Như vậy, con người vừa thừa hưởng từ Thượng đế, Đấng Tạo Dựng, nhưng trên hết, cũng thừa hưởng đặc tính tự do nguyên thủy từ vô tận. Do đó, con người có trách nhiệm sống mạnh mẽ đặc tính tự do vốn đã được đặt trong chính mình từ vô tận. Trở về với tự do vốn đã bị phai mờ do tiến trình khách thể hóa trong thế giới tinh thần là trở về với tự do nguyên thủy và trở nên một nhân vị độc sáng, không trùng lặp trong thế giới tự nhiên.

2. Nền tảng siêu hình trong tư duy tự do

Theo Berdyaev, nếu như tư duy nhất nguyên luận là nguồn gốc của nô lệ thì *tư duy nhị nguyên luận là nguồn gốc của tự do*. Theo ông, tính nhị nguyên “không phải giữa linh hồn và thể xác,¹²⁷ mà giữa tinh thần và tự nhiên, giữa tự do và tất yếu. Bản diện cá nhân là thắng lợi của tinh thần trước cái hỗn mang tự nhiên.”¹²⁸ Tuy nhiên, ông cũng nói tự do gắn liền với nhị nguyên luận, đúng hơn là có hình thức nhị nguyên luận ở hình thái ngoại tại giữa tinh thần và tự nhiên, giữa tự do và tất yếu, còn trong nội tại thì có thể hàm nghĩa một tính phổ quát cụ thể nội tâm,¹²⁹ tức là con người đặt lương tâm, ý thức trong chiều sâu của bản diện cá nhân thay vì đặt vào xã hội, quần chúng,... và trong chính chiều sâu ấy, nó hàm chứa khả thể phổ quát.

Nếu Kant xem tự do có nghĩa là tuân phục của bản diện cá nhân theo quy luật luân lý-lý trí thì Berdyaev cho rằng cách đó không đạt được tự do của con người và con người vẫn còn bị phục tùng theo cái lý trí vô diện mạo,¹³⁰ vì tự trị này không phải là con người, mà là quy luật luân lý-lý trí. Đối với ông, tự do không phải là tự nhiên, không phải là lý trí mà là tinh thần vốn độc lập với thế giới tự nhiên, thế giới bị khách thể hóa.¹³¹

Do đó, để đạt được tự do tinh thần, con người cần thay đổi phương hướng đấu tranh nhằm làm xuất hiện con người tự do, trước hết là thay đổi cấu trúc tư duy, thay đổi sắp xếp các giá trị.¹³² Thay đổi khởi đi từ tư duy nhất nguyên luận sang tư duy nhị nguyên luận, thay đổi quan điểm về điều cao cả nhất từ cái chung sang cái riêng biệt, từ tự do lý trí sang tự do trong tinh thần. Sự thay đổi này là một cuộc cách mạng nằm sâu thẳm trong nội tâm, được thực hiện trong thời gian hiện sinh, tức là mỗi người trở về với nội tâm để suy xét dựa theo đòi sống hiện tại của chính mình cùng những kinh nghiệm, lời mời gọi từ trong chính mình, và sự thay đổi này cũng đòi mỗi người tự mang vác lấy trách nhiệm giải phóng chính mình.¹³³ Thay đổi cấu trúc tư duy này cũng là thay đổi cách hiểu mối tương quan giữa tự tại và siêu việt.¹³⁴

Trước hết, mối tương quan giữa tự tại và siêu việt, được hiểu theo lối bất chước mối tương quan giữa Thượng đế và tự tại vì Thượng đế tự do với tính tất yếu thế gian, với mọi tính khách thể.

¹²⁶ DM, tr.60.

¹²⁷ Đòi sống linh hồn xuyên thấu toàn bộ đời sống thể xác, cũng như đời sống thể xác tác động lên đời sống linh hồn. Sinh lực của linh hồn và thể xác trong con người có sự thống nhất. Tinh thần bao gồm trong nó cả thể xác, nó tinh thần hóa thể xác, truyền cho thể xác một phẩm chất khác. Tinh thần truyền hình hài cho linh hồn cùng thể xác và đưa chúng tới thống nhất, chứ không đàn áp và không hủy diệt chúng.

¹²⁸ HS, tr.52.

¹²⁹ Ibid, tr.99.

¹³⁰ Ibid, tr.100.

¹³¹ Ibid, tr.100.

¹³² Ibid, tr.101.

¹³³ Ibid, tr.101.

¹³⁴ Ibid, tr.101.

Chính sự siêu việt ấy của Thượng đế mời gọi sự tự do của con người, và khả thể của hiện hữu bản diện cá nhân.¹³⁵ Nguy cơ hiểu sai mối tương quan ấy, sẽ dẫn đến tư duy nô lệ như đã mô tả trong phần trước.

Thứ hai, nhị nguyên luận khẳng định, những hiện thực phổ quát chung không tồn tại, đó là những bóng ma và ảo ảnh do khách thể hóa tạo nên. Những giá trị phổ quát có hiện hữu, ví dụ như chân lí, nhưng bao giờ cũng trong hình thức cụ thể và cá biệt. Khách thể hóa các giá trị phổ quát là phương hướng trá ngụy của ý thức. Ở bên ngoài bản diện cá nhân chẳng có tính phổ quát nào hiện hữu. Cái phổ quát nằm trong bản diện cá nhân con người, trong bản diện cá nhân Thượng đế. Nhân cách hóa các khởi nguyên chính là khách thể hóa mà ở đó bản diện cá nhân biến mất.¹³⁶ Do đó, người tự do không được cúi mình ngay cả trước lịch sử, trước dòng tộc, trước cách mạng, trước bất cứ cái chung khách quan nào vốn muốn đòi có ý nghĩa phổ quát.¹³⁷

Hơn nữa, ý thức bản thân là *một đơn tử, một tiểu vũ trụ*. Theo tự nhiên, con người chỉ là một cá thể. Con người không phải là một đơn tử (monade) gia nhập vào ngôi thứ của các đơn tử và tùy thuộc vào ngôi thứ ấy. Bản diện cá nhân là một tiểu vũ trụ, là một toàn vẹn phổ quát. Chỉ có bản diện cá nhân mới có thể dung chứa được một nội dung phổ quát, là một vũ trụ khả thể trong hình thức cá thể.¹³⁸ Bản diện cá nhân¹³⁹ không phải là một bộ phận và không thể là một bộ phận trong tương quan với một cái toàn vẹn nào đó, dù đó có là cái toàn vẹn rộng lớn, toàn thể thế giới đi nữa.¹⁴⁰

Có thể hiểu cái riêng biệt trong con người là điều vốn dĩ ‘không là chung’ với những người khác, thế nhưng ở trong cái ‘không là chung’ ấy lại hàm chứa khả thể của cái phổ quát. Cách hiểu bản diện cá nhân của con người như một tiểu vũ trụ đối lập với cách hiểu ngôi thứ - hữu cơ. Hay còn nói “bản diện cá nhân không phải là bộ phận của cái phổ quát, cái phổ quát là bộ phận của bản diện cá nhân, là những phẩm tính của nó.”¹⁴¹

Khi ấy, tự do là chủ thể tính, chứ không phải là một khách thể trong các khách thể, và nó bắt rễ ăn sâu vào trong bình diện nội tại của hiện hữu, tức là ở trong thế giới tinh thần, thế giới của tự do.¹⁴² Tự do kháng cự lại bất cứ cái hạn định nào đến từ bên ngoài, nó là cái hạn định từ bên trong.¹⁴³

3. Tư duy tự do thuộc về thế giới tinh thần

a. Thế giới tinh thần

Tự do đòi hỏi trở về với khởi nguyên tinh thần, trở về với nội hiện hóa,¹⁴⁴ bởi vì thế giới tinh thần vốn là điểm khởi phát của tất cả và kháng cự lại tính tất yếu nô dịch hóa.¹⁴⁵ Tại đó, thế giới tinh thần không mang tính khái quát hóa, nhưng là cá vị hóa:

¹³⁵ Ibid, tr.101.

¹³⁶ Ibid, tr.102.

¹³⁷ Ibid, tr.103.

¹³⁸ Ibid, tr.39.

¹³⁹ Bản diện cá nhân không chỉ là hữu thể có lí trí, mà còn là hữu thể tự do nữa. Bản diện cá nhân là tư duy toàn vẹn của tôi, là thực hiện ý chí toàn vẹn của tôi, là cảm xúc toàn vẹn của tôi, là những hành vi sáng tạo toàn vẹn của tôi. Bản diện cá nhân có tính tinh thần - linh hồn - thể xác và vượt cao hơn tất định luận của thế giới tự nhiên.

¹⁴⁰ HS, tr.39.

¹⁴¹ Ibid, tr.40.

¹⁴² Ibid, tr.46.

¹⁴³ Ibid, tr.46.

¹⁴⁴ Ibid, tr.89.

¹⁴⁵ Ibid, tr.90.

Tinh thần không khái quát hóa, mà cá vị hóa, tinh thần tạo ra không phải một thế giới các giá trị lí tưởng, nằm bên ngoài con người và là chung [cho tất cả], mà là một thế giới của các bản diện cá nhân với nội dung có phẩm tính của chúng, tinh thần hình thành nên các bản diện cá nhân. Thắng lợi của khởi nguyên tinh thần không hàm nghĩa con người phải phục tùng theo cái phổ quát, mà hàm nghĩa khai mở cái phổ quát trong bản diện cá nhân.¹⁴⁶

Giải phóng con người tự do là giải phóng ở chính nội tâm, tinh thần con người, ở đó “con người tự do phải cảm nhận được bản thân mình không phải ở vùng xa xôi của thế giới khách thể hóa, mà là ở trung tâm của thế giới tinh thần. Giải phóng chính là ở ngay tại trung tâm, chứ không phải ở vùng xa xôi, ở trong tính chủ thể hiện thực, chứ không phải ở trong tính khách quan lí tưởng.”¹⁴⁷ Tuy nhiên, việc giải phóng tinh thần cũng có nguy cơ rơi vào tình trạng nô lệ khi con người trở nên cuồng si với một ý tưởng ‘tinh thần mơ hồ’ nào đó và xem nó như một phong trào, một ý tưởng.¹⁴⁸

Ngoài ra, con người là một bản diện cá nhân, là người tự do không theo tự nhiên, mà theo tinh thần.¹⁴⁹ Thế giới tinh thần là vương quốc của cá thể, cái đơn nhất, cái cá biệt, vương quốc của tự do.¹⁵⁰ Như vậy, tư duy trong thế giới tinh thần là tư duy tự do và mang những nét sau:

Thứ nhất, theo Berdyaev tư duy ‘cái chung’ bị thay đổi. Tư duy khách thể hóa, ngoại hiện hóa của con người cấu trúc nên tồn tại, như là “cái chung”, như là cái phổ quát, vì vậy cái cá biệt, “cái dị thường”, biến thành cái riêng biệt, cái bộ phận. Thế nhưng chân lí hiện sinh là ở chỗ, cái hiện thực dị thường hiện hữu một cách dị thường, còn cái chung là không hiện thực.¹⁵¹

Ông mượn hình ảnh “con ngựa nói chung” minh họa cho luận lý chống lại quan điểm không thực sự tồn tại ‘cái chung’: những nhà hiện thực chủ nghĩa-theo học thuyết Plato (S. Frank, N. Lossky) cho rằng các nhà duy danh luận cứ tưởng rằng tính hiện thực của “con ngựa nói chung” có nghĩa là “con ngựa nói chung” đang cày trên đồng cỏ nào đó. Họ khẳng định ngược lại rằng “con ngựa nói chung” hiện hữu như thống nhất tất cả những con ngựa riêng biệt.¹⁵² Tuy nhiên, Berdyaev phản bác:

Con ngựa nói chung và “con người nói chung” không hiện hữu, không hề có sự thống nhất tất cả các con ngựa riêng biệt và con người riêng biệt như “cái chung”, thế nhưng trong mỗi con ngựa riêng biệt và trong mỗi con người riêng biệt hiện hữu tính phổ quát (chứ không phải tính cùng chung) của hiện hữu ngựa và hiện hữu người. Thống nhất trong hiện thực không giống như thống nhất trong tư duy. Chúng ta thấu hiểu tính phổ quát của con người riêng biệt không phải thông qua việc trừ tượng hóa những tính chất chung của con người mà ta thấy, mà là thông qua việc đi sâu vào tính đơn nhất của anh ta.¹⁵³

Nếu mượn thuật ngữ của Kant để nói về thế giới hiện tượng và thế giới vật tự thân, ông sẽ chuyển thành “vương quốc tự nhiên là vương quốc của cái chung, còn vương quốc của tự do là vương quốc của cái đơn nhất. Và vương quốc của tự do là vương quốc của tinh thần.”¹⁵⁴ Như

¹⁴⁶ Ibid, tr.49.

¹⁴⁷ Ibid, tr.326.

¹⁴⁸ Ibid, tr.326.

¹⁴⁹ Ibid, tr.39.

¹⁵⁰ Ibid, tr.106.

¹⁵¹ Ibid, tr.106.

¹⁵² Ibid, tr.107.

¹⁵³ Ibid, tr.107.

¹⁵⁴ Ibid, tr.107.

vậy, Berdyaev tuyên bố rõ ràng, thế giới tinh thần không tồn tại ‘cái chung’: “thế giới của tinh thần, mọi thứ đều tự do, mọi thứ đều cá thể, không có ‘cái chung’, không có cái tất yếu.”¹⁵⁵

Hơn thế nữa, đặc tính phổ quát nằm trong chiều sâu tư duy chủ thể tính vì chủ thể trong chiều sâu của hiện hữu thì cái cá thể là cái cao nhất, cái chung là cái thấp nhất. Cũng vậy, phẩm giá của hữu thể cụ thể, của bản diện cá nhân con người, được xác định hoàn toàn không phải bằng cái phổ quát lí tưởng ở trong nó mà nó phải phục tùng, nhưng chính là bằng hiện hữu cá thể-cá biệt cụ thể, bằng hình thức cá thể-cá biệt của việc khai mở cái phổ quát ở bên trong tính chủ quan ấy, không phải là những phẩm tính phổ quát bị ngoại hiện hóa, mà là những phẩm tính phổ quát nội tâm.¹⁵⁶

Thứ hai, nếu như trong thế giới tự nhiên xây dựng một quan điểm về những thứ vĩnh cửu, cố định, áp đặt vốn gây ra tư duy phụ thuộc, nô lệ, ngược lại thế giới tự do vốn giải phóng con người nhìn về thế gian như “xã hội bị tổn thương bởi tình trạng sa đọa, những cơ sở ấy không phải là vĩnh cửu và không phải do áp đặt từ bên trên, chúng thay đổi tùy theo tính hoạt động tích cực của con người và sáng tạo.”¹⁵⁷ Quan điểm này giải phóng con người,¹⁵⁸ nghĩa là trả lại tinh thần về với bản thân nó,¹⁵⁹ tức là về với tự do.¹⁶⁰

Do đó, đặc tính phổ quát không phải được tìm thấy ở bên ngoài, ở thế giới tự nhiên; nhưng chính là việc khai mở nội tâm, thế giới tinh thần, khai mở đặc tính phổ quát vốn ẩn chứa sẵn trong thế giới nội tâm, vương quốc tự do.

b. Hình thái tư duy tự do trong thế giới tinh thần

Thượng đế và tôn giáo

Tư duy tự do sẽ nhìn Thượng đế như một hữu thể trong tương quan với Thượng đế. Thứ nhất, loại bỏ những mô phỏng xã hội vì ý thức về Thượng đế đòi hỏi thanh lọc thường xuyên, trước hết là thanh lọc đi tất cả những gì thuộc về mô phỏng theo xã hội mang tính nô lệ. Người ta đã chuyển những mối tương quan giữa ông chủ và kẻ nô lệ được lấy từ đời sống xã hội sang tương quan giữa Thượng đế và con người. Khi người ta nói rằng Thượng đế là ông chủ, con người là nô lệ, thì người ta đã tư duy theo mô phỏng xã hội. Thế nhưng, Thượng đế và mối tương quan của Người đối với con người chẳng có gì giống với những tương quan xã hội, phạm trù thấp hèn của con người về thống trị không thể áp dụng cho Thượng đế. Thượng đế không phải là ông chủ và không thống trị.¹⁶¹

Thứ hai, Thượng đế được hiểu như một chủ thể, như hiện hữu ở bên ngoài mọi khách thể hóa, Thượng đế không phải là tất định luận, không phải là thống trị. Bản thân Thượng đế chỉ có thể ban cho tự do.¹⁶² Hơn nữa, Thượng đế là người giải phóng chứ không phải là ông chủ. Thượng đế đem lại cảm nhận tự do, chứ không phải cảm nhận tùy thuộc. Thượng đế là tinh thần, mà tinh thần thì không biết đến những tương quan thống trị và nô lệ. Tư duy về Thượng đế không được giống với những gì xảy ra trong xã hội, cũng như những gì xảy ra trong tự nhiên.¹⁶³

¹⁵⁵ Ibid, tr.110.

¹⁵⁶ Ibid, tr.111.

¹⁵⁷ Ibid, tr.109.

¹⁵⁸ Ibid, tr.109.

¹⁵⁹ Ngay cả đối với Hegel tinh thần cũng là hữu thể hiện hữu cho chính bản thân nó. Nhưng Hegel đã không hiểu rằng việc khách thể hóa tinh thần là tình trạng nô lệ, đã không hiểu được bản diện cá nhân, đã không hiểu được tự do vốn không phải là tính tất yếu đã được tri giác.

¹⁶⁰ HS, tr.110.

¹⁶¹ Ibid, tr.117.

¹⁶² HS, tr.118.

¹⁶³ Ibid, tr.117.

Về Giáo hội, “cả ý thức Giáo hội cũng không được tư duy như thống nhất, như cái toàn vẹn, nằm bên ngoài và ở bên trên của bản diện cá nhân.¹⁶⁴ Trung tâm hiện sinh của Giáo hội và ý thức cộng đồng nằm ở trong mỗi bản diện cá nhân và “không phải ở trong một tập thể nào đó, không phải ở trong một cơ thể nào đó hiện thân cho thống nhất toàn thể.”¹⁶⁵ Cái toàn thể nói chung không có hiện hữu hiện thực, “toàn thể” không hiện hữu bên ngoài tư duy trừu tượng. Cái toàn vẹn, cái chung toàn thể không hiện hữu, đó là sản phẩm hư ảo của tư duy.¹⁶⁶

Do đó, mối tương quan giữa Thượng đế và con người là cuộc gặp gỡ và giao lưu. Đây là cuộc gặp gỡ, giao lưu và cuộc đấu tranh của những bản diện cá nhân, mà giữa họ với nhau không có hạn định và tính nhân quả, cũng không có thống trị và phục tùng. Huyền thoại duy nhất đúng về tôn giáo không phải là chuyện nói rằng Thượng đế là ông chủ và đang cố thống trị, mà là chuyện Thượng đế u hoài tới người khác, theo tình yêu được hỏi đáp và chờ đợi việc đáp lại đầy sáng tạo của con người.¹⁶⁷ Do đó, tình trạng nô lệ của con người đối với tự nhiên chẳng khác nhiều với tình trạng nô lệ đối với Thượng đế như một khách thể. Thấu hiểu điều ấy, Zarathustra của Nietzsche đã nói “Thượng đế đã chết - vì thương xót con người, Thượng đế đã chết.”¹⁶⁸

Xã hội

Trong vương quốc tinh thần, tư duy tự do sẽ mang những điểm sau khi nhìn về xã hội:

Thứ nhất, Berdyaev phân biệt giữa cá nhân và bản diện cá nhân: “Nếu như chấp nhận phân biệt của chúng ta giữa cá thể và bản diện cá nhân, thì có thể nói rằng, chỉ có cá thể là bộ phận của xã hội và tùy thuộc vào xã hội, còn bản diện cá nhân không phải là bộ phận của xã hội, ngược lại, xã hội là bộ phận của bản diện cá nhân.”¹⁶⁹ N. Mikhailovsky ở nước Nga thế kỉ XIX đã đấu tranh chống lại những lí thuyết ấy (hữu cơ về xã hội), ông đã nhìn thấy một cách xác đáng mối nguy hiểm to lớn cho cá nhân trong học thuyết về xã hội như một cơ thể.¹⁷⁰ Do đó, triết học cá biệt luận, triết học tự do là cuộc đấu tranh chống lại việc lí tưởng hóa tính hữu cơ về xã hội.

Thứ hai, tư duy trong xã hội này sẽ ưu tiên về tự do trước truyền thống, nhưng việc thâm nhập vào những gì là chân chính ở truyền thống cũng là khả dĩ. Đời sống xã hội hiện hữu mỗi liên lạc của các thế hệ, thế nhưng mỗi liên lạc ấy không phải là tính hữu cơ ngôi thứ đứng trên bản diện cá nhân áp đặt cho nó, mà là khai mở tính phổ quát xã hội trong nội tâm của nó, là trải nghiệm tự tại được mở rộng ra của nó. Bản diện cá nhân không bao giờ lại trở thành bộ phận của cái cơ thể nào đó, của cái toàn thể ngôi thứ nào đó. Không có tính hữu cơ, tính toàn vẹn hay tính toàn trị nào hiện hữu ở trong xã hội, xã hội luôn có tính bộ phận, và nếu khẳng định rằng cấu trúc xã hội đã-hình-thành có tính toàn vẹn hữu cơ, thì đó chính là thần thánh hóa trá ngược những vật thể mang tính tương đối. Cái hữu cơ trong xã hội là ảo tưởng của khách thể hóa, của đối trá nô dịch. Tự nhiên có tính bộ phận thế nào, thì xã hội cũng có tính bộ phận như thế. Không phải xã hội là cơ thể, mà con người mới là cơ thể.¹⁷¹

Cụ thể hơn, ý tưởng về con người toàn vẹn phải được đặt vào cơ sở của việc tổ chức xã hội, chứ không phải ý tưởng về xã hội toàn vẹn. Lí tưởng hữu cơ về xã hội là điều đối trá nô dịch. Xã hội hoàn toàn không phải cơ thể, xã hội là hợp tác. Tính hữu cơ của xã hội là sản phẩm của ảo tưởng của ý thức nô dịch, là sản phẩm của ngoại hiện hóa. Xã hội của những người tự do

¹⁶⁴ Ibid, tr.129.

¹⁶⁵ Ibid, tr.130.

¹⁶⁶ Ibid, tr.129.

¹⁶⁷ Ibid, tr.119.

¹⁶⁸ Gott ist todt, an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben - tiếng Đức nguyên bản.

¹⁶⁹ HS, tr.143.

¹⁷⁰ Ibid, tr.146.

¹⁷¹ Ibid, tr.147.

chứ không phải của những kẻ nô lệ phải được tạo dựng theo hình tượng không phải của tự nhiên, mà là của tinh thần, tức là không theo hình tượng của ngôi thứ luận, mà theo hình tượng của cá biệt luận; không theo hình tượng của hạn định, mà theo hình tượng của tự do; không theo hình tượng thống trị của sức mạnh và kẻ mạnh, mà theo hình tượng của tình đoàn kết và lòng nhân ái.¹⁷² Berdyaev mượn lời của Herzen – người vị-xã-hội theo thế giới quan của mình – đề củng cố quan điểm của mình như sau: “Tình trạng phục tùng của bản diện cá nhân trước xã hội, trước nhân dân, trước nhân loại, trước ý tưởng - là tiếp tục của những hiến tế sinh mệnh con người.”¹⁷³

Do đó, chỉ có xã hội như thế mới khả dĩ không mang tính nô lệ. Ngọn nguồn của tự do con người không thể ở trong xã hội, ngọn nguồn của tự do con người ở trong tinh thần. Tất cả những gì đi ra từ xã hội đều nô dịch, tất cả những gì đi ra từ tinh thần đều giải phóng. Thang bậc đúng đắn ấy là ưu tiên cho bản diện cá nhân trước xã hội. Đằng sau điều này là ưu tiên cho tinh thần trước thể gian.¹⁷⁴

Bản diện cá nhân

Đấu tranh cho tự do không chỉ là cuộc đấu tranh với tình trạng nô lệ vốn đang diễn ra ở thế giới bên ngoài, bị khách thể hóa, ngoại hiện hóa khi sức mạnh bên ngoài nô dịch, nhưng còn là cuộc đấu tranh tinh thần nội tâm chống lại việc con người đồng thuận làm nô lệ, tiếp thu tác động của sức mạnh nô dịch theo kiểu nô lệ.¹⁷⁵ Do đó, trong khi tư duy nô lệ nhìn con người như một cá nhân chủ nghĩa, thì tư duy tự do sẽ nhìn con người như một bản diện cá nhân, nhân vị độc sáng vì:

Thứ nhất, triết học tự do, cá biệt luận nhìn nhận tiêu chí đánh giá ở trong bản diện cá nhân, ở trong chiều sâu của lương tâm, và cho rằng khác biệt giữa thiện và ác được khai mở trong chiều sâu lớn hơn, so với truyền thống tập thể được hình dung có tính hữu cơ. Thế nhưng, “lương tâm biết phân biệt và đánh giá, được khai mở trong bản diện cá nhân, không bao giờ có nghĩa là cô lập và tự khép kín mình của bản diện cá nhân, mà luôn có nghĩa là mở lòng mình cho nội dung phổ quát, là giao lưu tự do của nó với những bản diện cá nhân khác.”¹⁷⁶

Thứ hai, nếu như kẻ theo chủ nghĩa cá nhân là sự đóng kín, thì người tự do muốn thiết lập những tương quan tình anh em, tương thông-cộng đồng giữa những người tự do. Họ cũng đi qua hình thức cô đơn, nhưng khác với cô đơn của kẻ theo chủ nghĩa cá nhân, “cô đơn của bản diện cá nhân sáng tạo phải chịu đựng xung đột của cái phổ quát nội tâm với cái phổ quát bị khách thể hóa.”¹⁷⁷ Nếu như chủ nghĩa cá nhân là sự nô lệ vào cái ‘tôi’ thì bản diện cá nhân là giải phóng khỏi tình trạng nô lệ vào cái ‘tôi’, cũng như cái “không phải tôi”.¹⁷⁸

Như vậy, vấn đề đặt ra: “Trong chừng mực nào thì tính hướng nội có thể có nghĩa là thói vị kỉ, còn tính hướng ngoại là làm cho xa lạ và ngoại hiện hóa vì con người luôn mang cả tính hướng nội lẫn hướng ngoại?”

Berdyaev đưa ra câu trả lời rằng: “Bản diện cá nhân bị bóp méo đi, tức là bị mất đi, thì tính hướng nội là vị kỉ, còn tính hướng ngoại bị bóp méo đi chính là làm cho xa lạ và ngoại hiện hóa. Thế nhưng tự thân tính hướng nội có thể có nghĩa là đi sâu vào nội tâm của mình, đi vào

¹⁷² Ibid, tr.147.

¹⁷³ Ibid, tr.143.

¹⁷⁴ Ibid, tr.147.

¹⁷⁵ Ibid, tr.177.

¹⁷⁶ Ibid, tr.147.

¹⁷⁷ Ibid, tr.185.

¹⁷⁸ Ibid, tr.185.

thế giới tinh thần được khai mở trong chiều sâu, cũng như tính hướng ngoại có thể có nghĩa là tính hoạt động sáng tạo hướng vào thế giới và những con người.¹⁷⁹

Tuy nhiên, tính hướng ngoại cũng có thể có nghĩa là ném hiện hữu con người ra bên ngoài và có nghĩa là khách thể hóa. Kết quả của việc con người bị ném hoàn toàn ra bên ngoài, ném vào tính khách thể của thế giới là mất đi ý thức về cái “tôi” của mình. Ngược lại, chủ thể mà bị nuốt chửng hoàn toàn bởi cái “tôi” của mình, thì chủ thể ấy là kẻ nô lệ, và như chủ thể nô lệ, nó hoàn toàn bị ném ra khỏi khách thể. Do đó, cái khách thể hoặc là hoàn toàn nuốt chửng và nô dịch tính chủ thể của con người, hoặc là gây nên thái độ ghét bỏ và kinh tởm, làm cho tính chủ thể của con người bị cô lập và khép kín ở trong nó. Cả điều này lẫn điều kia đều là kết quả của tình trạng gián đoạn giữa tính chủ thể và tính khách thể.¹⁸⁰ Và ở trong cả hai trường hợp, bản diện cá nhân cũng đang bị suy đồi, hoặc là chưa được hình thành.¹⁸¹

Như vậy, việc giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ vào thế giới, khỏi tình trạng bị nô dịch bởi các sức mạnh ngoài-quy-định, chính là việc giải phóng khỏi tình trạng nô lệ vào chính bản thân mình, thoát khỏi các sức mạnh nô dịch của cái “tôi” của con người, tức là thoát khỏi thói vị kỉ. Con người cùng một lúc phải hướng nội về tinh thần, hướng nội và hướng ngoại trong hoạt động sáng tạo bước ra thế giới và đến với những con người.¹⁸²

c. Đặc tính của tư duy tự do

Trong tư duy tự do, con người mang những đặc tính: hành vi sáng tạo, mở ra với Thượng đế và tha nhân, sự đau khổ. Phần này trình bày về những đặc tính ấy.

Hành vi sáng tạo

Sáng tạo chính là biểu hiện của chiến thắng trước tình trạng nô lệ, bởi trong nô lệ, con người lệ thuộc và khuôn mẫu theo những quy chuẩn, nhưng sáng tạo là đặc tính của tự do.¹⁸³ Còn tính hoạt động không có sáng tạo về thực chất là tính thụ động.¹⁸⁴ Tự hành vi sáng tạo bao giờ cũng cho thấy sự vượt lên của tự do trước nô lệ, của tinh thần trước tự nhiên:

Hành động sáng tạo bao giờ cũng là thống trị của tinh thần trước tự nhiên, trước linh hồn; và đòi hỏi phải có tự do. Hành động sáng tạo không thể giải thích được từ tự nhiên, nó chỉ có thể giải thích được từ tự do, trong hành động ấy luôn có thêm tự do can dự vào, là tự do không có tự nhiên nào, không có tồn tại nào hạn định được. Tự do có tính chất tiền-tồn tại, có nguồn gốc không phải ở tồn tại, mà ở phi tồn tại¹⁸⁵. Sáng tạo là sáng tạo từ tự do, tức là chứa đựng trong bản thân nó yếu tố không bị hạn định bởi cái gì, chính yếu tố ấy đem lại cái mới mẻ.¹⁸⁶

Như vậy, hình thái sáng tạo cao nhất đối với Berdyaev là sáng tạo từ không tồn tại trở thành tồn tại. Chính trong sáng tạo này con người tương đồng nhiều nhất với Đấng sáng tạo.

Thứ nhất, con người cần đến Thượng đế để sáng tạo vì con người không thể định hình bản thân mình chỉ ở trong tương quan với thế gian và với những người khác. Nếu vậy con người ắt chẳng tìm được sức mạnh trong bản thân mình để vươn lên cao trước thế giới xung quanh, và ắt đã là nô lệ của thế giới ấy. Con người phải định hình bản thân mình trước hết trong tương quan với

¹⁷⁹ Ibid, tr.185.

¹⁸⁰ Ibid, tr.185

¹⁸¹ Ibid, tr.185.

¹⁸² Ibid, tr.186.

¹⁸³ Ibid, tr.102.

¹⁸⁴ Ibid, tr.362.

¹⁸⁵ Cf. *Triết học tự do tinh thần và Về sứ mệnh của con người*.

¹⁸⁶ Ibid, tr.362.

Thượng đế. Chỉ trong việc hướng về Thượng đế con người mới tìm được hình tượng của mình, được nâng cao lên trên thế giới tự nhiên xung quanh. Chỉ khi ấy con người mới tìm được sức mạnh để thành người sáng tạo trên thế gian. Người ta nói rằng con người là người sáng tạo ngay cả khi nó phủ nhận Thượng đế. Việc con người có khả năng vươn lên cao trước thế giới tự nhiên và trước bản thân mình để trở thành người sáng tạo đều phụ thuộc vào sự kiện sâu sắc hơn là lòng tin của con người vào Thượng đế, - nó phụ thuộc vào hiện hữu của Thượng đế.¹⁸⁷

Thứ hai, như đã nói ở trên, hành vi bao giờ cũng là hành vi sáng tạo, hành vi không sáng tạo là tính thụ động. Hành vi không thể là sự lặp lại, nó bao giờ cũng mang theo tính mới mẻ. Tự do luôn thấm vào hành vi và mang theo cái mới mẻ ấy. Hành vi sáng tạo luôn gắn với chiều sâu của bản diện cá nhân.¹⁸⁸

Thứ ba, người tự do mang trong mình một sứ mệnh thông qua sự sáng tạo. Người tự do được rèn đúc nên trong việc tự định hình đầy sáng tạo ấy. Nó luôn trừu tượng sứ mệnh, sứ mệnh duy nhất không lặp lại của mỗi người. Nó đi theo tiếng nói nội tâm, nội tâm kêu gọi nó thực hiện nhiệm vụ cuộc đời của mình. Con người chỉ là bản diện cá nhân khi nào nó đi theo tiếng gọi nội tâm ấy và không đi theo những ảnh hưởng bên ngoài. Sứ mệnh bao giờ cũng mang đặc tính cá biệt, không ai khác có thể giải quyết vấn đề sứ mệnh của một con người nhất định. Bản diện cá nhân có sứ mệnh bởi nó được hiệu triệu sáng tạo. Sáng tạo bao giờ cũng có tính chất cá biệt.¹⁸⁹

Cuối cùng, không một người nào có thể xem bản thân mình là một bản diện cá nhân đã hoàn tất. Nó sáng tạo ra bản thân mình trong suốt đời người.¹⁹⁰ Thế nhưng để cho bản diện cá nhân có thể thực hiện bản thân mình một cách sáng tạo, thì nó phải đã có rồi, phải đã có cái chủ thể hoạt động thực hiện bản thân mình. Nghịch lý này thực ra gắn với hành vi sáng tạo nói chung. Hành vi sáng tạo thực hiện cái mới mẻ, chưa từng có trên thế gian. Thế nhưng hành vi sáng tạo như thế đòi hỏi một chủ thể sáng tạo có được khả năng tự vượt qua mình và tự nâng cao mình trong việc sáng tạo ra cái chưa từng có. Đây là một bí ẩn vĩ đại nhất của hiện hữu con người. Là bản diện cá nhân thật khó khăn, là người tự do - tức là nhận lấy gánh nặng cho mình. Dễ dàng hơn cả, ấy là khước từ bản diện cá nhân và tự do, sống dưới hạn định, dưới quyền uy.¹⁹¹

Mở ra với Thượng đế và tha nhân

Vương quốc tự do là cuộc gặp gỡ riêng tư, không đè nén “trong siêu việt hóa,¹⁹² con người ở trong vương quốc tự do và cuộc gặp gỡ của con người với cái vượt lên trên nó mang tính chất cá biệt riêng tư, cái siêu cá biệt không đè nén bản diện cá nhân.”¹⁹³ Bản diện cá nhân đòi có những cái cao hơn, thấp hơn để nhận thức về phân biệt, nên cần phải mở ra và “điều đặc trưng cho bản diện cá nhân là nó không thể tự cấp và tự đủ được, để tồn tại được nó cần có cái khác cao cả hơn, ngang bằng và thấp kém hơn, thiếu cái đó thì không có nhận thức về phân biệt.”¹⁹⁴

Thượng đế

Trong siêu việt hóa, con người ở trong vương quốc tự do. Siêu việt hóa không có nghĩa là bản diện cá nhân tùy thuộc cái gì đó toàn vẹn, gia nhập với tư cách bộ phận vào một hiện thực tập

¹⁸⁷ Ibid, tr.363.

¹⁸⁸ Ibid, tr.367.

¹⁸⁹ Ibid, tr.370.

¹⁹⁰ Ibid, tr.368.

¹⁹¹ Ibid, tr.371.

¹⁹² Siêu việt hóa là chuyển sang thế giới tương thông chủ thể chứ không phải sang thế giới khách quan.

¹⁹³ Ibid, tr.51.

¹⁹⁴ Ibid, tr.51.

thể nào đó, đối xử với cái khác cao cả nhất, với hữu thể cao cả nhất, như đối xử với ông chủ.¹⁹⁵ Do đó, mối tương quan giữa con người và Thượng đế vừa không phải là mối tương quan nhân quả, vừa không phải là tương quan của cái riêng và cái chung, không phải là mối tương quan của phương tiện và mục đích, cũng không phải là mối tương quan của kẻ nô lệ và ông chủ, nó chẳng thích hợp với bất cứ cái gì lấy từ thế giới khách quan, mang tính tự nhiên hay xã hội, mối tương quan ấy chẳng tương tự với cái gì trong thế giới này. Nó nằm ở bên ngoài vương quốc của hạn định. Thượng đế không hiện hữu như một hiện thực khách quan đứng ở trên tôi, không hiện hữu như khách thể hóa của ý tưởng phổ quát. Thượng đế hiện hữu như một cuộc gặp gỡ hiện sinh như siêu việt hóa, và ở trong cuộc gặp gỡ ấy, Thượng đế là một bản diện cá nhân, là một chủ thể tự do.¹⁹⁶ Bản diện cá nhân vẫn nguyên vẹn, không gia nhập vào cái gì, ngay cả trong tương quan của nó với cái khác cao cả nhất.

Cũng vậy, bản diện cá nhân-con người không thể là phương tiện cho bản diện cá nhân-Thượng đế. Bất cứ học thuyết nào hạ nhục con người thì cũng hạ nhục cả Thượng đế. Mối tương quan của bản diện cá nhân này đối với bản diện cá nhân kia, dù có là bản diện cá nhân Thượng đế cao cả nhất, không thể là mối tương quan của phương tiện và mục đích, bất cứ bản diện cá nhân nào cũng là mục đích tự thân. Mối tương quan giữa phương tiện và mục đích chỉ tồn tại trong thế giới khách thể hóa, tức là ném hiện hữu ra bên ngoài. Bản diện cá nhân không thể vươn lên cao, hiện thực hóa bản thân, thực hiện sự đầy đủ cuộc sống của mình, nếu như không có Thượng đế là đỉnh cao thiêng liêng của cuộc sống.

Theo Berdyaev, ý tưởng của con người cho rằng bản diện cá nhân-con người là cái cao cả tốt cùng, rằng không có Thượng đế và con người tự mình là Thượng đế, ý tưởng đó là hời hợt, hạ thấp con người chứ không nâng cao con người và là một ý tưởng kinh tởm. Thế nhưng bản diện cá nhân-con người không là phương tiện cho một giá trị siêu cá biệt nào đó, không là công cụ cho sức mạnh thần thánh.¹⁹⁷

Tha nhân

Berdyaev phát biểu, nhờ tương quan với Thượng đế và chính ở trong tương quan nội tâm thầm kín ấy nó thu nhận được sức mạnh cho tương quan tự do đối với thế gian và con người.¹⁹⁸

Bản diện cá nhân đối lập sâu sắc với thói vị kỉ¹⁹⁹ nhưng khả hữu trong tính tương-thông-cộng-đồng,²⁰⁰ vì bản diện cá nhân không tự đầy đủ được, nó không thể tự bằng lòng với bản thân mình. Nó luôn đòi hỏi hiện hữu các bản diện cá nhân khác, đòi hỏi bước ra khỏi bản thân và đi đến người khác. Mối tương quan của bản diện cá nhân với các bản diện cá nhân khác là nội dung phẩm tính của đời sống con người.²⁰¹ Sự giao lưu giữa cái ‘tôi’ và một ‘cái tôi khác’ được hiểu là việc bước ra khỏi bản thân đến với người khác không nhất thiết có nghĩa là ngoại hiện hóa và khách thể hóa. Bản diện cá nhân là “tôi” và “anh/chị”, một cái “tôi” khác. Thế nhưng

¹⁹⁵ Ibid, tr.51.

¹⁹⁶ Ibid, tr.62.

¹⁹⁷ Ibid, tr.63.

¹⁹⁸ Ibid, tr.69.

¹⁹⁹ Khép kín vào bản thân một cách vị kỉ và chăm chú vào bản thân mình, thiếu khả năng bước ra khỏi bản thân. Tr. 67. Thói vị kỉ là tình trạng nô lệ kép của con người - nô lệ vào bản thân mình, vào cái bản thân đã bị vôi hóa, và nô lệ vào thế gian, cái thế gian đã bị biến thành khách thể thuần túy, cái khách thể ép buộc từ bên ngoài. Kẻ vị kỉ là tên nô lệ, mối quan hệ của hắn ta với tất cả những gì “không phải tôi” là mối quan hệ mang tính nô lệ.

²⁰⁰ Berdyaev dùng để chỉ phẩm tính nội tâm của bản diện cá nhân hướng tới giao lưu cộng đồng. Phẩm tính này đối lập với chủ nghĩa cá nhân, đồng thời cũng đối lập với chủ nghĩa tập thể vốn đòi hy sinh bản diện cá nhân cho tập thể.

²⁰¹ Ibid, tr.369.

“anh/chị” gia nhập vào cuộc giao lưu, người mà “tôi” bước ra đi tới, không phải là một khách thể, mà là một cái “tôi” khác, một bản diện cá nhân.²⁰²

Bản diện cá nhân con người chỉ có thể thực hiện khi đặt bản thân mình ở trong giao lưu với những bản diện cá nhân khác, trong cộng đồng. Bản diện cá nhân không thể thực hiện sự đầy đủ trong tình trạng khép kín nơi bản thân mình. Con người không phải chỉ là hữu thể xã hội và không thể thuộc trọn vẹn về xã hội, nhưng dù sao nó vẫn là hữu thể xã hội. Chính ở trong xã hội mà con người phải bảo vệ tính độc đáo của mình, tính độc lập, tự do tinh thần và thực hiện sứ mệnh của mình, nó cần phải phân biệt giữa giao lưu cộng đồng và xã hội. Giao lưu cộng đồng bao giờ cũng giữ tính cá biệt, bao giờ cũng là cuộc gặp gỡ của bản diện cá nhân với bản diện cá nhân, của cái “tôi” và cái “anh/chị.”²⁰³

Đau khổ

Khác với các triết gia Hy Lạp, những người tuyên bố bi kịch giam cầm con người đến từ số phận,²⁰⁴ Berdyaev coi tự do là nguồn gốc của bi kịch và đau khổ. Ông tuyên bố rằng “tự do sinh ra đau khổ.”²⁰⁵ Điều này có nghĩa rằng con người tốt nhất của mình (tức là nhân cách được phát triển) phải đấu tranh để đạt tới tự do một cách khó khăn và đau đớn, trong khi nếu cố gắng chạy trốn khỏi đau khổ anh ta sẽ từ bỏ tự do và trở thành nô lệ. “Từ chối ... đau khổ ... là từ chối nhân cách.”²⁰⁶ Berdyaev trích dẫn lời của Đại Phán Quan trong tác phẩm của Dostoyevsky như sau: “Con đường tự do khó khăn và bi thảm, bị bủa vây hơn bất kỳ con đường nào khác với trách nhiệm anh hùng và sự tử đạo. Con đường của tự nhiên và cưỡng bách thì dễ dàng, ít bi thảm và ít anh hùng hơn.”²⁰⁷

Đau khổ có thể đè bẹp và bóp méo cuộc sống, nhưng nó cũng có thể biến đổi cuộc sống. Làm thế nào để vượt qua đau khổ theo một cách thích hợp là “câu hỏi cơ bản và quan trọng nhất về sự tồn tại của con người.”²⁰⁸ Đối với Berdyaev, không phải đau khổ, nhưng không có khả năng chịu đau khổ, với hệ lụy là đánh mất tự do và nhân cách, là tội ác lớn nhất. Người tự do không những có khả năng cảm nhận nỗi đau, mà trong ý nghĩa nhất định còn là chính nỗi đau.²⁰⁹

Cuộc đấu tranh vì tự do khẳng định điều ấy. Tự thực hiện bản diện cá nhân giả định một sự kháng cự, đòi hỏi đấu tranh chống lại quyền lực nô dịch của thế gian, đòi hỏi không chấp nhận thói thụ động thích ứng theo. Việc từ bỏ tự do, từ bỏ bản diện cá nhân, việc chấp thuận hòa tan vào thế giới xung quanh có thể làm giảm bớt nỗi đau và con người dễ dàng đi theo lối đó, “chấp thuận làm nô lệ sẽ giảm bớt nỗi đau, không chấp thuận sẽ gia tăng nỗi đau.”²¹⁰

Ngoài ra, thực hiện bản diện cá nhân đòi hỏi khổ hạnh. Nhưng không được hiểu khổ hạnh như mục đích, như lòng thù địch đối với thế gian và cuộc sống. Khổ hạnh chỉ là phương tiện, là luyện tập, là tập trung sức mạnh bên trong. Chính vì bản diện cá nhân là nỗ lực và kháng cự, không chấp nhận bị tự nhiên và xã hội hạn định từ bên ngoài, nên nó đã phải trừ định khổ hạnh rồi. Đạt được tự quyết định nội tâm đòi hỏi khổ hạnh. Thế nhưng khổ hạnh dễ dàng bị suy đồi, bị biến thành mục đích tự thân và làm cho trái tim con người trở thành cay nghiệt, khiến nó không thân thiện với cuộc sống. Khi đó thì khổ hạnh là thù địch đối với con người và bản diện

²⁰² HS, tr.68.

²⁰³ Ibid, tr.378.

²⁰⁴ SR, tr.125-126.

²⁰⁵ DR, tr.47.

²⁰⁶ SF, tr.27.

²⁰⁷ MH, tr.203.

²⁰⁸ DH, tr.67.

²⁰⁹ HS, tr.48.

²¹⁰ Ibid, tr.48.

cá nhân. Khổ hạnh cần thiết không phải để phủ nhận sáng tạo của con người, mà chính là để thực hiện sáng tạo ấy.²¹¹

4. Hình ảnh 'người tự do' của N. Berdyaev

Khác với ông chủ và kẻ nô lệ, người tự do trở về với nội hiện hóa, nuôi dưỡng và phát triển thế giới nội tâm, thế giới tinh thần, mặc dù luôn hiện hữu trong thế giới tự nhiên, nhưng không lệ thuộc hay bị khách thể hóa. Người tự do hiện hữu tự thân nó.²¹² Ý thức của họ là ý thức hiện hữu của mỗi người cho bản thân mình, nhưng tự do bước ra khỏi bản thân để đi đến với kẻ khác và đi đến với tất cả mọi người.²¹³ Do đó, Berdyaev tha thiết rằng: “Con người không được trở thành ông chủ, mà phải là người tự do”²¹⁴ vì ông chủ cũng cúi mình trước lịch sử, trước những cái chung, trước tính phổ quát trá ngụy, giống như kẻ nô lệ. Nên người tự do không chỉ muốn thoát khỏi kẻ nô lệ, thậm chí họ còn không muốn làm ông chủ vì điều đó ắt có nghĩa là mất đi tự do²¹⁵ và mang tư duy nô lệ.

Tóm lại, con người tự do, bản diện cá nhân là giá trị cao nhất, chứ không phải là tính cùng chung, không phải là những hiện thực tập thể thuộc về thế giới khách thể vốn lệ thuộc vào xã hội, dân tộc, nhà nước, nền văn minh, Thượng đế-tôn giáo...²¹⁶

Học Thuyết: N. Berdyaev Tương Cận Và Dị Biệt Hegel

1. Tương cận

Hegel được nhắc đến nhiều lần trong các tác phẩm của Berdyaev, thường là phê bình tiêu cực, nhưng đôi khi có sự tán thành. Berdyaev xem xét phương pháp biện chứng là đóng góp tuyệt vời nhất của Hegel. Trong này, ông biến chủ nghĩa duy tâm thành một hình thức của chủ nghĩa hiện thực²¹⁷ và vượt ra ngoài những khái niệm cứng nhắc của luận lý (logic) hình thức. Theo thuật ngữ riêng của Hegel, logic xảy ra không chỉ tại cấp độ của sự hiểu biết mà còn tại cấp độ của lý trí. Theo triết học biện chứng, chẳng hạn như của Hegel hoặc Berdyaev, chúng trở nên năng động vì các quy luật logic được gộp lại dưới phép biện chứng.²¹⁸ Ở cả hai nhà triết học này, phép biện chứng không chỉ là luận lý mà còn khẳng định sự tồn tại.²¹⁹ Sự phát triển có được nhờ mâu thuẫn và nhờ giải quyết trên bình diện cao hơn mâu thuẫn ban đầu.²²⁰ Mặc dù Berdyaev chỉ trích nhất nguyên luận mà ông tìm thấy trong tư tưởng của Hegel, nhưng ông lưu ý rằng nó được “cứu vãn bởi tầm nhìn của ông về phép biện chứng và sự đấu tranh của các mặt đối lập tại trung tâm của tồn tại.”²²¹

Berdyaev cũng khen ngợi sự nhấn mạnh của Hegel khi đặt tinh thần vào trung tâm trong triết lý của mình. Berdyaev ghi nhận Hegel với công trình đầu tiên của một triết lý thực sự về tinh thần. Đối với cả hai, tinh thần thống trị tự nhiên và là điểm tổng hợp của tự nhiên và lý trí. “Tinh thần là sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể, của cái tôi và bản chất, của quá trình tư duy và có thể đem đến kết quả từ đó.”²²²

²¹¹ Ibid, tr.370.

²¹² Ibid, tr.89.

²¹³ Ibid, tr.89.

²¹⁴ Ibid, tr.90.

²¹⁵ Ibid, tr.103.

²¹⁶ Ibid, tr.49.

²¹⁷ BE, tr.23.

²¹⁸ BE, tr.24.

²¹⁹ Ibid, tr.77.

²²⁰ Ibid, tr.24.

²²¹ DR, tr.87.

²²² BE, tr.24.

Khi đề cập đến tự do, Hegel và Berdyaev tìm thấy một điểm tán thành khác, trong đó một người có thể được tự do ngay cả khi anh ta bị giam cầm về cơ thể, bị bạo hành thể xác, bị bỏ tù. Tự do tận căn hướng vào trong, không phải hướng ngoại. Berdyaev tuyên bố:

Một người đàn ông bị bỏ tù hoặc bị hành quyết, mặc dù phải chịu sự bạo hành vật chất, xét cho cùng, về mặt nội tâm vẫn tự do và độc lập về mặt tinh thần. Một người tử vì đạo là một hữu thể tự do, nhưng một người khi đồng ý để có một nhân cách vốn được hun đúc bởi áp lực tâm lý, thì kẻ ấy đi đến chỗ trở thành nô lệ. Bạo lực thể chất không đòi hỏi sự đồng ý về phần anh ta, người vốn phải chịu đựng nó và anh vẫn cho phép sự tồn tại của tự do nội tâm. Ví dụ, nếu một bạo chúa kết án tôi để bị bắn, tôi không bị buộc phải giả danh sự tự do về tinh thần của mình, nhưng kẻ độc tài, người tôn thờ vũ lực, trên hết mong muốn thực hiện bạo lực đồng hình đối với linh hồn của con người, bạo lực thể xác chỉ là vũ khí của sự ràng buộc tâm lý.²²³

2. Dị biệt

Tuy nhiên, Berdyaev chỉ trích khái niệm tự do của Hegel, ông nói rằng tinh thần của Hegel, khi các biểu trưng (logos) thâm nhập vào tất cả các mối tương quan, không cho con người sự tự do thực sự khỏi người khác và khỏi Thượng đế. Đối với Hegel, tinh thần là phổ quát và nhất nguyên luận, đối với Berdyaev tinh thần mang tính cá nhân, tính đa nguyên (pluralistic) và chất chứa tính thực tại của tinh thần trong từng người riêng lẻ. Đối với Hegel, mỗi tương quan là bên trong, đối với Berdyaev thì nó nằm giữa hoặc ở giữa (between or among).²²⁴

Một trong những phạm trù chính của tinh thần đối với Hegel là “tinh thần mang tính khách quan,”²²⁵ nhưng Berdyaev gọi đây là một mâu thuẫn trong hạn từ. Ông phản nản rằng “sự hiệp thông với Thượng đế không thể xảy ra và không thể hiểu được trong tinh thần khách quan, không có tình yêu, không có tự do, không có sự thôi thúc. Về cơ bản, nó mang tính xác định... bị nhầm lẫn với một thực tại mang tính độc lập.”²²⁶ Trong khái niệm của mình, Hegel khách quan hóa điều là chủ quan tự bản chất.²²⁷ Đối với Berdyaev “tinh thần có thể được hóa thân và biểu tượng nhưng nó không bao giờ trở thành khách quan.”²²⁸

Hegel đúng trong mối liên hệ của tinh thần với lịch sử, nhưng ông đã sai lầm trong mối tương quan của tự do với tinh thần và lịch sử. Tinh thần không phát triển nhất quán theo cách chung

²²³ TNE, tr.3.

²²⁴ SR, tr.26-27. Berdyaev viết “Hegel là người theo thuyết phổ biến (universalism), ông đã thất bại trong việc hiểu về mâu nhiệm nhân vị và mâu nhiệm về mối tương quan của tinh thần nhân vị với một nhân vị khác.”

²²⁵ Hegel nói rằng tinh thần thế giới quay về với bản thân qua ba giai đoạn: trước hết, tinh thần thế giới ý thức được bản thân trong phạm vi cá nhân - tinh thần chủ quan. Tiếp theo, nó đạt tới mức độ nhận thức cao hơn, đó là gia đình, xã hội và quốc gia - tinh thần khách quan [pháp quyền trừu tượng] - vì nó thể hiện trong mối quan hệ tương hỗ giữa người với người. Tinh thần thế giới đạt đến hình thức cao nhất của sự tự nhận thức trong tinh thần tuyệt đối. Và tinh thần tuyệt đối này là nghệ thuật, tôn giáo và triết học. Trong đó, triết học là hình thức cao nhất của tri thức, vì trong triết học, tinh thần tuyệt đối suy tưởng về ảnh hưởng của chính nó đối với lịch sử. *Thế giới của Sophie*, ch.28.

Trong tinh thần khách quan chính là pháp quyền trừu tượng, trên đó lần lượt xây dựng nên những hình thái ngày càng cụ thể hơn: luân lý, gia đình, xã hội dân sự, Nhà nước và lịch sử thế giới. Tiên trình “tự phát triển” này của tinh thần khách quan mang hai đặc điểm, đồng thời cũng là hai hệ quả khá nguy hiểm: cấp độ phát triển cao hơn, cụ thể hơn luôn có quyền hạn hay lẽ phải cao hơn đối với cấp độ thấp hơn; và pháp quyền ở cấp độ thấp luôn phải nhường bước cho cấp độ cao hơn. Hệ quả: pháp quyền hay quyền hạn của nhà nước (ở cấp độ cao hơn) sẽ không bị luân lý (thuộc cấp độ thấp hơn) giới hạn, mà phải nhường công việc “phán xử” ấy cho “quyền hạn tuyệt đối” của “tinh thần thế giới” ở trong lịch sử thế giới hiểu như “tòa án thế giới”. G.W.F. Hegel, *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, Nxb Tri thức, Hà Nội, 2010.

²²⁶ Ibid, tr.45.

²²⁷ DH, tr.129.

²²⁸ SR, tr.38.

hay theo lịch sử - thực sự, sự phát triển nhất quán không bao gồm tự do, mà đối với Berdyaev là yếu tố thiết yếu của lịch sử. Vấn đề ở đây quay trở lại những cách giải thích mâu thuẫn về tinh thần là nhất nguyên hay đa nguyên. Ví dụ, trong khái niệm của Hegel về “sự lấu cá của lý trí” (cunning of reason) vốn hoạt động trong lịch sử, khái niệm này không phải con người riêng biệt, hay người sở hữu tự do, mà là sức mạnh lớn hơn chẳng hạn như “tinh thần vũ trụ” hoặc “tinh thần lịch sử”. Tinh thần vũ trụ này không phải là tĩnh mà là động, nhưng con người riêng biệt không sở hữu tự do và quyền lực trong chuyển động này. Đối với Hegel, lịch sử “là một cuộc xung đột trong đó con người bị lay động bởi các sức mạnh vũ trụ, bởi tinh thần vũ trụ, và tự do là đứa con của tính tất yếu, sự tất thiết.”²²⁹

Đặc tính tự do của Hegel như một phát sinh của tất yếu là một điểm bất đồng chính đối với Berdyaev. Tự do đơn giản là không tự do nếu nó được chứa trong tiến trình phổ quát²³⁰ hoặc nếu nó phát sinh từ sự tất thiết. Berdyaev tuyên bố rằng “tự do không là, như Hegel đã bảo vệ, thụ tạo (creature) của sự tất thiết; nhưng ngược lại, tất thiết là thụ tạo của tự do.”²³¹ Tự do là đầu tiên đối với Berdyaev, trong suy nghĩ của ông, cuộc sống, lịch sử và kiến thức nảy sinh từ đó; đối với Hegel tự do chỉ là thứ yếu (secondary). “Với Hegel, tự do không phải là nguyên nhân của sự phát triển, nó là kết quả của sự phát triển. Tự do là kết quả của sự tất thiết, nó được sự tất thiết công nhận.”²³² Tự do đối với Berdyaev thì sâu sắc và hỗn mang, làm nảy sinh đủ mọi khả năng. Đối với Berdyaev không-tồn tại (non-being) có trước tồn tại (being) và là điều kiện để phát sinh điều gì đó [tồn tại], trong khi Hegel cho rằng tồn tại là đầu tiên và luận lý của Berdyaev là bước đi của logic hơn là của sự sáng tạo.²³³

Là một người theo chủ nghĩa nhân vị (personalist), Berdyaev mang lại ý nghĩa lớn nhất cho con người riêng biệt. Ông chỉ trích sự nhấn mạnh của Hegel về tính ưu việt của cộng đồng vượt trên cá vị.²³⁴ Trong tư tưởng của Hegel, tự do của con người dường như bị phủ nhận²³⁵ và tính cá nhân của anh ta bị bóp chết. Trong khái niệm Hegel về trạng thái “tác động nguy hiểm của... chủ nghĩa phản-nhân cách (impersonalism) đặc biệt rõ ràng.”²³⁶ Berdyaev coi xu hướng phản-nhân cách này trong triết học là do Hegel khởi xướng, được Marx, Feuerbach và những người khác tiếp tục.

Tạm kết

Tóm lại, theo Berdyaev, khởi nguyên con người là tự do, tinh thần tự do. Tuy nhiên, khi đi vào thế giới tự nhiên, con người dần uốn mình theo những quy định, lệ luật, quan điểm từ thế giới ấy. Điều này, khiến con người dần trở nên nô lệ từ trong tư duy một cách vi tế đến độ chính họ cũng không nhận ra tư duy nô lệ của mình. Từ hình thái Thượng đế-tôn giáo, hình thái xã hội, hình thái chủ nghĩa cá nhân,... tất cả đều điều khiển con người dưới nhãn quan rằng, con người là một tiểu đơn vị trong cái toàn phần, cái chung. Do đó, con người buộc phải quy phục, tuân theo chuẩn mực cái chung. Quan điểm này đến từ nhất nguyên luận vốn cho rằng, mọi sự đều là thành phần trong cái tổng thể. Đối với Berdyaev, chính vì con người đã đắm chìm tư duy trong thế giới tự nhiên, nên nó không nhận ra tư duy nô lệ này; thậm chí, nó còn yêu mến hình thái tư duy này. Từ đây, ông kêu gào sự giải phóng khỏi tư duy nô lệ để vươn đến tư duy tự do trong thế giới tinh thần, bước ra khỏi thế giới khách thể hóa để tiến vào thế giới chủ thể tính,

²²⁹ BE, tr.145.

²³⁰ Toward a New Epoch, trans. Oliver Fielding Clarke (London: Bles, 1949), tr.10.

²³¹ DR, tr.47.

²³² DH, tr.52.

²³³ BE, tr.161.

²³⁴ BE, tr.134-135.

²³⁵ SS, tr.39-40.

²³⁶ SS, tr.168.

nơi tinh thần riêng biệt ngự trị. Giải phóng tinh thần nhằm mang đến tự do thực sự trong mỗi người và đem lại sự độc sáng, riêng biệt nơi mỗi người. Sự giải phóng tinh thần của con người là hiện thực hóa sự tự do, bản diện cá nhân trong con người. Đồng thời đây cũng là cuộc đấu tranh không mệt mỏi. Vấn đề cơ bản của hiện thực hóa bản diện cá nhân không phải là vấn đề về thắng lợi trước tính hạn định của vật chất. Đó chỉ là một phương diện thôi, vấn đề cơ bản là vấn đề về thắng lợi toàn vẹn trước tình trạng nô lệ. Thế gian xấu xa không phải vì trong đó có vật chất, mà bởi vì thế gian không được tự do, bị nô dịch. Sức nặng kéo xuống của vật chất xảy ra vì tính định hướng sai trái của tinh thần. Đối lập cơ bản không phải là của tinh thần và vật chất, mà là của tự do và tình trạng nô lệ. Thắng lợi tinh thần không chỉ là thắng lợi trước tình trạng phụ thuộc sơ đẳng của con người vào vật chất, mà là thắng lợi trước các ảo tưởng lừa dối đưa con người vào tình trạng nô lệ, thắng lợi ấy còn khó khăn hơn và hầu như còn chưa được ý thức.²³⁷ Tuy nhiên, Berdyaev cũng nhắc nhở rằng cuốn sách của ông là cuốn sách triết học và trước hết nó đòi hỏi cải cách tinh thần; cho nên những người muốn nhìn thấy ở đây một cương lĩnh thực hành và lời giải đáp cụ thể cho những vấn đề xã hội, những người ấy ắt sẽ hiểu sai nó.

Thư mục tham khảo

Tài liệu chính

- Berdyaev, Nicolai. 2017. *Con người trong thế giới tinh thần*. Traducido por Nguyễn Văn Trọng. Nxb Tri Thức.
- Berdyaev, Nicolas. 1951. *Dream and Reality - [DR]*. Traducido por Katherine Lampert. New York: Macmillan.
- . 1935. *Freedom and the Spirit - [FS]*. Traducido por Oliver Fielding Clarke. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1938. *Solitude and Society - [SS]*. Traducido por George Reavey. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1939. *Spirit and Reality*. Traducido por George Reavey. London: Bles.
- . 1952. *The Beginning and the End - [BE]*. Traducido por R.M. French. New York: Harper.
- . 1945. *The Destiny of Man - [DM]*. Traducido por Natalie Duddington. London: Bles.
- . 1955. *The Meaning of the Creative Act*. Traducido por Donald A. Lowrie. New York: Harper.
- . 1953. *Truth and Revelation - [TR]*. Traducido por R.M. French. New York: Harper.

Tài liệu khác

1. Vincent J. McNamara, (1960). *Some basic notions of the Personalism of Nicolai Berdyaev*. Volume 16, Numéro 2, 1960, p. 278–302. University Laval.
2. James Wayne Dye. *Nikolai Berdyaev and his ideas on the fundamental nature of all entities*. Northern Illinois University.
3. Raul-Ovidiu Bodea, (2019). *Nikolai Berdyaev's dialectics of freedom: in search for spiritual freedom*. Article in Open Theology.

²³⁷ HS, tr.327.

4. Susan Radcliff Nichols, (1954). *Berdyayev's social Philosophy in the light of his concept of freedom*. Boston University

Về tác giả

Fx.m Trần Văn Cường, tu sĩ Dòng Tên Việt Nam, hiện là sinh viên tại Học Viên Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam.

Fx.m Tran Van Cuong, a brother of the Society of Jesus, Vietnam, is a student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam

Tính thống nhất của tri thức như là nền tảng cho triết lý giáo dục khai phóng theo John Henry Newman

The Unity of Knowledge as the Foundation of Liberal Education Philosophy According to John Henry Newman

Joseph Trần Xuân Mỹ^{1*}, S.J.

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

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

 <https://doi.org/10.54855/csl.26618>

© Copyright (c) 2026 Trần Xuân Mỹ

Received: 01/01/2026

Revision: 01/05/2026

Accepted: 02/05/2026

Online: 02/05/2026

ABSTRACT

Keywords: Unity of Knowledge, Liberal Education, John Henry Newman, Philosophy of Education, Intellectual Formation

This article examines John Henry Newman's philosophy of liberal education, with particular emphasis on the "unity of knowledge" as the philosophical foundation of higher education. Drawing on Aristotle's metaphysics of the unity of being, the author argues that knowledge, like reality itself, possesses an intrinsic unity despite being expressed through diverse academic disciplines. For Newman, knowledge is not merely instrumental or utilitarian; rather, it has value in itself and contributes to the cultivation and enlargement of the human mind. Through the metaphor of the "circle of knowledge," the article shows that each academic discipline has its own legitimate role in approaching truth, yet it must be harmoniously connected with other fields of knowledge. Thus, liberal education aims to form a comprehensive intellect, philosophical thinking, and a humanistic character.

Tóm Tắt

Từ khoá: Tính nhất thể của tri thức, Giáo dục khai phóng, John Henry Newman, Triết học giáo dục, Sự đào tạo trí năng

Bài viết phân tích tư tưởng giáo dục khai phóng của John Henry Newman, đặc biệt nhấn mạnh "tính thống nhất của tri thức" như nền tảng triết học cho giáo dục đại học. Dựa trên siêu hình học của Aristotle về tính thống nhất của hữu thể, tác giả cho rằng tri thức, cũng như thực tại, có sự thống nhất nội tại dù được biểu hiện qua nhiều ngành học khác nhau. Theo Newman, tri thức không chỉ có giá trị công cụ hay thực dụng, mà còn mang giá trị tự thân, góp phần khai mở và đào luyện tâm trí con người. Thông qua hình ảnh "vòng tròn tri thức", bài viết cho thấy mỗi lĩnh vực học thuật đều có vị trí riêng trong việc tiếp cận chân lý, nhưng cần được liên kết hài hòa với các lĩnh vực khác. Từ đó, giáo dục khai phóng hướng đến việc hình thành trí tuệ toàn diện, tư duy triết học và nhân cách nhân văn.

Giới thiệu

Trong tiến trình phát triển của nhân loại, giáo dục luôn là mối quan tâm hàng đầu của con người ở mọi thời đại và nền văn hóa. Lịch sử đã chứng kiến sự ra đời của nhiều triết thuyết giáo dục khác nhau, từ tư tưởng vươn tới tri thức và hạnh phúc của Aristotle đến sự tự trị cá nhân trong giáo dục khai minh của Immanuel Kant. Tuy nhiên, một thực trạng phổ biến là xu hướng coi giáo dục như một công cụ thực dụng, nhắm đến việc sở đắc kỹ năng nghề nghiệp để đáp ứng nhu cầu xã hội, biến đại học thành nơi đào tạo chuyên môn thuần túy.

Đối diện với bối cảnh đó, John Henry Newman (1801-1890) đã đề xướng một triết lý giáo dục mang tính đột phá, đặt nền tảng trên "tính thống nhất của tri thức". Ông quan niệm giáo dục trước hết là sự giải phóng và giáo hóa tâm trí, giúp con người tìm thấy chính mình thay vì chỉ tìm thấy một nghề nghiệp. Với mong muốn khám phá những giá trị nhân văn sâu sắc và thiết lập nền tảng cho sứ mạng "học tập suốt đời", người viết chọn nghiên cứu đề tài này nhằm làm sáng tỏ tư tưởng của Newman và tính thời sự của nó trong bối cảnh giáo dục hiện đại.

Bài viết tập trung khai phá triết lý của Newman thông qua việc phân tích các tác phẩm trọng yếu, đặc biệt là "*Ý niệm của một Đại học*" (*The Idea of a University*) cùng các văn bản liên quan trong thư viện điện tử Newman. Bằng các phương pháp tổng hợp, khái nghĩa bản văn, đối chiếu và bình giải, kết hợp với các nghiên cứu của những học giả khác, luận văn hướng đến một cái nhìn thấu đáo và khách quan về hệ thống tư tưởng của ông.

Nội dung chính của luận văn được triển khai qua hai luận điểm chính: (1) tính thống nhất của tri thức, và (2) sự áp dụng của nó vào triết thuyết giáo dục của Newman.

Phân Mở Đầu

Giới thiệu và lý do chọn đề tài

Tiến trình phát triển của con người từ những thời kỳ sơ khai tới hiện tại, từ lối sống nguyên thủy và đơn giản nhất cho tới những lối sống phức tạp nhất cho thấy một sự thật rằng bất cứ nơi nào con người sống cùng với nhau thì ở đó nảy sinh mối quan tâm về vấn đề giáo dục. ¹ "Ai trong chúng ta cũng hấp thụ một nền giáo dục, hoặc ít ra một hình thức giáo dục nào đó." ²

Giáo dục đã trở thành đề tài được suy tư qua nhiều thế hệ. Cho đến nay đã có nhiều triết thuyết giáo dục khác nhau từ Đông sang Tây.³ Các triết thuyết giáo dục thường ra đời dựa trên một quan điểm triết học, đạo đức, thế giới quan, hay tín ngưỡng nhất định nào đó⁴: Giáo dục của Aristotle (384- 322 BC) đặt nền trên quan điểm con người có xu hướng tự nhiên muốn vươn tới tri thức và hạnh phúc; Giáo dục khai minh theo Immanuel Kant (1724- 1804) kết tinh trong ý tưởng về sự tự trị của mỗi cá nhân. Ở một mức độ nào đó, có thể định nghĩa giáo dục như sau:

Danh từ Giáo dục (Education) vốn phát xuất từ chữ Educare trong tiếng Latin. Chữ E có nghĩa là out (lấy ra) và chữ ducare có nghĩa là to lead (dẫn dắt). Động từ Educare là dắt dẫn, hướng

¹ Cf. S.E. Frost, JR., Ph.D, *Những Vấn Đề Cơ Bản Của Triết Học*, trans. Đông Hương, Kiến Văn, (HN: Bách Khoa, 2008), 263

² Thích Nguyên Hồng, *Giáo Dục Học*, (HCM: Viện ĐH Vạn Hạnh), Ebook, 10

³ Bùi Văn Nam Sơn, *Trò Chuyện Triết Học 7- Các Bài về Giáo Dục*, (HCM: Cty Sách Thời Đại & Tri Thức, 2017), 20

⁴ Cf. Ibid., 19

dẫn để làm phát khởi ra những khả năng tiềm tại. Sự dắt dẫn này nhằm đưa con người từ không biết đến biết, từ xấu đến tốt, từ thấp kém đến đầy đủ tốt đẹp...⁵ Giáo dục trong nhiều ngôn ngữ Âu châu có nghĩa đen là tạo hình thể (formation), rèn tập thói quen tốt.⁶

Có ít là hai nguyên tắc cơ bản trong giáo dục: (i) Giáo dục là để đào tạo những công dân ngoan ngoãn theo một khuôn mẫu được chấp nhận và được quyết định mang tính xã hội; (ii) Giáo dục là sự phát triển của những con người tự do, là sự tiếp nối của bản chất bên trong của đứa trẻ?⁷

Phần lớn lịch sử nhân loại cho rằng, giáo dục là để sở đắc một công việc nhằm đáp ứng những nhu cầu của xã hội. Đã có những nguyên tắc về tính thực dụng trở nên chủ đạo trong giáo dục.⁸ Chẳng hạn, nền giáo dục đại học thường được nhìn nhận như là chỗ của giáo dục nghề nghiệp, chủ ý cung cấp những tri thức cần thiết để làm cho cá nhân phù hợp với một cách kiếm sống nào đó.⁹ Trái lại, khá nhiều quan điểm cho rằng giáo dục trước hết phải xem con người là “một chủ thể tuyệt đối”, đại học “không phải là nơi một thanh niên tìm thấy nghề của mình, mà là nơi anh ta tìm thấy chính mình” trước nhất.¹⁰

John Henry Newman (1801- 1890), triết gia đã dành phần lớn cuộc đời mình phục vụ cho sự nghiệp giáo dục tại Anh quốc và Ireland, được xem là người đầu tiên đưa ra những ý niệm về giáo dục đại học tại đây¹¹ đã thấu nhận và khởi phát ý niệm về nền giáo dục khai phóng đặt nền trên tính thống nhất của tri thức, nhắm chỉ đến giải phóng tâm trí con người.

Với nguyện vọng kiếm tìm những ý nghĩa nhân văn sâu xa của một nền giáo dục, ước mong thủ đắc những nền tảng tri thức cần thiết cho sứ mạng “học tập suốt đời” của bản thân, đồng thời kiếm tìm phương thế khả thể phục vụ con người hôm nay, người viết mạnh dạn khai phá những ý niệm giáo dục căn bản theo John Henry Newman. Hy vọng rằng, những nỗ lực của người viết trong luận văn này cũng sẽ giúp độc giả phần nào có cái nhìn rõ hơn về một nền giáo dục vị nhân sinh, cùng tính thời sự của nó trong một số bối cảnh phức tạp của đời sống hiện đại.

Phương pháp

Trong nỗ lực khai phá triết lý giáo dục của John Henry Newman, người viết tập chú vào những bản văn, tác phẩm được cho là thể hiện rõ nhất quan điểm của ông về giáo dục. Trước hết là tác phẩm thời danh “Ý niệm của một Đại học” (The Idea of a University)- một trong những triết tác về giáo dục phải được bảo tồn cách đặc biệt¹², chứa đựng hầu hết những quan điểm trọng yếu về giáo dục của ông. Ngoài ra, “Sự Vực Dậy và Phát Triển của Các Đại Học” (The Rise and Progress of Universities), “Một Tiểu Luận Về Sự Phát Triển Của Học Thuyết Công Giáo” (An Essay on the Development of Christian Doctrine), hay “Biện Hộ Cho Đời Mình” (Apologia Pro Vita Sua), và một số những tài liệu khác trong thư viện điện tử của John Henry Newman

⁵ Thích Nguyên Hồng, *op.cit.*, 12

⁶ Bùi Văn Nam Sơn, *op.cit.*, 62

⁷ Cf. S.E. Frost, JR., Ph.D, *op.cit.*, 263, 281

⁸ Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University*, (Lon Don: Longman Green, 1886), 77

⁹ Cf. Fareed Zakaria, *Biện hộ cho một nền Giáo dục Khai phóng*, trans Châu Văn Thuận, (Hà Nội: Thời Đại & Hồng Đức, 2017), 14

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 10, 20

¹¹ “Criticisms of the University of Oxford in the Early 19th Century and the Formation of Newman’s Idea of a University: Focusing on attacks in the Edinburgh Review,” Wang Chen, accessed January, 13, 2021 <http://doi.org/10.15027/42950>

¹² Cf. Sheridan Gilley, *Newman In His Age*, (London: Darton, Longman, and Todd, 2003), 380- 384

trên website: newmanreader.org cũng là những tham chiếu có giá trị. Bên cạnh đó, những bình giải, suy tư của của một số học giả khác về tư tưởng giáo dục của Newman là những trợ lực giúp người viết có một sự hiểu biết thấu đáo và mang tính khách quan hơn. Sau khi tiệt cận những tư tưởng “gốc” của tác giả bằng các phương pháp tổng hợp, khái nghĩa bản văn, đối chiếu, bình giải, người viết sẽ đưa ra một số phản tư.

Dàn bài

Bài viết tập trung vào hai luận điểm chính: (1) tính thống nhất của tri thức, và (2) áp dụng của nó lên triết thuyết giáo dục của Newman. Để thực hiện điều này, bài viết được chia thành bốn phần.

Phần mở đầu giới thiệu tổng quan về đề tài, điểm nhấn là bối cảnh hình thành nên tư tưởng giáo dục của Newman.

Chương I: Chỉ ra giá trị nội tại của từng lĩnh vực tri thức và mối liên hệ hỗ tương giữa các lĩnh vực tri thức khác nhau. Khởi đi từ những khả thể ảnh hưởng của Aristotle về tính thống nhất của hữu thể, lần lượt giá trị nội tại của tri thức và tính thống nhất của tri thức qua hình ảnh ẩn dụ vòng tròn tri thức sẽ được khai phá.

Chương II: Nhắm đến một nền giáo dục toàn diện cho tâm trí. Đặt nền trên tính thống nhất của tri thức, bản chất con người, ý niệm về giáo dục, bản chất của giáo dục đại học, và hình mẫu lý tưởng theo triết lý giáo dục của Newman sẽ lần lượt được khảo vấn.

Phần kết luận bao gồm những phản tư của người viết về khả thể đóng góp, một số bất cập, và triển vọng áp dụng của triết lý giáo dục theo Newman trong bối cảnh hiện nay.

Một triết lý giáo dục mang tính đột phá

John Henry Newman (1801- 1890) triết gia, thần học gia, một nhà giáo dục người Anh. Phần lớn cuộc đời ông cống hiến cho công cuộc giáo dục.¹³ Ông được xem như triết gia đầu tiên trình bày những diễn ngôn và chuẩn tắc về ý niệm của các đại học trong các nước nói tiếng Anh.¹⁴ Năm 1851- 1858, đang khi là Viện trưởng của Đại học Công giáo Ireland, Newman cho xuất bản tác phẩm *Ý Niệm Của Một Đại Học*- một tác phẩm có tầm ảnh hưởng lớn về giáo dục, nhất là với giáo dục đại học.¹⁵ So với những quan điểm giáo dục đương thời, triết lý giáo dục của Newman mang tính đột phá, là một sự tổng hợp đầy đủ đa chiều nhưng không kém phần độc sáng.¹⁶

Trong thời đại của Newman, tính duy lý (rationality) của thời đại Khai sáng trước đó vẫn còn có sức ảnh hưởng khá sâu rộng: Sức mạnh của tri thức cùng những nguyên lý của trường phái duy nghiệm (empirical disciplines) đang tác động lên hệ thống văn hoá, hệ thống giáo dục.¹⁷ Jonh Locke (1632- 1704) cho rằng giáo dục phải đặt nền trên những nguyên lý của chủ thuyết vị lợi (utilitarianism), tập chú trước hết đến việc cung cấp một ngành nghề cụ thể cho người

¹³ “Education In The Large Sense: Newman’s Vision Of Education,” Anne-Marie Walker, accessed January 13, 2021, <https://thornycroftHall.org.uk/education-in-the-large-sense-newmans-vision-of-education/>

¹⁴ Wangchen, *op.cit.*, 30

¹⁵ “Newman on Education,” Ian Ker, accessed January 12, 2021, <https://newmansociety.org/newman-on-education/>

¹⁶ Cf. Wang chen, *op.cit.*, 31

¹⁷ Cf. Lawler-Brunner, *On New Rhetoric, John Henry Newman and the Language of Metaphors: Implications for Branding Higher Education* (Doctoral dissertation, Duquesne University), 48

học.¹⁸ Vật chất trở nên thước đo cho thế giới và sự phát triển con người.¹⁹ Cùng với sự phát triển của khoa học thực nghiệm, chỉ những tri thức về thế giới bên ngoài được kiểm nghiệm bằng giác quan mới được cho là khả tín, dẫn đến những tri thức về tinh thần, siêu hình, cổ điển gần như đã bị coi nhẹ. Những tư tưởng hoài nghi cũng theo đó mà phát sinh, dẫn đến những ngờ vực về khả thể truy tìm chân lý tiềm tại nơi con người thông qua sức mạnh của trí tuệ.²⁰ Đối diện với những thực trạng đó, Newman đề xướng đường hướng giáo dục dựa trên sự hội nhất giữa sức mạnh nội tại của tâm trí và kinh nghiệm về thế giới ngoại tại.²¹

Triết lý giáo dục theo Newman được cấu thành sau một loạt những cuộc tranh luận cả trong nội bộ lẫn bên ngoài đại học Oxford trong khoảng 50 năm. Phản tư thực trạng giáo dục ngang qua những cuộc tranh luận dưới lăng kính một hình thái triết học (a philosophical form)²², Newman phát khởi triết lý giáo dục của riêng ông. Thời đó, các nhà phê bình trên tạp chí *Edinburgh Review*²³ đã chỉ trích đại học Oxford về một số điểm chính: (1) Sự xung khắc nhau giữa các chuyên khoa trong đại học Oxford; (2) Tính phi thực tiễn (inutility) trong chương trình giảng dạy.²⁴ Những nhà biện hộ cho Oxford đáp lại, tuy giáo dục ở đây không phải là tốt nhất, nhưng là hệ thống giáo dục vì lợi ích của giáo dục, nhắm chỉ đến việc thăng tiến nhân cách con người hơn là vì những mục đích thực tiễn.²⁵ Đứng trước những tranh cãi trên, Newman đã tạo lập con đường trung dung (via media) kết hợp cả hai khía cạnh thực tiễn và thăng tiến nhân cách đặt nền trên hình thái triết học mới là tính thống nhất của tri thức.²⁶

Một số học giả nhìn nhận tư tưởng về giáo dục của Newman không hoàn toàn nguyên bản (completely original)²⁷. Tuy nhiên không thể phủ nhận rằng Newman đã phát triển một phương pháp để cân bằng những sự tiếp cận khác nhau khi ông tổng hợp các ý kiến trái chiều: Ông chủ động trong việc khước từ hay tiếp nhận những quan điểm khác nhau để thích ứng nó vào cấu trúc tư tưởng của ông nhằm đưa ra một sự khái quát triết học mới dựa trên bối cảnh của thời đại, từ đó trình bày những quan điểm về giáo dục đại học bằng những tư tưởng sáng tạo và có hệ thống.²⁸

Tính Thống Nhất Của Tri Thức

Trước những biến động trong tư tưởng giáo dục đương thời, với quan sát bén nhạy và ưu tư cho giáo dục, Newman đã đóng vai trò như một nhà tư tưởng hoà giải. Ông thấu nhận, tuyển chọn, tái thiết và khởi phát hình thái triết học mới là tư tưởng về tính thống nhất của tri thức. Khuôn đúc theo đặc tính thống nhất của hiện hữu, tính thống nhất của tri thức được hiểu theo đúng nghĩa đen của hạn từ “uni-verse”, tức biểu lộ sự thống nhất nền tảng dưới và ngang qua vô số

¹⁸ Cf. John Henry Newman, *op.cit.*, 160

¹⁹ Marchetto, *Religious Education and John Henry Newman's Idea of a University*. *Italian Journal of Sociology of Education*, 7(3), 187-214. doi: 10.14658/pupj-ijse-2015-3-8, 189

²⁰ Lawler-Brunner, *op.cit.*, 49

²¹ *Ibid.*, 47

²² John Henry Newman, *op.cit.*, 2

²³ Được thành lập vào năm 1802 bởi Sidney Smith, Francis Jeffrey, Henry Brougham, and Francis Horner. Bốn người này bất mãn với bầu khí chính trị và truyền thống của đảng viên Bảo thủ đang thịnh hành tại Edingburgh (Scotland) và Anh quốc. Họ mục lấy những nguồn mạch tư tưởng từ thế kỷ XVIII, Phục Hưng Scotland và Khai sáng; định hình những ý kiến khai phóng và khoa học, phê phán các vấn đề chính trị, tôn giáo, luật, kinh tế và giáo dục rộng lớn. (Cf. Wang Chen, *op.cit.*, 14)

²⁴ Cf. Wang Chen, *op.cit.*, 17

²⁵ *Ibid.*, 12

²⁶ *Ibid.*, 20

²⁷ *Ibid.*, 30

²⁸ *Ibid.*

biểu hiện bên ngoài.²⁹ Có thể nói, toàn bộ những ý niệm của một đại học, ý niệm của một nền giáo dục khai phóng, được phát khởi và phụ thuộc vào ý niệm của Newman về đặc tính thống nhất của tri thức.³⁰

Như một dẫn luận: Căn bản về tính thống nhất của hữu thể theo Aristotle

Trong một vài tác phẩm của mình, Newman đã thừa nhận sự ảnh hưởng của Aristotle lên tư tưởng của mình: “Trong rất nhiều đề tài, suy xét đúng đắn là phải suy xét như Aristotle.”³¹ Nền tảng tri thức luận trong lý thuyết về giáo dục khai phóng của Newman được bện rế trong siêu hình học của Aristotle.³² Do đó, sẽ là cần thiết khi đề cập một vài quan điểm căn bản của Aristotle về tính thống nhất của hữu thể như là cửa ngõ đi vào tư tưởng của Newman.

Aristotle đưa ra 10 phạm trù của những sự vật tồn tại: bản thể, số lượng, chất lượng, tương quan, địa điểm, thời điểm, vị trí, hành động, sở hữu, và chịu ảnh hưởng.³³ Theo Aristotle, có bản thể chính yếu và những bản thể tùy phụ:

Bản thể chính yếu là một tổng thể sự vật, như một con người hay một con chó; Bản thể tùy phụ là đặc tính của sự vật, như là có lý trí hay lòng trung thành... Phần chính của sự hiện hữu theo Aristotle là bản thể chính yếu. Bản thể chính yếu là một thứ cụ thể, như là một con bò trên một cánh đồng, một con chó... Những bản thể tùy phụ là những nhóm mà bản thể chính yếu thuộc về, như là giống bò, giống chó hay cây trồng. Bản thể chính yếu có các tùy thể là những tính chất có thể thay đổi mà chúng ta gọi là thuộc tính chỉ có thể tồn tại trong chúng; ví dụ, cao, mập, lông hay xanh.³⁴

“Một hữu thể là một toàn bộ nào đó được cấu tạo bởi một bản thể chính yếu và một số tùy thể. Chúng đều là các yếu tố tạo nên một thể thống nhất, và không hiện hữu tách biệt nhau: Không tùy thể nào hiện hữu ngoài bản thể của nó, và không bản thể nào hiện hữu ngoài các tùy thể của mình.”³⁵ Theo Aristotle, mỗi một hữu thể có tính thống nhất nội tại³⁶, và duy nhất trong chính nó³⁷, “điều này không hàm ý rằng chỉ có một hữu thể duy nhất, nhưng có nghĩa rằng bất cứ điều gì hiện hữu thì tự nội thân là không phân chia, và có một tính thống nhất nào đó”.³⁸

²⁹ “Newman's Universe Of Knowledge: Science, Literature, And Theology,” Harold M. Petitpas, accessed January 20, 2021, https://dalspace.library.dal.ca/bitstream/handle/10222/59130/dalrev_vol46_iss4_pp494_507.pdf?sequence=1&isAllowed=y

³⁰ Ibid.,

³¹ John Henry Newman, *op.cit.*, 110

³² Cf. D. G. Mulcahy, *Newman's Theory of a Liberal Education: A Reassessment and its Implications*, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9752.2008.00624.x>, (truy cập ngày 05-03-2021)

³³ Aristotle, *Metaphysic*, trans. C.D.C Reeve (US: Hackett Publishing Company, 2016), 1034^b1 (5-10)- 1035^a

³⁴ Naomi Zack, Ph.D., *The Handy Philosophy Answer Book*, (Visible Ink Press, 2010), 36-37.

³⁵ Tomas Alvira, Luis Clavell, Tomas Melendo, *Siêu Hình Học*, trans. Bảo Ngọc O.P, (2008), Ebook, 40-43

³⁶ Aristotle, *op.cit.*, 1026^a15

³⁷ Ibid., 1038^b10

³⁸ Tomas Alvira et al, *op.cit.*, 111

Một hữu thể có thể được biểu đạt (instantiated) theo nhiều tùy thể khác nhau, hay tiếp diễn dưới nhiều dạng thức khác nhau nhưng tính thống nhất của nó vẫn được bảo toàn.³⁹ Cụ thể, mỗi hữu thể có thể được biểu đạt bằng nhiều phẩm tính, phạm trù khác nhau nhưng tất cả đều quy chiếu đến bản thể chính yếu của nó.⁴⁰ Giữa các phẩm tính hay phạm trù nhắm chỉ đến một bản thể đều có những mối tương quan hỗ tương, do đó, những tùy thể khác nhau của một hữu thể không huỷ hoại thống nhất của nó.

Bản thể chính yếu và các thành phần các tùy thể khác nhau tập kết với nhau để cấu thành sự toàn thể của một hữu thể không theo nghĩa là một sự chất đống (heap), tức là “nhiều yếu tố trang trí khác nhau được phối hợp để tạo nên một căn phòng”⁴¹. Trái lại, tính toàn thể nơi một hữu thể là điều gì đó vượt lên trên các thành phần.⁴² “Chỉ có một hữu thể theo nghĩa chặt, cụ thể là bản thể; tất cả những gì còn lại đều ‘thuộc bản thể’...Các tùy thể là những thực tại không đầy đủ, không tự trị được thêm vào một bản thể; chúng chỉ là những khía cạnh xác định của bản thể, vốn bổ túc cho bản thể, do đó không làm nảy sinh nhiều sự vật được xếp gần nhau.”⁴³

Mở rộng ra, “nhiều hữu thể thống nhất nội tại khả thể kiến tạo nên tính đa bội của hữu thể. Bất cứ đa bội nào cũng đều có một tính thống nhất nơi đó, vì những gì hiện hữu thì đều thống nhất theo cách nào đó. Vũ trụ là một ví dụ, số đông các hữu thể làm nên vũ trụ, có phần nào phản ảnh tính thống nhất của vũ trụ nơi hiện hữu của chúng.”⁴⁴ Ví dụ: con người phản ảnh trong chính bản tính của mình nhiều khía cạnh của một vũ trụ hết sức đa dạng.⁴⁵

Có thể nói, nền tảng tri thức luận của lý thuyết giáo dục khai phóng được bén rễ trong một số quan điểm siêu hình của Aristotle: Tri thức được hiểu như một sự lý giải về thực tại và có thể được xem xét như một toàn thể thống nhất rộng lớn vốn khả thể tri nhận bằng việc thấu nhận những thành phần riêng biệt của nó và những mối liên hệ giữa các thành phần.⁴⁶ Chẳng hạn, tri thức về con người khả thể tri nhận nhờ nghiên cứu các lĩnh vực thể lý, tâm lý, tâm linh trong mối tương quan hỗ tương.

Tri thức có giá trị tự thân (Knowledge its own end)

Trong *Ý Niệm Của Một Đại Học*, Newman cho rằng tự bản chất con người đã có lòng hiếu tri. Ông trích dẫn lời của Aristotle: bản chất con người được lôi kéo để mưu cầu tri thức.⁴⁷ Tri thức là “một trạng thái của tâm trí”,⁴⁸ “là điều kiện tất yếu của việc khai mở tâm trí”.⁴⁹ Tri thức là điều gì đó thuộc tâm trí (intellectual), thấu hiểu những gì nó lĩnh hội ngang qua giác quan; đảm nhận một quan điểm (view) về các sự vật; thấu nhận nhiều hơn những gì các giác quan truyền

³⁹ Aristotle, *op.cit.*, 1016^b25

⁴⁰ Ibid., 1003^a33-34

⁴¹ Tomas Alvira et al, *op.cit.*, 45

⁴² Aristotle, *op.cit.*, 1045^a8-10

⁴³ Tomas Alvira et al, *op.cit.*, 45

⁴⁴ Ibid., 115-116

⁴⁵ Cf. A. Dwight Culler, *The Imperial Intellect*, (New Haven: Yale University Press, 1955), 199

⁴⁶ D. G. Mulcahy, *op.cit.*,

⁴⁷ Cf. John Henry Newman, *op.cit.*, 104 và Aristotle, *op.cit.*, 980^a21

⁴⁸ John Henry Newman, *op.cit.*, 114

⁴⁹ Ibid.,129

tải; suy xét dựa trên những gì đang thấy và trong khi thấy, suy luận và khảo sát các sự vật với những ý niệm.⁵⁰

Đối tượng của mọi loại tri thức là chính chân lý (truth) vốn được giả thiết là các thực tại và những mối tương liên của chúng hướng về nhau. Những gì hiện hữu, khi được suy nghiệm bởi tâm trí con người hình thành nên một hệ thống rộng lớn hay những thực tại liên hợp (complex facts), và dĩ nhiên điều này được phân giải thành vô số những thực tại cụ thể, trở nên các thành phần của một toàn thể, có vô số những mối liên hệ của mỗi loại, của loại này với loại kia. Tri thức là sự thấu nhận của những thực tại này, dù trong chính nó, hay trong mối liên hệ và vị thế hỗ tương giữa chúng.⁵¹

Tri thức có triển vọng trở nên cùng đích trong chính nó, bất cứ tri thức thực thụ nào, đều là phần thưởng trong chính nó.⁵² Tri thức là “một trạng thái của tâm trí”⁵³, và vì sự giáo hoá (cultivation) tâm trí xứng đáng được tìm kiếm vì chính lợi ích của nó, nên có một tri thức đáng khao khát, đáng theo đuổi vì chính lợi ích của nó.⁵⁴ Tri thức cần được mưu cầu vì những gì nó là, chứ không phải những gì nó làm⁵⁵, ngụ ý, động lực cho sự mưu cầu tri thức không nên đặt nền tảng trên bất cứ điều gì ngoài chính nó.⁵⁶ Tự bản chất con người khao khát tri thức, mà tri thức vốn dĩ là một trong những trợ lực giúp con người thành toàn⁵⁷, do đó tự thân tri thức được xem là cùng đích trong chính nó.

Trong thực tế, tùy vào việc được sử dụng như một phương tiện hay như một cùng đích, tri thức sẽ lần lượt được gọi là tri thức hữu dụng (useful knowledge) và tri thức khai phóng (liberal knowledge).⁵⁸

Tri thức có thể phân giải chính nó thành một ngành nghề đặc thù và chấm dứt trong một tiến trình cơ giới, trong một kết quả hữu hình; Nhưng nó cũng có thể nài đến lý trí vốn chuyên tải nó và phân giải chính nó thành triết học⁵⁹... Theo đó có hai phương pháp giáo dục: một vươn tới cùng đích là triết học với những ý niệm đại thể, một vươn tới cùng đích là cơ giới nghiên cứu những vấn đề đặc thù và ngoại tại.⁶⁰

Khi được xem xét một cách chính xác và siêu nghiệm, tri thức tự nó là tốt (good) trước khi là một quyền lực (power) vì tri thức có cùng đích trong chính nó.⁶¹ Đó đó, tri thức không đơn thuần là một phương tiện cho một điều gì ngoài nó, hay là sự chuẩn bị cho một ngành nghề nào đó.⁶² Newman gọi đây là tri thức khai phóng. Cho dầu tri thức khai phóng được tri nhận như là một loại tri thức xứng hợp với người tự do hay là một tri thức tự nó là tự do (free), trong cả hai trường hợp đều không đề cập đến những lợi ích thực tiễn (practical issue).⁶³ Hạn từ “khai

⁵⁰ Ibid., 113

⁵¹ Ibid., 45

⁵² John Henry Newman, *op.cit.*, 103

⁵³ Ibid., 114

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Jaroslav Pelikan, *The Idea Of The University A Reexamination*, (New Haven and London: Yale University Press, 1992), 32- 40

⁵⁷ John Henry Newman, *op.cit.*, 79

⁵⁸ Cf. Ibid., 112

⁵⁹ Trước khi đi vào chi tiết, triết học ở đây tạm hiểu là một tình trạng tâm trí đã được giáo hoá, khả thể tri nhận bản chất của từng sự vật và mối tương liên hài hòa giữa chúng với các sự vật khác.

⁶⁰ John Henry Newman, *op.cit.*, 112

⁶¹ Ibid., 111- 112

⁶² John Henry Newman, *op.cit.*, 111- 112

⁶³ A. Dwight Culler, *op.cit.*, 213-214

phóng” không đơn thuần nhắm đến những hoạt động của tâm trí, đối nghịch với “nô lệ (servile)” thuộc các hoạt động thể xác nhưng ngụ ý “tri thức khai phóng có giá trị trong chính những kỳ vọng của nó, độc lập với mọi kết quả, mọi mong chờ, khước từ việc được cung cấp bởi bất cứ mục đích nào, không bị lôi cuốn vào bất cứ nghề nghiệp nào, ngõ hầu tự thể hiện chính nó cho sự suy nghiệm của con người.”⁶⁴ Ví dụ: Thiên văn học là tri thức khai phóng, vì trong chính nó có vẻ đẹp và đúng đắn của chân lý, có năng lực tái cấu trúc và tinh luyện tâm trí.⁶⁵ Newman tập chú vào năng lực của tri thức khả thể kiện toàn tâm trí của con người. Đó là năng lực “khai mở, luyện lọc, sửa dạy tâm trí, ngõ hầu trui rèn những tài năng của nó và trao cho nó quyền tự trị.”⁶⁶ Tri thức khai phóng có triển vọng giúp tâm trí thủ đắc năng lực này, và vì năng lực này là một trong những cùng đích của con người, nên có thể nói một cách đúng đắn rằng tri thức khai phóng có cùng đích trong chính nó, cần được mưu cầu vì chính lợi ích của nó.⁶⁷ Bên cạnh đó, Newman đề xướng tri thức hữu dụng, nhắm chỉ tới việc thi hành những thực tại bên ngoài chính nó, mang tính hướng nghiệp.⁶⁸ Chẳng hạn, Thiên văn học trở nên tri thức hữu dụng khi nhắm đến việc mưu cầu lợi ích thực dụng cho người sở đắc nó thay vì giáo hoá tâm trí, thưởng ngoạn vẻ đẹp và chân lý trong chính nó.

Các nhà phê bình đương thời cho rằng, tri thức khai phóng thiếu tính thực tiễn. Đối với Newman, tri thức khai phóng bao hàm cả tính hữu dụng, nghĩa là không chỉ có cùng đích trong chính nó, nhưng còn sản sinh những giá trị ngoại tại: Vì tri thức khai phóng là tốt (good) nên nó cũng hữu dụng.

Điều hữu dụng là khi được tìm kiếm không vì lợi ích của chính nó nhưng vì nó dẫn tới một điều gì khác, trái lại điều tốt không dẫn tới điều gì khác và được tìm kiếm đơn thuần vì chính lợi ích của nó. Có ít nhất ba lý do để khao khát một sự vật: vì nó hữu dụng, vì nó vừa hữu dụng vừa tốt, vì nó tốt. Newman đã đặt đề tri thức khai phóng vào loại thứ hai (vừa hữu dụng vừa tốt): nó được khao khát vì lợi ích của chính nó ngay cả khi nó không dẫn tới điều gì khác; nhưng trong thực tế nó lại đưa tới một điều gì đó khác. Tri thức hữu dụng rơi vào loại thứ nhất vì hữu dụng thì không luôn luôn tốt.⁶⁹

Newman không phủ nhận những ích lợi của tri thức hữu dụng, “cuộc sống khó có thể tiếp tục nếu không có những phúc lợi hằng ngày mà nó đem lại”.⁷⁰ Tuy nhiên, ông cảnh báo rằng nếu một tri thức quá chú trọng đến tính hữu dụng, nhắm tới những cái đặc thù thái quá sẽ không còn là tri thức nữa.⁷¹ Quả thật, tri thức đúng nghĩa luôn bao hàm đặc tính phổ quát- tương liên hài hoà giữa các tri thức khác nhau, chứ không dừng lại ở những tri thức đặc thù. Với việc tập chú vào giá trị tự thân của tri thức khai phóng, Newman hầu chắc đề nghị tri thức trước hết phải được thấu nhận trong giá trị tốt nội tại của nó chứ không vì một mục đích thực tiễn nào. Theo Newman, một chủ thể thường hành động, lý luận dựa trên những nguyên lý đầu tiên (first principles) vốn là nền tảng cho tất cả những luận lý, là những chỉ dẫn và tiêu chuẩn trong phán đoán, lý luận, suy xét, quyết định và hành động của chủ thể thủ đắc nó.⁷² Thiết nghĩ, Newman không muốn những chủ thể mưu cầu tri thức bị điều khiển bởi những nguyên lý đầu tiên là những nhu cầu thực dụng, trái lại, tri thức cần được mưu cầu trong sự tự do của chủ thể nhắm

⁶⁴ John Henry Newman, *op.cit.*, 106, 109

⁶⁵ A. Dwight Culler, *op.cit.*, 215

⁶⁶ John Henry Newman, *op.cit.*, 123

⁶⁷ A. Dwight Culler, *op.cit.*, 216

⁶⁸ John Henry Newman, *op.cit.*, 113

⁶⁹ A. Dwight Culler, *op.cit.*, 223

⁷⁰ John Henry Newman, *op.cit.*, 107

⁷¹ *Ibid.*, 112

⁷² Cf. “Lecture 7. Assumed Principles the Intellectual Ground of the Protestant View,” John Henry Newman, accessed March 10, 2021, <https://www.newmanreader.org/works/england/lecture7.html#top> Lecture 7

chỉ đến giá trị nội tại của tri thức, còn những hệ quả khác có thể sẽ đến như một điều tất thiết. Trong một ý nghĩa khác, Newman cho rằng, một khi tâm trí thấu nhận tri thức với năng lực có tính cấu thành (*formative power*), chủ động trong sự thoát ly với những nhu cầu thực tiễn, tâm trí sẽ được mở rộng và chủ thể được biến đổi từ tình trạng bị giam hãm sang một trạng thái tự do hơn với tầm nhìn rộng lớn hơn.⁷³

Trong chính nó tri thức là sự phản ánh vẻ đẹp của chân lý. Khi được thấu nhận trong tâm thể vượt lên trên những thúc bách của các nhu cầu thực tiễn, tự thân tri thức có sức năng khai mở tâm trí con người làm cho nó trở nên tự do. Vì hiệu năng tốt đẹp này, tri thức cũng làm phát sinh những giá trị hữu dụng kèm theo. Newman khẳng quyết “đức hạnh (*virtue*) là con đẻ của tri thức” do đó, giáo dục một khi được tiến hành một cách đầy đủ sẽ cải biến xã hội trở nên đức độ.⁷⁴ Tri thức tự nó có triển vọng làm thỏa mãn khát khao chân lý trong bản tính con người, trước khi là phương tiện để biến đổi thế giới. Có thể nói, đó cũng chính là ý nghĩa chủ đạo của triết lý giáo dục theo Newman.

Vòng tròn tri thức (*The circle of knowledge*)

Theo Newman, đối tượng của tất cả các lĩnh vực tri thức là chính chân lý.⁷⁵ Việc mưu cầu tri thức đồng nghĩa với việc truy tìm chân lý.⁷⁶ Chân lý thì chỉ có một, nó không phải là một di sản của bất cứ cá nhân nào, là tuyệt đối và phổ quát, con người phải cùng nhau tìm kiếm và tuyên xưng nó.⁷⁷ Tuy chỉ có một nhưng chân lý lại được hiển lộ dưới nhiều hình thái khác nhau.

Giả thiết rằng thực tại tối cao thì chỉ có một, và tri thức về thực tại này cũng chỉ có một. Giả như tri thức này được phân tách thành các tri thức khác biệt nhau, cũng chỉ là thuận tiện cho việc khảo sát phù hợp với những giới hạn của tâm trí con người. Quả vậy, tâm trí con người không thể đảm nhận trọn vẹn thực tại này tại một thời điểm, do đó nó rút tĩa, trừu tượng hoá nhiều khía cạnh khác nhau của thực tại để suy xét một cách tuần tự- những sự rút tĩa hay trừu tượng hoá này được gọi là các khoa học.⁷⁸

Khởi đi từ nguyên lý thống nhất của hiện hữu cho rằng tất cả những thực tại riêng lẻ đều phát sinh từ một thực tại tối cao⁷⁹, Newman đề nghị tính thống nhất của tri thức, nhờ đó tất cả các lĩnh vực tri thức được khởi phát, liên kết mật thiết, và hội tụ về một trung tâm điểm.

Mỗi lĩnh vực tri thức có tính thống nhất, trọn vẹn trong chính ý niệm của nó và cho chính mục đích riêng của nó⁸⁰: Trong chính bản chất của từng lĩnh vực tri thức đã hàm chứa điều tốt không thể phủ nhận (*undeniably good*).⁸¹ Mỗi lĩnh vực tri thức là chân xác trong giới hạn phương pháp và nguyên lý của nó, và có một vị trí không thể thay thế bởi các lĩnh vực tri thức khác, nó có thẩm quyền tự trị hợp pháp của riêng nó⁸² trong việc dẫn dắt con người tiệm cận với chân lý. Trong chính nó mỗi lĩnh vực tri thức là một sự trừu tượng hóa, một khía cạnh và một quan điểm

⁷³ Cf. John Henry Newman, *op.cit.*, 131

⁷⁴ John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, (London: Longmans, Green, 1890), 297

⁷⁵ Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University*, 100

⁷⁶ *Ibid.*, 105

⁷⁷ Cf. John Henry Newman, *An Essay On The Development Of Christian Doctrine*, (Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 1878), Ebook, 30

⁷⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 45-46

⁷⁹ *Ibid.*, 33

⁸⁰ *Ibid.*, 52

⁸¹ *Ibid.*, 103

⁸² John Henry Newman, *The Idea of University*, 73- 274

thành phần của sự thống nhất tri thức mà đối tượng cuối cùng của nó là sự phổ quát được kiến tạo, một toàn thể.

Mặc dầu mỗi lĩnh vực tri thức có thể dẫn con người đến với chân lý, nhưng đó lại không phải là chân lý toàn thể, chỉ là một chân lý bị phân mảnh:⁸³ “Không có một lĩnh vực tri thức nào, không có một nhóm khoa học nào, thậm chí tất cả khoa học thế tục là chân lý toàn thể.”⁸⁴ Chúng chỉ là những khía cạnh của các sự vật, và không hoàn hảo trong mối liên hệ của chúng với chính sự vật.⁸⁵ Để đạt đến chân lý cách trọn vẹn hơn, một lĩnh vực tri thức cần được tháp nhập vào trong sự thống nhất rộng lớn hơn với những lĩnh vực tri thức khác. Chẳng hạn, tri thức về thể giới tự nhiên giúp con người khả thể tri nhận về vũ trụ, trong chính nó đã là một sự “trác việt nội tại (intrinsically excellent)”, tuy nhiên, nó “không thể chữa lành một trái tim bị tổn thương”⁸⁶, hay giải thích về một lương tâm tội lỗi, và phải cần đến các lĩnh vực tri thức khác. Do đó, điều cần thiết phải có sự thống nhất của các lĩnh vực tri thức mới giúp con người có triển vọng tiệm cận hơn với chân lý.

“Trong tự thể của nó, tri thức xoay quanh những chủ đề (subject- matter)⁸⁷ được liên kết mật thiết với nhau: Tất cả các lĩnh vực tri thức được cố kết với nhau, cấu thành một tổng thể, vì chủ đề của nó là duy nhất.”⁸⁸

Tất cả tri thức làm thành một tổng thể, vì chủ đề của nó là duy nhất; vì vũ trụ trong chiều rộng và chiều dài của nó có cấu trúc chặt chẽ sâu sắc với nhau, đến nỗi không thể chia tách phần này với phần khác, quá trình hoạt động này với quá trình hoạt động khác, ngoại trừ bằng một sự trừu tượng hoá của trí tuệ (mental abstraction) để phù hợp với những giới hạn của tâm trí con người... Toàn thể vũ trụ này phát xuất từ một nguồn mạch (fountain head), do đó không thể mâu thuẫn lẫn nhau.⁸⁹

Các lĩnh vực tri thức không tách biệt và độc lập nhau, nhưng cùng nhau tạo thành một hệ thống toàn thể hài hoà⁹⁰, bổ sung cho nhau⁹¹, cân bằng lẫn nhau.⁹² Những kết luận của lĩnh vực tri thức này phải được so sánh với sự đúng đắn của lĩnh vực tri thức khác nhằm thẩm tra, kiện toàn và hiệu chỉnh cho nhau.⁹³

Và khi tất cả nối kết với nhau tạo thành một chủ đề hội nhất để chiêm ngắm bởi tâm trí con người, sẽ không còn những giới hạn thực sự giữa các thành phần với nhau; trái lại chúng đan xen lẫn nhau; và một khi được suy xét bởi tâm trí, tất cả các thành phần được tổ hợp với nhau, và thủ đắc một đặc tính tương liên giữa phần này với phần khác, từ mẫu nhiệm nội tại của Bản Thể Thần Linh (Divine Essence) đến những xúc giác (sensation) và ý thức (consciousness) của chính chúng ta, từ những sắc lệnh uy nghiêm nhất của Thượng Đế đến những gì có thể được gọi là sự ngẫu nhiên của thời gian.⁹⁴

⁸³ Ibid., 94

⁸⁴ Ibid., 72

⁸⁵ Ibid., 52

⁸⁶ John Henry Newman, *An Essay On The Development Of Christian Doctrine*, 270

⁸⁷ Nếu như Bacon (1561- 1626) phân loại tri thức dựa trên các cơ năng của tâm trí con người: trí nhớ, trí tưởng tượng, và lý trí.. thì Newman lại phân loại tri thức dựa trên chủ đề (subject-matter) của nó. (Cf. A. Dwight Culler, *op.cit.*, 218)

⁸⁸ John Henry Newman, *The Idea of University*, 99

⁸⁹ John Henry Newman, *The Idea of University*, 50

⁹⁰ Ibid., 63

⁹¹ Ibid., 214

⁹² Ibid., 99

⁹³ Ibid., 94

⁹⁴ Ibid., 45

Tính thống nhất của tri thức còn thể hiện trong suốt chiều dài của lịch sử. Ngang qua giáo dục, những tri thức của các thế hệ đi trước được thông truyền cho các thế hệ đi sau, quả thế có những quan điểm xuyên suốt những tri thức cũ và mới, quá khứ và hiện tại, xa và gần.⁹⁵

Hình ảnh ẩn dụ Newman sử dụng để minh họa cho tính thống nhất của tri thức là “vòng tròn của tri thức”⁹⁶. Newman sử dụng hình ảnh này khi nói rằng một đại học đích thực phải là nơi toàn bộ vòng tròn tri thức được giảng dạy.⁹⁷ Ở một nơi khác, Newman nói:

Nếu một lĩnh vực tri thức nào đó bị loại bỏ ra khỏi vòng tròn tri thức, nó sẽ bị lãng quên, và không một lĩnh vực tri thức nào có thể thay thế nó, vòng tròn bị thu nhỏ lại, các lĩnh vực tri thức khác phóng đại phạm vi để xâm lấn vào lĩnh vực của lĩnh vực tri thức bị lãng quên đó. Đó là một hành động nguy hiểm, các lĩnh vực tri thức khác đã xâm phạm vào lãnh thổ mà chúng không có quyền được đi vào. Chẳng hạn nếu đứng riêng rẽ, tri thức về khoa học đời sẽ có nguy cơ đe dọa cho tôn giáo khi xâm lấn phạm vi không phải của nó, và đảm nhận những vấn đề mà nó không có phương tiện để giải quyết.⁹⁸

Trong *Ý Niệm Của Một Đại Học*, Newman đề cập đến tính thống nhất có phẩm trật (a hierarchical unity) của tri thức. Một cách tổng quát, tri thức được phân loại dựa trên ba cấp độ riêng biệt về thực tại hiện hữu: Thượng đế, Tự nhiên, và Con người.⁹⁹ Trong đó Khoa học nghiên cứu về tự nhiên, Văn chương về con người, Thần học về Thượng đế. Về bản chất, Văn chương trôi vượt hơn Khoa học, Thần học lại trôi vượt hơn Văn chương. Dưới nhãn quan tôn giáo, Newman cho rằng Thần học nắm giữ vai trò tiên phong đối với các lĩnh vực tri thức khác.¹⁰⁰ Lý do, Thượng đế luôn ẩn tàng trong đối tượng nghiên cứu của tất cả các tri thức¹⁰¹, mà Thần học lại có đối tượng nghiên cứu trực tiếp là Thượng Đế.¹⁰² Sự thống nhất có phẩm trật của tri thức phần nào được lý giải như sau: các lĩnh vực tri thức khác nhau như là những phản ảnh ở mức độ và phạm vi khác nhau của cùng một chủ đề- trung tâm điểm của vòng tròn tri thức.¹⁰³ Cụ thể, Newman đề nghị hình ảnh một sinh thể (organism) tri thức¹⁰⁴: Khi nói về chủ thể với tập quán triết học, Newman dựa vào loại suy kết cấu hữu cơ (organic analogy).

Một khi thủ đắc được sự soi sáng thực sự (real illumination), tâm trí không còn suy xét bất cứ thành phần nào của đề tài chính yếu được mở rộng của tri thức mà không nhận ra rằng nó chỉ là một phần, hay không có sự liên đới vốn phát sinh từ sự tri nhận này. Nó làm mọi thứ trong một chừng mực nào đó đưa tới những thứ khác, nó sẽ thông truyền hình dung (image) của cái toàn thể tới mỗi thành phần riêng biệt, cho đến khi cái toàn thể trở nên một tinh thần (spirit), mọi nơi đều tràn ngập và thấm nhập những thành phần cấu thành của nó, và cung cấp cho nó một ý nghĩa rõ ràng.¹⁰⁵

Trong sinh thể tri thức này: “Tinh thần đại diện cho tính thống nhất của tri thức; Các giác quan là khoa học tự nhiên; Trí nhớ, trí tưởng tượng tương ứng với văn chương, và thơ ca; Quả tim là

⁹⁵ Ibid., 134-135

⁹⁶ John Henry Newman, *The Idea of University*, 495-496

⁹⁷ Ibid., 20

⁹⁸ Ibid., 73-74

⁹⁹ Ibid., 219

¹⁰⁰ John Goyette and William Mathie, *The Idea Of A Catholic University: Newman On The Role Of Theology In A Liberal Education*, 72

¹⁰¹ Ibid., 76

¹⁰² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 26

¹⁰³ Harold M. Petitpas., *op.cit.*, 497

¹⁰⁴ Ibid., 497

¹⁰⁵ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 137

những chân lý siêu việt vượt trên những công thức khô cứng; Tâm trí đại diện cho triết học khả thể có được tầm nhìn bao hàm toàn diện tính thống nhất của tri thức.”¹⁰⁶

Điểm quan trọng, tính thống nhất của tri không đơn thuần là một sự cộng gộp, hay góp nhặt (accumulation) các lĩnh vực tri thức khác lại với nhau.¹⁰⁷ Để đạt tới một sự hiểu biết sâu xa hơn về tính thống nhất của tri thức cần dẫn thân vào một tiến trình mở ra cho những cấp độ khác nhau của việc tri nhận về thực tại. Cụ thể, cần nại đến một lĩnh vực tri thức đặc thù vừa khác biệt với những lĩnh vực tri thức khác trong vòng tròn tri thức, vừa bao hàm bản chất của chúng.¹⁰⁸ Bên ngoài, lĩnh vực tri thức này sẽ tìm kiếm một siêu ngôn ngữ (meta-language) và một siêu khoa học (meta-science) cho phép luận giải những gì chưa rõ ràng; Bên trong, lĩnh vực tri thức này sẽ truy tìm nền tảng ẩn tàng đằng sau những phương pháp và nguyên lý của các tri thức trong vòng tròn tri thức.¹⁰⁹ Newman gặp khó khăn khi gọi tên lĩnh vực tri thức này¹¹⁰, tuy vậy, trong *Ý Niệm Của Một Đại Học*, Newman vẫn thường đề cập nó dưới danh xưng Triết học.¹¹¹ Điều này không ngụ ý tâm điểm của một chương trình giảng dạy (curriculum) sẽ xoay quanh triết học, hay triết học là một bộ môn như chúng ta hiểu ngày nay.¹¹² Newman đang đề cập đến triết học của một tâm trí toàn thể (an imperial intellect)¹¹³, không phải là một loại siêu triết học (super-philosophy) nhưng đơn thuần là “sự giáo hoá đích thực của trí tuệ”¹¹⁴ – “trí tuệ được giáo dục và trui rèn đúng đắn để có một tầm nhìn và sự thấu nhận liên thông (a connected view or grasp) về các sự vật.”¹¹⁵ Newman định nghĩa: “Vì giới hạn của thuật ngữ, tôi gọi sự thành toàn hay đức hạnh của trí tuệ bằng danh xưng triết học, tri thức triết học, sự mở rộng của tâm trí, sự soi sáng (illumination)”¹¹⁶, đó là “một viễn tượng bao quát về chân lý trong tất cả các lĩnh vực của nó, về các mối liên hệ giữa lĩnh vực tri thức này với lĩnh vực tri thức khác, về mối liên hệ hỗ tương và các giá trị riêng của các lĩnh vực tri thức.”¹¹⁷ Theo Newman, triết học, một mặt, khả thể đem đến sự hiểu biết những nguyên lý vận hành của các lĩnh vực tri thức khác, mặt khác, đem đến những sự hiểu biết phổ quát hơn dựa trên những gì đã được khám phá bởi các lĩnh vực tri thức riêng lẻ.¹¹⁸ Nói cách khác, triết học khả thể chỉ ra bản chất (essence) của từng lĩnh vực tri thức, cách thức các lĩnh vực tri thức hội nhất với nhau, giá trị giáo dục nơi từng lĩnh vực tri thức (giá trị khai phóng và hữu dụng của nó).¹¹⁹ Chẳng hạn: Vật lý học và Thần học đều luận giải về thế giới thực chung quanh chúng ta, nhưng vật lý học nghiên cứu về các yếu tố vật chất còn thần học nghiên cứu về các yếu tố tâm linh; sau khi đã xác định các nguyên lý làm việc của các lĩnh vực tri thức, triết học khả thể chỉ ra mối liên hệ hài hoà giữa chúng.¹²⁰

¹⁰⁶ Harold M. Petitpas., *op.cit.*, 498

¹⁰⁷ Cf. “Unity of knowledge,” Giuseppe Tanzella-Nitti, accessed March 10, 2021, <http://inters.org/unity-of-knowledge>

¹⁰⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 182

¹⁰⁹ Giuseppe Tanzella-Nitti, *op.cit.*

¹¹⁰ Newman gọi khoa học này bằng nhiều tên khác nhau có khi ông gọi đó là Triết học hay Tri thức khai phóng, Khoa học có tính cấu trúc (Architectonic Science), hay Khoa học của các Khoa học (Science of Sciences) (x. John Henry Newman, *The Idea of a University*, 51, 102)

¹¹¹ A. Dwight Culler, *op.cit.*, 183- 185

¹¹² Ian Ker, *op.cit.*

¹¹³ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 461

¹¹⁴ Ian Ker, *op.cit.*

¹¹⁵ John Henry Newman, *The Idea of a University*, xvii

¹¹⁶ *Ibid.*, 125

¹¹⁷ *Ibid.*, 103

¹¹⁸ Giuseppe Tanzella-Nitti, *op.cit.*

¹¹⁹ Cf. Harold M. Petitpas., *op.cit.*, 498

¹²⁰ Cf. A. Dwight Culler, *op.cit.*, 187

Đằng sau mọi tri thức chỉ có một trí tuệ thiêng liêng duy nhất.¹²¹ Tính thống nhất của tri thức được hiểu như là tất cả các lĩnh vực tri thức vừa xuất phát từ một nguyên lý đệ nhất, đồng thời tất cả đều quy chiếu về nguyên lý đệ nhất đó, “tất cả các nguyên tắc đúng đắn trào ra từ nó, tất cả các hiện tượng đồng quy tại nó, nó quả thực là nguyên lý đầu tiên và cuối cùng.”¹²² Với quan điểm đó, Newman phản bác thái độ “độc tài học thuật (academic imperialism)”¹²³ của các chuyên viên vốn cho rằng ngành nghề của mình nắm giữ tất cả chân lý, là tiêu chuẩn để thẩm định các lĩnh vực tri thức khác¹²⁴. Đồng thời ông nhấn chỉ đến một nền giáo dục đào luyện các chủ thể xét như là những nhân vị vươn tới những ý niệm đại thể dựa trên đặc tính thống nhất của tri thức, xây dựng ý niệm của một đại học nơi gặp gỡ của tri thức phổ quát¹²⁵ và “toàn bộ vòng tròn của các khoa học được giảng dạy”.¹²⁶

Giáo Dục Khai Phóng

Đặt nền tảng trên tính thống nhất của tri thức, Newman đề nghị một lối tiếp cận độc đáo về bản tính con người, từ đó hướng con người đến nền giáo dục khai phóng, ngõ hầu thành tựu trong chủ thể với tập quán triết học trong tâm trí- đại biểu cho tính thống nhất của tri thức. Những đặc tính của nền giáo dục này được Newman trình bày mạch lạc trong những ý niệm của ông về một đại học.

Con người nhìn từ lăng kính thống nhất của tri thức

Newman cho rằng con người là một thế giới thế giới vi mô (a microcosm) không phải vì con người là một nguyên tử trong một vũ trụ đồng nhất (a homogeneous universe), nhưng vì con người phản ánh trong chính bản tính của mình mọi khía cạnh của một vũ trụ hết sức đa dạng.¹²⁷

Con người là một hữu thể kỳ tài, nồng nàn (passion), tài trí, uy thế. Một người có thể thi triển những thiên tư đa dạng này bằng nhiều cách thức khác nhau, trong những chiến tích cao quý, trong những tư tưởng lớn lao, trong những hành động anh hùng, trong những tội ác đáng căm ghét. Con người dựng xây các thành bang, chiến đấu, cày xới đất đai, chinh phục thiên nhiên, làm chủ giống nòi, tạo ra vô vàn những ý niệm và ảnh hưởng lên nhiều thế hệ.¹²⁸

Do đó, việc tìm hiểu bản tính của con người, phải được thực hiện dưới đặc tính thống nhất của tri thức. Con người phải được tiếp cận dưới cái nhìn liên môn (interdisciplinary), tức sự kết hợp giữa các chuyên ngành tri thức (khoa học) khác nhau. “Sự kết hợp này là phương thế để chân lý mở rộng chính bản tính con người.”¹²⁹

Con người cần phải được suy xét trong sự đa dạng của các mối liên hệ; đi cùng với các mối liên hệ này là các khoa học nghiên cứu về con người. Tri thức về con người trở nên đúng đắn hơn khi được nhìn nhận trong tổng thể các khoa học này. Con người có thể được suy xét trong mối liên hệ với các yếu tố vật chất nơi cơ thể, trong thể trạng tinh thần, trong mối liên hệ với gia

¹²¹ Fareed Zakaria, *op.cit.*, 65

¹²² *Ibid.*, 26

¹²³ Ian Ker, *op.cit.*

¹²⁴ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 83

¹²⁵ *Ibid.*, 73-74

¹²⁶ *Ibid.*, 20

¹²⁷ Cf. A. Dwight Culler, *op.cit.*, 199

¹²⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 229-230

¹²⁹ M. Katherine Tillman, *Some Aspects of Human Nature As Viewed by Cardinal John Henry Newman*, (University of Notre Dame, 2007), 30

quyến, với cộng đồng, với Hữu Thể tác sinh nên nó. Khi suy xét con người trong tất cả các mối liên hệ này, ý niệm về con người mới trở nên đầy đủ hơn bằng không sẽ phiến diện.¹³⁰

Con người là một hữu thể đơn nhất nội tại, hiện hữu với những giá trị độc sáng trên thế giới này, được thể hiện qua sự tự do trong việc chọn lựa niềm tin và thái độ hành động.¹³¹

Chủ thể tính đơn nhất (the unique subjectivity) và đời sống nội tâm của mỗi người xét như một nhân vị không thể giản trừ (irreducible).¹³² Ông tập chú vào “hiện hữu độc sáng” của linh hồn con người, và xác tín rằng mỗi người là một hữu thể toàn diện và độc lập trong chính nó.¹³³ Trong *Tính Cá Vị của Linh Hồn (The Individuality of the Soul)*, Newman bày tỏ sự tôn trọng đặc biệt cho đời sống nội tâm của một người. “Anh ta [con người] có riêng cho mình những hy vọng, sợ hãi, khát khao, mục đích, anh ta là tất cả đối với chính anh ta...Không ai ngoài anh ta có thể thật sự đụng chạm tới anh ta, đụng chạm tới linh hồn, tới tính bất tử của anh ta, anh ta là duy nhất cho đến muôn đời. Nơi anh ta có một chiều sâu khôn dò khôn thấy, một vực sâu vô hạn của sự hiện hữu.”¹³⁴

Bên cạnh đó con người cũng mang trong mình tính liên chủ thể, nghĩa là mối liên hệ hỗ tương của một nhân vị này với những nhân vị khác vốn cùng chia sẻ cùng một viễn cảnh về đời sống. Tin nhận vào sự phổ quát nơi bản tính con người¹³⁵, Newman đề cập đến mối liên hệ liên chủ thể (intersubjective relationship) giữa những nhân vị: Điều gì một người khám phá trong chính bản thân mình và chứng kiến nơi người khác, trực tiếp ngang qua những kinh nghiệm sống và gián tiếp ngang qua việc học, họ có thể kết luận rằng những thuộc tính tương tự nền tảng được nhìn thấy nơi một người được sở đắc bởi những hữu thể khác giống mình.¹³⁶

Con người là một hữu thể thống nhất nội tại, do đó, đối với Newman thật khó có thể đánh đồng con người với những thuật ngữ trần thế (worldly terms), con người có phẩm giá không thể giản trừ thành những ngành nghề hay một thực tại trần thế nào.¹³⁷ Sự thành toàn (flourishing) của con người không thể được đánh giá chỉ dựa trên chuyên môn như một thợ mộc, một y tá, nhưng là trong tư cách của một con người.¹³⁸ Căn tính của một người không chỉ dựa vào công việc chuyên môn, nhưng còn qua việc thể nghiệm những giá trị cốt lõi của người đó trong lối sống. Chỉ khi những khuynh hướng và tiềm năng tự nhiên của bản chất con người được phô diễn và phát triển tối đa, thì bản chất của một con người mới tiến đến gần hơn với sự thành toàn.¹³⁹ Sự thành toàn của một cá nhân không phải là điều gì đó tự nhiên đối với con người, nhưng, cần được thủ đắc bởi từng người, đặc biệt ngang qua đào tạo, giáo dục và tập quán: “Con mắt thể lý, cơ phận để tri nhận những đối tượng vật chất, được tự nhiên ban cho; đôi mắt của tâm trí, mà đối tượng của nó là chân lý là công việc của kỷ luật và tập quán”.¹⁴⁰

Nền giáo dục với sức năng giải phóng

Khi suy xét bản tính con người dựa trên đặc tính thống nhất của tri thức, Newman quả quyết phẩm giá con người không thể được giản trừ chỉ bằng những chuyên ngành hay một lĩnh vực

¹³⁰ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 54-55

¹³¹ Cf. Reed Frey, *Cor Ad Cor Loquitur: The Philosophical Personalism Of John Henry Newman* (2015), 33-34

¹³² Ibid., 9

¹³³ “Sermon 6. The Individuality of the Soul,” John Henry Newman, accessed March 15, 2021,

<http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume4/sermon6.html>

¹³⁴ Ibid.,

¹³⁵ John Henry Newman, *An Essay In Aid Of A Grammar Of Assent*, (London: Burn, 18740), Ebook, 403

¹³⁶ Cf. M. Katherine Tillman, *op.cit.*, 31- 32

¹³⁷ Cf. Reed Frey, *op.cit.*, 14

¹³⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 23

¹³⁹ M. Katherine Tillman, *op.cit.*, 38

¹⁴⁰ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 135

tri thức đặc thù. Với ý niệm này, Newman cho rằng nền giáo dục khai phóng với điểm nhấn là sự giáo hoá tâm trí (mind) có triển vọng phát lộ những tài năng tiềm ẩn trong bản chất siêu vượt của con người, giúp con người tiệm cận hơn với sự thành toàn.

Theo Newman, giáo dục như một chu trình tiến tới, điều này phát xuất từ nguyên lý thống nhất của tri thức: Giáo dục dựa trên một nguyên lý cố định, vun bồi, từng thành phần, có phương pháp, nhắm chỉ đến một cùng đích rõ ràng.¹⁴¹ Khác với sự chỉ dạy (instruction) vốn có ít hoặc không tác động đến chính tâm trí, hạn từ giáo dục (education) nhắm chỉ đến một hành động dựa trên bản chất trí tuệ (mental nature) của con người, và một sự hình thành cá tính, đức hạnh; mang tính cá vị và lâu dài.¹⁴² Trọng tâm của ý niệm về giáo dục của Newman là “chân lý là điều gì đó được yêu mến, được tìm kiếm, là điều gì đó khách quan trong đặc tính, nhưng cá vị trong sự thâm nhận, chân lý không chỉ được kiếm tìm bằng thể giới thực nghiệm nhưng còn vượt lên trên.”¹⁴³ Con người trên hành trình khai phá tri thức khả thể thoát ra khỏi tình trạng bị điều kiện hoá để đụng chạm những chiều kích sâu xa khác của chân lý. Trong nền giáo dục khai phóng, chủ thể không đơn thuần được huấn luyện hay hiến tế cho những mục đích đặc thù, một công việc cụ thể nhưng trước hết là để kiện toàn những tư chất thiên bẩm nơi tâm trí con người.¹⁴⁴

Một trong những luận điểm chính của *Ý Niệm Của Một Đại Học* là sự biện hộ cho nền giáo dục khai phóng như là mục đích chính yếu của một đại học.¹⁴⁵

Giáo dục khai phóng được khai sinh vào thời Hy Lạp Cổ đại, vốn được biết đến như là *Paideia*... *Paideia* là một nền giáo dục cho sự tự do cá vị cũng như chính trị, cho một sự nhận thức tròn đầy của bản tính con người...¹⁴⁶ Mô tả cách tiếp cận giáo dục này vào nhiều thế kỷ sau, người La Mã đã đặt cho nó một tên mới: một nền giáo dục khai phóng (liberal education), từ này trong nguyên nghĩa tiếng La tinh có nghĩa là “của hay thuộc về những người tự do.”¹⁴⁷

Giáo dục khai phóng được biểu thị chính yếu bởi khía cạnh khai phóng của nó ngang qua hạn từ “khai phóng”: Một nền giáo dục khai phóng nhắm đến việc giải phóng người thụ hưởng nó. Cụ thể, giải phóng người học khỏi những giới hạn của những đòi hỏi hiện tại và những cái đặc thù (particular) mang tính duy vật.¹⁴⁸ Vào thời của Newman, dưới tác động mãnh liệt của chủ nghĩa duy nghiệm (empiricism), John Locke và một số nhà tư tưởng cho rằng giáo dục dường như ngay tức khắc phải nhắm đến việc cung cấp một chuyên ngành cụ thể cho người học.¹⁴⁹ Trái lại, Newman cho rằng đường hướng giáo dục như thế sẽ làm thoái hoá (degraded)¹⁵⁰ người học xét như là một hữu thể có lý trí: Với việc chỉ tập chú theo đuổi hay làm việc trong chính chuyên ngành của mình, những năng lực của tâm trí cùng những tập quán trí tuệ của anh ta bị rút ngắn lại, anh ta chỉ hữu dụng trong chuyên môn của mình, và tỏ ra vô dụng trong những lĩnh vực chuyên môn khác, anh ta bị nhấn chìm trong những tư tưởng vụn vặt mà bỏ qua những đóng góp quan trọng của các chuyên ngành khác. Giáo dục khai phóng làm cho trí óc mở rộng

¹⁴¹ M. Jane Rupert, *John Henry Newman on Education*, (Canada, 1998), 121

¹⁴² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 114

¹⁴³ Lawler-Brunner, *op.cit.*, 60

¹⁴⁴ *Ibid.*, 152

¹⁴⁵ Ian Ker, *op.cit.*

¹⁴⁶ Cf. Anthony O’Hear and Marc Sidwell, ed., *The School of Freedom A Liberal Education Reader from Plato to the Present Day*, ebook, 22-25

¹⁴⁷ Fareed Zakaria, *op.cit.*, 25

¹⁴⁸ Charles Bailey, *Beyond the Present and the Particular: A Theory of Liberal Education*, (London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984), 15- 19

¹⁴⁹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 159

¹⁵⁰ *Ibid.*, 168

tầm hiểu biết và theo đuổi đam mê học thuật một cách tự do, đối nghịch với nền giáo dục vốn trang bị người học để lấp đầy một nhu cầu xã hội đã được chỉ định trước.¹⁵¹

Nền giáo dục khai phóng tập chú vào việc đào luyện những cơ năng của tâm trí con người. Trong nền giáo dục khai phóng, tâm trí được trui rèn vì chính lợi ích của chính nó, vì sự tri nhận đúng đắn khách thể của chính nó và vì một sự giáo hóa cao nhất của chính nó (its highest culture), thay vì được huấn luyện hay bị hy sinh cho một vài mục đích đặc thù hay tùy phụ (accidental), cho một vài ngành nghề cụ thể.¹⁵² Tâm trí con người bao hàm các ý niệm, các cảm tình (feelings), các ý kiến (views), các lập luận (reasonings). Trong cái nhìn về năng lực của tâm trí, một mặt, tâm trí con người tự bản chất có khả thể quy hướng con người về chân lý vốn phổ quát và khách quan¹⁵³, mặt khác, con người thường mắc phải những sai lầm khi sử dụng tâm trí khi hành động thiếu sự phản tư bởi không được vun bồi cách đúng đắn, hay do sợ “nỗi đau của tư duy”¹⁵⁴, do thành kiến và những giới hạn gắn liền với bản tính con người. Do đó, tâm trí cần được vun bồi, tinh luyện, để vượt lên trên những ràng buộc duy vật chất, ngõ hầu có thêm năng lực và tự do trong việc truy tìm chân lý, sự tự trị ngang qua tập quán tư duy độc lập và sự thành toàn.¹⁵⁵ Mục tiêu tri thức khai phóng là một trong những điều kiện cơ bản cho việc huấn luyện tâm trí. Ngang qua hành vi tương tác với tri thức một cách tích cực bằng việc đón nhận, so sánh, nối kết những điều mới với những điều đã biết, tìm ra mối liên hệ giữa các tri thức, tâm trí mới có thể được vun bồi, giáo hoá và trở nên tự trị. Trong nền giáo dục khai phóng, người học đến để học, để sử dụng tâm trí chứ không đơn thuần chỉ để được dạy một cách thụ động.¹⁵⁶

Trong giáo dục khai phóng, tri thức và sự hiểu biết trở nên cùng đích trong chính nó: Những hoạt động và chiều kích của tri thức cũng như sự hiểu biết có giá trị tự thân, độc lập với mọi kết quả, mọi mục đích. Giáo dục khai phóng giải thoát con người khỏi sự bức bách của nhu cầu về một chuyên môn đặc thù, nhằm tạo lập thói quen yêu chân lý và theo đuổi đam mê đích thực một cách tự do nơi người học, là không gian cho những ý niệm của lý trí, sự tự trị vươn xa.¹⁵⁷ Giáo dục đặt nền trên tri thức khai phóng có cùng đích trong chính nó, trước hết là một không gian giúp con người thường ngoạn vẻ đẹp vốn là thuộc tính của chân lý¹⁵⁸ tiềm tàng trong các lĩnh vực tri thức khác nhau một cách tự tại, hơn là gò bó con người trong những đòi hỏi có tính thực tiễn, hướng nghiệp. Chính sự khám phá và chiêm ngắm chân lý, mà việc học đem lại là cùng đích đầy đủ, cho dầu không có gì ngoài nó được thêm vào, và bởi đó chúng được xem như là đầy đủ đối với con người.¹⁵⁹

Trước những phản biện cho rằng giáo dục khai phóng đương thời là vô dụng, Newman đưa ra một phân tích triết học và tri thức luận về tốt (good) và hữu dụng (useful). Ông cho rằng giáo dục khai phóng với việc nhấn mạnh đến sự giáo hoá tâm trí, đặt nền trên các môn khai phóng cổ đại vừa là một nền giáo dục tốt và hữu dụng. Hữu dụng thì chưa hẳn là tốt, nhưng là hướng tới điều tốt, hay chỉ là một phương tiện của điều tốt. Hữu dụng thì không luôn luôn là điều tốt, nhưng điều tốt thì luôn luôn hữu dụng. Điều tốt thì không chỉ là tốt, nhưng còn triển vọng phát sinh ra điều tốt khác. Không có điều gì trác việt, đẹp đẽ, hoàn hảo, đáng khao khát vì lợi ích của chính nó, mà lại không tuôn trào và căng tràn những điều tốt này ra xung quanh nó. Điều

¹⁵¹ Leslie Armour, *Newman's Theory of Ideas*, (University of Ottawa), 3

¹⁵² Ibid., 165

¹⁵³ Cf. John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, (London: Longmans, Green, 1890), 20

¹⁵⁴ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 162-163

¹⁵⁵ Cf. Ibid., 66, 312

¹⁵⁶ Ibid., 489

¹⁵⁷ Cf. Charles Bailey, *op.cit.*, 15- 19

¹⁵⁸ Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University.*, 217

¹⁵⁹ Ibid., 126

tốt có khả năng phát sinh. Điều tốt lớn sẽ phổ biến điều tốt lớn. Do đó, nếu giáo dục khai phóng làm phát sinh sự trác việt của tâm trí vốn không chỉ đẹp, hoàn hảo trong chính nó nhưng còn hữu dụng cho người thủ đắc nó và cả những người chung quanh; không chỉ hữu dụng nhưng còn là điều tốt có sức năng căng tràn, trước hết cho người sử dụng và sau là cho toàn thế giới. Nếu giáo dục khai phóng là điều tốt, điều tất yếu nó cũng hữu dụng.¹⁶⁰ “Một nền giáo dục khai phóng có thể khuyến khích người học quan tâm đến các môn khoa học vì giá trị trí tuệ nội tại của chúng chứ không phải vì giá trị của chúng trên thị trường. Qua thời gian, điều này có thể có những thành quả riêng của nó về mặt nghiên cứu cơ bản và thúc đẩy khoa học tiến lên.”¹⁶¹

Giáo dục khai phóng nhắm tới việc “loại bỏ sự mờ tối nguyên thủy của đôi mắt tâm trí; để củng cố và kiện toàn tầm nhìn của nó; làm cho nó khả thể khảo sát thế giới này một cách đúng đắn; đem đến cho tâm trí sự sáng tỏ và chính xác để trừu tượng hoá, so sánh, phân tách, định nghĩa...”¹⁶², hơn nữa, giáo dục khai phóng còn hun đúc nên một chủ thể với tập quán triết học, đại biểu cho đặc tính thống nhất của tri thức, một chủ thể với khả năng tri nhận giá trị của sự vật trong chính nó và trong tổng thể của vòng tròn tri thức. Mục đích này được thủ đắc, trước hết bằng việc thực hành “tập quán có phương pháp” tối quan trọng với các môn học khai phóng: *Trivium* (Tam khoa)- ngữ pháp, hùng biện, luận lý học, và *Quadrivium* (Tứ khoa)- số học, hình học, thiên văn học, âm nhạc.¹⁶³ Những môn học khai phóng này là những lối rẽ ngang qua đó một tâm trí sống động bước vào thế giới triết học, thức tỉnh những khả năng tiềm tàng trong tâm trí của người học như: khả năng tưởng tượng, sáng tạo, tư duy, phân tích. Cách tốt nhất để trở nên thực sự có giáo dục là đắm mình trong những kiệt tác của quá khứ.¹⁶⁴

Hãy giúp sinh viên thủ đắc được tập quán có phương pháp này, bắt đầu từ những điểm cốt lõi, tạo lập nền tảng, giúp anh ta phân biệt những gì anh ta biết khỏi những gì anh ta không biết. Dần dà anh ta sẽ được tháp nhập vào những quan điểm triết học chính xác nhất và tự do nhất, vốn làm sạch những trí tuệ nông cạn, và chúng ta sẽ không cảm thấy gì ngoài sự nôn nóng và chán ghét ở những lý thuyết hỗn tạp, lạm dụng những nghịch lý phô trương và ngụy biện.¹⁶⁵

Trong nền giáo dục khai phóng, khởi đi từ việc tiếp cận với những tri thức triết học uyên nguyên trong các môn học khai phóng, người học được giáo dục để có tư duy đa dạng, để lý luận, so sánh, đối chiếu, học cách phân định, tinh lọc những sở thích, khá phá ra tiếng gọi (calling) cho sự hiện hữu của mình trong tự do, tiến tới khả thể đảm nhận bất cứ ngành nghề nào.¹⁶⁶ Một khi được thủ đắc trong sự đầy đủ của nó, giáo dục khai phóng khả thể soi dẫn tâm trí của vượt lên trên việc chỉ thụ nhận tri thức cách thụ động ngõ hầu khảo sát thế giới với những “ý niệm” nhờ đó tri thức được thấm nhập bởi lý trí, và tâm trí con người trở nên thuần thực với cách thức suy xét sự vật cách tự do, mang tính triết học.¹⁶⁷

1. Ý niệm của một Đại học

Đại học thường được khảo sát như là một thể chế (institution) hơn là một ý niệm.¹⁶⁸ Như thế là đã quên đi sức mạnh của ý niệm, quả thật mọi phong trào lớn trong lịch sử đều khởi phát bởi

¹⁶⁰ Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University*, 164

¹⁶¹ Fareed Zakaria, op.cit., 105

¹⁶² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 333, 348

¹⁶³ Ibid., 259

¹⁶⁴ Fareed Zakaria, op.cit., 71

¹⁶⁵ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 13

¹⁶⁶ Ibid., 166

¹⁶⁷ Ibid., 103

¹⁶⁸ Jaroslav Pelikan, op.cit., 24

những ý niệm.¹⁶⁹ “ ‘Idea’ ở đây không có nghĩa đơn giản là ‘ý tưởng’, theo nghĩa là ‘suy nghĩ’ hay ‘ý kiến’ nào đó về đại học. Ý niệm về đại học có thể được hiểu là Tinh thần sống động, là Hồn của đại học.¹⁷⁰

1.1. Lý thuyết về ý niệm

Theo Newman, các ý niệm được hình thành khi tâm trí con người thực hiện những phán đoán về một đối thể (object- sự vật, quan điểm...) nào đó:

Các phán đoán hun đúc nên những khía cạnh khác nhau của đối thể trong tâm trí, một trong số chúng có thể chỉ là những ấn tượng thoáng qua, hay vẫn tồn tại cho đến khi được thay thế bằng các ý kiến khác...Số khác được in hằn trong tâm trí cho dù có hay không có lập luận tốt và có ảnh hưởng trên chúng ta, cho dù chúng liên quan đến các sự kiện hay các nguyên lý đạo đức, hay những quan điểm về cuộc sống và thế giới, hay những thành kiến, sự tưởng tượng, những xác tín...Đại đa số kết tập lại với nhau và cùng chung đối tượng, vốn được suy xét theo nhiều cách thức khác nhau, không chỉ bởi nhiều tâm trí khác nhau, nhưng có thể bởi một tâm trí duy nhất. Đôi khi chúng tỏ ra có mối liên hệ hỗ tương với nhau, hoặc ít ra không trái ngược nhau, trong trường hợp này chúng có một nguồn gốc chung. Có khi chúng tỏ ra xung khắc với nhau, không liên kết với đối tượng của chúng trong tâm trí con người. Tất cả những điều này là những ý niệm vốn thường bị con người đánh đồng với các đối thể.¹⁷¹

Ý niệm không có nghĩa là khái niệm (notion) mà một chủ thể có thể hình thành về một đối thể, nhưng trái lại chính đối thể có triển vọng được tri nhận trong nhiều ý niệm khác nhau¹⁷². Newman đang đề cập đến ý niệm trong ý nghĩa của một thực thể tồn tại (real entities) vốn khả thể tri nhận, lĩnh hội và đại biểu cho đối thể.¹⁷³

Ý niệm vốn tượng trưng cho một đối thể hay giả thiết một đối thể thì tương xứng với toàn thể những khía cạnh khả thể của nó, tuy nhiên, chúng có thể khác nhau trong sự hiểu biết riêng rẽ của từng cá nhân, và tương ứng với nhiều trạng thái khác nhau trong đó ý niệm biểu lộ chính nó cho nhiều tâm trí khác nhau về sự tác động (force) và chiều sâu (depth), và những lý lẽ cho tính chất xác thực của nó. Thông thường, một ý niệm trở nên khách quan đối với tâm trí ngang qua những biểu trưng đa dạng này.¹⁷⁴

Newman cho rằng các ý niệm vốn phát triển (development) theo thời gian bằng việc khai mở cách tiệm tiến những khía cạnh về các sự vật vốn là những thực thể hóa (instantiation) của chúng và ngang qua đó thực tại của chúng dần được biểu lộ. Các ý niệm khác nhau như toán học, đạo đức... thì phát triển theo những cách thức khác nhau.¹⁷⁵ Khi một ý niệm, dù chân chính hay không được thủ đắc bởi tâm trí, có thể nói rằng nó sẽ phát sinh sự sống, nghĩa là trở nên sống động trong tâm trí thấu nhận nó.¹⁷⁶ Vì sống động, “nên không có một khía cạnh nào đủ sâu sắc để bàn thảo hết tất cả các khía cạnh về nội dung của một ý niệm đích thực, không một thuật ngữ hay mệnh đề nào có thể định nghĩa ý niệm một cách rốt ráo.”¹⁷⁷ Quả thật, các ý niệm có tính đa nguyên trong cấu trúc theo hai nghĩa: chúng được cấu thành bởi những diễn tả ở một lúc nào đó hay tại một nơi nào đó cho một người nào đó; và có vô số những khả thể để giải

¹⁶⁹ Ibid., 24

¹⁷⁰ Bùi Văn Nam Sơn, op.cit., 259-262

¹⁷¹ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 23- 25

¹⁷² Owen Chadwick, *From Boussuet to Newman, The Idea of Doctrinal Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 149 trích dẫn bởi Leslie Armour, op.cit., 8

¹⁷³ Leslie Armour, op.cit., 8

¹⁷⁴ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 23

¹⁷⁵ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 26

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

thích nó.¹⁷⁸ Các ý niệm như một điều gì đó được giới hạn trong một thời khắc vốn bị chi phối bởi những diện mạo trung gian của đối thể. Tuy nhiên, không có một ý niệm nào đã được mức cạn bởi bất cứ diện mạo nào của nó hay bởi bất cứ một giải thích nào.¹⁷⁹ Vì có nhiều lối giải thích khác nhau cho một ý niệm, theo Newman cần có những thẩm quyền đủ năng lực đóng vai trò sàng lọc và giám sát tiến trình phát triển của ý niệm. Chẳng hạn, đối với sự phát triển các ý niệm trong Kitô giáo, Newman đề nghị Giáo Hội nắm giữ vai trò đó.

Newman cho rằng một ý niệm được khai sinh và phát triển ngang qua những thử thách và những cuộc luận chiến để được thành toàn và trở nên ưu thế.¹⁸⁰ Tuy nhiên, một ý niệm có giá trị bản chất (substance) vốn giữ vững nền tảng của nó giữa những xung khắc và thay đổi.¹⁸¹ Chẳng hạn:

“khai phóng” khi đi cùng với tri thức, diễn tả một ý niệm đặc biệt vốn đã tồn tại, sẽ tồn tại... Ý niệm này hiện hữu trong thế giới lúc này, hay trong tương lai, nó được làm sáng tỏ bởi một truyền thống lịch sử liên tục... Những ý kiến khác nhau trong tiến trình lịch sử chỉ là một sự chứng minh thêm vào cho thực tại của ý niệm này... Bản chất của ý niệm này không bị thay đổi theo thời gian... Nó là một ý niệm nguyên mẫu (the archetypal idea).¹⁸²

“Sự phát triển của một ý niệm là một khái niệm bao hàm cả sự phát triển tiềm ẩn trong một ý niệm và sự thống nhất của nó với các ý niệm khác để làm thành một tổng thể chặt chẽ, khả thể tri nhận. Việc giải thích một ý niệm thu hút tâm trí của chủ thể vào những quan điểm về thế giới: Một mặt, chúng được định vị trong những trạng huống của những con người cụ thể trong sự xuất hiện đầu tiên của chúng, mặt khác trong quá trình phát triển chúng kiến tạo những mối liên hệ công khai. Ví dụ, những phép tắc hành xử mang tính xã hội trở nên những ý niệm bẩm sinh ngang qua một tiến trình nơi đó các ý niệm phát sinh những hệ quả vốn thu hút một chủ thể vào trong trạng huống của những người khác, vào trong sự tạo lập cộng đồng.”¹⁸³

Ý niệm khả thể tiến đến sự hội nhất, hay thống nhất chung cuộc. Ý niệm về một đối thể có thể được đảm nhận từ những quan điểm xa rời, thậm chí đối nghịch nhau, xung khắc, thiếu cân đối, thậm chí trở nên hoàn toàn phi lý; tuy nhiên, tất cả những sự vô lý này sẽ tan biến và tất cả những đối nghịch sẽ được điều chỉnh. Tất cả các khía cạnh khác nhau của một ý niệm khả thể được liên kết và biến chuyển thành đối tượng mà nó thuộc về, và tính không đồng dạng ban đầu của các khía cạnh trở nên một lý lẽ cho sự tồn tại và thống nhất của nó, những biểu hiện đa dạng của nó trở nên tính chất căn nguyên và sức mạnh của nó.¹⁸⁴

Có một sự liên tục không ngừng trong tiến trình truy tìm chân lý, trong cùng một khoa học những ý niệm đến sau là sự bổ trợ và kiện toàn cho những ý niệm đã có trước. Cái có trước không phải lúc nào cũng đúng đắn, nếu không muốn nói là có thể sai lầm, tuy nhiên, trong nội tại một ý niệm luôn phát triển, được hiệu chỉnh bằng những ý niệm đến sau. Trong tiến trình phát triển của ý niệm, những sai lầm có thể thống trị một thời gian, nhưng chân lý cuối cùng sẽ thắng thế.¹⁸⁵

¹⁷⁸ Leslie Armour, *op.cit.*, 10

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ “Development of an idea and of doctrine Cardinal Newman,” Fr. Juan Velez, accessed March 02, 2021, <https://www.cardinaljohnhenrynewman.com/development-of-an-idea-and-of-doctrine-cardinal-newman/>

¹⁸¹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 110

¹⁸² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 111

¹⁸³ Leslie Armour, *op.cit.*, 12

¹⁸⁴ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 23

¹⁸⁵ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 478

Tiến trình phát triển của ý niệm khả thể kiến tạo các truyền thống. Vì các ý niệm là bản chất của đời sống tinh thần của con người và các ý niệm làm phát sinh các truyền thống.¹⁸⁶ Quả vậy, giáo dục là tiến trình thông truyền các ý niệm từ thế hệ này đến thế hệ khác. Ngang qua tiến trình giáo dục, chủ thể tháp nhập vào một tiến trình vun bồi các ý niệm đúng đắn trong tâm trí về thế giới và con người. “Giáo dục cho phép người học hoạt động trong bối cảnh của những truyền thống phong phú và rộng lớn. Một mặt truyền thống được định vị trong tâm trí của người học, mặt khác, truyền thống được định vị giữa các ý niệm đang trong tiến trình phát triển bởi truyền thống đó. Giáo dục trở nên khai phóng bằng việc đặt để người học cách xứng hợp trên nền tảng (cutting edge) của một truyền thống.”¹⁸⁷

“Ý niệm không phải là cái gì tĩnh tại và đã hoàn tất, độc lập với sự phát triển của bản thân Tinh thần và thoát ly khỏi những hoàn cảnh xã hội nhất định. Vì thế, tái sinh ý niệm phải đi liền với sự đổi mới nó. “Có những yêu sách truyền thống vẫn còn giá trị, nhưng, mặt khác, phải phù hợp với những hoàn cảnh mới... Đại học, muốn xứng danh là đại học, phải được một ‘Ý niệm’ dẫn đạo như ngôi sao Bắc đẩu. Không ai có ảo tưởng, một ngày nào đó, sẽ ‘đến được’ ngôi sao ấy, nhưng không có nó, ta sẽ làm lủi và làm lạc trong đêm tối mịt mù. Ý niệm như chân trời vươn tới, như lý tưởng vậy gọi...”¹⁸⁸

1.2. Ý niệm của một đại học

“Ý tưởng giáo dục châu Âu đã có từ khoảng 2.500 trước tại Hy Lạp cổ đại. Hàn lâm viện của Plato có thể được xem là hạt nhân học thuật đầu tiên của châu Âu, hội tụ đầu đủ các tính chất học thuật: đi tìm cái thiện, cái chân lý bằng khoa học, bằng sự đối thoại trong không khí tự do, bằng sự tự nguyện, thầy và trò bình đẳng nhau, thầy và trò tìm đến nhau.”¹⁸⁹ Vào thời của Newman, xuất hiện một sự gãy đổ mạnh mẽ về giáo dục đại học, được biểu hiện ngang qua cuộc luận chiến khá căng thẳng giữa các nhà phê bình *Edinburgh Review* và đại học Oxford. Điều này thúc bách Newman thẩm định lại ý niệm về đại học. Một cách tổng quát, Newman cho rằng:

Khi đắm nhận trong ý niệm đầy đủ của nó, đại học có đối tượng và sứ mạng kiến tạo toàn tâm trí nhân danh triết học, tri thức triết học, và mở rộng tâm trí, hay là sự rọi sáng (illumination). Nó không chiêm ngắm những bài học luân lý hay sản phẩm cơ giới; nó tuyên bố rèn luyện tâm trí không phải cho ngành nghề hay bổn phận nào; Sứ mạng của nó là giáo hoá trí tuệ (intellectual culture) để lý luận tốt trong tất cả các vấn đề, để vươn tới chân lý và để ôm ấp nó.¹⁹⁰

Trong phạm vi bài viết này, xin giới hạn tiến trình vươn tới chân lý có thể được thực hiện trong giáo dục đại học, ngang qua ba điểm căn bản: (a) tính thống nhất của các ngành khoa học; (b) tính nhân văn; (c) vai trò của triết học.

1.3. Tính thống nhất của các ngành khoa học

Đặt nền trên nguyên lý thống nhất của tri thức, Newman cho rằng, các khoa học riêng lẻ được nhìn nhận như những quan điểm đặc thù, những khía cạnh khác nhau gắn liền với tri thức toàn thể. Mỗi khoa học là một sự trừu tượng hóa từ cái toàn thể, nội dung chủ yếu của nó được tiếp cận bởi một phương pháp riêng biệt phù hợp với nội dung chủ yếu của nó.¹⁹¹

¹⁸⁶ Leslie Armour, *op.cit.*, 12

¹⁸⁷ *Ibid.*, 12

¹⁸⁸ Bùi Văn Nam Sơn, *op.cit.*, 259-262

¹⁸⁹ Nguyễn Xuân Xanh, *Đại học- Định chế giáo dục cao thay đổi thế giới từ Trung Cổ đến Hiện đại*, (HCM: Tổng Hợp Tp HCM, 2019), 27- 30

¹⁹⁰ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 125- 126

¹⁹¹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 53

Newman định nghĩa đại học là nơi truyền tải tri thức phổ quát (universal knowledge)¹⁹², nơi gặp gỡ của tất cả các khoa học: “Đại học là giảng đường của tri thức phổ quát”¹⁹³, bao gồm các giảng viên và học viên đến từ mọi lĩnh vực tri thức khác nhau”.¹⁹⁴ Ý niệm của Đại học hệ tại tính thống nhất của tri thức, hệ tại mối liên hệ hỗ tương của tất cả các lĩnh vực tri thức theo khái niệm “vòng tròn tri thức”.¹⁹⁵

Hạn từ “phổ quát (universal)” trong “tri thức phổ quát” ngụ ý rằng tất cả các thành phần riêng lẻ đều trở nên một.¹⁹⁶ “Tri thức phổ quát” tương ứng với tính chất thống nhất của tri thức: khát vọng suy xét sự vật một cách đầy đủ vốn thúc đẩy người học chiêm ngắm tới đa những vấn đề liên quan đến sự vật, do đó đặc tính đích thực của một đại học không phải là giảng dạy tất cả các khoa học, cho bằng bất cứ khoa học nào được giảng dạy, phải được giảng dạy trong một tinh thần phổ quát (a spirit of universality).¹⁹⁷ Giữa các khoa học đều có mối liên hệ hỗ tương, nên thật khó để loại trừ một ngành khoa học nào đó ra khỏi chương trình giảng dạy của đại học. Tuy nhiên, trong thực tế điều này tỏ ra bất khả thi vì tính rộng lớn của các lĩnh vực khoa học. Do đó, khi nói giảng dạy một khoa học riêng lẻ với tinh thần phổ quát có thể được hiểu là khảo sát đặc tính duy nhất của những khoa học được giảng dạy dưới tầm nhìn thống nhất của tri thức. Chỉ với việc giảng dạy tri thức phổ quát, đại học mới có thể truyền tải chân lý cách đúng đắn.¹⁹⁸

Trong vòng tròn tri thức, mỗi khoa học đều có giá trị không thể thay thế, mỗi khoa học thi hành một nhiệm vụ riêng biệt phù hợp với nguyên tắc tri thức luận của chính nó. Mỗi khoa học chỉ nghiên cứu khía cạnh thực tại của chính nó, bị giới hạn trong sự trác việt của phương pháp và quan điểm về thực tại của chính nó. Tuy nhiên, giữa các khoa học riêng lẻ tồn tại một số cố kết cũng như các lĩnh vực tri thức làm thành một tổng thể. Mỗi khoa học cần đến các khoa học khác để được bổ túc, cân bằng và tìm được ý nghĩa tối đa của chính mình.

Tất cả các lĩnh vực tri thức đều liên hệ đến nhau, bởi vì nội dung chủ yếu (subject-matter) của tri thức được liên kết mật thiết với nhau trong chính nó, như những hành động và kỳ công của Đấng Tạo Hoá. Đó đó các khoa học, nơi đó tri thức của chúng ta được khuôn đúc, có những mối liên hệ đa diện với nhau, và một sự đồng tình, và đón nhận nội tại, hơn là đòi hỏi, so sánh và hiệu chỉnh. Chúng kiên toàn, hiệu chỉnh và cân bằng lẫn nhau...Chú ý thái quá đến một khoa học thì không công bằng cho khoa học khác, hờ hững hay bỏ bê khoa học này tức đang đẩy chúng ra khỏi vị trí đáng ra chúng phải có. Đó là sự phá rối đường ranh giới giữa khoa học và khoa học, làm nhiều loạn ảnh hưởng của chúng, phá vỡ mối hài hoà vốn ràng buộc chúng với nhau...¹⁹⁹

Trong ý nghĩa này, đại học có sứ mệnh xác định ranh giới của từng khoa học, xác lập các mối tương quan hỗ tương giữa các khoa học khác nhau, bảo đảm tính hài hoà giữa những khoa học tưởng chừng như trái ngược nhau, đồng thời quy hướng những tương phản thành lợi ích chung (common good).²⁰⁰ Theo Newman, để chu toàn sứ mệnh này, đại học cần đến sự hỗ trợ của

¹⁹² Ibid., Preface

¹⁹³ “Rise & Progress of Universities,” John Henry Newman, accessed March 04, 2021, <https://www.newmanreader.org/works/historical/volume3/universities/chapter2.html>

¹⁹⁴ Ibid.,

¹⁹⁵ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 63

¹⁹⁶ A. Dwight Culler, *op.cit.*, 180

¹⁹⁷ Ibid.,

¹⁹⁸ Ibid.,

¹⁹⁹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 94

²⁰⁰ Ibid., 458

triết học- khoa học của các khoa học²⁰¹, một tình trạng của tâm trí đã được hun đúc sau một tiến trình trui rèn dưới nền giáo dục khai phóng khả thể tri nhận giá trị từng khoa học riêng biệt, nền tảng siêu hình và mối liên hệ hỗ tương giữa chúng.

Newman nhìn nhận giá trị nội tại của từng khoa học, tuy nhiên, ông ôm ấp một thái độ đúng mực đối với nó. Đối với ông, khoa học chưa bao giờ đóng vai trò cứu cánh cho người học, trái lại ngang qua khoa học, Newman luôn muốn hướng người học tới một thực tại cao hơn. Mối liên hệ giữa các khoa học tương ứng với liên hệ giữa các thực tại (facts). Các hiện hữu làm thành một “thực tại liên hiệp” (complex fact), một tổng thể, bao hàm vô số các thực tại đặc thù vốn thiết đặt vô số các mối liên hệ: giữa các màu nhiệm của bản thể thánh thiêng và cảm thức con người, giữa những mệnh lệnh tối cao nhất của Thượng Đế và những biến cố tình cờ của hiện hữu. Các mối liên hệ này cấu thành nên “chân lý” vốn “phong phú về hình thức (multiform)” phù hợp với những phạm vi nghiên cứu, khảo sát, kiểm nghiệm vốn nhất quán của các khoa học khác nhau, mặc dù đôi khi có vẻ mâu thuẫn và xung đột. Kỳ thực, cũng giống như ý niệm thực sự (real ideas) chân lý chỉ có một và chân lý không thể mâu thuẫn với chân lý.²⁰²

Đại học phải là nơi cung cấp một nền giáo dục khai phóng cho sinh viên, mục đích cốt lõi là giáo hoá người học xét như là một nhân vị độc sáng, là nơi mà “vô số những chủ thể gặp gỡ nhau và cộng tác với nhau trong tự do để học hỏi lẫn nhau”²⁰³, đồng thời cũng là nơi thấp lên lòng yêu mến sự hoàn hảo và vẻ đẹp của tâm trí.²⁰⁴ Theo đó, đặc tính thống nhất của ngành khoa học trong ý niệm đại học, một mặt, được đặt nền tảng trên tính thống nhất của tri thức, mặt khác, được thành tựu ngang qua những chủ thể vừa độc sáng vừa mang tính liên chủ thể tận tình dấn thân cho giáo dục. Với lý tưởng bao hàm những khoa học khả thể tri nhận trong đại học, Newman trước hết ngụ ý đón nhận những chủ thể mong muốn theo đuổi khoa học đó.²⁰⁵ Đại học theo ý nghĩa này còn là một cộng đồng tri thức, nơi hun đúc nên những giá trị nhân văn cao quý.

1.4. Tính nhân văn

Newman tin nhận vào bản tính siêu vượt của con người, đối với ông con người có phẩm giá không thể giản trừ thành những ngành nghề hay một thực tại trần thế nào.²⁰⁶ Do đó, trong ý niệm của một đại học, Newman đặc biệt nhấn mạnh vào việc thăng tiến phẩm giá của con người trước nhất. “Đại học bao giờ cũng là *universitas generis humani*, là nhân loại hiểu như một nhất thể. Tính người là thiêng liêng: chính nó mang lại phẩm giá cho từng mỗi cá nhân.”²⁰⁷

Tầm nhìn của Newman về giáo dục không chỉ là một lý thuyết về kiến thức, nhưng còn là bận tâm về người học được trở nên người tham dự chủ động chứ không chỉ là khán giả trên hành trình tiến đến tri thức phổ quát: Giáo dục bàn về sự gia tăng tâm trí và con tim²⁰⁸ của người học,

²⁰¹ Lý giải cho việc Thần học không đóng vai trò cai quản trong vòng tròn khoa học John Goyette và William Mathie cho rằng Thần học gặp nhiều chông đờ từ các khoa học đời (Dicourse II). Ngoài ra, Diễn ngôn II- V: triết học xét như một khoa học thế tục có khuynh hướng thay đổi và điều chỉnh những chân lý của thần học, với tập quán triết học của tâm trí bao hàm một năng lực sáng tạo của hình thành (forming) và hội nhất (uniting), tiêu hoá những gì chủ thể biết và khai phá. (Cf. John Goyette và William Mathie, *The Idea of a Catholic University: Newman on The Role of Theology In a Liberal Education*, 89-91)

²⁰² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 461

²⁰³ Ibid., 146

²⁰⁴ Ibid., 122

²⁰⁵ Ibid., 21

²⁰⁶ Reed Frey, *op.cit.*, 14

²⁰⁷ “Ý niệm đại học như một giá trị cốt lõi,” Bùi Văn Nam Sơn, accessed March 10, 2021, <https://hpdf.vn/vn/y-niem-dai-hoc-nhu-mot-gia-tri-cot-loi-bui-van-nam-son/>

²⁰⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 503

giúp họ triển nở trong tư cách là những nhân vị để sống trong sự thật. Đại học, trước hết, phải là không gian để một người khai phá những giá trị trong bản tính con người cao quý của mình. Con người là con người với năng lực tư duy khả thể vươn tới chân lý trước khi bị giới hạn vào một ngành nghề cụ thể. Do đó, người học phải trở nên trung tâm trong nền giáo dục đại học, được vun bồi tâm trí để bén nhạy và trở có nên năng lực và nhạy cảm với tính thống nhất của tri thức. Với việc nắm bắt tính toàn bộ này, người học khả thể đảm nhận bất cứ ngành nghề đặc thù nào.²⁰⁹

Đại học không phải là chỗ của giáo dục hướng nghiệp. Các đại học không chú ý dạy tri thức cần thiết để làm cho con người phù hợp với các cách kiếm sống nào đó. Mục tiêu của đại học không phải tạo ra các luật gia, bác sĩ, hay kỹ sư có kỹ năng, mà tạo ra những con người có tâm trí trác việt với những năng lực đa dạng như tư duy, phản tư. Con người là con người, trước khi con người là luật gia, bác sĩ, nhà kinh doanh, hay nhà sản xuất; và nếu chúng ta làm cho họ trở thành những người có năng lực và một trí tuệ bén nhạy, họ sẽ biết cách làm cho họ trở thành những luật gia hay bác sĩ có năng lực.²¹⁰

Trong bản chất của nó, đại học là một không gian rộng lớn dành cho sự thông truyền tư tưởng, ngang qua những trao đổi cá vị về nhiều lĩnh vực.²¹¹ Hướng đến tính “nhân văn” (humanitas) trong sự thống nhất giữa nghiên cứu và giảng dạy, nền giáo dục đúng nghĩa chỉ có thể hình thành trong sự trao đổi ý kiến “của mọi người với mọi người”, trong sự giao tiếp và truyền thông giữa người dạy và người học.²¹² Vì cùng nhau mưu cầu chân lý, nên những chủ thể có mặt trong đại học sẽ không tương tác với nhau theo kiểu cạnh tranh sinh tồn, trái lại họ thiết đặt nên một cộng đồng tri thức trong một nền giáo dục khai phóng: khi sống trong một cộng đồng như thế, sinh viên học hỏi lẫn nhau, ngang qua những cuộc trao đổi mỗi người sẽ thu đắc được những ý tưởng mới, những góc nhìn mới và những nguyên lý đặc biệt cho phán đoán và hành động.²¹³

Các thành viên trong đại học cùng nhau thiết đặt nên một cộng đồng tri thức, nơi đó, những cuộc gặp gỡ, trao đổi trong thái độ mưu cầu tri thức đúng đắn trở nên những bài học sống động cho nhau. Ngang qua những mối tương quan liên vị (interrelation) cùng những tương tác liên vị (intercommunion), các cá nhân đến từ nhiều lĩnh vực tri thức khoa học khác nhau sẽ bổ túc, hiệu chỉnh, soi sáng lẫn nhau.²¹⁴

Newman nhấn mạnh đến việc thiết lập một mối giây tương quan cá vị giữa người học và giảng sư. Yếu tố cá vị trong giảng dạy là hết sức quan trọng. Nền giáo dục thực thụ đòi hỏi ảnh hưởng cá vị của giảng sư trên người học: “Một hệ thống học thuật không có sự ảnh hưởng cá vị của các giảng sư trên người học sẽ như một mùa đông băng giá; một đại học bị đóng băng (ice-bound), tê liệt (petrified), cứng cỏi (cast-iron).”²¹⁵ Chân lý được thông truyền chính yếu bằng nhân chứng mặt đối mặt, không có một tương quan cá vị như thế, chúng ta không nhận ra sự tồn tại của nó: không có một cuốn sách nào có thể chuyển tải những dấu ấn chân lý vốn phức tạp và đa dạng trong các lĩnh vực tri thức nhanh chóng và chắc chắn cho bằng sự đồng cảm giữa

²⁰⁹ Ibid., 166

²¹⁰ Ibid., 106

²¹¹ “Rise & Progress of Universities,” John Henry Newman, accessed March 04, 2021, <https://www.newmanreader.org/works/historical/volume3/universities/chapter2.html>.

²¹² “Ý niệm đại học như một giá trị cốt lõi,” Bùi Văn Nam Sơn, accessed March 10, 2021, <https://hpdf.vn/vn/y-niem-dai-hoc-nhu-mot-gia-tri-cot-loi-bui-van-nam-son/>

²¹³ Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University*, 146-147

²¹⁴ Ibid., 147

²¹⁵ “Rise & Progress of Universities,” John Henry Newman, accessed March 04, 2021, <https://www.newmanreader.org/works/historical/volume3/universities/chapter2.html>.

tâm trí với tâm trí phát xuất từ những con người cùng những cách bày tỏ ý kiến sống động.²¹⁶ Sau này, Newman đã chọn câu khẩu hiệu Trái tim nói với trái tim (Cor ad cor loquitur) để làm ý lực sống cho cuộc đời còn lại của mình, đây được xem như một tóm kết gần như toàn bộ cuộc sống và sự nghiệp giáo dục của ông.²¹⁷

Vào thời của Newman, dưới những ảnh hưởng của chủ nghĩa duy nghiệm, đặc biệt với sự phát triển của khoa học, những hình thái tri thức truyền thống dường như bị xem nhẹ.²¹⁸ Trái lại, Newman cho rằng tri thức truyền thống như một *cứ điểm* (*genius loci*) bao hàm những giá trị, cung cấp những nguyên lý cho sự phát triển con người.²¹⁹ “Giá trị của truyền thống nằm trong những ý niệm trung dung (mediated ideas) của nó vốn biểu lộ sự khôn ngoan có tính chất xã hội, những chân lý vững bền... *Cứ điểm* này liên kết các cá nhân trong xã hội, mặc cho những quyền lực khả thể gây nên những chia rẽ.”²²⁰ “Nhân loại đã để lại một kho tàng nhân văn vĩ đại đầy chất sống thực trong mọi lãnh vực hoạt động sáng tạo của con người, từ nghệ thuật đến khoa học, chứa đầy những ý tưởng bổ ích. Bỏ kho tàng đi thì giống như một nhà nghèo mà vứt bỏ cả kho báu.”²²¹

Các bản văn cổ điển rất quan trọng không phải vì chúng cổ xưa, nhưng vì chúng là một sự khởi đầu cho một sự khai phóng đặc biệt, với năng lực khai mở tâm trí con người. Quả thế người học muốn khai phá ra sự khôn ngoan của chính mình trên thế giới này phải ra khỏi chính mình, phải cho phép mình trở nên những người xa lạ trên chính đất nước của mình. Làm cho người học trở nên tự do, chúng ta sẽ tìm lại niềm tin và những phương thế mà bất cứ người nào với bất cứ kinh nghiệm nào cũng có thể chia sẻ cuộc đàm luận của tâm trí, văn hoá và sự tự chủ đã diễn ra từ xa xưa.²²²

Đại học phải là Bà Mẹ (Alma Mater), biết con cái của bà từng người một cách cá vị, chứ không phải là một xưởng đúc, tẻ nhạt, một loại công xưởng.²²³ Đại học là nơi gia tăng phẩm tính của một chủ thể xét như là một nhân vị độc đáo, tạo lập sự hài hoà giữa các khoa học khác nhau, đặc biệt là không gian kiến tạo hoà bình giữa các nhà khoa học thuộc các lĩnh vực tri thức khác nhau đến từ mọi nơi. Một thế giới đại đồng đang được và sẽ thành hình trong bầu khí tri thức nơi đại học.

a. *Vai trò của Triết học*

Nếu triết học đã từng được đề cập đến như một lĩnh vực tri thức bảo đảm cho sự tri nhận tính thống nhất của tri thức, thì trong ý niệm của một đại học, triết học cũng được nhìn nhận như khoa học có triển vọng giúp người học thấu nhận giá trị đặc biệt của từng khoa học, hiểu biết mối quan hệ hỗ tương giữa các khoa học với nhau, tiệm cận với chân lý vốn được xem như một thực tại tổng hoà các mối tương liên giữa các khoa học với nhau.²²⁴

Theo Newman, một cách tổng quan triết học “là lý trí được trui rèn dựa trên tri thức...là năng lực quy chiếu mọi khoa học vào vị trí đúng đắn của nó trong hệ thống tri thức phổ quát...là sự

²¹⁶ Ibid.,

²¹⁷ “Heart Speaks to Heart: Saint John Henry Newman’s Educational Ideals,” Fr. John McNerney, accessed March 04, 2021, <https://ihe.catholic.edu/heart-speaks-to-heart-st-john-henry-newmans-educational-ideals/>

²¹⁸ Lawler-Brunner, *op.cit.*, 33

²¹⁹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 111

²²⁰ Lawler-Brunner, *op.cit.*, 56

²²¹ Fareed Zakaria, *op.cit.*, 25

²²² Anthony O’Hear and Marc Sidwell, *op.cit.*, 37

²²³ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 144- 145

²²⁴ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 51

nhận thức toàn thể trong từng thành phần, cùng đích trong sự khởi đầu, giá trị của những ngãt quang, chừng mực của sự tri hoãn trong sự vận hành của vòng tròn tri thức.”²²⁵

Triết học cũng thực thi vai trò của mình trong mỗi khoa học riêng biệt, khi nó “phân loại và sắp xếp các thực tại; quy chiếu các hiện tượng riêng lẻ và một quy luật chung, truy nguyên nguồn gốc của những tác động”.²²⁶ Đồng thời, tập hợp một chuỗi những dấu vết trong sự biểu lộ của toàn thể.²²⁷

Triết học không chỉ thiết lập các ranh giới cho các khoa học khác nhau nhưng còn minh định “những gì khả thể tri nhận trong mỗi phạm vi của tư tưởng; khi nào chúng ta phải hài lòng với những gì chưa biết, phương diện nào thì sự khảo sát là vô vọng, phương diện nào khả thể; nơi nào là phức tạp khiến trí óc không giải quyết được, nơi nào khoa học được xem là huyền bí, hay rơi vào vực sâu. Triết học trở nên thân quen với dấu hiện của những khó khăn rõ ràng và đích thực, với những phương pháp xác đáng cho từng chủ đề riêng biệt.”²²⁸

Nếu không có triết học, ý niệm về sự gặp gỡ giữa các khoa học khác nhau trong đại học sẽ khó có thể được tri nhận cách dễ dàng. Quả thế, đại học không thể chỉ đặt nền trên những nhu cầu hữu hình của những người theo chủ nghĩa vị lợi, trái lại chính nó phải đặt nền trên “một ý niệm, một viễn cảnh, một nguyên lý trí tuệ”.²²⁹ Với triết học, tâm trí của một chủ thể sẽ đảm nhận tất cả những phản tư về thế giới được biểu lộ ngang qua các tất cả các khoa học, các phương pháp, quy tụ tất cả các nguyên lý, các học thuyết, các chân lý một cách chính xác trong cái nhìn quy hướng đến tổng thể.²³⁰

Bởi tất cả những vai trò này, triết học là hình thái trác việt nhất của tri thức, và một chủ thể với tập quán triết học nơi tâm trí là đích điểm trong nền giáo dục khai phóng theo Newman, đó là sự thành toàn của trí tuệ và sự mở rộng tâm trí đích thực.

Ý niệm của một đại học cùng một số những đặc nét nổi trội như trên đã phân nào cho thấy “ý niệm phát triển từ triết học, không chỉ dựa trên một tiến trình lịch sử đã qua, nhưng còn là một ý niệm sẽ điều hướng diễn trình trong tương lai...Không một cơ quan, tổ chức hay xã hội nào có thể trường tồn mà không tìm ra và bảo vệ những giá trị cốt lõi. Hiểu theo nghĩa ấy, biết đâu ý niệm có khi mạnh hơn thực tại, vì nó định hình thực tại?”²³¹ Quả thế, ý niệm khả thể tác động đến những thực tại khách quan và biến đổi bản tính con người; khơi gợi tư tưởng nơi người khác, thay đổi nhận thức và biến đổi thực tại.²³²

2. Chủ thể với tập quán triết học trong tâm trí

Giáo dục khai phóng là một tiến trình giáo hoá tâm trí.²³³ Newman gọi sự thành toàn của tâm trí bằng danh xưng “triết học, tri thức triết học, sự mở rộng tâm trí hay sự soi sáng”²³⁴, và chủ thể sử hữu những phẩm tính này được gọi là “chủ thể với tập quán triết học trong tâm trí (a man with philosophical habit of mind)”.²³⁵ Chủ thể với tập quán triết học là một hiện thể sống động

²²⁵ Ibid., 139

²²⁶ Ibid., 53

²²⁷ Ibid., 75

²²⁸ Ibid., 461

²²⁹ Ibid., 423

²³⁰ Ibid., 371-372

²³¹ Bùi Văn Nam Sơn, *op.cit.*, 262

²³² Lawler-Brunner, *op.cit.*, 12

²³³ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 130

²³⁴ Ibid., 125

²³⁵ Ibid., 51

của nguyên lý thống nhất của tri thức theo Newman: Tri thức đồng thời vừa có tính toàn thể trong phạm vi, vừa hiệp nhất trong đặc nét, nên chủ thể sở hữu tri thức này là một dạng thức của đại học thu nhỏ.²³⁶

Newman tri nhận sự giáo hoá tâm trí là một tiến trình tập quán hoá (habituation).²³⁷ “Con mắt thể lý, cơ phận để tri nhận những đối tượng vật chất, được tự nhiên ban cho; đôi mắt của tâm trí, mà đối tượng của nó là chân lý (truth) là công việc của kỷ luật và tập quán”.²³⁸ Cùng đích của giáo dục khai phóng là “một sự rọi sáng”:

Khả năng chiêm ngắm tri thức như toàn thể của nó, tri nhận và đánh giá đúng giá trị của các tri thức thành phần, đồng thời xác minh mối tương quan của các thành phần trong một tổng thể... Sự kiện toàn đa dạng của các năng lực nơi tâm trí.²³⁹

Sự rọi sáng còn là một tập quán, một sự thủ đắc mang tính cá vị, và một tài năng trong tâm trí.²⁴⁰

Tập quán có nguồn gốc tiếng Hy Lạp là “Hexis” phái sinh từ động từ Hy Lạp “echein”, nghĩa là “có-to have” hay “nắm giữ như một tài sản- to hold as a possession”, hay “trở nên một trạng thái chắc chắn”. Nó biểu thị một thái độ hay một cách thức tri nhận hiện thời vững bền vốn đã được thiết đặt bởi những hành động lặp đi lặp lại. Hexis được các triết gia dịch sang tiếng Latin là habitus, trong tiếng anh là “habit”. Một tâm trí lành mạnh đã được giáo hoá thủ đắc một thiện chí mạnh mẽ hướng về việc mưu cầu và tri nhận chân lý.²⁴¹

Tập quán triết học được hình thành cùng với việc lặp đi lặp lại hành động mãnh liệt và tức thì của tâm trí dựa trên, hướng về, và ngay giữa những ý niệm mới đang đổ dồn lên nó. Đó là hành động có sức năng tác thành (formative power), quy chiếu về trật tự và ý nghĩa của lĩnh vực tri thức mà tâm trí đang thấu nhận. Hành động này diễn ra khi tâm trí tiêu hoá “những đối tượng của tri thức” qua việc nội tâm hoá chúng. “Đó là một chuyển động hướng về trung tâm trí tuệ (mental centre) vốn đưa đến một hệ quả bao gồm những gì chúng ta biết và những gì chúng ta đang học. Tiến trình này bao hàm sự phân tích so sánh và dẫn tới sự phán đoán và hệ thống hoá đã được cung cấp trong khi vẫn mở ra cho sự xét lại.”²⁴² Trái ngược với hành động có sức năng tác thành của tâm trí là hành vi thấu nhận tri thức một cách thụ động: chủ thể tiếp nhận tri thức không cố gắng đối chiếu các lĩnh vực tri thức khác nhau nhằm tìm ra tính chất riêng của từng loại, mối liên hệ hỗ tương giữa chúng. Sự thấu nhận tri thức một cách thụ động giống như một người bộ hành đi đến một miền đất xa lạ, anh nhìn những cảnh vật trước mắt mình mà không nói lên được một ý nghĩa, một lịch sử hay triển vọng nào liên quan đến chúng, những cảnh vật đến rồi đi, tâm trí anh ta chẳng có gì thay đổi.

Triết học làm cho mối dây liên hệ giữa các khoa học trong vòng tròn tri thức, cũng như phạm vi của từng khoa học khả thể tri nhận. Tập quán triết học là năng lực tri nhận nhiều khoa học đồng thời trong cùng một hệ thống, quy chiếu chúng một cách riêng biệt đến vị trí đúng đắn của chúng trong hệ thống của tri thức phổ quát, là năng lực hiểu biết các giá trị riêng biệt của

²³⁶ Cf. A. Dwight Culler, *op.cit.*, 190-191

²³⁷ Mary Katherine Tillman, *The Philosophic Habit of Mind: Aristotle and Newman on the End of Liberal Education*, (University of Notre Dame, 2020), 18

²³⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 135

²³⁹ x. John Henry Newman, *The Idea of a University*, 137, 5 (Dưới nhãn quan tôn giáo, Newman cho rằng chủ thể với tập quán triết học triển vọng vươn tới sự hiểu biết về sự vật như chính nó là trong sự rọi sáng thần linh (divine illumination)).

²⁴⁰ *Ibid.*, 113

²⁴¹ Mary Katherine Tillman, *op.cit.*, 18

²⁴² Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University*, 134-135

từng khoa học, và định rõ mối liên hệ hỗ tương giữa chúng.²⁴³ Đối với Newman, đây là tình trạng tâm trí cao nhất mà con người có thể khao khát.²⁴⁴ Tập quán triết học của tâm trí bảo đảm sự quân bình, cân đối, và tính toàn thể của sự trác việt trí tuệ, bởi chung các khoa học mà nó phản tư đều có mối liên hệ hỗ tương, sự thống nhất nội tại giữa chúng.

Chủ thể với tập quán triết học hiểu rõ những nét đại cương chính yếu của từng khoa học, các nguyên lý của nó, phạm vi của từng phần trong nó, sự soi sáng (lights) và bóng tối (shades) của nó, những điểm trọng tâm cũng như sự nhỏ bé của nó, điều mà những người khác không hiểu được...thủ đắc những thuộc tính là tự do, công bằng (equitableness), điềm tĩnh (calmness), tiết độ (moderation), và khôn ngoan (wisdom).²⁴⁵

Nếu như thành Rome không thể xây trong một ngày thì việc thủ đắc tập quán triết học nơi tâm trí cũng phải là một tiến trình đòi hỏi nhiều cố gắng và nỗ lực của người học. Khởi đi từ một vài những ý tưởng vững chãi, người học miệt mài theo đuổi, một vài những ý niệm sâu sắc, phong phú, quan trọng sẽ mọc lên từ đó cho đến khi nó được phát triển trong một hệ thống lớn.²⁴⁶

Nếu muốn tăng trưởng tâm trí, trước hết, chúng ta phải dám “lội ngược dòng”, chúng ta không thể bằng lòng với những tri thức phổ thông, trái lại phải khái quát hoá (generalize), phải nắm bắt được phương pháp, phải có một sự am hiểu về các nguyên lý, để phân loại, xếp đặt những hiểu biết của chúng ta ngang qua các nguyên lý đó. Không quá bận tâm đến việc lĩnh vực tri thức mà chúng ta đang khảo cứu là rộng lớn hay có giới hạn. Trong mọi trường hợp, hãy làm chủ nó...hãy vượt lên trên những tri thức của chúng ta, nếu không tri thức sẽ đè bẹp chúng ta, và lúc ấy càng có nhiều tri thức chúng ta càng cảm thấy quá tải.²⁴⁷

Với việc làm chủ tri thức, người học khả thể đảm nhận việc khảo sát chuyên môn của mình một cách tối đa, đồng thời dự phần vào một sự hiểu biết tự do với nhiều tri thức thuộc các lĩnh vực khác nhau, nắm bắt nó trong tinh thần của năng lực quan sát tổng quát.²⁴⁸ Nói cách khác người học đảm nhận một khảo sát liên môn, đạt tới một sự mở rộng tâm trí, một sự soi sáng đặc biệt.

Điều đáng lưu ý, khi đề cập đến tập quán triết học như là “năng lực tri nhận nhiều khoa học đồng thời trong cùng một hệ thống, quy chiếu chúng một cách riêng biệt đến vị trí đúng đắn của chúng trong hệ thống của tri thức phổ quát” không đơn thuần là việc tập hợp những khoa học đơn lẻ lại với nhau nhưng trước hết là phối hợp bản chất (essence) và cốt tủy của nhiều sự vật khác nhau, trích xuất từ nhiều các quan điểm và nguyên lý khác nhau.²⁴⁹ Bằng cách đó, người học mở rộng phạm vi nghiên cứu làm gia tăng tri thức và năng lực trí tuệ. Quả thật, các ý niệm hoạt động không như những đơn tử riêng lẻ, nhưng bằng việc phân loại và tổ hợp, nhờ đó các sự vật được đặt để trong phạm vi đúng đắn của cùng cơ năng của tâm trí, đan kết và xác minh lẫn nhau. Những phán đoán đúng đắn là kết quả của sự đối chiếu và phân định. Một khi tập quán triết học được hình thành, người học có khả năng phân định giữa đúng và sai, khả thể sàng lọc ra những hạt chân lý từ đồng tri thức hỗn độn.²⁵⁰

²⁴³ Ibid., 122-123

²⁴⁴ Mary Katherine Tillman, *op.cit.*, 21

²⁴⁵ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 96

²⁴⁶ Ibid., 477

²⁴⁷ Ibid., 141

²⁴⁸ Ibid., 172

²⁴⁹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 174

²⁵⁰ Ibid., 152

Chủ thể với tập quán triết học khác biệt với chủ thể với một ý niệm “a man of one idea”²⁵¹: Chủ thể tri nhận các sự vật, thậm chí các sự thật chỉ từ một khía cạnh hay một quan điểm, tâm trí của người này không đủ sâu rộng, không có sự tham chiếu đến các quan điểm khác để có cái nhìn dưới lăng kính phổ quát của tri thức... họ sở đắc tâm trí chật hẹp (small-minded).²⁵² Càng dần thân vào phương pháp và những đòi hỏi trong chuyên môn riêng của mình, chủ thể với một ý niệm càng có ít khả năng để đáp ứng yêu cầu của những hoàn cảnh khác. Ngoài ra với lòng nhiệt thành cho chuyên môn của mình, anh ta có nguy cơ loại trừ hay không nhìn nhận về đẹp nơi các khoa học khác.²⁵³

Vấn đề được đặt ra, liệu một chủ thể với tập quán triết học nơi tâm trí sẽ đóng góp như thế nào cho thế giới, cho xã hội mà anh ta đang thuộc về?

Theo luận lý của Newman trước đây, nếu tri thức khai phóng và giáo dục khai phóng là tốt trong chính nó thì nó cũng trở nên hữu dụng. Không phải mọi cái hữu dụng đều tốt, nhưng mọi cái tốt đều luôn hữu dụng.²⁵⁴ Theo đó, tập quán triết học là tốt trong chính nó cũng sẽ hữu dụng cho chủ thể sở đắc nó cùng những người xung quanh. “Những gì cần thiết cho một điều gì đó hiện hữu thì nó cũng cần thiết cho sự thịnh vượng hay “tính toàn thể- integrity”.”²⁵⁵ Quả thể đối với Newman : không ai được sinh ra cho chính mình, sự thành toàn của một người trong sự giáo hoá tâm trí, trong sự gia tăng điều thiện và sự thật nhờ tri thức và sự học có triển vọng rạng sáng đất nước và tha nhân.²⁵⁶ Giáo dục đại học nhắm tới việc gầy dựng thần thái trí tuệ cho xã hội, giáo hoá tâm trí quần chúng, thanh lọc thị hiếu quốc gia, cung ứng các nguyên lý đúng đắn cho lòng nhiệt thành của thường dân, mở rộng và điều tiết những ý niệm của thời đại, cô võ quyền lực chính trị hợp pháp, làm mới lại các tương giao trong xã hội.²⁵⁷ Đồng thời, chuẩn bị người học cho bất cứ chức vụ nào với lòng tín nhiệm, để làm chủ bất cứ chủ đề nào với sự dễ dàng, hướng dẫn người học cách thức điều chỉnh chính mình để cộng tác với người khác, làm sao để đi vào tình trạng tâm trí của người khác, để thấu hiểu họ, và để liên đới với họ. Anh ta trở nên thân thuộc với bất cứ xã hội nào, anh ta có nền tảng chung với hết thảy các tầng lớp.²⁵⁸

“Tâm trí con người hoạt động mạnh mẽ cùng với các giác quan khả thể tri nhận những điều vượt lên trên những hiện tượng vật lý... mặc cho chúng một ý nghĩa, và khảo sát chúng với một ý niệm.”²⁵⁹ Trong nền giáo dục khai phóng, với việc theo đuổi việc học một cách tự do, bằng lòng kiên trì, người học khả thể thủ đắc cho mình một tập quán triết học nơi tâm trí- một tập quán giúp chủ thể nhận ra những nguyên lý ẩn tàng đằng sau mỗi khoa học, những nguyên lý tạo lập mối tương liên giữa các khoa học với nhau trong cùng một vòng tròn tri thức. Từ đó hun đúc nên một chủ thể sẵn sàng đáp ứng nhiều nhu cầu khác nhau của xã hội. Với điểm đến là tập quán triết học nơi tâm trí, giáo dục khai phóng không nhắm chỉ trước hết đến việc sản sinh ra những lợi tức vật chất cho bằng khả năng yêu mến và truy tìm chân lý nơi người học.²⁶⁰

²⁵¹ Ibid., 77

²⁵² Mary Katherine Tillman, *op.cit.*, 22

²⁵³ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 507

²⁵⁴ Ibid., 164

²⁵⁵ Mary Katherine Tillman, *op.cit.*, 24

²⁵⁶ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 482

²⁵⁷ Ibid., 177- 178

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid., 125

²⁶⁰ Ibid., 107

Phản Kết Luận

1. Những khả thể đóng góp

Những tư tưởng về giáo dục khai phóng của Newman không chỉ được áp dụng khá thành công vào đại học Ireland thời đó, nhưng còn truyền cảm hứng cho nhiều tổ chức giáo dục hôm nay.²⁶¹ Quả thế, triết lý giáo dục của Newman đã trở thành tham chiếu quan trọng cho các thể hệ mai sau khi bàn đến giáo dục (đại học).²⁶²

Đóng góp căn bản về mặt tri thức luận. Đối với Newman, con người tự bản chất có lòng hiếu tri, và tri thức là một trong những phương thế cần thiết giúp con người vươn tới sự thành toàn phẩm giá. Bởi lẽ, tri thức là một trong những lối nẻo đưa con người đến gần với chân lý phổ quát. Tuy nhiên, trong thực tế, tri thức không ít lần đã bị lạm dụng trở nên công cụ làm sỏi mòn phẩm giá con người. Đó là thái độ kiêu ngạo, mù quáng của một số nhà chuyên môn tự cho lĩnh vực tri thức của mình là chân lý toàn diện trong thời của Newman. Ngoài ra, tri thức có thể được sử dụng cho những mục đích xấu xa, để thâm tóm quyền lực, khẳng định vị thế, dẫn đến những cuộc chiến giữa người với người, giữa quốc gia với quốc gia.²⁶³ Với học thuyết về tri thức khai phóng, Newman đã cố gắng trả lại chân giá trị cho tri thức vốn là sự phản ánh về đẹp của chân lý, cần được theo đuổi vì lợi ích của chính nó vượt lên trên những mục đích ngoại tại. Tri thức khi được suy nghiệm với một ý hướng vô vị lợi có triển vọng trở nên một phản ánh của chân lý đầy đủ hơn cho con người.

Về mặt nhân học, đặt nền trên tính thống nhất của tri thức, Newman đề nghị một nhân sinh quan sâu sắc và khá toàn diện. Trong chiều sâu của nó, con người là một hữu thể thuộc linh vốn bao hàm những khía cạnh “khôn dò khôn thấu” siêu vượt trên những tri thức thường nghiệm. Trong tương quan với thế giới, con người là một chủ thể liên vị tính, hiện hữu cùng, với và cho tha nhân. Phẩm giá con người không thể bị giản trừ trong một chuyên môn cố định. Trong bối cảnh công nghiệp hoá hiện nay, con người cần một công việc để gia tăng phẩm giá làm người, nhưng có một sự thật rằng công việc không thể đánh đồng với nhân cách con người: Công việc có thể mất đi, nhưng phẩm giá con người còn mãi. Tương tự, đứng trước những vấn đề mang tính toàn cầu, một tâm trí mở trong một cộng đồng tri thức liên môn được đề nghị bởi Newman có triển vọng đề ra những giải pháp hữu hiệu. Tắt một lời, một nền giáo dục đích thực thì tập chú vào việc thăng tiến con người trước hết, trái lại sẽ là công cụ tạo ra hàng loạt những công cụ khác.

Không thể phủ nhận những đóng góp của Newman cho nền triết học tâm trí (philosophy of mind), có đối tượng là tâm trí và sức mạnh của nó. Tâm trí con người được phú bẩm khả năng hướng chiều về chân lý. Ngang qua những thao tác năng động, sáng tạo trên tri thức khai phóng, tâm trí được trui rèn để đạt đến tình trạng của một tập quán triết học khả thể tri nhận nguyên lý của từng khoa học, sự nối kết hài hoà giữa các khoa học với nhau. Hoá ra, tâm trí và những năng lực của nó khả thể giải phóng con người khỏi những ràng buộc của ngoại cảnh.

Cuối cùng, như một dấu chỉ cho niềm hy vọng. Phát xuất từ mối bận tâm đặc biệt dành cho giáo dục, cùng với tâm trí rộng mở, và óc quan sát tinh tế, Newman đã thâm nhận những tư tưởng giáo dục tỏ ra đối chọi nhau đương thời, từ đó dung hoà chúng trong một hệ thống tư tưởng của riêng mình đặt nền trên tính thống nhất của tri thức và nhắm chỉ tới tập quán triết học. Đây chẳng phải là cung cách làm việc của một chủ thể với tập quán triết học trong tâm trí?

²⁶¹ Fareed Zakaria, *op.cit.*, 12

²⁶² Wang Chen, *op.cit.*, 31

²⁶³ Fareed Zakaria, *op.cit.*, 164-165

2. Một vài bất cập

Không thể phủ nhận những đóng góp trong tư tưởng giáo dục theo John Henry Newman, tuy nhiên, có lẽ sẽ không thật đầy đủ nếu không làm rõ một vài nhập nhằng trong đó.

Trong lời giới thiệu của *Ý Niệm Của Một Đại Học*, Newman cho rằng đại học nhắm tới sự giảng dạy (teaching) tri thức hơn là bội tăng (advancement) nó qua việc nghiên cứu.²⁶⁴ Tuy nhiên, sau đó Newman lại dành ưu tiên cho việc nghiên cứu các lĩnh vực chuyên môn.²⁶⁵ Thiết nghĩ, khi nhấn mạnh đến yếu tố giảng dạy, Newman đang đề cập đến vấn đề thông truyền chân lý một cách sống động cá vị giữa giảng sư và người học, “chân lý cần được truyền bá.”²⁶⁶ Nhưng, việc truyền bá thôi không đủ để thấu hiểu chân lý vốn tiềm tàng trong các lĩnh vực tri thức, do đó, Newman tiếp tục bàn đến vấn đề nghiên cứu, qua đó người học dần thân một cách chủ động trong việc thân nhận chân lý. Có thể nói, sứ mệnh của giáo dục (đại học) theo Newman mang ý nghĩa của giảng dạy và nghiên cứu.²⁶⁷

Tương tự, giáo dục khai phóng theo Newman, không phải là nơi để dạy luân lý, hay tôn giáo²⁶⁸, “tri thức là một chuyện còn đức hạnh là chuyện khác”²⁶⁹. Tuy nhiên, sau này ông đặt đề chủ thể với tập quán triết học liền kề với một số phẩm tính có chiều hướng luân lý như sự bình tâm, bao dung, khả năng phân định...²⁷⁰ Kỳ thực, Newman vẫn giữ nguyên việc mưu cầu tri thức trong một nền giáo dục vì giá trị tự thân của nó, những nhân đức mà Newman đề cập hầu chắc được tri nhận như là những nhân đức tự nhiên vốn phát sinh trong tiến trình truy tìm chân lý cách đúng đắn hơn là những nhân đức tôn giáo.²⁷¹ Đó là nhân đức của sự kỷ luật trong diễn ngôn Kỷ Luật của Tâm Trí²⁷², là sự tự do nghiên cứu và liêm khiết trong học thuật, là lòng tự tin, là sự tôn trọng đồng nghiệp.²⁷³

Tiếp đến, hẳn không ít người đặt vấn đề tại sao Newman lại tỏ ra ưu ái yếu tố “khai phóng” người học ở giáo dục đại học, trong khi nó cũng cần thiết cho những tiến trình giáo dục ở những bậc thấp hơn. Thiết nghĩ, Newman nhấn mạnh đến giáo dục đại học bởi vì nhu cầu cải cách giáo dục đại học đang lên thời đó, hơn nữa, trong *Ý Niệm của một Đại học*, ông cũng đã chỉ ra sự cần thiết phải khai phóng trẻ em ngang qua giáo dục.²⁷⁴ Hầu chắc, đối với Newman, những đặc nét của một tâm trí đã được trui rèn phải là thành quả của rất nhiều những hoạt động giáo dục khác trong tiến trình phát triển của con người không thể chỉ bị giới hạn trong định chế đại học.²⁷⁵

3. Kết Luận

Những điểm sáng trong những tư tưởng về giáo dục của Newman không chỉ là một sự đáp ứng kịp thời cho những biến động của những ý niệm giáo dục đương thời, nhưng còn là một sự bội tăng những giá trị nhân văn cao quý cho một nền giáo dục đã tồn tại và đang phát triển cho đến

²⁶⁴ Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University*, viii

²⁶⁵ Ibid., 476 (và Leslie Armour, *op.cit.*, chú thích 3)

²⁶⁶ Nguyễn Xuân Xanh, *op.cit.*, 371

²⁶⁷ Jaroslav Pelikan, *op.cit.*, 98, 79

²⁶⁸ John Henry Newman, *The Idea of a University*, ix- x

²⁶⁹ Ibid., 120

²⁷⁰ “Newman's Theory of a Liberal Education: A Reassessment and its Implications,” D. G. Mulcahy, accessed on March 05, 2021, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9752.2008.00624.x>

²⁷¹ Jaroslav Pelikan, *op.cit.*, 48

²⁷² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 489

²⁷³ Jaroslav Pelikan, *op.cit.*, 49- 56

²⁷⁴ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 93

²⁷⁵ Ibid.,

ngày nay: Giáo dục khai phóng. Khởi đi từ tính thống nhất của tri thức, Newman khảo sát bản tính con người, sự cần thiết của một nền giáo dục khả thể tương xứng với phẩm giá nhân linh siêu vượt đó.

Dù đồng ý hay không đồng ý, thật khó có thể phủ nhận rằng John Henry Newman đã cung cấp những từ vựng căn bản, những nhân tố nền tảng có sức hướng dẫn và duy trì lý thuyết về giáo dục khai phóng cho đến hiện nay.²⁷⁶ Quả thế, nhân loại đang sống trong thời đại đòi hỏi sự chuyên môn hoá ngày càng cao. Thiết nghĩ sẽ không quá hàm hồ khi nói rằng, chính sự chuyên môn hoá thái quá đang có xu hướng làm xói mòn phẩm giá con người: Giáo dục chỉ nhắm tới việc gặt hái thành tích thực dụng; Giới trẻ không còn tò mò ham biết những vấn đề thuộc trí tuệ...khám phá những câu hỏi lớn hơn về ý nghĩa cuộc đời và không sẵn sàng có tư tưởng phiêu lưu trong lãnh vực trí tuệ.²⁷⁷ Ở một mức độ nào đó, cảm thức thực sự về một hình mẫu lý tưởng trong giáo dục đang dần bị mai một đi... “chúng ta đang chết chìm trong thông tin trong lúc đang đói khát hiểu biết”²⁷⁸. Lúc này quả thật cuộc đời và những tác phẩm của Newman về giáo dục [vốn đề cao phẩm giá con người, sự phản tư và năng lực sáng tạo của tâm trí] cung cấp một khuôn mẫu và sức sống, một gọi hứng lớn lao.²⁷⁹

Newman đã nói, những ý niệm đích thực sẽ không ngừng phát triển và được kiện toàn cùng với những biến chuyển, thách đố của thời gian cho đến khi phản ảnh chân lý nơi nó được trở nên rõ rệt hơn. Những khảo sát về ý niệm về giáo dục khai phóng của Newman được trình bày trong luận văn này, thiết nghĩ mới chỉ dừng lại ở những khía cạnh căn bản. Hầu chắc tư tưởng giáo dục của Newman còn chứa đựng nhiều những khả thể giáo dục khác nữa.²⁸⁰ Điều này mở ra một tiến trình giáo hoá tâm trí mới cho những ai có mối bận tâm về giáo dục, và đã sẵn sàng cho một cuộc phiêu lưu trí tuệ .

Thư Mục Tham Khảo

Primary Sources:

- Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. walang petsa.
- . *Rise & Progress of Universities*. walang petsa.
- . *An Essay On The Development Of Christian Doctrine*. Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 1878.
- . *Apologia Pro Vita Sua Being A History of his Religious Opinions*. London: Longmans, Green, 1890.
- . *Lecture 7. Assumed Principles the Intellectual Ground of the Protestant View*. 2001. <https://www.newmanreader.org/works/england/lecture7.html#top> Lecture 7 (accessed March 10, 2021).

²⁷⁶ D. G. Mulcahy, *op.cit.*

²⁷⁷ Nguyễn Xuân Xanh, *op.cit.*, 170

²⁷⁸ Fareed Zakaria, *op.cit.*, 5

²⁷⁹ “An Introduction to John Henry Newman,” Michael Pakalu, accessed March 06, 2021, https://www.academia.edu/41101086/An_Introduction_to_John_Henry_Newman

²⁸⁰ D. G. Mulcahy, *op.cit.*

- . Rise & Progress of Universities. 2007. <https://www.newmanreader.org/works/historical/volume3/universities/chapter2.html> (accessed March 04, 2021).
- . Sermon 6. The Individuality of the Soul. 2001. <http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume4/sermon6.html> (accessed March 15, 2021).
- . The Idea of a University. Lon Don: Longman Green, 1886.
- . An Essay In Aid Of A Grammar Of Assent. London: Burn, 18740.

Secondary Sources:

- Aristotle. *Metaphysic*. Na-translate ni C.D.C Reeve. US: Hackett Publishing Company, 2016.
- Bailey, Charles. *Beyond the Present and the Paritucular: A Theory of Liberal Education*. London, Boston, Melbourne and Henley:: Reoutledg & Kegan Paul, 1984.
- Chen, Wang. *Criticisms of the University of Oxford in the Early 19th Century and the Formation of Newman's Idea of a University: Focusing on attacks in the Edinburgh Review*. 2017. <http://doi.org/10.15027/42950> (accessed January 13, 2021).
- Culler, A. Dwight. *Imperial Intellect A Study Of Newman's Educational Ideal*. New Haven: Yale Univeristy Press, 1955.
- Deboick, Sophia. *Newman suggests a university's 'soul' lies in the mark it leaves on students*. 2010. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/oct/20/john-henry-newman-idea-university-soul>. (accessed March 05, 2021).
- Frey, Reed. “Cor Ad Cor Loquitur: The Philosophical Personalism Of John Henry Newman.” 2015.
- Gilley, Sheridan. *Newman In His Age*. London: Darton, Longman, and Todd, 2003.
- Hồng, Thích Nguyễn. *Giáo dục học*. Hồ Chí Minh: ĐH Vạn Hạnh, 1965.
- Jaramillo, Dr. Eileen. *John Henry Newman: The Making Of A Saint And Its Relevance For Today*. https://www.academia.edu/40288149/JOHN_HENRY_NEWMAN_THE_MAKING_OF_A_SAINTE_AND_ITS_RELEVANCE_FOR_TODAY (accessed 01 15, 2021).
- Ker, Father Ian. *Newman on Education*. 2008. <https://newmansociety.org/newman-on-education/> (accessed 01 12, 2020).
- Lawler-Brunner. “On New Rhetoric, John Henry Newman and the Language of Metaphors: Implications for Branding Higher Education.” 2012. (accessed 01 01, 2021).
- Leslie Armour, , (University of Ottawa). “Newman's Theory of Ideas.” *Paideusis*, 2020.
- Locke, John. *Vài Suy Nghĩ Về Giáo Dục*. Trans. Dương Văn Hóa. HCM: Tri Thức, 2017.
- M. Katherine Tillman. “Some Aspects of Human Nature As Viewed by Cardinal John Henry Newman.” 2007.
- Marchetto. “Religious Education and John Henry Newman’s Idea of a University.” *Italian Journal of Sociology of Education*, 2015: 189.

- Mathie, John Goyette and William. "The Idea Of A Catholic University: Newman On The Role Of Theology In A Liberal Education." *Maritain Studies* 16, 2016: 71-91.
- McNerney, Fr. John. *Heart Speaks to Heart: Saint John Henry Newman's Educational Ideals*. 2020. <https://ihe.catholic.edu/heart-speaks-to-heart-st-john-henry-newmans-educational-ideals/> (accessed March 04, 2021).
- Mulcahy, D. G. *Newman's Theory of a Liberal Education: A Reassessment and its Implications*. walang petsa. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9752.2008.00624.x> (accessed 03 05, 2021).
- Naomi Zack, Ph.D. *The Handy Philosophy Answer Book*. English: Visible Ink Press, 2010.
- Office, UCD President's. *University History*. walang petsa. <https://www.ucd.ie/president/universityhistory/> (accessed 01 15, 2021).
- Pakalu, Michael. *An Introduction to John Henry Newman*. 2019. https://www.academia.edu/41101086/An_Introduction_to_John_Henry_Newman (accessed March 06, 2021).
- Pelikan, Jaroslav. *The Idea Of The University A Reexamination*. New Haven and London: Yale University Press, 1992.
- Petitpas, Harold M. *Newman's Universe Of Knowledge: Science, Literature, And Theology*. 1967. https://dalspace.library.dal.ca/bitstream/handle/10222/59130/dalrev_vol46_iss4_pp494_507.pdf?sequence=1&isAllowed=y (accessed 01 20, 2021).
- Rupert, M. Jane. *John Henry Newman on Education*,. Canada, 1998.
- S.E. Frost, JR., Ph.D. *Những vấn đề cơ bản của Triết học*. Trans. Kiến Văn Đông Hương. Hà Nội: Bách Khoa, 2008.
- Sidwell, Anthony O'Hear and Marc. *The School of Freedom A Liberal Education Reader from Plato to the Present Day*. Imprint Academic, 2009.
- Son, Bùi Văn Nam. *Trò Chuyện Triết Học 7- Các Bài về Giáo Dục*. HCM: Cty Sách Thời Đại & Tri Thức, 2017.
- . *Ý niệm đại học như một giá trị cốt lõi*. 2020. <https://hpdf.vn/vn/y-niem-dai-hoc-nhu-mot-gia-tri-cot-loi-bui-van-nam-son/> (accessed March 10, 2021).
- Tanzella-Nitti, Giuseppe. *Unity of knowledge*. 2002. <http://inters.org/unity-of-knowledge> (Na-access March 10, 2021).
- Tillman, Mary Katherine. "The Philosophic Habit of Mind: Aristotle and Newman on the End of Liberal Education." *University of Notre Dame*, 2020.
- Tomas Alvira, Luis Clavell, Tomas Melendo. *Siêu Hình Học*. Trans. Bảo Ngọc. 2008.
- Vele, Fr. Juan. *Development of an idea and of doctrine Cardinal Newman*. 2014. <https://www.cardinaljohnhenrynewman.com/development-of-an-idea-and-of-doctrine-cardinal-newman/> (accessed March 02, 2021).
- Walker, Anne-Marie. *Education In The Large Sense: Newman's Vision Of Education*. 2019. <https://thornycroft.org.uk/education-in-the-large-sense-newmans-vision-of-education/> (accessed January 13, 2020).

Xanh, Nguyễn Xuân. *Đại học- Định chế giáo dục cao thay đổi thế giới từ Trung Cổ đến Hiện đại*. HCM: Tổng Hợp Tp HCM, 2019.

XVI, Benedict. “Prayer Vigil On The Eve Of The Beatification Of Cardinal John Henry Newman.” 2010.

Zakaria, Fareed. *Biện hộ cho một nền Giáo dục Khai phóng*. Trans. Châu Văn Thuận. Hà Nội: Thời Đại & Hồng Đức, 2017.

Về tác giả

Giuse Trần Xuân Mỹ, tu sĩ Dòng Tên Việt Nam, hiện là sinh viên tại Học Viên Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam.

Joseph Tran Xuan My, a brother of the Society of Jesus, Vietnam, is a student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam

PHỤ LỤC 1: Vai Trò Của Thần Học Trong Giáo Dục Khai Phóng

Nên hay không giảng dạy thần học trong đại học đã trở thành đề tài được tranh luận khá sôi nổi trong thời của Newman. Tại thời điểm đó, không ít những thể chế giáo dục, đặc biệt là giáo dục đại học có mục đích đào tạo hàng giáo sĩ cho giáo hội Anh giáo, Công giáo. Trước làn sóng phát triển của chủ nghĩa duy nghiệm và sự bành trướng của khoa học thời cận đại, nhiều nhà cải cách có chủ kiến xem nhẹ thần học, thậm chí bài trừ nó ra khỏi chương trình giảng dạy. Trên cương vị là Viện trưởng của Đại học Công giáo Ireland, đồng thời là nhà giáo dục cổ võ cho nền giáo dục khai phóng, Newman cho rằng thần học cần thiết phải được giảng dạy trong giáo dục đại học không như một lĩnh vực tri thức đơn thuần.

Theo tinh thần của giáo dục khai phóng trong đại học, thần học phải có mặt trong chương trình giảng dạy. Newman lập luận: Đại học là nơi giảng dạy tri thức phổ quát, là nơi gặp gỡ của tất cả các ngành khoa học, thần học vốn dĩ là một lĩnh vực tri thức, một khoa học đích thực²⁸¹, nên đại học giảng dạy thần học là điều tất nhiên. Việc loại trừ thần học sẽ làm xáo trộn trật tự các lĩnh vực tri thức trong vòng tròn tri thức.²⁸² Quả vậy, theo Newman trong sự phổ quát của tri thức, mỗi lĩnh vực đều có giá trị riêng, không thể bị thay thế hay xâm lấn bởi các lĩnh vực tri thức khác.

Dưới nhãn quan tôn giáo, Newman cho rằng Thiên Chúa là cội nguồn tối hậu của tính thống nhất của tri thức (các khoa học). Chủ đề chung của các khoa học khác nhau mức lấy sự thống nhất từ Thiên Chúa vì sự suy nghiệm về thế giới theo một nghĩa nào đó đưa tới sự suy nghiệm về Thiên Chúa như là cùng đích tối hậu của nó.²⁸³ Newman cho rằng các khoa học khả thể suy nghiệm đầy đủ và chính xác về thế giới cùng một trật tự với sự suy nghiệm về sự hiện diện, sự quan phòng, và những dấu ấn của Thiên Chúa nơi đó.²⁸⁴ Tất cả các khoa học tất thiết phải nhắm chỉ đến việc khảo sát Thiên Chúa dù trực tiếp hay gián tiếp.²⁸⁵ Theo đó thần học nắm giữ vị trí tiên phong vì đối tượng nghiên cứu trực tiếp của thần học là chính Thiên Chúa vốn ẩn tàng trong đối tượng nghiên cứu của tất cả các khoa học.²⁸⁶

Theo Newman, thần học khả thể hoàn thành vị trí tiên phong của nó dưới thẩm quyền của Giáo Hội phổ quát, trong tinh thần Công giáo (Catholic).²⁸⁷ Trái lại, thần học sẽ chỉ được xem như những lĩnh vực tri thức khác “đặt nền trên một sự trừ tượng hoá vốn bất toàn và phiến diện”²⁸⁸ Để làm sáng tỏ điều này, Newman trưng dẫn “Toà án dị giáo Tây Ban Nha” (the Spanish Inquisition)²⁸⁹ vốn dĩ được điều hành bởi các thần học gia, nhiệt thành cho chân lý thần học, nhưng không hoàn toàn quy phục Giáo Hội, nên trở thành công cụ của nhà nước, phục vụ cho những mưu đồ thế tục.²⁹⁰ Tóm lại, theo quan điểm của Newman, Giáo Hội là sự cần thiết đảm bảo cho thần học thi hành chức năng tiên phong của mình trong vòng tròn tri thức.

²⁸¹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, (Lon Don: Longman Green, 1886), 52

²⁸² Ibid., 55

²⁸³ John Goyette and William Mathie, *The Idea Of A Catholic University: Newman On The Role Of Theology In A Liberal Education*, 76-80

²⁸⁴ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 38

²⁸⁵ John Goyette and William Mathie, op.cit., 76

²⁸⁶ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 26

²⁸⁷ “Newman on Education,” Ian Ker, accessed January 12, 2021, <https://newmansociety.org/newman-on-education/>

²⁸⁸ John Goyette and William Mathie, op.cit, 88

²⁸⁹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, 215

²⁹⁰ “Newman on Education,” Ian Ker, accessed January 12, 2021, <https://newmansociety.org/newman-on-education/>

Về phương diện giáo dục, Newman đã dành khá nhiều thời lượng để bàn về vị trí của thần học trong chương trình giảng dạy. Thiết nghĩ đây không chỉ là động thái phản kháng lại thái độ bài trừ các chân lý tôn giáo ra khỏi chương trình giảng dạy đại học thời đó, cho bằng mở ra một viễn tượng mới cho việc giảng dạy tri thức phổ quát trong tinh thần Công giáo, trong xác tín về một Chân lý vĩnh hằng là phần thưởng cho một thái độ mưu cầu tri thức vì chính lợi ích của nó vượt lên trên những toan tính thế tục.

PHỤ LỤC 2: Lợi Ích Căn Bản Của Tam Khoa²⁹¹

Trong thời gian Newman làm Viện trưởng, chương trình giảng dạy của Đại học Công giáo Ireland dành ra khoảng hai năm để sinh viên theo học các môn học khai phóng, bao gồm: *Trivium* (Tam khoa)- ngữ pháp, hùng biện, luận lý học, và *Quadrivium* (Tứ khoa)- số học, hình học, thiên văn học, âm nhạc.²⁹²

Bảy môn học khai phóng (liberal arts) được hệ thống và chính thức hoá vào thế kỷ thứ nhất TCN, triết gia Cicero (106-43 TCN) được xem là triết gia sử dụng thuật ngữ “các môn học khai phóng đầu tiên”. Vào thời đó, bảy môn khai phóng được xem như bảy cột trụ đưa tới sự khôn ngoan triết học: Con số bảy biểu trưng cho sự hoàn hảo, mang tính phổ quát; Các lĩnh vực lý thuyết, thực tiễn, cơ học, và luận lý bao hàm trong bảy môn khai phóng khả thể chứa đựng tất cả các loại tri thức.²⁹³

Trong bài viết ngắn này, người viết khảo vấn giá trị giáo dục của Tam khoa (Trivium) bao gồm ngữ pháp, hùng biện, luận lý học.

Trước hết, ngữ pháp là trường dạy tư duy. Việc học ngữ pháp đòi hỏi người học phải trui rèn “cách viết như thế nào và viết làm cho người học suy nghĩ”. Viết là cách để tạo kết nối giữa suy nghĩ và từ ngữ, muốn viết rõ ràng thì trước hết phải suy nghĩ rõ ràng. Hành động viết là quá trình chọn lọc sắp xếp các ý tưởng dựa trên các nguyên tắc ngữ pháp. Quá trình này đòi hỏi tâm trí phải làm việc cách chủ động trong việc tư duy và sắp xếp các suy nghĩ một cách có trình tự.

Thứ đến, hùng biện nhắm đến khả năng diễn đạt tình trạng tâm trí một cách thấu đáo bằng ngôn từ có chọn lọc. Thuật hùng biện là một trong những môn học quan trọng nhất được giảng dạy trong các thế kỷ đầu khai sinh của giáo dục khai phóng. Những diễn ngôn là phần cốt lõi của đời sống công cộng trong nhiều giai đoạn lịch sử nhân loại. Quả thế, hùng biện sẽ giúp người học có khả năng đối thoại với người khác, “đó là một nghệ thuật sáng tạo tuyệt vời, trong đó con người chuyển dịch cảm xúc vào lý trí và chia sẻ với người đồng loại của mình những suy nghĩ tận đáy lòng và những lý tưởng đã tạo thành nền văn minh”.

Cuối cùng, luận lý học giúp người học tự sửa soạn mình để thấu nhận các lĩnh vực tri thức khác nhau. Luận lý học có triển vọng đem đến cho người học những phương pháp tư duy, phương pháp học để tiếp cận các vấn đề tri thức đa dạng. Ngang qua luận lý học, tâm trí người học vận hành theo cách thức thấu nhận những khía cạnh khác nhau của nhiều lĩnh vực tri thức qua sự đối chiếu, so sánh, từ đó tạo lập nên những kỹ năng trí tuệ tri nhận cách thức tâm trí xây dựng và tái dựng kiến thức.

Cùng với các môn Tứ khoa trong bảy môn khai phóng, các môn Tam khoa là những nền tảng giúp người học trui rèn những tài năng tâm trí, cụ thể qua việc rèn tập tư duy phản biện, diễn đạt tư tưởng một cách có chọn lọc và hợp lý thông qua ngôn từ và văn bản.

²⁹¹ Cf. Fareed Zakaria, *Biện hộ cho một nền Giáo dục Khai phóng*, Chương III: Học Để Tư Duy, trans. Châu Văn Thuận, (Hà Nội: Thời Đại & Hồng Đức, 2017), 87- 122

²⁹² John Henry Newman, *The Idea of a University*, 259

²⁹³ A. Dwight Culler, *The Imperial Intellect*, (New Haven: Yale University Press, 1955), 184

Vài nét về Hội Dòng

Dòng Tên (Dòng Chúa Giêsu) được thành lập vào năm 1540 bởi Thánh Inhã Loyola và các bạn đồng hành. Sứ mạng của Dòng Tên là sứ mạng hòa giải, nỗ lực để con người có thể giao hòa với Thiên Chúa, với chính mình, với nhau và với công trình sáng tạo của Thiên Chúa. Dòng Tên được chính thức thành lập vào năm 1540 bởi Thánh Inhã Loyola với sự phê chuẩn của Đức Giáo hoàng Phaolô III. Thánh Inhã đã quy tụ quanh mình một nhóm những người đàn ông nhiệt huyết và có học vấn cao, những người không khao khát điều gì hơn là giúp đỡ người khác tìm thấy Thiên Chúa trong cuộc đời họ. Kế hoạch ban đầu của Thánh Inhã là các tu sĩ Dòng Tên sẽ trở thành những nhà truyền giáo lưu động, thực hiện việc giảng thuyết và cử hành các bí tích ở bất cứ nơi nào có hy vọng mang lại thiện ích lớn lao hơn. Kể từ khi thành lập, từ 10 thành viên ban đầu, Dòng đã phát triển lên đến hơn 15.000 tu sĩ trên toàn thế giới.

Brief introduction of the Jesuits

The Society of Jesus was founded in 1540 by Saint Ignatius Loyola and his companions. The Jesuit mission is a mission of reconciliation, working so that women and men can be reconciled with God, with themselves, with each other and with God's creation. The Society of Jesus was founded in 1540 by St. Ignatius Loyola with the approval of Pope Paul III. Ignatius Loyola had gathered around him an energetic band of well-educated men who desired nothing more than to help others find God in their lives. It was Ignatius' original plan that the Jesuits be travelling missionaries who would preach and administer the sacraments wherever there was the hope of accomplishing the greater good. Since its foundation the Order has grown from the original ten to more than 15,000 Jesuits worldwide.

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Tập 6 Số 1 (2026): Triết học và Thần học Công Giáo
Vol. 6 No. 1 (2026): Philosophy & Theology of Catholic

Publisher: ICTE Press

Address: International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479

Ethics and Malpractice

The Catholic Science & Life (csl) is committed to upholding ethical standards, retracting and correcting errors. The editorial team's primary responsibility is to discourage publishing malpractice. Any type of unethical conduct is unacceptable, and this Journal's Editorial Team does not tolerate plagiarism in any form. All manuscripts must be the authors' original work and free of indications of plagiarism.

Results and findings

Fabrication, falsification, or selective representation of data with the intent to cheat or mislead is immoral, as is stealing data or research results from anyone. The study's conclusions should be recorded and stored for further examination and assessment. Data should be retained for an appropriate period of time and rendered accessible upon request. Exceptions can be justified under such circumstances to safeguard sensitive records, to secure patent rights, or for similar reasons.

Authorship

A manuscript's authors should be limited to those who have made substantial contributions. All those who have contributed significantly should be given the opportunity to be quoted as writers. Other contributors to the work should be noted. Articles should contain a comprehensive list of all writers' existing institutional affiliations, both scholarly and corporate.

Originality and Plagiarism

Authors can guarantee that their writings are entirely unique and that any writing or words credited to another are properly referenced. Additionally, publications that had an impact on the nature of the finding reported in the manuscript should be acknowledged. The writers must certify that the manuscript has never been written before.

It is not permitted to copy text from other publications without correctly attributing the source (plagiarism) or to publish several papers with nearly identical material by the same writers (self-plagiarism). It is against the law to concurrently apply the same results to more than one Journal. It is prohibited for authors to present results collected from others as their own. Authors should consider the work of those who shaped the direction and course of their research.

Check plagiarism

The Catholic Science & Life (csl) will conduct a plagiarism check on all submitted papers using Turnitin's program. The ijte only considers papers with less than 20% similarity index for publication. The Catholic Science & Life (csl) will immediately reject any paper that involves plagiarism.

Duplicate submission

The authors must certify that the manuscript is not being considered for publication elsewhere during submission.

Corrections and retractions

All writers are required to notify and collaborate with journal editors to retract or correct errors in published works expeditiously.

The Catholic Science & Life (csl) will withdraw articles if there is compelling proof that the conclusions are false, either as a consequence of deception (data fabrication) or dishonest (miscalculation); or in case the results were published elsewhere without properly referenced, consent, or explanation (redundant publication); or the study involves plagiarism or immoral analysis.

Employers bear the primary responsibility for combating study fraud. We will check with referees and the Editorial Team if we become aware of any possible misconduct. If evidence exists, we will remedy the situation by making fair corrections to the online Journal; refusing to consider future work by an author for a given period of time, and contacting affected writers and editors of other journals.

Confidentiality

Editors and editorial team/reviewers are not permitted to disclose details about a published manuscript to anybody but the relevant author, subscribers, prospective reviewers, other editorial advisors, and, if applicable, the publisher.

Publication Ethics

The Catholic Science & Life (csl) publishes papers that have been written within the framework of an appropriate research design. The relevant procedures must be followed. The editorial team and reviewers are tasked with the responsibility of monitoring these steps.

The editors and publishers are mindful of the ramifications of detecting research misconduct.

In the event of ethical violation or research misconduct, the Catholic Science & Life (csl) removes the article from its website and requests an explanation from the corresponding author within seven days. The Catholic Science & Life (csl) editorial team reviews the responses and makes the final decision on the report.

The Editorial Team and Publisher of the the Catholic Science & Life (csl) state unequivocally that any revisions, clarifications, retractions, or apologies will be published on the Journal's website.

Reviewers' responsibilities

Each reviewer makes a voluntary contribution to their time. Reviewers play a critical part in ensuring the editorial decision-making process is as high-quality as possible.

Reviewers must have an impartial assessment of the paper based on their existing knowledge of the field, as well as previous research and literature. They are required to complete their evaluations within the deadline specified when the request for review was accepted. This timeliness is critical in assisting writers in completing their manuscripts in a fair amount of time and in ensuring that journal issues are published on time. Reviewers are required to notify the publisher of any significant resemblance to other articles they are aware of. They are obligated to maintain the confidentiality of all analysis materials. Additionally, reviewers are required to notify the editor whether they feel they may be in a position to profit from the review (for example, but not limited to, declaring any professional or personal relationship which might compromise the review).

Decisions of publication

The editors ensure that all manuscripts submitted for consideration of publication receive peer review by at least two experts. The Editor-in-Chief or managing editor is responsible for selecting manuscripts for publication from those sent to the journal, taking into account the work's validity, value to academics and audiences, the views of critics, and all other applicable legal provisions including libel, copyright infringement, and plagiarism. When making this determination, the Editor-in-Chief or managing editor can consult with other editors or reviewers.

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Tập 6 Số 1 (2026): Triết học và Thần học Công Giáo
Vol. 6 No. 1 (2026): Philosophy & Theology of Catholic

Publisher: ICTE Press

Address: International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479

 <https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2661>

 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412



ICTE Press

International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479
<https://khoa hoccong giao.org> | <https://i-cte.org/press>