

Bùi Văn Lam Sơn

Chuyện Kể Chuyện Nay



Chuyện xưa, chuyện nay

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

LTS. “Sống đã, triết lý sau” là câu nói luôn luôn đúng, và đó cũng là lý do vì sao không có thần đồng trong lĩnh vực triết học. Trong xu hướng toàn cầu hoá, cuộc sống càng muôn màu muôn vẻ, nhưng không thể hội nhập đầy đủ và an toàn nếu không có kiến thức nền về cội nguồn tư tưởng thế giới. Đó là lý do Sài Gòn Tiếp Thị mở chuyên mục Chuyện xưa, chuyện nay vào số thứ tư hàng tuần, do nhà nghiên cứu triết học, dịch giả Bùi Văn Nam Sơn đảm trách. Có lẽ vì biết rằng chuyển tải những vấn đề triết lý – nhân sinh học bủa đến với độc giả phổ thông là điều không dễ, ông đã phải rào đón bằng một lời dẫn dài... nguyên trang!

Tư tưởng đổi thay số phận

“Tư tưởng của chúng ta là số phận của chúng ta” (Arthur Schopenhauer, 1788 – 1860)

SGTT - Có lẽ bạn ngán triết học vì nó khô khan, khó hiểu? Bạn ngại triết học vì nó thường tỏ ra áp đặt, giáo điều? Bạn xem thường triết học vì nó mông lung, vô bổ? Xin bạn hãy bình tâm một chút! Hợp nhân viên lại, liệu kiến thức chuyên môn đơn thuần có đủ để giúp bạn “động viên” được họ? Bạn vẫn thường phải dùng đến những lời có cánh đó thôi! Giải quyết việc lương bổng hay... đền bù giải toả, chẳng lẽ người ta không một phút thoáng nghĩ đến khái niệm “công bằng”? Dạy bảo con cái đâu có thể chỉ dùng đến hai thứ duy nhất: cho roi cho vọt hoặc cho ngọt cho bùi? Nhìn chung, ta vẫn cứ “triết lý” hàng ngày giống như ông Jourdain luôn miệng làm “văn xuôi” mà không tự biết đấy thôi!

Minh hoạ: Đỗ Hoàng Tường

Triết gia Hegel bảo rằng ta vẫn có thể hô hấp và tiêu hoá mà không cần biết đến môn sinh lý học. Cũng thế, ta vẫn “triết lý” mà không cần đến triết học. Nhưng rồi dần dần, từ công việc trong đời thường, con người đặt câu hỏi về những gì tưởng như hiển nhiên. Từ xa xưa, ở phương Đông cũng như phương Tây, bắt đầu có sự phân biệt giữa những điều “ai ai cũng nói” với những điều một số ít người suy ngẫm lâu dài trước khi đi đến chỗ xác tín. Từ đó, triết học – cũng như mọi khoa học khác – không thể không bước vào “những tháp ngà”, nếu muốn có sự yên tĩnh để suy nghĩ, sự khách quan để nhận định.

Nhưng, thật ra, nhìn kỹ lại, những tháp ngà ấy ít nhiều đều được xây dựng nên từ những bụi bặm trần gian. Khổng, Lão, Phật, Jesus, Socrate... những nhà tư tưởng lớn đầu tiên của nhân loại đều là những kẻ lữ hành, chia sẻ và lẫn lộn trong sự phức tạp khôn cùng của chúng sinh. Rồi cũng dần dần, triết học lại rời khỏi “tháp ngà”, đi vào cuộc đời để thực hiện các sứ mệnh của mình... Có khi thành công, có khi thất bại. Có khi tạo phúc, có khi gây họa. Và, cũng vì thế, nó luôn phải nhìn lại chính mình, tự phê phán, tìm con đường khác, phương thức mới...

Triết học trong cuộc sống ngày nay

Đời sống sôi động và cuộc cạnh tranh toàn cầu đầu thế kỷ 21 cho thấy: hơn bao giờ hết, thành bại, mất còn ngày nay phụ thuộc vào sáng kiến, ý tưởng và các chiến lược tư duy. Khi thế giới ngày càng... phẳng, khi thông tin, sự đào tạo và kỹ năng ngày càng đến được với mọi người, kiến thức thông thường không còn là lợi thế cạnh tranh nữa. Phương pháp, kể cả phương pháp mới, cũng không đủ giúp tạo nên lợi thế. Mạng lưới truyền thông toàn cầu nhanh chóng biến nó thành tài sản chung của mọi người!

Vậy, chính tiềm lực trí tuệ, văn hoá tư duy, thái độ tinh thần được tích lũy và tinh luyện của một cá nhân, một dân tộc, một nền văn hoá mới tạo nên được sự khác biệt trong những giờ phút quyết định. Chúng giúp mang lại sự sáng tạo trên nền tảng đạo lý và tình thức.

Cho đến nay, sự ganh đua về ý tưởng thường chủ yếu diễn ra trong lĩnh vực kinh tế. Nhưng, sự khác biệt lại ngày càng diễn ra ở những lĩnh vực không ngờ tới. Kinh tế, dù quan trọng đến mấy, chỉ là một phương diện của cuộc sống; chất lượng sống đích thực không thể quy giản vào phương diện kinh tế. Do đó, triết học có thể giúp ta có được những nhận thức để cải thiện chất lượng cuộc sống, đồng thời, cuộc đời và phong cách tư duy của những đại triết gia cũng là những gương mẫu cho ta học hỏi trên nhiều lĩnh vực. “Hình thức cao nhất của thành tựu bao giờ cũng là một nghệ thuật, chứ không phải là khoa học” – người nói được câu ấy là Theodore Lewitt, một tên tuổi lớn trong ngành... tiếp thị!

Gặp gỡ giữa triết học và các hình thức tổ chức cuộc sống

Ta không đến với triết học để tìm ra những giải pháp nhanh chóng, nhất thời mà để phát hiện những con đường xưa nay chưa biết để đi đến giải pháp.

Điều trước hết cần nói về “nghệ thuật” này: không thể lãnh đạo công việc hay tổ chức cuộc sống bằng triết học. Triết học không phải là công cụ, không phải là phương pháp để chỉ đạo, quản lý. Làm như thế là yêu mà nên tội, làm như thế tưởng là tôn vinh nó mà thật ra là làm hại nó và vô tình làm hại chính mình. Là “công cụ”, nó sẽ giới hạn chân trời hoạt động và bắt con người phụ thuộc vào công cụ. Là “phương pháp”, nó sẽ bắt người theo phương pháp ấy làm tù binh! Trái lại, chỉ có thể từ triết học, tức từ thái độ được nuôi dưỡng bằng tư duy triết học: triết học giống như nhà tư vấn giúp ta có cái nhìn sâu vào hậu trường, vào tất cả mọi hậu trường. Do đó, ta không đến với triết học để tìm ra những giải pháp nhanh chóng, nhất thời mà để phát hiện những con đường xưa nay chưa biết để đi đến giải pháp. Nó là công việc của mỗi người, của riêng mỗi người. Chính trong tinh thần ấy, triết học thường được hiểu... “ba trong một”: triết học như là khoa học khai minh, giúp xoá bỏ những ảo tưởng, định kiến; triết học như là khoa học điều hoà, giúp cân đối mọi lối nhìn; triết học như là khoa học hành động, giúp định hướng cho mọi lựa chọn, quyết định.

Vậy, nói cụ thể, triết gia làm những công việc gì? Thưa bạn, họ làm giống hệt như chúng ta đang làm trong mọi lĩnh vực, chỉ có điều, với những phương tiện khác mà thôi. Nếu viên chức nhà nước làm việc với những quy định của pháp luật, nhà doanh nghiệp với của cải, tiền bạc, đối tác, người chủ gia đình phải đương đầu với những lo toan thường nhật, tìm những phương cách và phương tiện để giải quyết chúng, thì nhà triết học làm việc với những khái niệm và sự chiêm nghiệm. Nhưng bất kỳ ai cũng đều xoay quanh mấy công việc quen thuộc mà hệ trọng sau đây: hiểu hậu cảnh; quyết định có cơ sở; hành động có trách nhiệm; hoạt động có hiệu quả; truyền thông rõ ràng, sống thanh thản, hạnh phúc.

Sài Gòn Tiếp Thị dành cho chúng ta một không gian thân mật để hàng tuần trao đổi về các việc làm ấy, ở góc độ triết học. Để đời không khí, mỗi tuần chúng ta sẽ làm quen với một khái niệm triết học hoặc

với một triết gia nổi tiếng. Câu chuyện nghiêm chỉnh nào cũng cần trở nên vui vẻ, và câu chuyện vui vẻ có khi cũng cần trở nên nghiêm chỉnh. Bạn đồng ý thế không? Xin hẹn gặp lại tuần sau.

Chỉ bán phở mới là quán phở?

SGTT - Hai cha con ông chủ một quán phở gia truyền nổi tiếng không đồng ý với nhau: người cha muốn chỉ tiếp tục bán phở thôi; người con, có óc năng động, muốn bổ sung thêm mấy món điểm tâm nữa. Nhưng, “bổ sung” tới mức độ nào thì quán phở vẫn còn là quán phở?

Minh họa: Đỗ Hoàng Tường

Hai cha con vô hình trung đụng đến một trong những câu hỏi quan trọng nhất và cũng nhức đầu nhất của triết học: cái gì khả biến, cái gì bất biến? Cái gì làm nên bản chất của một sự vật? Triết học, từ thời cổ đại, cũng xuất phát từ kinh nghiệm đời thường: cái cây vẫn là cái cây dù mùa thu làm rụng lá. Chặt cái cây tới mức nào thì nó vẫn có thể hồi sinh? Cưa tận gốc thì tuy vẫn còn bộ rễ nhưng không còn là cái cây nữa. Cái cây đã bị phá hủy tận “bản thể” của nó.

Con người cũng vậy. Xem lại tấm ảnh lúc tuổi thơ, ta nhận ra đó là “tuổi thơ của mình” chứ không phải của một đứa trẻ khác. Chừng nào mình còn xưng “tôi” là còn muốn nói đến cái gì không thay đổi, không thể lẫn lộn, dù tóc đã phai màu! Lập tức, ta vấp ngay một khó khăn: cái thực sự tạo nên sự vật thì không thể dùng mắt để nhìn mà phải dùng đầu để suy nghĩ. Nhưng, suy nghĩ từ cái gì? Cũng phải từ những gì mắt thấy tai nghe! Những gì mắt thấy tai nghe đều là khả biến, vô thường, vậy có thể xem những gì khả biến, vô thường là bản chất của sự vật? Nói thế cũng có nghĩa là sự vật không hề có bản chất! Song, thực tế cãi lại: khi mua một món hàng, ta muốn mua một món hàng thật, dù “cái thật” ấy ẩn sâu trong món hàng, khó nhận thấy. Gia đình, xã hội cũng thế. Sống trong một gia đình, một tổ chức, một xã hội, đâu phải ai lo phận nầy mà còn có một mục tiêu chung. Khi mục tiêu này mất đi, gia đình, tổ chức, xã hội không còn là chính nó nữa. Vậy, ta phải có ý thức về một cái bản thể thường tồn thì mới có thể nhận ra lúc nào nó bị đe dọa chứ? Hai cách đặt vấn đề tương phản như thế làm các triết gia điên đầu trong hơn hai ngàn năm nay!

Ở phương Tây, Aristoteles là người nỗ lực giải quyết vấn đề này. Ông khẳng định: bản chất của sự vật là bản thể của nó. Vậy bản thể là gì? Là cái gì “nằm bên dưới” sự vật, là cái gì bền vững mà nếu không có nó, không còn sự vật nữa. Hãy thử đọc hai cặp lục bát sau đây trong Truyện Kiều theo kiểu... triết học:

(1) Thuý Kiều sắc sảo, khôn ngoan

Vô duyên là phận hồng nhan đã đành

(2) Thịt da ai cũng là người

Lẽ nào hồng rụng thắm rời chẳng đau!

Câu (1) cho biết cô Kiều là như thế nào. Nhưng, các đặc điểm ấy không ổn định (cô Kiều có khi cũng... đại dột!) và nhất là, không thể tồn tại độc lập mà không gắn với cô Kiều. Chúng có thể thay đổi, nghĩa là, không nhất thiết cứ như thế mãi (hậu vận cô Kiều đâu có... vô duyên!). Vì thế, Aristoteles bảo: Thuý Kiều (như là cái gì cá biệt) là bản thể, còn “sắc sảo, khôn ngoan, vô duyên...”

là những tuy thể (accidents, từ nghĩa gốc là ngẫu nhiên, tình cờ). Nhưng câu (2) thì khác, con người không thể lúc thì có “thịt da”, lúc thì không. Vậy nó nói lên con người là gì. Cái không thể thay đổi ấy được gọi là những thuộc tính. Thuộc tính thì tất nhiên không tồn tại độc lập, nhưng những thuộc tính nào thuộc về bản chất của sự vật thì cũng là bản thể, thậm chí còn là bản thể theo nghĩa cao hơn cả những sự vật cá biệt. Vậy, theo Aristoteles, ta có hai loại bản thể: cái cá biệt (Thúy Kiều) và cái phổ biến (“thịt da”, “người”...) Ông gọi cái trước là bản thể số một, cái sau là bản thể số hai. Tưởng xong, nhưng rồi lại thấy không ổn! Việc phân biệt ấy chẳng rõ ràng chút nào. Khi Thúy Kiều khen Từ Hải: “Rằng: Từ là đáng anh hùng!”, thì nếu rút bỏ thuộc tính “anh hùng” đi, có còn là Từ Hải hay chỉ là một người trùng tên?

Platon, thầy của Aristoteles, làm ngược lại; ông chỉ quan tâm đến một phương diện thôi. Chỉ có cái phổ biến (“người”, “thịt da”, “sắc sảo”, “khôn ngoan”...) mới là những cái duy nhất có thật. Ông là tổ sư của thuyết duy tâm khách quan, vì theo ông, những cái phổ biến ấy là thuần túy, hoàn hảo, mẫu mực chứ không nhếch nhác khi trở thành những thuộc tính ở trần gian, vì thế, chúng ở một thế giới khác, trong khi những sự vật cá biệt trên thế gian này chỉ là những bản sao tồi tàn, mờ nhạt của chúng.

Thomas Aquino, đại triết gia Kitô giáo thời Trung cổ, đồng ý với Aristoteles là phải xuất phát từ những sự vật và bản thể trên trần gian này, nhưng cần tìm cho chúng một nền tảng sâu hơn. Theo ông, không phải ngẫu nhiên khi sự vật có một bản chất, tức có bản thể bền vững. Đó là nhờ có thượng đế. Nếu không có thượng đế và ý chí bền vững của Ngài để sáng tạo và duy trì thế giới này, tất cả đều tan rã hết.

René Descartes, cha đẻ của triết học cận đại, cũng dành cho thượng đế một chỗ đứng đặc biệt, nhưng có chỗ khác với Aquino. Theo ông, chỉ duy nhất thượng đế mới có bản thể vĩnh hằng theo nghĩa tuyệt đối, còn toàn bộ thực tại chia làm hai loại bản thể: bản thể có quảng tính (vật chất) và bản thể có tư duy (tinh thần). Nơi con người cũng thế: ngày nay, ta đi đến bác sĩ để khám bệnh và đi đến trường để học, chứ không đến cùng một nơi là nhờ có... Descartes!

Sống trong một gia đình, một tổ chức, một xã hội, đâu phải ai lo phận nấy mà còn có một mục tiêu chung. Khi mục tiêu chung này mất đi, gia đình, tổ chức, xã hội không còn là chính nó nữa

Descartes gặp một đối thủ có hạng: Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz bảo rằng chính những “đơn tử” (monad) mới tạo nên bản chất của sự vật. Nó “không có cửa sổ”, nghĩa là không thể nhìn vào bên trong nó, nó tự tồn và không có gì bên ngoài làm thay đổi nó được. Quan trọng hơn, đơn tử có lực! Lực không lồ nữa là khác. Không cần phải là nhà vật lý nguyên tử, ta cũng tin vào sức mạnh của năng lượng nằm bên trong lòng sự vật. Chỉ cần nhìn một đội bóng đang vùng lên là đủ nhận ra cái gì thúc đẩy nó, đồng thời đó cũng là nguồn năng lượng của nó.

Immanuel Kant thấy các khẳng định của Descartes, Leibniz nghe thì hay nhưng không thể kiểm chứng được, nên cho rằng bản thể là cái gì chỉ hiện hữu trong đầu óc con người như một phạm trù để suy nghĩ về sự vật thôi, còn bản chất của sự vật là điều không thể nhận biết được.

G. W. F. Hegel nghĩ đến quan hệ biện chứng giữa bản chất và hiện tượng: hiện tượng là gì nếu nó thiếu đi cái bản chất; bản chất là gì nếu nó không trình hiện ra?

Edmund Husserl cho rằng, đối với con người, không có cái bản chất nào ẩn giấu đằng sau sự vật cả,

tất cả đều là những gì trình hiện cho ta, nên triết học của ông được gọi là hiện tượng học. Từ đó, Jean Paul Sartre, một trong những ông tổ của chủ nghĩa hiện sinh, cho rằng hiện hữu của con người có trước bản chất. Xác định trước một bản chất, là hạn chế sự tự do chọn lựa của con người! Đối với các triết gia Anh, nhất là David Hume, John Locke, chỉ có những gì tri giác được, đo đếm được mới có thực. Một tư tưởng được thời đại bấy giờ hoan nghênh, vì nó hoàn toàn tương hợp với phương pháp của khoa học tự nhiên thời cận đại.

Ở thế kỷ 20, triết học và khoa học luận tìm cách thay thế khái niệm bản thể/bản chất quá trừu tượng bằng khái niệm chức năng. Lý thuyết hệ thống cũng vậy: sự vật được xác định không phải từ bản chất của nó, mà từ chức năng của nó trong một hệ thống nhất định.

Nhưng, nhiều người vẫn chưa trọn tin vào lý thuyết ấy. Họ vẫn cứ thành tâm hướng đến một cái gì siêu việt hơn đời thường, và... cha con ông chủ quán phở vẫn cứ tiếp tục tranh luận.

Socrates và nghệ thuật đối thoại

Ông là người thầy của phương pháp làm triết học và khoa học. Hơn thế, ông là tượng đài lẫm liệt của nhân cách: nhân cách của người trí thức đích thực. Vậy là, ngay từ buổi bình minh của triết học, phương Tây đã được thừa hưởng hai bảo vật vô giá: cách làm triết học và cách sống triết học.

Ba trong một: trí thức, nhà nhân quyền, triết gia

Socrates (khoảng 470 – 399 trước Công nguyên) con nhà nghèo: cha làm đồ gốm, mẹ là bà mụ. Nghề của mẹ (và chắc cũng của cha nữa) thường được ví với phong cách sống của ông: làm người “đỡ đở” và hun đúc cho việc đi tìm chân lý. Học vấn uyên bác và đã từng là một chiến binh dũng cảm, nhưng rút cục ông thấy công việc “hộ sinh tinh thần” mới thực là sứ mệnh đáng cho ông dâng hiến trọn đời. Socrates không triết lý trong tháp ngà. Ông lang thang giữa chợ Athens (Hy Lạp) để bàn thảo, tranh luận với thanh niên, với những người “học thật” và “học... giả”.

Tới 50 tuổi mới cưới vợ: bà Xanthippe, nổi danh (và đồng nghĩa) với hình ảnh một bà vợ hung dữ, khó tính. Không phải không có lỗi của ông: chẳng mang được đồng xu nào về nhà! Khác với những biện sĩ đương thời bán trí khôn kiếm tiền, ông dứt khoát dạy miễn phí. Không rõ bà hay cãi cộ có phải vì ông cương quyết không chịu... thương mại hoá giáo dục hay không, nhưng “chân lý” sáng giá được ông khám phá là: “Nên lấy vợ! Gặp vợ hiền, bạn được hạnh phúc; gặp vợ dữ, bạn thành... triết gia; đàn ông nào cũng có lợi!”

Thử thách thực sự đến với Socrates vào năm 399 trước Công nguyên. Ông bị tố cáo tội “dụ dỗ thanh niên” và “báng bổ thánh thần”, bị kết án tử hình bằng cách uống thuốc độc. Người như ông mà không bị chụp mũ, tố cáo, lên án mới là chuyện lạ, nhưng thật ra, thời đó, án tử hình cũng hiếm và ông có thể dễ dàng thoát chết bằng hai cách: xin chữa hoặc bỏ trốn. Không thể được! Xin chữa là phản bội sứ mệnh bảo vệ chân lý. Bỏ trốn là phản bội trách nhiệm công dân. Vậy, chỉ có con đường chết: ung dung uống thuốc độc trước mặt bạn hữu và môn đệ, sau khi cùng họ... đàm luận triết học!

Platon, cao đồ của Socrates, đã tường thuật quang cảnh bi tráng này một cách thật cảm động và nhất là đã ghi lại lời tự biện hộ bất hủ của Socrates trước toà mà hậu thế xem “là bản tuyên ngôn đầu tiên của tri thức” (Socrates tự biện, Nguyễn Văn Khoa dịch, NXB Tri Thức, 2006). Hãy nghe tóm tắt vài lời giới thiệu của dịch giả:

Tại sao lại bắt đầu với Socrates, người chưa từng tự tay viết một chữ nào để lại hậu thế? Vì tuy không viết chữ nào, nhưng như đức Phật, đức Khổng ở phương Đông, Socrates là triết gia gây ảnh hưởng sâu đậm nhất lên lịch sử tư tưởng Tây phương.

– Socrate là triết gia đầu tiên, vì “sống” đồng nghĩa với “triết lý”: “Thưa quý đồng hương... khi nào còn chút hơi sức, tôi sẽ không ngừng sống đời triết gia, khuyên nhủ và khuyên cáo quý vị rằng phải tự xét mình và xét người, bởi vì sống mà không suy xét không đáng gọi là sống”.

– Socrates là nhà nhân quyền đầu tiên, vì ông xác lập tự do tư duy, tự do phát biểu, tự do sống cuộc đời mình chọn lựa, như một thứ quyền con người, cao hơn bất kỳ bộ luật của một cộng đồng người đặc

thù nào: “Trước sự thể này, tôi chỉ cần thưa với quý vị: có trả tự do cho tôi hay không, không thành vấn đề; Socrates này sẽ chẳng bao giờ làm chuyện gì khác, dù phải bỏ mạng ngàn lần”.

– Socrates là người trí thức đầu tiên theo nghĩa hiện đại, vì dám tin vào một thứ chức năng thiên phú: phê phán không nhân nhượng xã hội ông đang sống: “Thật là sai lầm nếu quý vị nghĩ rằng chỉ cần giết người là trốn thoát lời chê trách sống không suy xét. Cách loại bỏ sự kiểm tra ấy vừa bất chính vừa bất khả thi, còn cách vừa chính đáng vừa dễ dàng là: thay vì tìm cách bịt miệng kẻ khác, hãy tự tu thân sửa tính” (sdd, tr. 35-36).

Người đỡ đẻ tinh thần

Ta thường biết đến câu nói nổi tiếng của Socrates: “Tôi biết rằng tôi không biết gì cả” và câu châm ngôn ông theo đuổi suốt đời – “Hãy biết chính mình!” Nhưng, cống hiến lớn nhất của ông là đã mang triết học từ trời xuống đất. Thay vì bàn chuyện vũ trụ cao xa như các bậc tiền bối, ông quan tâm đến những vấn đề của cuộc sống con người. Vì ông tin rằng mọi người ai ai cũng biết lẽ phải, sẵn sàng làm theo lẽ phải nếu được thức tỉnh.

Do đó, nhiệm vụ của ông không phải là rao giảng, thuyết phục, trái lại, bằng phương pháp và kỹ thuật đặt câu hỏi, giúp mọi người tự tìm thấy lẽ phải, chân lý vốn còn bị che phủ bởi sự mê muội. Dựa theo phương pháp hộ sinh của bà mẹ, Socrates tiến hành nghệ thuật đối thoại bằng bốn bước:

– Giả vờ không biết để nhờ người đối thoại giảng cho. Rồi bằng những câu hỏi trúng đích (có khi châm biếm, mỉa mai) chứng minh rằng người đối thoại thật ra chẳng biết gì!

Khôn ngoan là kẻ biết điều mình không biết!

Không biết không đáng trách, đáng trách là không chịu học

Ông quan tâm đến những vấn đề của cuộc sống con người. Vì ông tin rằng mọi người ai ai cũng biết lẽ phải, sẵn sàng làm theo lẽ phải nếu được thức tỉnh.

– Tiếp theo là dùng phương pháp quy nạp để xây dựng từng bước cái biết vững chắc. Đó là phân tích chính xác những ví dụ cụ thể trong đời thường, từ đó rút ra những kết luận và định nghĩa tạm thời.

– Bằng phương pháp định nghĩa, làm cho những khẳng định tạm thời ấy ngày càng tinh vi và chính xác hơn.

– Sau cùng, có được những định nghĩa rõ ràng, phổ quát về vấn đề đang bàn.

Phương pháp đối thoại ấy trở thành cơ sở cho sự phát triển triết học và khoa học của bao thế hệ về sau.

Ta học được gì từ Socrates? Bên cạnh tấm gương chính trực và dũng cảm mà mỗi khi nản lòng, ta hãy nhớ đến để còn vững tin vào giá trị của con người, còn có thể rút ra mấy kinh nghiệm hay:

– Biết nghe và biết hỏi là yếu tố cơ bản để thành công. Nhưng, hỏi không phải để truy bức, để bắt bí mà để người được hỏi có dịp suy nghĩ và tự trả lời: câu trả lời và giải pháp là do chính họ tìm ra.

- Kiểm tra có phê phán sự hiểu biết của chính mình.
- Nền móng của đối thoại là sự trung thực và minh bạch, là sự tin cậy lẫn nhau: “Quan toà phải có bốn đức tính: lắng nghe một cách lễ độ, trả lời một cách rõ ràng, cân nhắc một cách hợp lý, và quyết định một cách vô tư”.
- Tránh mọi sự cực đoan: “Sự cực đoan bao giờ cũng tạo ra sự cực đoan ngược lại. Thời tiết cũng thế, thân thể ta cũng thế, nhà nước, quốc gia đều thế cả”.
- Không cần sống khổ hạnh (“ăn và uống mới làm cho xác và hồn gặp nhau!”), nhưng nên bớt dục vọng và đừng thở than quá mức: “Dồn hết mọi nỗi bất hạnh trên đời này lại rồi chia đều cho mỗi người, chắc ai cũng xin rút phần của mình lại và vui vẻ bỏ đi”.

Socrates từ biệt chúng ta nhẹ nhàng: “Thôi, bây giờ đến lúc chia tay. Tôi chết đây, còn các bạn cứ sống. Nhưng ai sướng, ai khổ, chưa biết đâu đấy!” Socrates yêu quê hương, sẵn sàng chết chứ không nỡ bỏ đi, nhưng luôn giữ cái nhìn “toàn cầu”: “Tôi không phải là người Athens hay người Hy Lạp, tôi là công dân thế giới!”

Gai nhọn hay hoa hồng?

SGTT - Ta đã thử làm quen với một trong nhiều khái niệm cơ bản của triết học: bản chất và bản thể (SGTT, 2.6.2010), nhưng chưa chi đã thấy... rồi mù! Mỗi người trả lời một phách, mà toàn là những đầu óc thượng đẳng cả! Ta kinh ngạc tự hỏi: triết học bàn những chuyện gì thế và tại sao bàn mãi không xong? Triết học không thể bỏ qua thắc mắc này được để cứ ung dung tiếp tục... xóc tới.

Cái dạ con trống rỗng

Câu hỏi lại chính là cơ hội để nó trở lại với chính “bản chất” của mình: tự-phản tư. Có nhiều chuyện để “tự-phản tư”, tự soi lại chính mình lắm: Triết học bàn chuyện gì? Bàn như thế nào? Tại sao lại bàn? Ai bàn? Các đặc điểm của tư duy triết học là gì?... Ta không thể đi tiếp nếu trước hết không “tự vấn” những điều ấy đã. Hôm nay, xin thử bàn điều thứ nhất: triết học bàn những chuyện gì (và tại sao bàn mãi không xong?)

Ta có thể bàn về chuyện này, chuyện kia, ít hay nhiều cặn kẽ. Từ đó hình thành những ngành khoa học riêng lẻ, mỗi ngành có đối tượng của riêng mình. Ranh giới không hoàn toàn rạch ròi nhưng ít nhiều cũng có thể phân biệt được. Tuy có các môn liên ngành như hoá-lý hay sinh-hoá, ta vẫn mừng tượng được đại khái vật lý, hoá học, sinh học có phạm vi riêng biệt nào.

Thế phạm vi và đối tượng của triết học là gì? Phải chăng nó bàn về giới tự nhiên (hay vũ trụ), về không gian, thời gian, về đời sống con người với những năng lực của nó, và về cái gì thần linh, siêu việt? Nhưng cũng đã có vô số những chuyên ngành về các đối tượng ấy rồi, nào là: vũ trụ học, khoa học tự nhiên, nhân học, tâm lý học và tôn giáo...

Đi vào các lĩnh vực ấy, triết học chỉ có thể dựa cột mà nghe. Bertrand Russell thường ví triết học như một bà mẹ có cái dạ con rất lớn, bao chứa hết mọi ngành khoa học, nuôi lớn chúng, rồi cho chúng ra ở riêng với món hồi môn hậu hĩnh. Còn bà mẹ vẫn mãi mãi chỉ còn là bà mẹ với chiếc dạ con ngày càng trống rỗng! Càng trống rỗng, nó càng có thể tiếp tục bao chứa nhiều hơn! Vậy, chắc có lẽ nó không bàn về những đối tượng ấy theo nghĩa hẹp mà chỉ bàn về những nguyên lý thôi: nguyên lý của tồn tại, nhận thức và hành động, về mọi nguyên lý, thậm chí về nguyên lý tối cao! Nhưng, đó có phải là chủ đề trung tâm của nó không?

Có nhiều chủ đề thật cơ bản, nhưng không thể giới hạn triết học vào những chủ đề “vĩnh cửu” nào cả nếu không muốn cưỡng bức nó hay đẩy nó vào chỗ mâu thuẫn. Thế thì chỉ còn một cách định nghĩa khác: triết học không chỉ bàn về thực tại nói chung, về trật tự và những nguyên lý chi phối trật tự ấy, tức không chỉ bàn về cái đang tồn tại mà còn bàn về việc có cái đang tồn tại, hay, nói trừu tượng hơn, về cái tồn tại xét như cái tồn tại, cũng như về sự tồn tại của cái đang tồn tại.

Thêm vào đó, có lẽ nó cũng bàn về ý nghĩa của tồn tại nữa. Đặt câu hỏi ngược lại có thể dễ trả lời hơn: triết học không bàn những chuyện gì? Tất nhiên, không bàn (vì không còn cần bàn hay thấy mình thừa) về những công việc của các khoa học riêng lẻ. Thế nhưng, bao lâu chưa chứng minh được rằng các khoa học riêng lẻ thực sự có thể giải quyết được mọi vấn đề, thì vẫn còn cần đến một tư duy khác với tư duy khoa học riêng lẻ. Tư duy này không còn là tiền-khoa học (như giai đoạn sơ khai) mà là

hậu-khoa học hay “siêu”-khoa học, trầm tư về cơ sở, sự phân biệt và mối quan hệ của mọi lĩnh vực tồn tại và nhận thức. Không một tri thức nào không cần được tái-phản tư, và đó là lý do hình thành triết học về khoa học, triết học về nhận thức. Vậy, tạm thời có thể kết luận: triết học có thể bàn về mọi cái và mỗi cái, về thực tại lẫn về nhận thức thực tại.

Là tất cả và không là gì cả

Nhưng, triết học đâu chỉ bàn về cái đang tồn tại, nó cũng có quyền bàn về cái đã tồn tại lẫn cái chưa, thậm chí, cái không và cái không thể tồn tại nữa chứ! Nói cách khác, xác định lĩnh vực của triết học là điều cực khó, vì bản thân việc xác định ấy đã là một vấn đề triết học. Nếu không kể đến những lý do ngoại tại, hầu như không có gì có thể hạn chế hay ngăn cấm tư duy triết học cả, ngoại trừ... chính bản thân nó!

Thật thế, triết học có thể suy tưởng về mọi điều, nhưng không ai có thể nghĩ một lúc về mọi điều. Triết học, trong thực tế, luôn biết tự giới hạn chính mình. Một phần do lý do khách quan: con người, dù muốn hay không, suy tưởng và chọn lựa chủ đề suy tưởng trong khuôn khổ chân trời khả hữu của mình. Triết học đích thực bao giờ cũng mang tính lịch sử và vì thế, khác biệt nhau trong những câu trả lời vốn cũng có tính lịch sử. Không xét đến những lý do cưỡng chế đến từ bên ngoài, chẳng hạn tôn giáo, chính trị... thì bản thân việc tự giới hạn cũng là một hành vi triết học.

Ta có quyền tự hỏi việc tự giới hạn ấy có chính đáng không, nhưng không ai có thể quên sự hữu hạn hiển nhiên của bản thân con người và năng lực nhận thức của con người. Rồi đến lượt phương pháp tư duy cũng là một cách tự giới hạn, hay, đúng hơn, tự đặt mình vào kỷ luật. Phương pháp là một sự giới hạn, nhưng nó cũng cần thiết để tư duy có hiệu quả, có trật tự. Chỉ có điều, nếu triết học đánh mất quan hệ với cái toàn thể, thì có nguy cơ trở thành nạn nhân của một phương pháp nhất định nào đó. Một người suốt đời chỉ quen dùng chiếc búa, một ngày nào đó ắt sẽ thấy mọi việc đều chỉ là những cái đinh. Và chẳng, triết gia còn mong muốn trở thành cái gì nhiều hơn một chuyên viên... “gỡ rối tơ lòng”!

Nếu triết học có thể bàn về mọi việc thì nó cũng bàn về... bản thân triết học. Khi nhà vật lý rời phòng thí nghiệm để bàn về vật lý học, ông không còn là nhà vật lý nữa mà trở thành nhà triết học về vật lý học. Và chỉ có triết gia là mãi mãi ở trong nhà của chính mình. Ai đặt câu hỏi về triết học ngoài bản thân nhà triết học? Vì thế, bản thân triết học bao giờ cũng là triết học về triết học, khi triết gia suy tư về chính việc làm của mình. Triết gia là nhà kiến tạo đồng thời là nhà kiểm soát cơ ngơi của mình. Người ta gọi đó là tư duy phản tư, tư duy tự-quy định, tư duy tự quyết. Thế đấy bạn ạ, triết học không có đối tượng riêng như các khoa học riêng lẻ, vì “đối tượng” của nó là tất cả hay có thể là tất cả. Là tất cả và không là gì cả, nên triết học mới được I. Kant ban cho danh hiệu cao quý: chiếc vương miện của Tinh thần con người. Nhưng, chiếc vương miện ấy được kết bằng gai nhọn chứ không hảnh bằng hoa hồng, như ta sẽ thấy.

Cần biết và cần nghĩ

SGTT - Môn gì cũng cần giải lao hưởng hồ triết học! Xin bạn đọc tham dự giờ ra chơi của “người kể chuyện” Bùi Văn Nam Sơn, nhân tiện ông sẽ có đôi lời trao đổi cùng “người hâm mộ” về những ý kiến đã nhận được.

Minh họa: Hoàng Tường

Thưa bạn đọc quý mến,

Mục Chuyện xưa chuyện nay mới chập chững đã được khá nhiều bạn đọc quan tâm, khuyến khích, góp ý, trao đổi. Một sự an ủi cho người viết, nhưng cũng buộc người viết có trách nhiệm thưa rõ hơn nữa mục đích để không lạm dụng thì giờ và sự rộng lượng của bạn đọc.

Thật thích thú và biết ơn bạn Nguyễn Văn Hà đã làm hộ cho điều ấy: “Tôi nghĩ đây là một mục hay một “món nhậu” mới (...) Công chúng bây giờ đâu chỉ cần “biết” mà họ cần “nghĩ” nữa”. Vâng, “biết” thì không cùng, và không rõ ta phải sống bao nhiêu kiếp nữa để học hết chữ nghĩa trong thiên hạ? “Biết” là bữa cơm hằng ngày. Nhưng, “nhậu” làm đời vui hơn! Ta không sống để triết lý mà triết lý để sống, hay ít ra, để sống vui hơn, có hương vị hơn. Bữa cơm và món nhậu, đời sống và triết học đều là... những phần tất yếu của cuộc sống: làm sao để triết học vui sống với cuộc đời, và cuộc đời cũng ngắm nghĩ, ưu tư cùng với triết học?

“Nghĩ” để nhận ra rằng mọi việc không đơn giản như mới thoát nhìn. Và “nghĩ” sẽ buộc ta tìm ra con đường mới, cách đặt vấn đề khác, hy vọng đến gần cái “biết” hơn chẳng. Ở phương Tây, bài học vỡ lòng triết học là mấy “Đối thoại” của Platon, được viết theo phong cách của Socrates mà ta mới làm quen. Toàn những câu hỏi tưởng như giản dị: Dũng cảm là gì? Tình bạn là gì? v.v.. Những câu hỏi “là gì” này càng “nghĩ”, càng rối!

Laches, một tướng quân (vì thế, đối thoại mang tên ông), trả lời: dũng cảm là xông lên trong chiến trận. Hẹp quá! Rút lui có khi cũng dũng cảm chứ? Thử nhớ đến cuộc “hồi binh Tam Diệp” của Ngô Thì Nhậm và “kéo pháo ra” ở trận Điện Biên Phủ! Và lại, đâu phải chỉ trong chiến trận mới có sự dũng cảm?

Vậy, vấn đề không phải là kê ra những hình thức biểu hiện của nó mà phải định nghĩa bản thân sự dũng cảm! Thử xem nào: dũng cảm là sự kiên định trong tinh thần chẳng? Chưa chắc, vì hay ho gì sự kiên định trong mê muội và bảo thủ! Là kiên định trong sự sáng suốt chẳng? Ít ai gọi một thầy thuốc tuân theo phác đồ điều trị là “dũng cảm” cả! Là sự sáng suốt khi lưỡng lự trước được nguy cơ chẳng? Nguy cơ là chuyện nhất thời, trong khi cái biết đích thực phải vượt thời gian chứ? Vậy nó là sự tường minh về điều thiện và điều ác?

Nếu thế, lấy gì để phân biệt nó với những đức tính khác? Cuộc đối thoại lâm vào bế tắc. Hoạ chẳng, phải tìm cho được một cách đặt vấn đề kiểu khác: không thể hiểu được sự dũng cảm nếu xét nó như một đức tính cô lập, và trước khi đặt được câu hỏi mới, rắc rối hơn nữa: đức hạnh là gì?

Đôi thoại Lysis cũng thú vị không kém. Trong một giai thoại, cụ Khổng từng phải than “hậu sinh khả ứ!” khi bị cậu bé Hạng Thác bắt bẻ. Ở đây, Socrates lại chịu khó đôi thoại rất dài và rất sòng phẳng với hai bạn trẻ mới mười hai tuổi: Menesenos và Lysis. Ba ông cháu xoay quanh câu hỏi: “Làm sao để gọi ai đó là một người bạn?”.

Theo định nghĩa, Socrates chỉ thấy có ba khả năng: thứ nhất, “bạn” là kẻ yêu thích một ai hay một điều gì đó (ví dụ: yêu bóng đá thì gọi là bạn của bóng đá). Thứ hai, “bạn” là người yêu và được yêu, ta gọi đó là tình bạn hay tình yêu giữa hai con người. Thứ ba, “bạn” là kẻ được yêu. Nhưng rồi Socrates tìm mọi cách chứng minh rằng cả ba trường hợp đều không ổn.

Rút cục, Menesenos đành đồng ý với kết luận của Socrates: không thể có cái gì được gọi là “người bạn” hay “tình bạn” cả! Bấy giờ Lysis mới can thiệp vào cuộc đôi thoại. Cậu phản đối: Làm sao có thể vô lý thế được khi bảo rằng không có tình bạn? Rõ ràng có sai lầm gì đây ở trong lập luận. Socrates khen ngợi Lysis có năng khiếu triết học và biểu đồng tình với Lysis.

Nhưng, đôi thoại kết thúc ở đó, và ông lẫn Lysis không cho ta biết sai lầm nằm ở đâu. Vui nhất là khi ông bảo: Thôi, tụi mình bàn chuyện khác chơi đi, làm việc ấy mệt quá! Ông đùn công việc ấy lại cho người đọc chúng ta: phân tích lập luận và phát hiện sai lầm không phải dễ, nhưng ai đảm nhận việc ấy là tự mình thực sự làm triết học!

Chính sự bẽ tắc và nan đề khiêu khích và thách thức người đọc để tự họ đi tìm giải pháp. Bạn TT Nha (Hà Nội) “bực mình” trước sự lảng nhảng của “cha con ông chủ quán phở” (SGTT, 2.6.2010) và lại thấy người tường thuật cứ bỏ lửng, không đưa ra “một kết luận rõ ràng và rõ nghĩa” nào cả, bạn đã tự đặt lại vấn đề để thử tìm lấy một cách giải quyết cho mình. Thưa bạn, bạn đã “triết lý” đúng theo tinh thần và sự chờ đợi của Socrates!

“Một kết luận rõ ràng và rõ nghĩa” là lý do tồn tại của triết học. Nhưng, nó cũng là một chân trời, càng đến gần, càng lùi xa. Thần thánh thì không thể. Họ không làm nghệ thuật, vì họ đâu biết cái xấu là gì để thấy cần thiết tạo nên cái đẹp? Họ càng không cần đến triết học, vì bản thân họ không thấy “có vấn đề” gì cả! Chỉ có chúng ta, con người hữu hạn và bất toàn, mới làm triết học, đúng theo nghĩa... yêu sự minh triết (philo-sophia). Yêu, vì ta không có sẵn nó nơi mình.

Thưa bạn thân mến,

Loạt bài này sẽ lần lượt xoay quanh mấy vấn đề thiết thực đã nêu lần trước: hiểu hậu cảnh, quyết định có cơ sở, hành động có trách nhiệm, truyền thông rõ ràng, sống thanh thản, hạnh phúc. Trong khả năng và khuôn khổ cho phép, chúng ta cũng sẽ chỉ cố tiếp cận chúng như một... người yêu, hơn là một kẻ biết. Tại sao yêu? Yêu thế nào? Xin dành cho mấy bài kế tiếp, vào tuần sau.

Còn về khuyết điểm trong cách trình bày, đôi khi “có phần cứng nhắc và nhồi nhét” như bạn Lê Thanh Toàn lưu ý, thì quả là một cố tật khó sửa, bởi “quen mất nét đi rồi”. Chỉ xin bắt chước cô Kiều và hứa:

Lời vàng vâng lĩnh ý cao

Hoạ dần dần bớt chút nào được không!

Xin cảm tạ các bạn.

Platon và việc thực hiện ý tưởng

SGTT - Với Platon, ý niệm mạnh hơn thực tại, vì nó định hình thực tại. Phẩm chất đích thực và vĩnh viễn có căn cứ là bảo bối cho mọi sự ứng xử. Đó là thông điệp then chốt nhất mà ông dành cho hậu thế.

Dụ ngôn hang động

Các tù nhân bị trói chặt trong hang động, mắt chỉ được phép nhìn thẳng. Do không thể cựa quậy, tầm nhìn của họ bị giới hạn vào vách hang trước mặt. Sau lưng họ là một đồng lửa, giữa đồng lửa và nhóm tù nhân là những vật thể được giương cao qua lại để hắt bóng lên vách động. Các tù nhân không thể thấy đồng lửa và những sự vật ấy, và, theo thói quen lâu ngày, xem các hình bóng trên vách hang là thực tại. Giả sử ta giải thoát cho một tù nhân, người ấy không hẳn đã vui mừng, trái lại, thấy đau đớn vì bị loá mắt trước ánh sáng mặt trời. Phải lâu lắm người ấy mới làm quen với sự thật, nhận ra rằng mặt trời mới là nguồn sáng và nguồn sinh lực cho vạn vật. Thấm thía thân phận của những người bạn tù, người ấy trở lại hang động để kể lại sự thật. Thay vì hoan nghênh, những người bạn tù – do thói quen dần biến thành sự xác tín, thậm chí cuồng tín – đã phản đối kịch liệt, thậm chí còn muốn giết chết người bạn tốt bụng ấy nữa. Đó chính là số phận bi thương đã dành cho Socrates, như ta đã biết.

Minh hoạ: Hoàng Tường

Câu chuyện ấy – nổi tiếng với tên gọi “dụ ngôn hang động” – được Platon kể lại trong tác phẩm Cộng hoà cũng nổi tiếng không kém. Câu chuyện muốn nói: biết được sự thật đã khó, chịu đựng được sự thật còn khó hơn! Vì thế, theo ông, nhiệm vụ của triết gia là phải nhận rõ “thân phận của con người” (*conditio humana*), và... đừng sợ chết để nói lên sự thật. “Này bạn Glaucon thân mến, những khó khăn của nhà nước, vâng, của toàn bộ nhân loại sẽ không bao giờ kết thúc, cho tới khi triết gia lên làm vua hoặc những kẻ tự xưng là vua hiện nay hãy trở thành những triết gia đích thực và trung thực”. Ước vọng ấy của Platon khó trở thành hiện thực, nhưng điều ông muốn nói không vì thế mà mất đi giá trị đáng suy ngẫm.

Platon (427 – 347 trước Công nguyên) – học trò của Socrates, thầy của Aristoteles – là khuôn mặt trung tâm của triết học và tư tưởng Tây phương. Alfred Whitehead, triết gia và nhà toán học nổi tiếng người Anh thậm chí còn bảo: toàn bộ lịch sử triết học Tây phương “không gì khác hơn là những cước chú cho triết học Platon”. Xuất thân quý tộc, nhưng ông không chịu nổi thói cơ hội của bọn cầm quyền Athens. Chúng đã phạm tội ác lần thứ nhất đối với triết học khi xử tử Socrates. Cái chết bi tráng ấy của người thầy đã ám ảnh ông suốt đời, thôi thúc ông đi tìm những phương cách để nâng cao chất lượng lãnh đạo. Ông lập “viện Hàn lâm”, cơ sở giáo dục tự do đầu tiên ở phương Tây, để đào tạo được những người học trò tầm cỡ như Aristoteles. Aristoteles – thầy của Alexandre Đại đế – có lúc đã đành rời bỏ Athens sau cơn biến loạn, vì không muốn quê hương mình “phạm tội ác lần thứ hai đối với triết học”. Mỗi người chọn một cách hành xử cho riêng mình, nhưng đều thống nhất ở nhiệm vụ hàng đầu: đi tìm chân lý. Trên con đường ấy, trò không nhất thiết phải phục tùng thầy. Aristoteles là bằng chứng. Hãy nghe ông nói: “Platon là bạn tôi, nhưng tôi phải làm bạn với chân lý trước đã!”. “Bạn với chân lý” chính là từ nguyên của chữ “triết học” trong ngôn ngữ Tây phương: *philo-sophia*.

Khi quyết định việc gì, phải nghĩ đến lợi ích của toàn cục. Và cơ quan lãnh đạo phải trở thành chỗ hiện thân cho lý tưởng để mọi người có thể tin được.

Ý niệm mạnh hơn cả thực tại

Theo Platon, thế giới đích thực gồm những ý niệm, tức những bản chất có giá trị vĩnh hằng và bất biến, là cơ sở cho thế giới khả giác của chúng ta. Chẳng hạn, những con vật trên thế gian chia sẻ cùng một ý niệm “động vật”. Dù khác nhau về loài, con voi và con kiến đều là động vật. Ý niệm lý tưởng ấy chỉ được hiện thực hoá một phần trong thế giới khả giác của chúng ta như những bản sao mờ nhạt. Không một sự vật cá biệt nào có thể là hiện thân trọn vẹn của ý niệm về nó. Dù tán thành hay không, ta cũng phải đồng ý rằng: cho dù có đạt tới đỉnh cao nào đi nữa, vẫn không có lý do gì để tự mãn, ngủ quên trên thành tích và không nỗ lực cải thiện nó!

Học thuyết của Platon về ý niệm, thoát nhìn có vẻ xa vời và khó tin – người ta gọi ông là ông tổ của thuyết duy tâm khách quan – nhưng quả đã mang lại nhiều gợi hứng thú vị cho suy nghĩ:

– Ngày nay, không ai còn có thể xem nhẹ những “yếu tố” hay những “sức mạnh mềm”! Chính chúng mang lại những lý tưởng, những giá trị hầu như vĩnh cửu để con người vươn tới. “Tắt lửa lòng” trước những lý tưởng và giá trị, con người chỉ còn là những động vật thảm hại. Socrates sẵn sàng trả giá bằng chính cuộc đời mình cho những lý tưởng và giá trị ấy.

– Với Platon, các ý niệm cũng không phải là những “sáng kiến” chủ quan đến từ một cái “tâm” hay một cái “tâm” vô căn cứ nào đó. Trái lại, chúng phải là kết quả của lao động trí tuệ, vì không thể tìm thấy chúng một cách dễ dàng trong đời thường. 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.

– Không phải ngẫu nhiên khi Platon – cùng thầy của mình là Socrates – sử dụng phương pháp đối thoại và quy nạp, bởi trên bình diện vật chất, sự vật thường không phải giống như nó biểu hiện. Con người phải tìm cách cùng nhau đưa chân lý ra ánh sáng, bằng con đường thu thập thông tin chính xác và xử lý chúng bằng sự kiểm tra toàn diện. Xã hội thông tin ngày nay càng xác nhận yêu cầu ấy.

– Platon, hơn ai hết, tin vào sức mạnh kiến tạo của những ý niệm và vào sự thống nhất giữa thế giới quan, tư duy và hành động. Vì thế, ông đặc biệt quan tâm đến chất lượng và phong cách lãnh đạo. Không có bài bản nào có sẵn để điều tiết công việc ấy cả, ngoài việc dày công xây dựng một văn hoá tổ chức và văn hoá cá nhân, vừa bám rễ trong thực tại, vừa chấp cánh cho tương lai. Ai xem thường nguyên tắc này, sẽ tự mình đánh mất lòng tin cậy nơi người khác: “Sự bất công ghê gớm nhất là sự công bằng giả tạo, đạo đức giả”.

– Platon cũng rất tiến bộ trong cách nhìn về giới tính: “Này bạn, không có nghề nào phù hợp cho phụ nữ chỉ vì họ là phụ nữ, cũng không có nghề nào là phù hợp cho đàn ông chỉ vì họ là đàn ông. Năng khiếu được chia đều cho cả hai phái”.

– Con người còn là sinh vật có ý thức trách nhiệm: “Con người không phải được tạo ra cho riêng mình mà còn cho tổ quốc và đồng bào của mình nữa”, “khi phấn đấu vì hạnh phúc của người khác, ta vun bồi hạnh phúc cho chính mình”.

– Lý tưởng của ông trong việc tổ chức xã hội là phải phân tích thực trạng chính xác, đồng thời có viễn kiến cho một tương lai tốt đẹp hơn. Khi quyết định việc gì, phải nghĩ đến lợi ích của toàn cục. Và cơ quan lãnh đạo phải trở thành chỗ hiện thân cho lý tưởng để mọi người có thể tin được. Vì thế, ông vững tin vào sức mạnh của gương mẫu: “Liệu người ta có thể ái mộ mà không noi gương?”

Tóm lại, với Platon, ý niệm mạnh hơn thực tại, vì nó định hình thực tại. Phẩm chất đích thực và viễn kiến có căn cứ là bảo bồi cho mọi sự ứng xử. Đó là thông điệp then chốt nhất mà ông dành cho hậu thế.

Khung cửa hẹp hay con đường vương giả?

SGTT - Triết học có thể là một sự mạo hiểm, nhưng óc mạo hiểm không thôi chưa phải là động lực chủ yếu. Người xưa bảo rằng triết học bắt đầu với sự kinh ngạc. Triết học hiện đại lại cho rằng nó bắt đầu với những kinh nghiệm khổ đau, nghi ngờ, tuyệt vọng, sợ hãi.

Làm thế nào?

Vương miện được kết bằng gai nhọn là do lính La Mã đặt lên đầu Chúa Giêsu để chế nhạo Ngài trước khi hành hình. Hình ảnh này cũng còn có nghĩa: sự vinh quang nào cũng phải trả giá bằng nỗi thống khổ!

Minh họa: Hoàng Tường

Triết học cũng luôn bị chế nhạo: nếu đối tượng của nó là “tất cả và không là gì cả” (Gai nhọn hay hoa hồng, SGTT 16.6.2010) thì phương pháp của nó sẽ là gì? Chỉ là một phương pháp chung chung, trị bách bệnh theo kiểu: “Hãy suy nghĩ rõ ràng và mạch lạc! Hãy suy nghĩ hợp logic!”? Cuộc thảo luận về phương pháp trong triết học kéo dài bất tận, vì nó không chỉ là cuộc thảo luận về phương pháp đúng mà trước hết là cuộc thảo luận chung quanh một khái niệm đúng về phương pháp! Nghĩa là, trước hết phải hỏi: làm sao tiến hành có phương pháp để tìm ra một phương pháp (nếu có!). Quả là một vòng tròn luẩn quẩn. Phương pháp đúng – nếu không phải từ trời rơi xuống – làm sao tìm thấy được, một khi nó chưa có! Do đó, bản thân việc đi tìm một phương pháp triết học đã là một vấn đề triết học. Khi triết học đã gắn bó với một phương pháp nhất định nào đó, ắt nó sẽ tự động xem các nền triết học còn lại (theo phương pháp khác hoặc đang đi tìm phương pháp) là chưa phải triết học, không phải triết học hay thậm chí phản-triết học. Rồi nó cũng xem cả con đường đã dẫn nó đến với phương pháp ấy chưa phải là con đường “đúng đắn”. Làm như thế từ khi có được phương pháp, nó mới thực sự là triết học, trong khi quên rằng chính con đường chưa được định hình trước đây mới là người mẹ đẻ đích thực của phương pháp hiện nay.

Thêm một khó khăn nữa: bản thân phương pháp không thể tự biện minh cho chính mình một cách... có phương pháp được! Cũng như không thể dùng chính phương pháp đã gây ra vấn đề để giải quyết vấn đề: con dao sắc không gọt được chính nó! Do đó, câu hỏi là: đi tìm một phương pháp cho triết học phải chăng cũng giống như mong muốn có kiến thức trước khi có kiến thức, muốn học bơi ở trên cạn mà không chịu nhảy xuống nước? Nói khác đi, triết học đích thực có nên để mình bị cột chặt vào một phương pháp nhất định hay phải dám suy tư và đối diện với những gì chưa chắc chắn, chưa ổn định, chưa rõ ràng? Nếu triết học không muốn chỉ là nơi sản sinh những con vẹt, nó không nên đi “con đường Như Lai” đã đi (hưu hướng Như Lai hành xứ hành) mà phải khai phá, tìm đường. Giữ cho tư tưởng có trật tự, có “kỷ luật” không có nghĩa là rơi vào chủ nghĩa hình thức, trái lại, khai phá, tìm đường với ý thức trách nhiệm, nghĩa là, theo sự hiểu biết và lương tâm chân thật của mình. Descartes khuyên rằng: cứ kiên quyết đi theo đường thẳng sẽ có lúc thoát khỏi rừng rậm. Montaigne thì e rằng: rừng rậm biết đâu quá rộng và quá dài... so với một đời người, do đó, ta nên đi đường vòng để thoả sức ngắm nhìn bao kỳ hoa dị thảo và... vừa đi vừa huýt sáo để tự trấn an!

Tại sao?

Tại sao lại làm triết học một khi nó không phải và cũng không thể trở thành một khoa học theo nghĩa chặt chẽ? Nó không phải là một khoa học riêng lẻ đã đành, mà cũng không phải là một khoa học nền tảng hay phổ quát, không phải khoa học của khoa học, càng không phải là sự tổng hợp những kiến thức khoa học. Khi triết học bàn về những vấn đề như ý nghĩa cuộc đời, bản chất con người hay về cái gì siêu việt, phải chăng chỉ vì tò mò? Vâng, có thể, nhưng có lẽ đây là một thứ tò mò đặc biệt, một sự tò mò vượt ra khỏi sự tò mò thường nhật hay cả sự tò mò khoa học.

Triết học có thể là một sự mạo hiểm, nhưng óc mạo hiểm không thôi chưa phải là động lực chủ yếu. Người xưa bảo rằng triết học bắt đầu với sự kinh ngạc. Triết học hiện đại lại cho rằng nó bắt đầu với những kinh nghiệm khổ đau, nghi ngờ, tuyệt vọng, sợ hãi. Cái nào cũng có lý cả, nhưng phải chăng động lực khiến ta làm triết học còn nằm sâu hơn, ở trong “bản tính” của con người? Con người là một sinh vật đặc biệt, luôn tra hỏi, luôn đi tìm ý nghĩa, mong muốn soi sáng cho chính mình. Như thế, có nghĩa: ta suy tư triết học, vì... ta không thể làm khác được! Thật thế, lịch sử triết học là lịch sử của những câu hỏi, của những cách đặt câu hỏi và rất nhiều khi, những cách đặt câu hỏi mở rộng bản ngã và chân trời của ta hơn cả những câu trả lời. “Câu trả lời đích thực cho câu hỏi chỉ là bước đi sau cùng của một chuỗi dài những bước đặt câu hỏi. Câu trả lời chỉ có giá trị, bao lâu nó bắt rễ trong việc hỏi” (Martin Heidegger).

Ai?

Triết học có thể là một sự mạo hiểm, nhưng óc mạo hiểm không thôi chưa phải là động lực chủ yếu. Người xưa bảo rằng triết học bắt đầu với sự kinh ngạc. Triết học hiện đại lại cho rằng nó bắt đầu với những kinh nghiệm khổ đau, nghi ngờ, tuyệt vọng, sợ hãi.

Ai cũng có thể triết lý. Ai cũng có thể không cần đến triết lý gì cả. Nhưng chỉ một số ít người trở thành những “triết học gia” (Philosophologen). Một số ít hơn nữa mới xứng danh là “triết gia”. Nhưng, không ai có thể triết lý mà không thấy băn khoăn, thắc mắc, đau đầu. Tất nhiên, đau đầu, đau bụng, cả đau đời hay tính tình rầu rĩ không đủ để làm triết học! Ngay cả khi đang cực kỳ hạnh phúc hoặc vô cùng bất hạnh! Triết học còn là cái gì nhiều hơn trải nghiệm về sự khổ đau hay hạnh phúc. Nó trước hết phải là một hoạt động tinh thần, dù ban đầu chỉ đơn thuần là phản ứng. Triết học không chỉ cần sự nhạy cảm mà còn cần sức mạnh và năng lực của ý chí để tự khẳng định, để đương đầu với nghịch cảnh: không phải để dồn nén, hay thi vị hoá mà để thấu hiểu về nó. Sự kinh ngạc hay đau khổ là sự bắt đầu nhưng cũng có thể là sự kết thúc của triết học. Triết học cần phải “bẻ gãy” trải nghiệm cá nhân về thực tại bằng trí tuệ, biến hiện thực thành khả thể bằng sức mạnh vượt thoát của tinh thần.

Nói khác đi, tư duy triết học đòi hỏi ta phải biết giữ khoảng cách với chính mình, xem xét các vấn đề cá nhân, cá biệt một cách phổ quát, thoát ly khỏi cái đặc thù bằng một sự trừu tượng hoá nào đó. Xin hẹn lần sau sẽ đề cập ba đặc điểm của tư duy triết học: tư duy về nguyên tắc (vượt lên khỏi kinh nghiệm thường ngày), tư duy có hệ thống và nhất là, tư duy tự do.

Protagoras và khai minh Hy Lạp

SGTT.VN - Protagoras (490 – 420 trước Công nguyên) – sinh trước Socrates 20 năm – ký hợp đồng... thương mại hoá giáo dục với cậu học trò Euathlus: trả trước một nửa học phí, nửa còn lại sau khi cậu cải thành công trước toà. Euathlus rút cục thất bại, nên không chịu... thanh lý hợp đồng.

Ảnh: Hoàng Tường

Nhưng ông thầy Protagoras vẫn cứ kiện đòi cậu phải trả, với lập luận: nếu toà xử cậu thua, đương nhiên cậu phải trả, nếu toà xử cậu thắng, tức hợp đồng đã được thực hiện! Cậu học trò cũng không vừa: “Nếu toà xử thầy thua, đương nhiên tôi không phải trả, nếu toà xử thầy thắng, thì tôi... lại thua, tức hợp đồng không được thực hiện!”

Có câu chuyện na ná ở ta: một người vớt được một tử thi. Nhà “tư vấn” khuyên: “Anh cứ nêu giá thật cao, thân nhân của người chết không mua của anh thì mua của ai?” Rồi lại khuyên thân nhân: “Anh đừng dại mua giá cao, hấn không bán cho anh thì bán cho ai!”

Giai thoại có thể là bịa đặt này làm cho Protagoras (và những tên tuổi lừng danh khác như Gorgias, Prodicus...) bị mang tiếng là những nhà nguy biện. Nhưng, luận điểm triết học: bất kỳ việc gì cũng có thể có hai cách nhìn trái ngược nhau thì lại không thể xem thường! Thật ra, chữ “Sophist” nguyên nghĩa là người thông thạo một lĩnh vực kiến thức nào đấy, dịch là “biện sĩ” hay “biện giả” thì song phẳng hơn. Tri thức là có thể dạy và học được. Socrates cũng đồng ý như thế, nhưng khác nhau cơ bản ở chỗ: Socrates và nhất là môn đệ của ông, Platon, xem việc dạy học lấy tiền là bỉ ổi, và chính cách đánh giá này đã làm ô danh các “biện sĩ” trong lịch sử. Sự phê phán của Platon còn có tính thuyết phục hay không, nếu nhìn từ quan điểm ngày nay? Platon đối lập cách “làm ăn” của phái biện sĩ với “lý tưởng” giáo hoá vô vị lợi của triết học và khoa học. Nhưng, liệu nhà khoa học chỉ biết sống vì khoa học hay còn phải sống nhờ khoa học? Một câu hỏi hóc búa và dẫn vật!

Có thể nói, trong thực tế, phái biện sĩ đã khai mào cho một phong cách hoàn toàn mới mẻ của việc truyền bá tri thức. Thay chỗ cho những bậc triết nhân “an bản lạc đạo” là những nhà giáo và diễn giả chuyên nghiệp. Thay vì tập hợp quanh mình một số ít môn đệ tâm truyền, các biện sĩ “chiêu sinh” ồ ạt! Mặt tích cực ai cũng dễ thấy: nó phá vỡ lối dạy và học mang tính quý tộc, đặc tuyển. “Công cụ hoá” triết học và khoa học đi liền với việc dân chủ hoá tri thức, song hành với tiến trình dân chủ hoá các quan hệ xã hội. Nếu muốn ngày càng đông người tham gia rộng rãi và mạnh mẽ vào đời sống chính trị, xã hội, công cụ lý thuyết phải đến được với quảng đại quần chúng. Bước ngoặt ấy xứng đáng được gọi là “khai minh Hy Lạp”, phong trào khai minh đầu tiên ở phương Tây và đã phải hết sức vất vả mới bừng sáng trở lại trong thế kỷ 18, nổi danh với tên gọi “thế kỷ ánh sáng”, đưa đến sự ra đời của tầng lớp trí thức độc lập và chuyên nghiệp.

Như đã nói trên, cái gì cũng có hai mặt: ta không thể phủ nhận rằng việc biến triết học và khoa học từ một “thiên chức” (Berufung/calling) thành một “nghề nghiệp” (Beruf/profession) theo cách dùng chữ của nhà xã hội học Max Weber ẩn chứa không ít nguy cơ: việc “kinh doanh” tri thức có thể làm phai nhòa tinh thần triết học đích thực và kìm hãm sức sáng tạo của tư tưởng. Điều này quả đã xảy ra ở thế hệ của các biện sĩ hậu kỳ, họ không oan khi bị mang tiếng là các nhà “nguy biện”. Nhưng, trong số họ,

có không ít các đại biểu nghiêm chỉnh mang tinh thần “khai minh” sáng giá mà lịch sử cần ghi nhận.

Đầu tiên phải kể đến Xenophanes, sinh trước Protagoras 80 năm. Trong xã hội cổ đại còn đầy rẫy thần linh, mà ông dám dứt khoát từ bỏ lối tư duy thần thoại: “Nếu con ngựa, con bò biết vẽ, chúng sẽ vẽ thần linh của chúng có hình ngựa, hình bò!” Ông vừa nghi ngờ những kiến thức không xuất phát từ kinh nghiệm, vừa kêu đòi nhận thức lý tính. Không thua gì Karl Popper ở thế kỷ 20, ông cho rằng mọi tri thức đều chỉ có tính phỏng định và mọi lý thuyết đều cần và có thể được cải thiện dần dần.

Khoa học là để biết thêm một điều gì đó, dựa vào sự nghiên cứu khách quan, có phương pháp.

Còn khai minh là để bớt đi một ảo tưởng, dựa vào óc phán đoán tự chủ của mỗi người.

Tinh thần hoài nghi khoa học thực sự hình thành ở Protagoras. Câu khẩu hiệu nổi tiếng của ông: “Con người là thước đo của vạn vật” có nhiều ý nghĩa. Cách thức mà sự vật xuất hiện ra cho ta không chỉ phụ thuộc vào bản thân sự vật mà còn vào phản ứng của ta trước những kích thích của sự vật. Ông đã thực sự đặt cơ sở ban đầu cho vấn đề nhận thức, một bước tiến quan trọng trong tư duy triết học. Thế thì, con khi, con bò cũng có thể tuyên bố chúng là “thước đo của vạn vật” chẳng? Ta không biết Protagoras có chủ trương “chủ quan chủ nghĩa” và “tương đối luận” cực đoan như sự lên án gay gắt của Platon không. Nhưng, ít ra, ông cho thấy rằng: khoa học, kỹ thuật lẫn chính trị, luật pháp, luân lý đều phát triển theo thời gian, vì thế cần làm chúng thích nghi với các điều kiện xã hội đang không ngừng thay đổi. Ta không thể nào biết được chân lý tối hậu, và không nên tin vào cái gì tự xưng là chân lý tối hậu, bất biến, vậy chỉ có thể nỗ lực không ngừng để đạt tới sự đồng thuận, và cũng cần không ngừng xét lại sự đồng thuận ấy.

Protagoras và phong trào khai minh Hy Lạp không phải từ trên trời rơi xuống! Đó là kết quả tất nhiên của những biến chuyển xã hội: sự ra đời những ngành khoa học mới mẻ (thời đó chủ yếu là sử học với Herodot, Thukydides, y học với Hippocrates, khoa học tự nhiên và nghệ thuật với Polyklet, Euripides, Perikles...) và nhất là sự tiếp xúc với các nền văn hoá khác, ngoài Hy Lạp. Ở đâu có sự “mở cửa”, có sự giao lưu, có xu hướng “toàn cầu hoá”, ở đó không còn chỗ đứng cho những phán truyền có tính cách tiên tri cho dù có là “thiên tài” đi nữa (theo kiểu các triết gia trước – Socrates từ Thales cho đến Empedokles) mà phải nhường chỗ cho óc phân tích và lý tính phê phán.

Platon và Aristoteles là các phản ứng lành mạnh trước xu hướng này. Họ lo ngại trước tinh thần hoài nghi cực đoan, nên cố gắng đi tìm căn cứ vững chắc cho lý tính khoa học. Khoa học là để biết thêm một điều gì đó, dựa vào sự nghiên cứu khách quan, có phương pháp. Còn khai minh là để bớt đi một ảo tưởng, dựa vào óc phán đoán tự chủ của mỗi người. Kể từ đó, “khoa học” và “khai minh” đi liền với nhau như hình với bóng. Cả hai giằng co và tác thành cho nhau. Không có khoa học, khai minh sẽ sa đoạ thành nguy biện. Không có khai minh, khoa học sẽ rơi vào chỗ mù quáng, giáo điều. Là địch thủ của nhau, nhưng nếu không có Xenophanes, Protagoras thì cũng không có Socrates, Platon!

Những bậc thầy của muôn đời

Để tạo điều kiện cho người cầm trịch Chuyện xưa chuyện nay được nghỉ giải lao, kỳ này GS.BS Nguyễn Chấn Hùng tình nguyện bàn chuyện triết học với bạn đọc SGTt theo đúng phong cách quen thuộc của ông: dùng trải nghiệm cá nhân, diễn đạt tối giản để hoá giải những điều phức tạp.

Tranh Cái chết của Socrates, 1787 (Jacques – Louis David), bảo tàng Nghệ thuật New York.

Bị nhà cầm quyền thành phố Athens kết tội chối bỏ các vị thần, dạy dỗ làm hư hỏng lớp trẻ, Socrates phải chọn lựa hoặc từ bỏ những niềm tin của mình hoặc bị xử lưu đày hay là chết. Ông chọn cái chết bằng thuốc độc.

Phương châm Gnothi Sauton

Thánh địa Delphi. Từ thủ đô Athens, xe buýt đi khoảng ba giờ thì đến ngọn núi Hy Lạp thần thoại Parnassus. Thánh địa Delphi nằm lưng chừng núi, điểm sáng đầu tiên của lịch sử phương Tây và loài người. Đây là nơi thờ Apollo, thần ánh sáng, thần văn minh đạo lý, tượng trưng cho sự hài hoà và lý trí. Trong đền Apollo xưa kia có bệ thờ của tiên tri, thiêng nhất Hy Lạp cổ. Thần truyền đạt thông qua thánh nữ Pythia.

Người minh triết nhất Hy Lạp. Chairephon hỏi thánh nữ Pythia: “Có ai đương thời minh triết hơn Socrates?” Câu trả lời gọn là “Không”. Socrates nói ông ta hơn người khác ở chỗ ông biết sự dốt nát của mình. Ông cho biết là đã học được phương châm “Gnothi Sauton – Hãy tự biết mình” khắc trên tường đền Apollo. Vết tích đền chỉ còn vài cây cột Doric. Phương pháp của Socrates thì truyền đến muôn đời. Lúc đó Socrates chỉ vào khoảng ba mươi, chưa thành danh. Theo đuổi mục tiêu xem ai có thể minh triết hơn mình, Socrates đặt câu hỏi với những người được coi là hiền minh của thành phố Athens: “Tôi thấy những người có tiếng tăm thì gần như là những người thiếu sót, còn những người được coi là thấp kém thì lại hiểu biết hơn”.

Từ trên đỉnh Acropolis

Đâu đây bóng dáng người xưa. Lên tới đỉnh Acropolis, tôi dạo quanh đền Parthenon rồi băng khuâng ngó xuống thành phố Athens. Xa xa ở triền dốc phía nam là vết tích nhà hát Dionysus, xây dựng để tôn vinh thần Dionysus, thần rượu, thần khoái lạc. Các kịch tác gia đầu tiên của nhân loại lần lượt thi tài tại đây: Aeschylus đoạt giải nhất 13 lần, Sophocles 24 lần. Euripides năm lần, ít hơn hai tiền bối nhưng có một di sản bị kịch quý giá, nghe đâu Socrates có giúp biên soạn: các vở Thành Troy, Nàng Iphigenia minh hoạ sống động sử thi của Homer. Socrates không bỏ sót buổi diễn nào của người bạn thân Euripides. Nhiều dãy ghế đá xếp hình vòng cung dựa vào triền núi thoải thoải của lưng đồi, từ cao xuống thấp. Phảng phất bóng dáng người minh triết nhất đâu đây.

Hướng đông bắc có ngôi đền Hephaestus với các cột Doric gần như nguyên vẹn. Nhìn gần lại, định vị được quảng trường Agora của Athens cổ, tôi như thấy bóng dáng Socrates chân trần, áo hở ngực đầu hói mập mạp xuôi ngược, đặt câu hỏi cùng những ai hứng thú, các chàng trai trẻ vây quanh lắng nghe. Gần Agora có toà án. Hỡi ơi nhà tù nằm phía sau.

Cái chết của Socrates

Một bức tranh. Thăm bảo tàng Nghệ thuật New York tôi tìm cho được bức hoạ Cái chết của Socrates do Jacques-Louis David người Pháp vẽ năm 1787 (ảnh). Hoạ sĩ lột tả khoảnh khắc cuối đời của Socrates. Qua phân phối các độ sáng tối, David lột tả sự trái biệt giữa nét điềm tĩnh của Socrates trước sự thất sắc của các đệ tử. Bảy mươi tuổi, mình trần đáng khoẻ mạnh, người tù hiền nhân của Hy Lạp truyền đạt lời kêu gọi lòng cao thượng và sự tự chủ lúc đối mặt với cái chết. Triết gia tiếp tục nói lúc giờ tay để cầm chén độc cần, nét bình thản và trung thực với lý tưởng. Góc trái, đằng xa là

Xanthippe người vợ ra đầu giã từ. Ngồi gần đầu giường, Plato vẽ bình tĩnh buồn rầu. Plato là chàng trai tuổi hai mươi chín. Chắc họa sĩ muốn thể hiện hình ảnh già dặn hơn của một triết gia. Người thi hành án, má đỏ ửng quay mặt đi, tay phải đưa chén thuốc độc cho người tù đặc biệt. Socrates như đang nói về sự bất tử của linh hồn, tay trái giơ cao, ngón trỏ chỉ lên trên, nơi trú ngụ của những linh hồn chân thiện. Crito ngồi cạnh giường thân ái vuốt chân người bạn già. Nhiều người đã so sánh tranh Cái chết của Socrates với Nhà nguyện Sistine của Michelangelo. Bức tranh không vẽ được óc khôi hài và tính sòng phẳng. Câu nói cuối cùng: “Crito, tôi thiếu Asclepius một con gà trống, nhớ trả giùm món nợ này” – “Món nợ sẽ được trả, còn chi nữa không?”. Im lặng. Crito vuốt mắt người bạn thân thiết. Plato kể chuyện. Crito, người bạn thân thiết giàu sang đến báo là đã sắp xếp cuộc đào thoát. Socrates hỏi vì sao phải trốn đi. Lời đáp là yêu mến bạn, không để bạn chết, phải sống nuôi con khôn lớn. Socrates không chịu. Ông chỉ ra là luật pháp không sai mà hội đồng xét xử sai. Chính luật pháp như người cha đã nuôi Socrates khôn lớn, chọn lựa ở lại là tuân theo luật pháp. Đào thoát hóa ra là có tội đáng chết. Chính con người chớ không phải luật pháp đã làm sai. Lúc nào và ở đâu cũng theo chân lý hướng dẫn điều tốt và đạo đức.

Các thầy của muôn đời, của muôn thầy

Nếu ông rời nhà tù thì chắc không có triết gia Plato. Plato dùng ngôn từ của Socrates, dưới dạng hỏi – đáp, hỏi – đáp, hỏi – đáp. Chúng ta học Socrates từ Plato. Sự phát triển khoa học và các ý tưởng cải cách chính trị đều xuất phát từ Plato. Không có Plato thì mọi việc sẽ khác đi. Cái chết của Socrates đã thay đổi lịch sử toàn thế giới.

Đến thủ đô Hà Nội, tôi thường thăm viếng Văn miếu Quốc tử giám. Tôi chiêm bái thầy giáo họ Khổng cùng tứ phối. Khổng Tử dạy “Tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, thị tri giả” (Biết thì nói là biết, không biết thì nói là không biết, ấy là người biết). Thầy Tăng giải lời của đức Khổng thành sách Đại học: “Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chỉ ư chí thiện” (Cái học của bậc đại học là ở chỗ làm cho sáng cái đức, ở lòng thương yêu dân, ở sự phấn đấu cho đến khi thuần thực mới dừng). Từ xưa những bậc thầy của muôn đời, của muôn thầy như Khổng Tử và Socrates đã cùng truyền đạt sự minh triết cho con người.

GS. BS Nguyễn Chân Hùng

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 21.07.2010)

Trích:

Người vợ của thiên tài

Bệnh tật và thiên tài. Socrates bị kết tội đã nói đến các thần mới và không kính tin các thần của Athens. Ông cho biết là nhận được sự mặc khải về cách hành xử của mình. Ngày nay các nhà khoa học xác định sự mặc khải đó cùng giọng nói ngăn Socrates làm một số việc có thể là triệu chứng bệnh động kinh nhẹ thùy thái dương. Chẩn đoán hồi cứu 2.400 năm sau.

Vợ triết gia cực lắm. Trẻ hơn chồng nhiều, chỉ khoảng bốn mươi, thuộc gia đình sang hơn nhà chồng, mồm miệng sắc bén, nghe kể là người duy nhất cãi đề được Socrates. Một hôm chồng ở ngoài đường trò chuyện với nhiều người thì Xanthippe xuất hiện, trách chồng vô tích sự, bỏ bê gia đình, con cái đói rách... Socrates chẳng đếm xỉa. Xanthippe điên lên gọi thùng nước vào chồng. Socrates chịu trận, vì “Sau sấm sét thì đến cơn mưa”. Chồng chẳng làm gì, không đem xu nào về nhà. Tuổi sáu mươi vẫn làm vợ mang bầu. Đáng ngạc nhiên nếu người vợ không trách cứ. Nàng không xứng tầm với người chồng. Nhưng làm vợ Socrates không dễ.

Hãy dám biết! (hay tư duy nguyên tắc)

“Khẩu hiệu” của sự khai minh là gì? Immanuel Kant (1724 – 1804) hô lên bằng... tiếng Latinh: “Sapere aude!”, “Hãy dám biết!” Phải có gan như thế mới thoát ra được vòng tù hãm của đời thường. Phải “dám” như thế mới thoát ra khỏi sự không trưởng thành vì lười và nhát. Lười vì ngại nhúc nhai và nhát vì e sợ quyền uy của người khác, của người đi trước. Trẻ con đương nhiên là chưa trưởng thành, nhưng chính trẻ con là kẻ... dám biết hơn ai hết!

Trẻ con không ngần ngại hỏi “là gì?” và “tại sao?” luôn miệng. Chúng muốn đi ra đằng sau sự vật, muốn biết căn nguyên của mọi sự. Người lớn thường... nhát hơn trẻ con, nhưng, tất nhiên, tinh vi hơn.

Khoa học đi tìm nguyên nhân và định luật. Nhà khoa học có lẽ chỉ nêu lại những câu hỏi của trẻ con một cách chi tiết hơn, rắc rối hơn! Triệt để hơn nữa, triết học đặt ra những câu hỏi cơ bản và đòi hỏi những câu trả lời cơ bản, nghĩa là, có tính nguyên tắc. Theo nghĩa rộng, tư duy nguyên tắc là tư duy trừu tượng nói chung. Còn theo nghĩa hẹp, nó là tư duy chuyên tra hỏi về... những nguyên tắc, gồm bốn cấp độ: xác định khái niệm, tìm bản chất, tìm nguyên nhân, và sau cùng, tìm nguyên tắc, kể cả nguyên tắc hay căn nguyên tối hậu.

Tư duy bề ngang và tư duy bề dọc

Muốn xác định khái niệm, cần tối thiểu một năng lực trừu tượng hoá nào đó để từ những cái cá biệt rút ra cái chung, cái phổ biến. Cái phổ biến buộc lòng phải gạt bỏ nhiều nét phong phú trong sự vật; nó luôn là sự giản lược, và đó là chỗ yếu của nó. Khái niệm “chó” bao hàm mọi con chó, mọi loại chó, nhưng không thể cho biết những đặc điểm riêng có của chú chó cưng của tôi. Nhưng, bù lại, nó giúp người ta đi sâu hơn vào sự vật, vì sự vật có thể còn là cái gì nhiều hơn vẻ bề ngoài, hay còn là cái gì khác hơn điều nó bộc lộ ra. Nếu không có sự hoài nghi cơ bản ấy để phân biệt giữa hiện tượng và bản chất, giữa tồn tại và vẻ ngoài v.v..., ắt sẽ không có triết học và cả khoa học nữa. Nhưng, có chỗ khác nhau. Triết học phát triển một tư duy nguyên tắc không chỉ theo bề ngang, theo đường thẳng tuyến tính để đi từ hiện tượng hay kinh nghiệm đến chỗ phân loại và đề ra quy luật như trong các ngành khoa học, cũng không chỉ hướng đến một tư duy trừu tượng và hình thức như trong toán học. Nó làm cách khác: trừu tượng hoá theo bề dọc hay còn gọi là tư duy “siêu hình học”. Đó là một cách tiếp cận khác với thực tại. Bạn chăm chú đếm tiền và đã học được vô số cách để quản trị và làm sinh sôi đồng tiền. Triết gia không mấy quan tâm đến việc ấy mà lại hỏi “cắc có”: Tiền là gì? Con số là gì? Ta say mê bao vẻ đẹp và tạo ra vô số cái đẹp, triết gia đứng nhìn và hỏi: Đẹp là gì? Thế nào mới là đẹp đích thực? Tất nhiên, triết gia không lắm cảm đến độ chặn một người đang vội vã trên đường lại để thay vì hỏi: “Xin lỗi, mấy giờ rồi?” lại hỏi: “Thời gian là gì?!” Nhưng, như bạn thấy đó, hai cách hỏi khác nhau hoàn toàn. Theo thuật ngữ triết học, câu hỏi trước thuộc về phạm vi áp dụng của một khái niệm, gọi là ngoại diên (extension), câu hỏi sau mới thuộc về nội dung thực chất của khái niệm, gọi là nội hàm (intension). Hầu hết các “đối thoại” nổi tiếng của Platon đều vất vả ở chỗ làm cho người đối thoại biết phân biệt hai điều ấy.

Trích:

Giữ một khoảng cách với thực tại trực tiếp với chính mình, trước sau vẫn là đòi hỏi tối thiểu trong

tư duy triết học. Tuy nhiên, nếu không quay lại với khởi điểm, nếu bỏ rơi kinh nghiệm thực tại, mãi mê với “nguyên tắc”, triết học chỉ còn là sự viễn mơ, mất hết sức sống.

Bề dọc cũng có hai chiều!

Bên cạnh việc xác định khái niệm và tìm bản chất, việc tra hỏi nguyên nhân cũng là đặc trưng của tư duy trừu tượng. Nhưng, ở đây cũng có... bề ngang và bề dọc. Nhà khoa học hỏi về cái có trước hay cái đầu tiên, cái khởi động một chuỗi những yếu tố. Từ đó có sự phân biệt nguyên nhân và kết quả. Nhưng, tuy nguyên nhân sinh ra kết quả (chúng có thể là trước sau hay đồng thời!) nhưng, về thực chất và về “nguyên tắc”, cả hai đứng trên cùng một bình diện, đó là bình diện hiện tượng của kinh nghiệm, tức, vẫn thuộc bề ngang, như con vi trùng là nguyên nhân gây bệnh tuy khó tìm nhưng vẫn nằm ngay trong cơ thể ta.

Triết học đẩy câu hỏi ấy đến chỗ triệt để, mở rộng chuỗi nhân quả đến tận cùng để hỏi về nguyên nhân đầu tiên hay tối hậu, vượt ra khỏi kinh nghiệm và hiện tượng. Nó có thể làm việc ấy bằng hai cách: đi tìm một nguyên nhân thuộc loại hoàn toàn khác, tức nguyên nhân phi – thời gian, làm nền móng cho tất cả những gì ở trong thời gian. Nó cũng có thể đi tìm cái không có nguyên nhân, cái nằm bên ngoài luật nhân quả, thậm chí tra hỏi về bản thân nguyên tắc nhân quả. Trong trường hợp đó, nó không còn là một nhận thức về nguyên tắc nữa, nhưng, ý định đi tìm câu hỏi triệt để có tính nguyên tắc vẫn còn đó. Triết học có thể để mở câu hỏi này, xem đó như là một thử nghiệm, một giả định của tư duy. Triết học cũng có thể gác lại câu hỏi này, thậm chí gạt bỏ nó đi vì cho rằng không thể giải đáp được. Nhưng, dù dưới hình thức nào, câu hỏi triệt để về “căn nguyên tối hậu”, về cái “ontos on” (“thực tại đích thực”) theo cách nói của người Hy Lạp cổ đại vẫn mãi mãi là một câu hỏi đeo đẳng, nhức nhối. Đó là chiều đi lên của câu hỏi vượt khỏi kinh nghiệm, hiện tượng. Triết học gọi lối tư duy bề dọc theo hướng đi lên này là tư duy siêu việt (transcendent).

Cũng vượt ra khỏi thế giới kinh nghiệm, hiện tượng, nhưng còn có chiều “đi xuống” nữa, hay đúng hơn, đi lùi lại, giữ một khoảng cách. Tư duy nguyên tắc có tính triệt để về mặt khách quan như trên đây cần đi liền với một tư duy cũng triệt để về mặt chủ quan nữa. Đó là câu hỏi theo tinh thần khai minh (“Protagoras và khai minh Hy Lạp, SGTT, 14.7.2010): yêu sách triệt để về mặt khách quan như thế có cơ sở không? Đây là những điều kiện chủ quan để những nhận thức như thế có thể có được hoặc không thể có được? Đó là câu hỏi của sự phê phán và tự – phê phán về năng lực nhận thức của con người. Không ngạc nhiên khi Immanuel Kant, người đề ra khẩu hiệu “Hãy dám biết!” cũng chính là người dám đặt ra câu hỏi “thụt lùi” ấy! Và ông đặt cho lối tư duy tự-phê phán ấy một tên gọi, có ảnh hưởng quyết định đến toàn bộ triết học hiện đại: tư duy siêu nghiệm (transcendental). “Siêu nghiệm” cũng là vượt ra khỏi kinh nghiệm, nhưng không phải bay bổng theo chiều đi lên như “siêu việt”, mà là đi xuống, đi lùi lại, tự vấn. Cả hai đều bắt nguồn cùng một từ căn Latinh: transcendere: vượt ra khỏi.

Quả thật, ta không thể triệt để trong câu hỏi “khách quan” nếu không đồng thời triệt để trong câu hỏi “chủ quan”. Giữ một khoảng cách với thực tại trực tiếp và với chính mình, trước sau vẫn là đòi hỏi tối thiểu trong tư duy triết học. Tuy nhiên, nếu không quay lại với khởi điểm, nếu bỏ rơi kinh nghiệm về thực tại, mãi mê với “nguyên tắc”, triết học sẽ chỉ còn là sự viễn mơ, mất hết sức sống như chàng dũng sĩ Achilles bị tách khỏi lòng đất mẹ. “Giữ khoảng cách” không đồng nghĩa với “sống trên trời”.

Aristoteles và sự quản trị tri thức

SGTT.VN - Trong lịch sử cổ kim, không có ai tích lũy nhiều tri thức trong thời đại mình bằng Aristoteles (384-322 tr. CN). Không chỉ tích lũy, ông còn góp phần quyết định trong việc khai sinh ra chúng. Tri thức nhiều quá dẫn tới việc làm sao quản trị nó. Ngày nay, việc quản trị tri thức càng quan trọng và không chỉ đặt ra cho các công ty, xí nghiệp mà cho từng cá nhân và cả xã hội.

Minh họa: Hoàng Tường

Vấn đề lớn nhất của sự quản trị tri thức là: những thông tin và sự kiện chỉ thực sự hữu ích khi được đặt trong toàn cảnh của một nhận thức tổng hợp, của những nhiệm vụ, mục tiêu của người sử dụng. Đầu phải là thời thượng khi trong hầu hết các nước, những “think-tank” liên tục ra đời, khi ngày càng nhiều những tổ chức, xí nghiệp thành lập bộ phận chuyên môn với các chức danh mới mẻ về quản trị tri thức. Quản trị tri thức đã trở thành một phương pháp quản lý hệ trọng. Một cá nhân, một xã hội cũng nhất định sẽ tụt hậu nếu không biết đến nó. Và nó cũng chỉ được đặt ra một khi số lượng tri thức trở nên quá lớn và phức tạp. Aristoteles có lẽ là người đầu tiên phải giải quyết vấn đề này, bởi hơn ai hết, chính ông đã... tạo ra nó!

Thanh xuất ư lam

“Màu xanh từ màu chàm mà ra nhưng xanh hơn chàm, băng từ nước mà ra nhưng lạnh hơn nước”
Thanh xuất ư lam nhi trắng ư lam, băng xuất ư thủy nhi hàn ư thủy – người xưa thường dùng cách ví von ấy để khen trò hơn thầy. Đó đúng là trường hợp của trò Aristoteles với thầy Platon. Aristoteles là một “vạn thế sư biểu” của phương Tây về mặt tri thức. Suốt hàng nghìn năm, và ở nhiều lĩnh vực, chẳng hạn, sinh vật học, cho đến tận thế kỷ 19, phương Tây xem trọng những lời “Aristoteles đã dạy rằng” không khác gì “Tử viết” ở ta, kể cả những... sai lầm hiển nhiên!

Hầu như không có lĩnh vực khoa học và nghệ thuật quan trọng nào không được ông quan tâm hay góp phần xây dựng nên: vật lý, hoá học, sinh vật học, động vật học, thực vật học, tâm lý học, chính trị học, sử học, đạo đức học, lý luận văn học, tu từ học và nhất là logic học. Những nghiên cứu bao quát, vượt ra khỏi các chuyên ngành thì được gọi là siêu hình học, một môn học nền tảng của tư duy Tây phương. Từ đó ông cũng trở thành tiếng nói thẩm quyền trong cả tôn giáo và thần học.

Đức hạnh của lý trí và đức hạnh của tính cách

Tri thức là kinh nghiệm có tổ chức. Do đó, nó vừa xuất phát từ kinh nghiệm, vừa vượt lên trên kinh nghiệm: “Ta tin rằng việc biết và hiểu thuộc về “nghệ thuật” hơn là thuộc về kinh nghiệm, và ta xem người nắm vững “nghệ thuật” là thông thái hơn người dày kinh nghiệm, bởi chính sự thông thái mới mang lại cho con người thước đo của tri thức. Sở dĩ như vậy, là vì người thông thái biết rõ nguyên nhân, còn người chỉ có kinh nghiệm thì không. Người có kinh nghiệm chỉ biết cái như thế nào, trong khi người thông thái thì biết cả cái tại sao nữa”.

Ta có hai đức hạnh: đức hạnh của lý trí và đức hạnh của tính cách. Sáng suốt là kết hợp được cả hai trong những quyết định của mình.

Aristoteles

Vì thế, cái tại sao hay học thuyết về nguyên nhân là trung tâm của học thuyết Aristoteles. Theo ông, mọi sự biến đổi và phát triển kỳ cùng đều có bốn nguyên nhân. Thứ nhất là nguyên nhân tác động, làm phát sinh một tiến trình. Tiến trình ấy diễn tiến như thế nào, lại phụ thuộc vào hai nguyên nhân khác: đặc tính cấu tạo của nó hay nguyên nhân vật chất, và hình thức biến đổi của nó hay nguyên nhân hình thức. Sau cùng là nguyên nhân thứ tư: nguyên nhân mục đích, xác định mục tiêu của tiến trình (theo nghĩa nguyên nhân và kết quả hay phương tiện và mục đích). Mọi tiến trình đều xâu chuỗi với nhau. Mục đích của tiến trình này lại là phương tiện cho một tiến trình khác để phục vụ cho một mục đích khác nữa. Quan niệm được gọi là “mục đích luận” ấy tất yếu phải đi đến chỗ giả định một nguyên nhân đầu tiên khởi động tất cả và một mục đích tối hậu mà mọi tiến trình đều hướng về. Nguyên nhân đầu tiên và mục đích tối hậu đồng nhất như một vòng tròn khép kín. Không chỉ có con người mới biết đặt ra mục đích, mà mọi sự vật đều có mục đích tự thân. Một tư tưởng độc đáo và sẽ ảnh hưởng sâu đậm đến tư duy về lịch sử vũ trụ cũng như lịch sử con người! Hegel rất tán thưởng tư tưởng này, trong khi triết học hiện đại nghi ngờ và phê phán nó!

Nếu toàn bộ giới tự nhiên là một sự phát triển từ chỗ chưa hoàn thiện đến chỗ ngày càng hoàn thiện, thì quy luật cơ bản được rút ra là: tự nhiên cũng như con người luôn ở trong một diễn trình hoàn thiện dần để thực hiện trọn vẹn đích đến hay sứ mệnh của mình. Nhưng, vì con người là sinh vật hướng đến xã hội, nên chỉ có thể đạt tới cấp độ hoàn thiện và hạnh phúc cao hơn ở trong cộng đồng với những con người khác. Tài năng cá nhân chỉ có thể tồn tại, phát triển và hoàn thiện trong một cộng đồng. Tuy nhiên, khác với thú vật, con người có nhiều khả năng lựa chọn để thi thố tài năng của mình. Nếu thú vật thường chỉ bị ngoại cảnh chi phối và cản trở, thì con người còn có thể bị chính bản thân kìm hãm và gây hại.

Vì thế, theo Aristoteles, để sống tốt và hạnh phúc, cần phải tránh những thái cực. Tiền bạc, quyền lực vừa có thể hữu ích và có giá trị, vừa có thể gây họa cho cộng đồng, gieo rắc sự thù địch và hủy hoại. Xác định mục đích để sống một cách đúng mực ở “trung đạo” là quy tắc vàng của đạo đức học Aristoteles. Khoa học lý thuyết làm việc với “những chân lý không thể khác được”, chẳng hạn, toán học, vật lý học, logic học, siêu hình học. Trong khi đó, khoa học thực hành lại làm việc với thế giới nhân sinh, với “những gì có thể thay đổi và làm khác được”. Đạo đức học và chính trị học thuộc lĩnh vực này, và vì thế, đó là niềm tự hào cho sự tự do và quyền tự quyết của con người.

Như thế, theo Aristoteles, ta có hai đức hạnh: đức hạnh của lý trí và đức hạnh của tính cách. Sáng suốt là kết hợp được cả hai trong những quyết định của mình. Những quyết định lém lỉnh, vì lợi ích nhất thời không tự động là những quyết định tốt. Quyết định tốt là khi nó mang lại lợi ích cho cộng đồng về lâu dài. Muốn thế, quy trình lấy quyết định phải thoả ứng hai tính chất: khoa học và nhân bản. Aristoteles khiêm tốn và thiết thực hơn Platon: hãy tập quyết định sáng suốt từ những việc nhỏ! Ta học được gì từ Aristoteles cho sự quản trị tri thức ngày nay? Xin hẹn lần sau!

Kẻ đại não cũng cần một trật tự

SGTT.VN - Một nắm cát, một đoá hoa và... một nồi nước khác nhau chỗ nào? Nắm cát vẫn chỉ là nắm cát rời, dù ta xáo trộn hay thêm bớt. Trái lại, đoá hoa là một hệ thống, vì nó gồm nhiều bộ phận. Vậy, bát cơm cũng là một hệ thống? Thừa không, vì nó thiếu đặc điểm thứ hai của đoá hoa: các bộ phận phải được kết nối thành một mạng lưới, theo một cấu trúc nhất định nào đó.

Minh hoạ: Hoàng Tường

Hệ thống là một cái toàn bộ mới mẻ, hoàn toàn khác và nhiều hơn các bộ phận hay các tiểu-hệ thống của nó. Trong khi đó, nồi nước là một hệ thống mở: nó trao đổi năng lượng (nhiệt) lẫn chất liệu (hơi nước) với môi trường chung quanh. Không có nhiệt, nó không bao giờ sôi. Không thoát hơi, nó sẽ... nổ tung, như số phận thường gặp của những hệ thống đóng, khép kín. Sự sống, xã hội, tư duy đều là những hệ thống, vì thế, cần có tư duy... hệ thống!

Triết học và tư duy hệ thống

Triết học thường được xem là nghệ thuật của tư duy hệ thống, thậm chí, không hiếm khi được hiểu là việc “nghĩ ra” những hệ thống. Thật ra, tư duy nào ít nhiều cũng mang tính hệ thống, bởi nó là sự nối kết những tư tưởng. Triết học, có chăng, chỉ làm việc ấy một cách triệt để hơn, về chất hay về lượng. Ý muốn ấy thường thể hiện ở hai phương diện: phê phán những trật tự hay những hệ thống hiện tồn và đặt câu hỏi về trật tự hay hệ thống mới của cái toàn bộ. Triết gia hiếm khi vừa lòng với những trật tự hay những hệ thống sẵn có. Với họ, chúng chỉ là những cái vô trật tự chưa được nhận ra mà thôi. Là tư duy về cái toàn thể, triết học ít quan tâm đến những trật tự đặc thù, bộ phận mà luôn đi tìm cái trật tự bao quát, phổ quát, và nhiều khi tưởng rằng mình đã tìm được!

Nỗ lực tìm ra hay tạo ra một trật tự tinh thần không chỉ để thoả mãn nhu cầu trí tuệ mà còn là một nhu cầu “hiện sinh”. Bất kỳ ai, dù là một kẻ “đại não”, cũng cần một “trật tự” nào đó trong cuộc sống. Do đó, nếu tư duy là sắp đặt trật tự, và triết học là sắp đặt trật tự cơ bản, nghĩa là trật tự vượt ra khỏi hiện tượng và có tính nguyên tắc (Sài Gòn Tiếp Thị, Tư duy nguyên tắc, 28.7), thì nó luôn có xu hướng là một tư duy có hệ thống. Ở bình diện lý thuyết, triết học chống lại sự hỗn loạn của nhận thức, tức, ít nhiều phải có tính hệ thống trong thao tác khẳng định, xây dựng lẫn phủ định, phê phán. Triết học có tính hệ thống về nguyên tắc, đồng thời có tính nguyên tắc một cách hệ thống!

Trật tự hay hệ thống được suy tưởng bằng nhiều cách khác nhau và được tạo ra bằng nhiều bước. Phân biệt những cái khác nhau, tập hợp lại những cái thuộc về nhau (theo những tiêu chuẩn hay nguyên tắc nhất định), rồi sắp xếp chúng lại theo trật tự tiếp diễn hoặc theo trật tự phụ thuộc. Từ đó, ta có được những trật tự hàng ngang và hàng dọc, theo chuỗi hay theo thứ bậc, có tính phức hợp ít hay nhiều, và ta gọi những trật tự bên trên và bên dưới ấy là những hệ thống. Những hệ thống ấy (của tư duy hoặc của sự vật) có thể rất khác nhau, nhưng đều là những cái toàn bộ được sắp xếp dựa theo những nguyên tắc hay những yếu tố chủ đạo nào đó.

Một hệ thống tuyệt đối?

Vấn đề gay go nảy sinh khi một hệ thống như thế được suy ra bằng con đường diễn dịch, tức từ một số hay thậm chí từ một nguyên tắc duy nhất. Nếu toán học vẫn thường diễn dịch một cách “vô hại” từ những tiên đề, thì phải chăng triết học – như là việc nghĩ ra những hệ thống được diễn dịch – có thể hồn nhiên suy ra toàn bộ thực tại từ một nguyên tắc duy nhất? Triết học cố đi tìm một “công thức duy nhất” cho vũ trụ? Một trật tự tuyệt đối – nếu có – ắt phải được suy ra từ bản thân một cái tuyệt đối. Nếu làm được điều ấy, triết học trở thành... cái biết tuyệt đối. Thế nhưng (lại “nhưng”!), một nguyên tắc tuyệt đối như thế liệu có thể chứa đựng sẵn mọi nội dung có thể có, dù chưa được giải thích? Thêm nữa, một nguyên tắc tuyệt đối thì không chỉ tuyệt đối về nội dung mà còn phải tuyệt đối sáng tỏ để ai cũng nhận thức được. Trong thực tế, một sự hiển nhiên tuyệt đối không được mọi người thấy là hiển nhiên thì chỉ là một khẳng quyết giáo điều, và càng nguy hại hơn khi dùng nó để chê trách người khác là dốt nát, vô tri. Trong chừng mực đó, mọi hệ thống tuyệt đối đều tiềm tàng tính “khủng bố”! Như con mắt không thể nhìn thấy chính mình, mọi hệ thống tự xưng là tuyệt đối đều khó có khả năng tự phê phán. Hơn thế, chúng dễ dẫn đến sự mù quáng vì bỏ quên thực tại hoặc cưỡng bức nó vào trong khuôn khổ của hệ thống. Nếu ta chỉ có thể nhìn cái toàn bộ từ nhãn quan của cái tôi hữu hạn thì mọi hệ thống tuyệt đối chỉ có thể được duy trì bằng sự cuồng tín và sự... thiếu tử tế.

Nếu có những người thấy cây không thấy rừng thì việc thấy rừng mà không thấy cây cũng không hẳn là tri thức mà có khi chỉ làm cho mình thêm mù mịt.

Thấy cây và thấy rừng

Không thể phủ nhận rằng một hệ thống tuyệt đối là có thể suy tưởng được, thậm chí, là một sự tất yếu của tư duy. Nhưng, không phải vì thế mà nó trở nên khả thi như có thể xây nên một toà nhà tiền chế, chìa khoá trao tay. Vậy phải chăng ta đành rút ra kết luận “thực dụng” rằng cần tạm gác lại tham vọng về một trật tự tối hậu? Không ai trong chúng ta có đủ thời gian để chờ đợi một hệ thống hoàn chỉnh cả, dù tư duy triết học bao giờ cũng mong muốn là một tư duy “lôgic”, “có phương pháp”, “có hệ thống”. Nếu có những người thấy cây không thấy rừng thì việc thấy rừng mà không thấy cây cũng không hẳn là tri thức mà có khi chỉ làm cho mình thêm mù mịt. Triết học, xét về ý tưởng và mục đích, là nỗ lực hệ thống hoá, tức là một sự sắp xếp trật tự toàn diện. Nhưng, trong thực hành, nó bao giờ cũng là một thành tựu tạm thời, không hoàn chỉnh và không kết thúc. Chân thật và dung hoà hơn khi ta cố đi sâu vào những nhận thức bộ phận, đồng thời thu lượm và giữ vững một cái nhìn toàn bộ. Một trật tự tất yếu nào đó tự nó sẽ mang lại cho ta. Tư duy có hệ thống (nhưng không tự trói mình trong hệ thống) mở ra không gian cho tính chất thứ ba của tư duy triết học: tư duy tự do.

Cổ thụ ngàn năm hay chấu kiểng một mùa?

SGTT.VN - Cũng chỉ từ một hạt mầm nhỏ bé thôi nhưng rồi sẽ có một cây cổ thụ nghìn năm hoặc chỉ là một chấu cúc gọi là “vạn thọ” mà không qua nổi một mùa. Chúng khác nhau ở tiềm lực được tập hợp và triển khai: các điều kiện ban đầu giữ vai trò quyết định. Tích lũy tri thức và sự quản trị tri thức cũng na ná như thế.

Trở lại với Aristoteles (Sài Gòn Tiếp Thị, 4.8.2010). Sự quản trị tri thức, theo ông, cần cả hai điều kiện: kiến thức cơ bản lẫn thông tin cập nhật. Tri thức lý thuyết là đầu vào, là cơ sở cho việc tiếp thu, phát triển những tri thức mới và vận dụng chúng vào việc giải quyết những vấn đề của cuộc sống. Không có tri thức cơ bản thì mọi nỗ lực về sau sẽ rất vất vả, thậm chí vô bổ, không khác gì hoài công chăm bón cho một hạt mầm ề uột.

Năm loại hình tri thức

Ảnh:

Trong tác phẩm Đạo đức học Nichomachus, Aristoteles nêu năm “đức hạnh” của tư duy, thật ra là năm loại hình tri thức. Chúng bổ sung cho nhau hơn là theo thứ tự cấp bậc:

1. Episteme: tri thức khoa học cơ bản và “thuần túy”, chẳng hạn về toán học, logic học, và các khoa học chính xác khác.
2. Techne: tri thức kỹ năng, hướng đến hành động. Techne làm việc với những sự vật luôn thay đổi hơn là với những quan hệ tương đối ổn định và bất biến như trong episteme. Techne phản ánh bản tính năng động của tri thức, chẳng hạn, các khoa học tự nhiên và xã hội.
3. Phronesis: tri thức thực hành dựa trên kinh nghiệm để tạo nên sự vật hay hành động. Nếu Techne có thể dạy và học, thì phronesis chỉ có thể chia sẻ bằng kinh nghiệm thực hành cụ thể.
4. Nous: tri thức trực cảm. Đây là loại tri thức đặc biệt, chỉ nảy sinh từ sự quen thuộc, nhuần nhuyễn với hai loại tri thức techne và phronesis. Năng lực “trực cảm” càng cao, con người càng dễ đi đến những đột phá, sáng tạo trên cơ sở những tri thức vững chắc. Nous sẽ chuyển hoá thành episteme khi biến những “trực cảm” từ trạng thái mặc nhiên thành tri thức minh nhiên.
5. Sophia: sau cùng là tri thức lý thuyết về những chân lý phổ quát hay những “đệ nhất nguyên lý” của triết học. Mặc dù Aristoteles cũng dành cho triết học một chức năng thực hành, nhưng ông cho rằng nó chỉ làm được điều ấy, bao lâu nó là lý thuyết trước đã: để hành động đúng, phải biết cái gì là đúng. Ông bác bỏ việc giới hạn lý tính và triết học vào chức năng phương tiện. Vì thế, ông đánh giá cao “thái độ và cuộc sống trong lý thuyết” (bios theoretikos) như là lối sống hướng thượng, vô vị lợi và xứng đáng thực sự với phẩm giá của con người. Tất nhiên, đằng sau quan niệm này là lòng tin vào chân lý khách quan vốn không phải do con người làm ra mà chỉ có thể phát hiện và chiêm ngưỡng. Từ “lý thuyết” (theoria) nguyên nghĩa là “ngắm nhìn”! Các thế hệ về sau có thể không hoàn toàn đồng ý với ông: tri thức chủ yếu là để phục vụ những mục đích thực tế, và, hơn thế, mọi tri thức đều mang đậm

yếu tố chủ quan. Điều này thể hiện ở mô hình mới về tư duy khoa học từ thời cận đại với Galileo Galilei (1564 – 1642) và Immanuel Kant (1724 – 1804): thay vì “ngắm nhìn”, tức quan sát, mô tả giới tự nhiên một cách đầy tôn kính, con người hiện đại dùng “thí nghiệm” để “buộc tự nhiên phải trả lời” bằng những định luật của nó. Nhưng đó là... câu chuyện khác!

Có thể “quản trị” được tri thức?

Không một kỹ thuật quản trị nào có thể thay thế con người sáng tạo. Và không một sự thông minh tài trí nào có thể định hướng con người về mặt đạo đức cả.

Peter Drucker là người đầu tiên nhận ra vai trò nổi bật ngày nay của “người lao động tri thức” từ năm 1959 và du nhập khái niệm “xã hội tri thức” vào năm 1969. Karl Wiig – và gần như đồng thời với ông là Karl-Erik Sveiby, người Thụy Điển – đề ra khái niệm “quản trị tri thức” vào năm 1986. Nhưng năm 2001, Sveiby viết thư cho Wiig: “Khi nghĩ đến sự sáng tạo, học tập, chia sẻ (chuyển giao) và sử dụng tri thức, chúng ta đã hiểu nó như một chuỗi những tiến trình xã hội và năng động cần phải được quản trị (...). Và chúng ta đã không biết dùng từ nào hay hơn là “quản trị tri thức”. Nhưng hôm nay, tôi rất tiếc là tại sao chúng ta lại không tìm được một cách diễn đạt tốt hơn!” Tại sao có sự “hối tiếc” đó? Lẽ ra phải ngược lại mới phải chứ, khi công nghệ thông tin ngày càng phát triển, tạo thêm nhiều thuận lợi cho việc “quản trị”? Lý do chủ yếu có lẽ là vì thuật ngữ “quản trị” (management) quá thời thượng đến chỗ sáo mòn. Người ta dễ có cảm tưởng rằng “quản trị” là một vấn đề đơn thuần mang tính kỹ thuật hay phương pháp, trong khi kỹ thuật hay phương pháp (techne và phronesis) cũng chỉ là các bộ phận của tri thức! Thật thế, “quản trị tri thức” theo nghĩa hẹp gồm ba bộ phận, và mỗi bộ phận gồm bốn chức năng: tiếp thu tri thức (phát hiện, thu thập, đánh giá, sáng tạo); tổ chức và tàng trữ tri thức (mô hình hoá, phân loại, định vị, tích hợp); phân phối tri thức (chia sẻ, tái sử dụng, bảo trì, phổ biến). So với sơ đồ ấy, ít ra có hai loại hình tri thức rất khó hoặc thậm chí không thể “quản trị”: trực cảm sáng tạo (nous) và tri thức triết học vốn mang bản tính tự do, vượt ra khỏi mọi rào cản (sophia)! Đó là chưa nói đến một kích thước khác của tri thức: kích thước đạo lý. Không một kỹ thuật quản trị nào có thể thay thế con người sáng tạo. Và không một sự thông minh tài trí nào có thể định hướng con người về mặt đạo đức cả. Con người càng hiện đại càng nhớ đến hai lời dặn dò và cảnh báo sau đây của Aristoteles: “Ai muốn nhận thức đúng đắn thì trước đó phải biết nghi ngờ đúng cách”, và “Điều mà ngay cả thần linh cũng phải bó tay: đã lỡ làm rồi thì ân hận cũng đã muộn!”

Tư duy và tự do: quả trứng và con gà?

SGTT.VN - Một nữ sinh đảm nhận đề tài thuyết trình “Tư duy tự do là gì?” đã lên mạng cầu cứu: ai biết, làm ơn cho một định nghĩa ngắn gọn giùm! Một hồi âm: tư duy tự do là cứ tìm hiểu thế giới mà không cần theo quy tắc nào hết!

Cô hỏi lại: Sao kỳ vậy? Trả lời: Kỳ gì đâu? Phải tìm hiểu đã rồi mới có quy tắc chứ!

Tư duy và tự do, lại một câu chuyện của quả trứng và con gà? Tự nó, mọi tư duy đều tự do, chỉ có điều: trong thực tế, nó thường bị cản trở bởi đủ thứ thế lực: thần quyền, thế quyền và cả thói quen của bản thân người tư duy. Tư duy nào cũng bị một hoàn cảnh nhất định giới hạn nó, nhưng tư duy triết học – ít ra về bản tính và ý hướng – bao giờ cũng là một tư duy tự do, tức vượt khỏi những ngục tù tình thần. Mặc dù tương đối và hữu hạn, nhưng tư duy triết học là vô giới hạn, vượt bỏ rào cản, nghĩa là, tự do triệt để. Sức mạnh của ý chí và sức mạnh của tư duy để thoát khỏi mọi cưỡng chế tư tưởng là linh hồn và lẽ sống của triết học. Nói ngắn: không thể có triết học nếu không có sự tự giải phóng tâm hồn. Điều ấy đòi hỏi sự dũng cảm, kể cả sự dũng cảm dấn mình vào chỗ bấp bênh, nghi ngờ, thất vọng.

Tự giải thoát khỏi cái gì?

Người ta thường xét sự tự do ở hai giác độ: tự do khỏi cái gì và tự do được làm gì. Trước hết, là tự giải thoát khỏi tất cả những gì ràng buộc tư duy, mà hàng đầu là khỏi những thói quen “vô tư tưởng” của nhịp sống thường ngày. Qua đó, có ý thức muốn thoát ra khỏi những nội dung và hình thức tư duy quen thuộc. Triết học, vì thế, trước hết bao giờ cũng là sự phê phán. Sự phê phán còn được nâng lên thành sự “phê phán ý hệ” (“Ideologiekritik”) nhằm bóc trần những lối giải thích thế giới mà lại trở thành xa lạ với thế giới và tạo nên những huyền thoại lừa mị. Mục đích là để phân biệt giữa tri thức và nguy tri thức, giữa ảo ảnh và thực tại, giữa ước muốn và hiện thực. Thế nhưng, bản thân triết gia cũng dễ rơi vào thế giới ảo ảnh, vô tình hay cố ý tạo ra những “huyền thoại” mới. Do đó, khi mở ra những chân trời mới của tư duy, triết học luôn phải phản tỉnh và tự phê phán: tư duy của mình chỉ có tính giả định, thử nghiệm, vì mọi việc có thể khác so với điều mình nghĩ. Tư duy tự do còn là biết đặt chính mình thành vấn đề, là luôn nhớ rằng mình phải biết tự giải thoát... khỏi chính mình.

Tự giải thoát bằng cái gì?

Nếu không xét đến những trở lực từ bên ngoài thì triết học chỉ có thể tự giải thoát trong tư duy và bằng tư duy. Triết học “dựa vào sức mình là chính”, nhưng, để không thoái hoá thành những khẳng quyết vô bằng, nó phải biết về những giới hạn của chính mình, nghĩa là thận trọng và cân nhắc. Là một lý tính đến với thực tại một cách tự do, triết học không phải là giác tính có tính công cụ, cơ giới hay kỹ thuật, do đó, cũng chỉ có thể tự giải thoát hay tự thanh lọc bằng lý tính. Tất nhiên, tư duy con người – bao lâu còn là tư duy của con người – không bao giờ là tuyệt đối tự do: ta luôn suy tưởng trong một chân trời nhất định. Thêm nữa, tư duy tự do không phải là tư duy tùy tiện mà bao giờ cũng gắn liền với một nội dung và phục vụ cho nội dung ấy. Nhưng, khác với tư duy cơ giới, công cụ hay kỹ thuật, tư duy triết học không đi tìm những phương tiện để đáp ứng những mục tiêu và mục đích cụ thể, trái lại, đi tìm chính những mục tiêu và mục đích mới mẻ, do nó tra hỏi đủ thứ, gõ cửa mọi nơi, kể cả ở những chỗ tưởng như vô vọng.

Tự giải thoát để đi về đâu?

Không thể có triết học nếu không có sự tự giải phóng tâm hồn. Điều ấy đòi hỏi sự dũng cảm, kể cả sự dũng cảm dấn mình vào chỗ bấp bênh, nghi ngờ, thất vọng.

Là tư tưởng tự giải thoát, triết học thường xuất hiện trong hình thức của sự phủ định, thậm chí, của sự phá huỷ. Nó phê phán, đả kích không thương tiếc những niềm tin ngây thơ và giáo điều, những tri thức trá ngụy, những hình thức tư tưởng sai lầm. Có thể nói, bản tính của triết học là không ngừng xét lại mọi chuyện: khi đi tìm một chỗ dựa và chỗ đứng vững chắc, nó đào bới và quật ngã ngay cả chỗ dựa và chỗ đứng của mình: nó luôn... khủng hoảng niềm tin! Nhưng, không chỉ phủ định, triết học còn làm công việc khẳng định. Do bị điều kiện lịch sử quy định, triết học thường phải chấp nhận những điểm xuất phát tương đối. Câu hỏi nào cũng bao hàm điều không thể hỏi. Sự phê phán nào cũng dựa trên những tiêu chuẩn không thể đồng thời bị phê phán. Trong chừng mực đó, triết học bao giờ cũng là niềm tin, thậm chí là sự xác tín đến mức giáo điều. Dù chỉ có tham vọng tìm hiểu thực tại, nhưng trong thực tế, triết học không chỉ tái tạo mà còn sáng tạo, không chỉ mô tả mà còn mang tính quy phạm. Nhiều triết gia không “xây” được gì nhiều vì họ “phá” chưa đủ, trong khi nhiều triết gia khác chỉ thích “phá” hơn là “xây”! Triết học cho ta một hình ảnh rất hàm hồ: nó luôn dao động giữa phá và xây, giữa giải huyền thoại và tái lập huyền thoại. Nhiều triết gia bảo thủ lại bị nghi ngờ là cách mạng, nhiều triết gia tưởng là cách mạng lại bảo thủ giáo điều! Đó cũng là cái giá của sự tự do: triết học là mảnh đất sỏi đá hơn là một xứ sở thần tiên đầy sữa và mật!

Cô đơn và tự do

Nói như Wilhelm von Humboldt (1767 – 1835), người khai sinh nền đại học hiện đại, “cô đơn và tự do” là con đường của cá nhân đi đến thành tựu đỉnh cao trong khoa học. Và điều này càng đúng với tư duy triết học. Cô đơn vì không ai làm thay cho họ được cả. Tự do vì họ tự lựa chọn và khai quang con đường đi của chính mình. Nhưng cô đơn không phải là cô độc, và tự do không trở thành tùy tiện, nếu chung quanh họ là một cộng đồng học thuật đúng nghĩa và sau lưng họ là một môi trường xã hội và văn hoá lành mạnh. Đó là lý do tại sao triết học, khoa học chỉ có thể đâm chồi nảy lộc ở nơi nào có đủ hai điều kiện ấy.

Sáng như tơ mà chiều đã như sương

SGTT.VN - “Biển xanh biến thành ruộng dâu” trong thế giới bên ngoài. Và nơi con người: “Trăng sáng lâu cao buồn soi mái tóc. Sáng như tơ mà chiều đã như sương” (Lý Bạch). Ai ai cũng dễ chia sẻ và đồng ý với nhau trong cảm thức về sự vô thường, biến dịch của vạn vật. Nhưng lại không dễ nhất trí với nhau: làm sao lý giải sự biến đổi và phát triển không ngừng ấy?

Biến dịch: sự thật hay ảo giác?

Vào buổi bình minh của tư tưởng Tây phương đã có sự xung đột triết đề giữa hai cách nhìn. Với Heraklit (520 – 450 trước Công nguyên), toàn bộ thực tại đều không ngừng biến đổi: không có gì vững bền, không có khởi đầu, không có mục tiêu, không có sự ngừng nghỉ. “Người ta không thể tắm hai lần trong một dòng sông” là câu nói nổi tiếng của ông, vì giữa hai lần “tắm”, cả dòng sông lẫn ta đều đã biến đổi. Đối thủ của ông là Parmenides, cũng sống đồng thời vào thế kỷ thứ 5 trước Công nguyên. Tất nhiên, Parmenides cũng thấy dòng sông trôi, cũng thấy bốn mùa thay đổi, và thấy chính mình ngày một già đi (và có lẽ khôn ngoan hơn!) Chỉ có điều: ông xem tất cả những việc ấy chẳng có ý nghĩa gì. Với ông, sự biến đổi và phát triển chỉ đơn thuần là ảo giác của con người, vì đằng sau nó, thực tại là bất biến, vĩnh hằng.

Không cần triết lý cao xa gì, mỗi người trong chúng ta luôn ít nhiều đứng về một phía, tùy theo vị trí và cả... lợi ích của mình. Nhận nhiệm vụ cải cách, ai cũng muốn nhìn sự việc theo chiều hướng năng động và có thể biến đổi được. Ở vị trí ngược lại, người ta lo sợ trước sự biến đổi, họ sợ mất chỗ đứng và quyền lợi, muốn mọi việc càng ít thay đổi càng tốt!

Thái độ đối với sự biến dịch cũng sẽ ảnh hưởng đến cách nhìn về tương lai. Với người này, “toàn cầu hoá” là một cơ hội lớn. Nếu các nền kinh tế ngày càng chuyên môn hoá, sự phân công quốc tế càng phát triển thì hiệu quả tăng trưởng càng năng động, mang lại sự thịnh vượng cho tất cả. Người khác có cái nhìn bi quan: họ hình dung “chiếc bánh” thị trường thế giới là bất biến và... “con sãi giữ chùa vẫn quét lá đa”!

Biến dịch và bất biến: một hay hai thế giới?

Platon là người đầu tiên tìm cách giải quyết vấn đề do Heraklit và Parmenides để lại. Tuy đứng về phía Parmenides, nhưng ông phân biệt giữa thế giới biến dịch của những sự vật cá biệt với thế giới bất biến, đích thực của những ý niệm. Chẳng hạn, một cái cây thì thay đổi, nhưng ý niệm về cái cây thì vĩnh cửu, bất biến.

Học trò ông, Aristoteles, và các triết gia theo phái Aristoteles trong thời trung cổ, nhìn ra sự khó khăn: nếu thế giới bao gồm vô hạn những thực thể bất biến (những “nguyên tử” theo phái Demokrit) thì sự kết hợp của chúng thành những sự vật cá biệt là hoàn toàn ngẫu nhiên, không giải thích được, còn nếu thế giới bất biến và thế giới biến dịch tách rời nhau (Parmenides, Platon) thì làm sao giải thích được mối quan hệ giữa hai thế giới, nghĩa là, làm sao giải thích quá trình hình thành, phát triển của sự vật mà ai cũng phải thừa nhận? Vì thế, theo Aristoteles, không thể có hai thế giới mâu thuẫn nhau, trái lại, chỉ có thể khám phá bản chất của sự vật thông qua sự biến dịch: không có cái khả biến, cũng không thể

có cái bản chất. Thật dễ hiểu: nếu bản chất của sự vật là bản thể của nó (Chỉ bản phở mới là quán phở? , 2.6.2010), tức là cái giữ vững và nâng đỡ cái khả biến, thì không thể không có cái khả biến để nó giữ vững và nâng đỡ! Cả hai phải kết hợp với nhau như là giữa khả thể và hiện thực. Mọi vật không trôi chảy vô định như nơi Heraklit, cũng không tĩnh tại như nơi Parmenides, trái lại, chúng tự biến đổi và phát triển theo đúng bản tính của chúng, với vô vàn khả thể. Nhưng, không phải khả thể nào cũng được. Cắm hoa trong một cái cốc, thậm chí trồng hoa trong một chiếc giày vẫn được, nhưng đó không phải là mục đích nội tại thuộc bản tính của cái cốc, chiếc giày.

Khẳng định có một mục đích nội tại trong những sự vật không do con người làm ra là một điều gây tranh cãi, trong khi ta dễ đồng ý rằng con người tự đặt ra mục đích cho chính mình. Thế nhưng, điều này lại tiên-giả định phải có tính cá nhân và sự tự do. Nếu cái cây không tất yếu sẽ đơm hoa kết trái vì còn phải phụ thuộc vào nhiều yếu tố bên ngoài, thì những mục đích của con người càng không dễ dàng để thành tựu. Sự tự do của con người cũng đồng thời là sự tự do... đón nhận thất bại.

Con người không thể hoàn toàn chi phối tiến trình biến dịch, nhưng ít ra, vẫn có thể tự quyết định về phản ứng của mình, trong tinh thần “nhân định thắng thiên”.

Có lẽ chính yếu tố bất an trước sự biến dịch và phát triển tự do và không thể lường trước được này của thế giới và con người đã luôn thôi thúc nhiều triết gia đi đến quan niệm về sự tiền định và tất yếu. Đến đầu thời cận đại, Spinoza (1633 – 1677), đại triết gia Hà Lan, cho rằng không có gì là ngẫu nhiên ở trong thế giới cả. Tất cả đều là sự tất yếu tự nhiên. Lập luận của ông: thượng đế có mặt trong tất cả, và bởi thượng đế là hoàn hảo, nên tất cả đều tiến lên theo một con đường duy nhất.

Tư tưởng này có ảnh hưởng sâu đậm đến toàn bộ triết học cổ điển Đức. Toàn bộ thực tại là một cái đại thống nhất, và sự biến dịch là một tiến trình vĩ đại, độc lập với ý chí của những con người cá biệt.

Tính cách là số phận

Heraklit ví tiến trình biến dịch của vũ trụ như một ngọn lửa bất diệt, nhưng không phải là hỗn độn, vô trật tự. Có một tính quy luật nào đó giữa các mặt đối lập chi phối tiến trình phát triển. Nhận ra “lẽ Đạo tự nhiên” (Logos) này là mục tiêu tối cao của con người để không biến mình thành bất lực và vô nghĩa. Sự biến dịch là thách thức hàng ngày hàng giờ đối với con người, và, về lâu dài, nó trở thành một nhiệm vụ văn hoá. Một văn hoá tổ chức thù địch với sự biến dịch nhất định sẽ thất bại, vì nó đi ngược lại nguyên tắc tự nhiên cơ bản: “Không có gì bền vững ngoài sự biến dịch”. Con người không thể hoàn toàn chi phối tiến trình biến dịch, nhưng ít ra, vẫn có thể tự quyết định về phản ứng của mình, trong tinh thần “nhân định thắng thiên”. Heraklit: “Biết nhiều chưa có nghĩa là hiểu. Hiểu là biết chờ đợi điều ta không hề chờ đợi. Vì thế, tính cách của ta là số phận của ta”.

Đâu nhất thiết... có ghế mới ngồi được!

SGTT.VN - Đọc bài “tư duy hệ thống” (Kẻ đại náo cũng cần một trật tự, SGTT 11.8), bạn đọc Lê Trần Ngang gửi đến người viết câu hỏi rất hay: “Người ta thường dùng từ “lỗi hệ thống” để chỉ những trục trặc trong quản lý dữ liệu hay quản trị mạng. Đối với những vấn đề xã hội bức xúc, các vấn đề thuộc về quản trị đô thị, quản trị đất nước hay quản trị công ty, người ta hay quy kết nguyên nhân: đó là do lỗi hệ thống!”

Có quan hệ nào không giữa phương pháp tư duy hệ thống và lỗi hệ thống? Và phương pháp tư duy hệ thống trong triết học có giúp ích gì cho việc khắc phục tình trạng lỗi hệ thống nêu trên?”

Thưa bạn, không chỉ có quan hệ mà còn có quan hệ rất mật thiết giữa phương pháp tư duy hệ thống và lỗi hệ thống, bởi theo nghĩa rộng, lỗi hệ thống không gì khác hơn là những sai lầm tiêu biểu khi ta không hiểu và đi ngược lại tư duy hệ thống! Lỗi trong hệ thống là lỗi cục bộ, có thể khắc phục được. Còn lỗi hệ thống thì đòi ta phải... thay đổi tư duy. Xin dành hai kỳ để ta cùng tìm hiểu vấn đề này. Trước hết, cần bàn rõ hơn về hệ thống và tư duy hệ thống, trước khi chẩn bệnh và trị bệnh cho nó.

Nhìn hệ thống từ chức năng

Cái ghế để ngồi, bóng đèn để chiếu sáng, xí nghiệp để sản xuất và bán hàng. Để đạt được các mục đích ấy, ta có thể tìm các giải pháp có chức năng tương tự, vì đâu nhất thiết... có ghế mới ngồi được! Vậy, hệ thống không phải là thực thể chết cứng mà là sự tập hợp (chứ không chỉ là sự cộng dồn) những bộ phận một cách có tổ chức và được mô tả theo chức năng.

Do đặc điểm tổ chức của nó, hệ thống tương phản với môi trường: nó vừa “hút” vào trong lòng nó một số yếu tố của môi trường, vừa “đẩy” một số yếu tố khác ra khỏi nó. Quan hệ “hệ thống – môi trường” là tương hỗ. Không thể có hệ thống mà không có môi trường. Ngược lại, môi trường không tồn tại độc lập, mà chỉ có trong quan hệ quy chiếu với một hệ thống. Và vì môi trường là phức tạp, vô tổ chức, nên người ta thường quan niệm rằng hệ thống là một tổ chức nhằm giảm thiểu sự phức tạp. Đây chính là điều đáng lưu ý: vì môi trường chỉ có khi được quy chiếu với một hệ thống, nên chính hệ thống sẽ xác định môi trường là gì. Chẳng hạn, hệ thống làm nóng hay làm lạnh quy giản môi trường vào ba trị số duy nhất: nóng quá, lạnh quá, vừa phải. Nó không quan tâm đến những trị số khác: căn phòng đặt giàn máy điều hoà ấy là lớn hay bé, đẹp hay xấu, ở thành thị hay nông thôn, hướng tây hay hướng đông, sạch hay bẩn, ồn ào hay yên tĩnh... Các yếu tố ấy không quan trọng, vì mã cấu tạo của hệ thống này tuyệt nhiên không nhận ra chúng. Do đó, một hệ thống càng phức tạp thì càng bao hàm được nhiều khả năng, và càng có thể phản ứng nhiều cách. Điều ấy phụ thuộc vào tổ chức bên trong của hệ thống. Tuy nhiên, phức tạp đến mấy, ở trong một hệ thống vẫn là ở trong một cái lồng. Một hệ thống không thể hình dung môi trường nằm bên ngoài tổ chức đặc thù của nó có mặt mũi ra sao đối với những hệ thống khác. Chỉ đứng ngoài hệ thống, ta mới thấy được rằng môi trường cũng được cấu trúc hoá. Như thế, một trong những nguồn gốc gây ra “lỗi hệ thống” nằm ngay trong bản tính của hệ thống!

Từ lý thuyết hệ thống đến điều khiển học

Vào những năm 40 thế kỷ 20, Ludwig von Bertalanffy (1901 – 1972) là người đầu tiên xây dựng “lý

thuyết hệ thống” để thử áp dụng khái niệm hệ thống vào cho lĩnh vực sinh học. Du nhập sơ đồ “hệ thống – môi trường”, ông xem sinh thể hữu cơ – với sự trao đổi thường xuyên về chất liệu, năng lượng và thông tin với môi trường xung quanh – là những “hệ thống mở”, khác về chất với những hệ thống khép kín của vận động cơ giới.

R. Maturana và F. J. Varela tiếp thu và mở rộng sơ đồ “hệ thống – môi trường” này bằng hàng loạt khái niệm mới: tự tổ chức, tự quy chiếu, tự giới hạn, tự nhận thức và tự phát triển.

Theo nghĩa rộng, lỗi hệ thống không gì khác hơn là những sai lầm tiêu biểu khi ta không hiểu và đi ngược lại tư duy hệ thống! Lỗi trong hệ thống là lỗi cục bộ, có thể khắc phục được. Còn lỗi hệ thống thì đòi ta phải... thay đổi tư duy.

Cả Bertalanffy và Maturana đều phân biệt các hệ thống sinh học, mở, với các hệ thống cơ giới, khép kín, vốn là lĩnh vực chuyên biệt có tính kỹ thuật của môn điều khiển học (cybernetics), bắt nguồn từ lý thuyết tự động hoá cơ giới từ thời Descartes. Nhưng, nếu Descartes cũng đã thử giải thích những tiến trình sinh học nơi con người (hệ thống tuần hoàn, hô hấp...) một cách cơ giới thì môn điều khiển học hiện đại đã có những bước tiến vượt bậc. Thành công vang dội của nó là trí tuệ nhân tạo (ta nhớ đến Deep Thought, máy tính đánh cờ vua nổi tiếng!), mô phỏng những năng lực đặc thù của con người như năng lực nhận thức. Điều khiển học hiện đại (với Norbert Wiener, 1894 – 1964) không chỉ hoàn thiện lý thuyết tự động hoá cổ điển mà còn vượt trội ở phát kiến mới mẻ về nguyên tắc: các tiến trình được xác định và điều khiển từ mục tiêu chứ không còn từ con đường dẫn đến mục tiêu (đó cũng là nguồn gốc của chữ “điều khiển” trong điều khiển học). Nếu kỹ thuật tự động hoá cổ điển chỉ có thể mô phỏng những hệ thống khép kín, không có quan hệ tương tác với môi trường, thì kỹ thuật điều khiển học hiện đại mô phỏng cả những hệ thống mở, có tương tác và thích nghi với những ảnh hưởng và hoàn cảnh bên ngoài, nghĩa là, ở giữa mục tiêu và tiến trình có mặt một hệ thống phản hồi và điều chỉnh. Sự mô phỏng tính hướng đích của hệ thống hữu cơ thể hiện ở tiến trình liên tục thử và sai, chứ không đi thẳng một mạch tới mục tiêu định trước một cách máy móc.

Lý thuyết hệ thống: tham vọng và vấn đề

Tham vọng của lý thuyết hệ thống là muốn giải thích mọi loại hệ thống, từ hệ thống tự nhiên đến hệ thống nhân tạo (như chính trị, xã hội, pháp luật, kinh tế...) kể cả những hệ thống tâm lý, xúc cảm, ý nghĩa đặc thù của con người (ý thức, tự ý thức, tri thức, ngôn ngữ, truyền thông...) bằng con đường thuần túy cơ giới, do đó, lý thuyết hệ thống có khi được đồng nhất hoá với điều khiển học. Liệu tham vọng ấy có chính đáng không, và phải chăng vẫn có một sự dị biệt không thể vượt qua giữa năng lực tự giác và các mô hình cơ giới là điều không thể bàn ở đây. Điều không thể phủ nhận là ảnh hưởng mạnh mẽ của nó đang lan tràn hầu như trên mọi lĩnh vực: y học, tâm lý học, xã hội học, tri thức luận, kinh tế học và quản trị xí nghiệp... “Lỗi hệ thống”, do đó, là thách thức cần phải giải quyết đối với bản thân lý thuyết hệ thống, đồng thời là nguy cơ đối với chúng ta, những người hàng ngày hàng giờ đang sống bên trong vô vàn những hệ thống, đồng thời phải tiếp cận, thấu hiểu và xử lý chúng. Xin hẹn tuần sau với những loại hình hệ thống và những lỗi hệ thống tiêu biểu. (còn tiếp)

Sáng mai xoã tóc thả thuyên ta chơi!

SGTT.VN - Không hẹn mà gặp, trong các câu hỏi bạn đọc gửi đến cho tôi nhiều bạn đề cập ba khía cạnh khác nhau của cùng một vấn đề: bản chất của tự do, tự do trong đời sống chính trị, tự do trong hoạt động khoa học, hay rộng hơn, trong đời sống văn hoá, tinh thần.

Bạn đọc Trần Thanh Tâm “muốn được lý giải thêm những quan niệm về tự do: phải chăng mỗi quốc gia có một kiểu tự do của riêng mình theo nghĩa đơn thuần về chính trị? Nếu, như GS Ngô Bảo Châu nói, tự do tuyệt đối là môi trường cần thiết nhất cho một nhà nghiên cứu khoa học thì nhà khoa học có cô đơn không? Bản chất của tự do là gì vậy?” Bạn Lê Nguyễn Minh Ân thì hỏi: “Ngày nay, trên khắp thế giới, người ta đang đòi hỏi rất quyết liệt về quyền công dân, quyền làm người tự do trên quốc gia độc lập của mình. Phải chăng đây là ý tưởng hiện đại hay là chuyện xưa cũ trong lịch sử? Các nhà triết học, các nhà tư tưởng lớn của chúng ta nói gì về vai trò công dân, quyền lợi và nghĩa vụ thực sự của họ?” Tuy tất cả mà một, nhưng cũng xin tạm tách ra để dễ bàn.

Gian nan hai chữ “tự do”

Dường như ai trong chúng ta cũng biết “tự do” là gì. Nhưng, xét kỹ một chút, ta không khỏi kinh ngạc khi biết rằng “tự do” thực ra là một khái niệm được “nhập khẩu” vào các nước Đông Á, trong đó có Việt Nam ta, mới hơn một thế kỷ nay. Công đầu thuộc về các nhà truyền giáo ở Nhật Bản khi chữ “jiyū” (tự do) được ghi lần đầu tiên vào từ điển La – Bồ – Nhật từ năm 1595 để dịch chữ latinh libertas. Có lẽ không biết đến việc ấy, nên năm 1654, khi bộ Tổng luận thần học của Thomas Aquino được dịch sang tiếng Trung Quốc, chữ libertas lại được dịch là tự chủ, tự lập. Các cách dịch tiên phong ấy, dù sao, cũng chỉ lưu hành trong phạm vi truyền giáo nên ít phổ biến. Phải đợi đến thời Canh Tân Minh Trị, từ tự do (jiyū) mới được Fukuzawa Yukichi (Phúc Trạch Dụ Cát) du nhập chính thức vào năm 1866, và được định hình dứt khoát từ năm 1872 khi Nakamura Masanao dịch quyển Bàn về tự do (On liberty) (1859) nổi tiếng của John Stuart Mill sang tiếng Nhật thành Tự do chí lý (bản tiếng Việt đầu tiên của Nguyễn Văn Trọng, NXB Tri Thức, 2005 và được tái bản nhiều lần).

“Tự do” (jiyū trong tiếng Nhật) thật ra không phải là một sáng tạo hoàn toàn mới về ngôn ngữ. Nó bắt nguồn từ kho thuật ngữ Phật giáo và Nho giáo, nhưng với ý nghĩa hoàn toàn khác. Trong Phật giáo, nó gần đồng nghĩa với từ Niết bàn, chỉ một cảnh giới an lạc tuyệt đối, còn trong Nho giáo, nó lại có nghĩa xấu của sự tự tung tự tác, vô pháp vô thiên! Vì thế, Fukuzawa Yukichi, ngọn cờ đầu trong phong trào Canh Tân Nhật Bản, phải hết sức vất vả để biện minh rằng chữ “tự do” của phương Tây không dính dáng gì đến cách hiểu quen thuộc của Nho giáo về từ này cả! Trong một trật tự xã hội vốn xem trọng sự tuân phục bề trên và không có truyền thống về “pháp quyền tự nhiên”, một sự dị ứng như thế quả không có gì lạ!

Từ “tự lập” đến “tự trị”

Ta không khỏi kinh ngạc khi biết rằng “tự do” thực ra là một khái niệm được “nhập khẩu” vào các nước Đông Á hơn một thế kỷ nay mà thôi.

Trở lại với khái niệm “tự do”, người ta nghĩ ngay đến cách phân biệt của Immanuel Kant (1724 –

1804) hay gần hơn, của Isaiah Berlin (1958) trong luận văn nổi tiếng Hai quan niệm về sự tự do của ông. Theo đó, con người, một mặt, là tự do khi thoát khỏi một điều gì, và, mặt khác, là tự do để làm một điều gì. Tự do “khỏi” điều gì là phương diện tiêu cực của khái niệm. Đó là sự vắng mặt của những cưỡng chế, ràng buộc, quy ước, giới hạn, ngại ngùng đến từ bên ngoài. Theo nghĩa ấy, con người là tự do khi không bị cản trở trong hành động: không bị bỏ tù, không bị đánh đập, không bị bịt miệng, không bị dục vọng làm cho mù quáng...

Tự do “khỏi” điều gì luôn gắn liền với cảm xúc: chẳng hạn, ta có thể cảm thấy thênh thang, dễ thở khi sống ở đô thị, dù đô thị chật hẹp, tù túng hơn nông thôn, chỉ bởi vì ở đó ta cảm nhận được sự năng động của cuộc sống, sự cởi mở của giao tiếp. Tiền đề sâu xa của cảm xúc này là một vị thế đặc biệt nào đó của con người trong tự nhiên. Tự do chỉ có thể có, khi con người – dù có ý thức hay không – thấy mình không hoàn toàn bị lệ thuộc vào những định luật tự nhiên, những dục vọng bản năng, những quy điều sẵn có của xã hội. Thời cổ đại, phương Tây gọi đó là sự “tự lập” (autarchy) của con người: “sở hữu chính mình”, “ở trong nhà của mình” như câu nói của Aristoteles: “Tự do là tự sản sinh ra hành động và thấy chính mình như là nguyên nhân tối hậu”. Nhưng, sự vắng mặt của những ràng buộc, tiềc thay, cũng đồng thời là những ranh giới cho sự tự do của con người!

Ở đời lắm chuyện lo phiền

Sáng mai xoắn tóc thả thuyền ta chơi (Lý Bạch)

“Lý học sĩ” có thể nhất thời thấy mình thoát khỏi những phiền muộn của lợi danh, thế sự, nhưng... nếu thuyền chìm, chàng không thể tung cánh bay lên như chim; đồng thời vẫn phải nhìn hướng gió, phải ăn uống và một lúc nào đó, quay vào bờ! Cảm giác tự do chưa nói được gì nhiều về phạm vi thực sự của tự do.

Thi sĩ họ Lý vẫn chưa thực sự tự do, nếu không biết... lái thuyền đi đâu, về đâu. Sử dụng sự tự do “tiêu cực” này như thế nào để trở thành sự tự do “tích cực” (tức sự tự do “để” làm gì và “vì” cái gì, theo cách nói của I. Berlin) tùy thuộc phương hướng của những quyết định của con người. Đó chính là sự tự do xác định mục tiêu đã được nhận thức rõ và thiết kế nó theo ý chí của mình. Con người có sự chọn lựa phương hướng và phát triển sự chọn lựa ấy. Người cổ đại gọi đó là sự “tự trị” (autonomy) của con người.

Gánh nặng của sự tự do

Tự trị khó hơn tự lập. Với sự tự trị, cảm giác thoải mái của sự tự do nhanh chóng tiêu tan. Trái lại, nó trở thành một gánh nặng. Khỏi người đã... tự tử vì không biết làm gì nữa với cuộc đời mình! Con người có thể tự do thiết kế cuộc đời mình cũng có nghĩa là phải thường xuyên chịu áp lực của sự tự quyết định. Một hình thức mới của sự cưỡng chế, khác chẳng, là “tự cưỡng chế”. “Con người bị kết án phải tự do”, nói độc đáo như Jean Paul Sartre! Ngay cả sự thụ động cũng gây hậu quả và nhiều khi phải trả giá, như ở nhiều nước, luật pháp trừng phạt cả những ai “không làm”, chẳng hạn, không chịu cứu giúp người gặp nạn.

Như thế, sự tiếp cận đầu tiên của chúng ta với chủ đề “tự do” là phân biệt giữa sự vắng mặt của cưỡng chế (tự do tiêu cực) và sự tự quyết về mục đích muốn vươn tới (tự do tích cực). Nói cách khác, đó là sự phân biệt giữa “tự do hành động” và “tự do ý chí”. Cả hai “còn lắm điều hay” và không kém phần

rắc rồi, xin hẹn tiếp tuần sau.

Bất hoại như những vì sao...

SGTT.VN - Thần thoại Hy Lạp kể chuyện Prometheus xông lên trời cao, cướp lửa về cho loài người. Lửa không chỉ giải phóng con người khỏi sự lạnh lẽo, sống sót, tạo ra một bước ngoặt văn minh. Lửa còn ngụ ý là ánh sáng, xua tan bóng tối đang bao phủ tâm hồn và ngoại cảnh, khẳng định sự tự do của con người. Vì thế, sự tự do tiêu cực (Sáng mai xoắn tóc thả thuyền ta chơi, SGTT 29.9.2010) – hiểu như sự giải phóng khỏi những cưỡng chế, trở lực cho hành động – tuyệt nhiên không có nghĩa là thụ động, trái lại, là cuộc đấu tranh lâu dài, quyết liệt của loài người suốt bao thiên niên kỷ.

Cuộc đấu tranh ấy không chỉ phải chống lại những cưỡng chế của tự nhiên mà còn của chính con người áp đặt lên con người. Hãy đọc mấy vần thơ cháy bỏng của thi hào Friedrich Schiller (1759 – 1805), người cùng với thi hào Goethe như một cặp bài trùng:

Không! Bạo quyền chuyên chế có một giới hạn

Khi kẻ bị đàn áp không biết tìm công lý ở đâu

Khi gánh nặng trở nên không chịu đựng nổi

Kẻ bị áp bức dựng cảm lên tận trời cao

lấy xuống những quyền hạn vĩnh cửu của mình

những quyền hạn bất khả xuất nhượng

được treo lên trời cao

và bất hoại như những vì sao...

Những quyền “bất hoại” ấy được gọi là những quyền tự nhiên. Và học thuyết về pháp quyền tự nhiên là nguồn mạch của tư tưởng chính trị Tây phương. Chúng là “những lẽ phải không ai chối cãi được”, và trở thành linh hồn cho các bản tuyên ngôn độc lập và tuyên ngôn nhân quyền nổi tiếng trên thế giới. Nhưng, từ chỗ cùng nhau “giành lấy” những quyền tự do đến chỗ “dành cho” mọi người là một chặng đường xa thẳm đầy chông gai. Người ta dễ sát cánh với nhau ở công việc trước, nhưng không dễ đồng thuận với nhau ở công việc sau. Chẳng hạn, thừa nhận quyền tự do ngôn luận, không bị kiểm duyệt (tự do tiêu cực) là một chuyện, dành cho nó những phương tiện truyền thông để thực thi quyền ấy (tự do tích cực) là một chuyện khác! Một ví dụ nữa: tinh thần “tự do phóng khoáng” (liberal) thì ai cũng thích, nhưng “chủ nghĩa tự do” (liberalism) lại là một cương lĩnh chính trị bên cạnh những cương lĩnh chính trị khác, và chúng không dễ hoà hợp với nhau.

Từ tự do nội tâm đến tự do chính trị

Tự do nội tâm là năng lực tự nắm lấy vận mệnh của chính mình. Đó là hình tượng của Socrates được Platon khắc hoạ, khi ông chọn cái chết chứ không trốn chạy, vì trốn chạy là phản bội đức trung thực và thú nhận sự hèn kém trước kẻ thù. Nó cũng đồng thời nói lên sự giải thoát khỏi nỗi sợ hãi và việc hành

động theo lý trí. Tự do nội tâm còn có nghĩa là biết tận dụng và phát huy mọi năng lực bản thân, vì thế, nơi Aristoteles, mục tiêu tối thượng là từ đó phải tạo cho được một khuôn khổ nhà nước phục vụ cho việc ấy.

Nơi phái Khắc kỷ, tự do nội tâm được đẩy đi xa hơn, biến sự tự lập (autarchy) thành sự “bất động tâm” (apathie) trước mọi tác động và cám dỗ của bản năng. Sự tự do ấy tuy cao thượng nhưng quá khô khan! Nó chỉ được tiếp thêm sức sống khi tiếp thu Kitô giáo. Thomas Aquino xem mục tiêu tối hậu của con người là ngày càng trở nên giống thượng đế. Nếu thượng đế là sự tự do hoàn toàn thì con đường đi đến thượng đế cũng là con đường của con người đi đến sự tự do. Ở đây, tự do có nghĩa là làm con người đích thực như là một chủ thể.

Immanuel Kant chuyển cái lý tưởng về tự do có tính chất tôn giáo này vào trong lý tính của con người. Theo Kant, tuy ta không thể chứng minh sự tồn tại của tự do bằng mắt thường, nhưng ta phải thừa nhận nó là có thật như một phẩm cách đặc sắc của con người. Chẳng hạn, trong việc cứu người chết đuối, ta chỉ thấy những hành vi (nhảy xuống nước, đưa người bị nạn lên bờ, cấp cứu...), nhưng không thấy được quyết định của người cứu nạn. Chính ý chí tự do ấy (quyết định cứu người) mới nói lên giá trị luân lý (và cả việc tự chịu trách nhiệm) của người hành động. Kant dùng một hình ảnh rất đẹp: con người đồng thời là công dân của hai thế giới: thế giới khả giác (có thể nhìn thấy được) và thế giới khả niệm (có thể dùng đầu óc suy tưởng được). Cả hai không mâu thuẫn nhau mà thống nhất ở trong con người.

Hegel mở rộng kích thước hiện thực của sự tự do. Tự do là nhận ra chính mình ở trong cái thoát đầu vốn khác biệt và xa lạ với mình. Ví dụ dễ hiểu: ngoại ngữ là xa lạ, nhưng khi đã thông thạo, ta lại thấy nó thân thuộc và tha hồ tự do vẫy vùng trong nó! Mở rộng ra, ta sẽ có tự do ở trong tự nhiên, xã hội, nhà nước... khi chúng không còn là cái gì xa lạ, thậm chí thù địch với ta nữa. Hệ luận: chỉ có một trật tự xã hội hợp lý mới có thể biến tự do của con người thành hiện thực. Một nhịp cầu đã nối liền giữa tự do chủ quan và tự do khách quan, giữa tự do nội tâm và tự do chính trị.

Những kẻ hái sao

Kẻ bị áp bức dừng cảm lên tận trời cao lấy xuống những quyền hạn vĩnh cửu của mình những quyền hạn bất khả xuất nhượng được treo lên trời cao và bất hoại như những vì sao...

(Friedrich Schiller)

Chính sự ra đời của các nhà nước dân tộc với chế độ quân chủ chuyên chế cực quyền ở châu Âu thế kỷ 17, 18 mới làm bùng nổ yêu sách về các quyền tự do chính trị. Từ sự đề kháng chống lại ách áp bức “trở nên không chịu đựng nổi” (Schiller) đã hình thành phong trào Khai minh với thế kỷ Ánh sáng lừng danh trong lịch sử. Tư tưởng triết học và chính trị của các nhà khai minh Đức (Kant, Hegel...) và Pháp (Diderot, Voltaire, Rousseau, Montesquieu...) là những mồi lửa cho cuộc Đại cách mạng Pháp (1789), nhưng thùng thuốc nổ đã được chuẩn bị trước đó ở nước Anh với Thomas Hobbes (1588 – 1679) và nhất là John Locke (1632 – 1704).

John Locke là người đầu tiên khẳng định rằng “quyền sống, quyền tự do và quyền mưu cầu hạnh phúc” là những quyền bất khả xuất nhượng của người công dân. Trong tác phẩm nổi tiếng Hai khảo luận về chính quyền (1690) (bản tiếng Việt Khảo luận thứ hai về chính quyền của Lê Tuấn Huy, NXB Tri

Thức, 2007), ông viết: “Trạng thái tự nhiên là trạng thái của sự tự do hoàn toàn (...) để con người làm chủ hành động, sở hữu và nhân thân của mình mà không cần xin phép ai cả và không lệ thuộc vào ý chí của người khác”. John Locke quả đã “lên tận trời cao, lấy xuống những quyền hạn vĩnh cửu của mình”. Từ Locke và phong trào Khai minh, sự tự quyết về luân lý, sự tiến bộ xã hội và việc ngăn chặn cường quyền trở thành các chủ đề trung tâm của sự bàn luận về tự do. Tự do “khởi” cái gì bắt đầu thực sự song hành với tự do “để” làm gì. Ta còn có dịp tái ngộ những “nhà hái sao” vĩ đại này vào tuần sau.

Thước đo của tự do

Ông chủ lò bánh mì cố làm bánh mì thật ngon để bán được nhiều và giữ chân khách hàng. Không ai chờ đợi hay đòi hỏi lòng vị tha ở đây cả. Nhưng, hàng triệu người “vị kỷ” như thế lại tạo nên sự phồn vinh chung cho xã hội. Đó là nguyên tắc vận hành của nền kinh tế thị trường tự do. Nhiều người cũng đồng ý với nguyên tắc ấy, nhưng vẫn e ngại rằng sự tự do có thể bị lạm dụng, gây tổn hại đến người khác.

Từ “kinh tế tự do” đến “kinh tế thị trường xã hội”

Cách nhìn trước (phổ biến ở khu vực Anh – Mỹ) xem sự tự do sẽ khuyến khích hành vi tốt lành, độc lập với thiện ý chủ quan. Về lâu dài, cách hành xử tích cực ấy sẽ ngày càng được củng cố và nền đạo đức xã hội nhờ đó cũng sẽ vững mạnh.

Cách nhìn sau (các nhà tư tưởng lục địa Âu châu) tán đồng quyền tự do cá nhân, với lòng tin rằng con người về căn bản là tốt và sẽ sử dụng những quyền tự do cho điều tốt. Nhưng, khác với cách nhìn trước, ở đây, nhà nước có nhiệm vụ canh chừng, giảm thiểu hay dẹp bỏ kịp thời những hậu quả ngoài ý muốn của việc lạm dụng quyền tự do.

Chỗ mạnh của cách nhìn Anh – Mỹ là không vì việc có thể bị lạm dụng mà đi đến chỗ phủ định hay cản trở nguyên tắc tự do. Chỗ mạnh của cách nhìn Âu châu lục địa là ở chỗ không trọn tin vào năng lực tự điều chỉnh của cơ chế thị trường, với tên gọi là “bàn tay vô hình”. Do đó, hệ thống an sinh xã hội, khuôn khổ luật pháp chống độc quyền và cạnh tranh bất chính là những giải pháp bổ sung. Từ sau Thế chiến thứ hai, nhiều mô hình kinh tế khác nhau đã ra đời ở các lục địa nhằm điều hoà hai yêu cầu ấy. Có cái tương đối thành công, có cái thất bại, có cái đang được thử thách. Ở Tây Âu, mô hình đáng chú ý là nền “kinh tế thị trường xã hội”.

“Kinh tế thị trường xã hội” (soziale Marktwirtschaft) vốn là một khẩu hiệu từ năm 1949 của bộ trưởng Kinh tế và sau đó là thủ tướng CHLB Đức Ludwig Erhard, thoát đầu đối lập với khẩu hiệu của đảng cánh tả: “chủ nghĩa xã hội dân chủ”. Nhưng đến năm 1959, cánh tả (đảng Xã hội dân chủ Đức) cũng tiếp thu nhiều yếu tố của chủ trương này vào trong cương lĩnh Godesberg nổi tiếng của đảng này, và từ năm 1990, “kinh tế thị trường xã hội” trở thành đường lối kinh tế chung của CHLB Đức và nhiều nước Tây, Bắc Âu. “Kinh tế càng tự do càng mang tính xã hội”, đó là tham vọng của mô hình này: kết hợp những quyền cố hữu của nền kinh tế thị trường (quyền tư hữu, tự do ký kết hợp đồng, tự do kinh doanh, tự do tiêu thụ, tự do lựa chọn nghề nghiệp, tự do tham gia thị trường và tự do cạnh tranh) với nhà nước pháp quyền và chế độ phúc lợi xã hội hiện là mô hình đang bị cuộc khủng hoảng kinh tế thử thách quyết liệt, nhưng dường như chưa thấy có khả năng thay thế.

Ôn lại lịch sử của công cuộc hiện đại hoá, bài học cho thấy: các quyền tự do kinh tế cũng như các quyền tự do dân sự khác, trước hết, đều phải lấy việc giải phóng và khẳng định cá nhân làm điều kiện tiên quyết.

Đêm đầu tốt hơn là... chặt đầu!

Tôi không đồng ý với bạn, nhưng tôi đấu tranh để bạn được nói

Voltaire

“Hệ thống đơn giản và rõ ràng về sự tự do tự nhiên” (Adam Smith) trong đời sống kinh tế đi liền với phương diện chính trị nhằm giải phóng con người ra khỏi cấu trúc xã hội tiền – hiện đại. Đó là tiến trình xây dựng nhà nước thế tục (tách khỏi thần quyền), giới hạn quyền lực nhà nước bằng hệ thống các quyền căn bản của công dân, kiểm soát quyền lực nhà nước bằng cơ chế phân quyền. Nhưng, trên hết và trước hết là thay thế sự biện minh cho quyền lực nhà nước bằng “thiên mệnh” hay “ân sủng của Thiên Chúa” bởi lợi ích thực tế của những cá nhân riêng lẻ. Đơn vị hình thành nên xã hội, nhà nước bây giờ là từng con người cá nhân, do đó, việc tôn trọng ý kiến, lợi ích của từng cá nhân rút cục dẫn đến chế độ dân chủ.

Nền dân chủ hiện đại khác với nền dân chủ cổ đại và các chế độ phong kiến đặc quyền thời trung đại cả về lượng, chất lẫn cơ chế thực hiện:

– Về lượng, nó mở rộng cho toàn dân, vì đặt cơ sở trên nguyên tắc bình đẳng của mọi nhân thân trong xã hội.

– Về chất, nó xác lập những quyền tự do cơ bản của nhân thân mà nhà nước không những không can thiệp mà còn tôn trọng sự thoả thuận tự nguyện của những cá nhân. Rồi ngay phạm vi cốt lõi này cũng ngày càng được mở rộng: bên cạnh những quyền tự do kinh tế, còn có quyền tự do tư tưởng, tự do lương tâm, tự do báo chí, tự do lập hội, bí mật thư tín, tự do hoạt động khoa học, nghệ thuật v.v.. Các quyền này được khẳng định về mặt công pháp quốc tế trong hàng loạt công ước mà hầu hết các nước thành viên Liên Hiệp Quốc đã ký kết (công ước quốc tế và các quyền dân sự và chính trị; công ước về các quyền kinh tế và văn hoá, công ước về các quyền của trẻ em...). Với sự tham gia các công ước này, hầu hết các quốc gia trên thế giới (trong đó có nước ta) đã minh nhiên thừa nhận tính chất phổ quát và giá trị hiệu lực phổ quát của những quyền tự do cơ bản ấy, độc lập với hoàn cảnh và trình độ phát triển của mỗi nước.

– Cơ chế thực hiện chế độ dân chủ hiện đại chỉ có thể là nền dân chủ đại diện. Vấn đề là làm sao để nền dân chủ ấy thực sự mang tính đại diện và không lạm dụng quyền đại diện. Hơn hai trăm năm đầy những thăng trầm và thử nghiệm còn đọng lại hai công thức: phổ thông đầu phiếu và “kiểm chế và cân bằng”. Ngay từ năm 1748, Montesquieu (1689 – 1755) đã từng lập luận rất giản dị và đanh thép trong Tinh thần của pháp luật: “Cùng một người hay một cơ quan nắm cả quyền lập pháp lẫn hành pháp thì sẽ không có tự do, vì họ sẽ vừa ban bố vừa thực thi những đạo luật độc tài. Tự do cũng không thể có, nếu không tách quyền tư pháp ra khỏi quyền lập pháp và hành pháp. Quyền quyết định sinh mệnh và sự tự do của công dân ắt sẽ vô hạn, nếu quyền ấy lại gắn liền với quyền lập pháp, bởi bấy giờ quan toà sẽ thành kẻ ban bố pháp luật. Và quan toà cũng ắt sẽ thành kẻ áp bức nếu cho ông ta nắm cả quyền hành pháp!”

Quyền của thiểu số: thước đo của tự do

Nền dân chủ với nguyên tắc đa số là một bước tiến lịch sử. Nhưng, bản thân nguyên tắc đa số không tự động bảo vệ được sự tự do, vì nó dễ dàng trở thành miếng mồi ngon cho những kẻ mị dân. Biết bao chế độ độc tài, phát xít lên cầm quyền hợp pháp bằng con đường đa số! John Stuart Mill (1806 –

1873) (Bàn về tự do và Chính thể đại diện, NXB Tri Thức) và Alexis de Tocqueville (1805 – 1859) (Nền dân trị Mỹ, NXB Tri Thức) là hai người lên tiếng cảnh báo sớm nhất về nguy cơ “độc tài của đa số”. Ngày nay, việc bảo vệ sự tự do và những quyền hạn chính đáng của thiểu số ngày càng trở thành thước đo đích thực cho chất lượng của một nền dân chủ.

Ông chủ lò bánh mì cố làm bánh mì thật ngon để bán được nhiều và giữ chân khách hàng. Không ai chờ đợi hay đòi hỏi lòng vị tha ở đây cả. Nhưng, hàng triệu người “vị kỷ” như thế lại tạo nên sự phồn vinh chung cho xã hội. Đó là nguyên tắc vận hành của nền kinh tế thị trường tự do. Nhiều người cũng đồng ý với nguyên tắc ấy, nhưng vẫn e ngại rằng sự tự do có thể bị lạm dụng, gây tổn hại đến người khác.

Từ “kinh tế tự do” đến “kinh tế thị trường xã hội”

Cách nhìn trước (phổ biến ở khu vực Anh – Mỹ) xem sự tự do sẽ khuyến khích hành vi tốt lành, độc lập với thiện ý chủ quan. Về lâu dài, cách hành xử tích cực ấy sẽ ngày càng được củng cố và nền đạo đức xã hội nhờ đó cũng sẽ vững mạnh.

Cách nhìn sau (các nhà tư tưởng lục địa Âu châu) tán đồng quyền tự do cá nhân, với lòng tin rằng con người về căn bản là tốt và sẽ sử dụng những quyền tự do cho điều tốt. Nhưng, khác với cách nhìn trước, ở đây, nhà nước có nhiệm vụ canh chừng, giảm thiểu hay dẹp bỏ kịp thời những hậu quả ngoài ý muốn của việc lạm dụng quyền tự do.

Chỗ mạnh của cách nhìn Anh – Mỹ là không vì việc có thể bị lạm dụng mà đi đến chỗ phủ định hay cản trở nguyên tắc tự do. Chỗ mạnh của cách nhìn Âu châu lục địa là ở chỗ không trọn tin vào năng lực tự điều chỉnh của cơ chế thị trường, với tên gọi là “bàn tay vô hình”. Do đó, hệ thống an sinh xã hội, khuôn khổ luật pháp chống độc quyền và cạnh tranh bất chính là những giải pháp bổ sung. Từ sau Thế chiến thứ hai, nhiều mô hình kinh tế khác nhau đã ra đời ở các lục địa nhằm điều hoà hai yêu cầu ấy. Có cái tương đối thành công, có cái thất bại, có cái đang được thử thách. Ở Tây Âu, mô hình đáng chú ý là nền “kinh tế thị trường xã hội”.

“Kinh tế thị trường xã hội” (soziale Marktwirtschaft) vốn là một khẩu hiệu từ năm 1949 của bộ trưởng Kinh tế và sau đó là thủ tướng CHLB Đức Ludwig Erhard, thoát đầu đối lập với khẩu hiệu của đảng cánh tả: “chủ nghĩa xã hội dân chủ”. Nhưng đến năm 1959, cánh tả (đảng Xã hội dân chủ Đức) cũng tiếp thu nhiều yếu tố của chủ trương này vào trong cương lĩnh Godesberg nổi tiếng của đảng này, và từ năm 1990, “kinh tế thị trường xã hội” trở thành đường lối kinh tế chung của CHLB Đức và nhiều nước Tây, Bắc Âu. “Kinh tế càng tự do càng mang tính xã hội”, đó là tham vọng của mô hình này: kết hợp những quyền cố hữu của nền kinh tế thị trường (quyền tư hữu, tự do ký kết hợp đồng, tự do kinh doanh, tự do tiêu thụ, tự do lựa chọn nghề nghiệp, tự do tham gia thị trường và tự do cạnh tranh) với nhà nước pháp quyền và chế độ phúc lợi xã hội hiện là mô hình đang bị cuộc khủng hoảng kinh tế thử thách quyết liệt, nhưng dường như chưa thấy có khả năng thay thế.

Ôn lại lịch sử của công cuộc hiện đại hoá, bài học cho thấy: các quyền tự do kinh tế cũng như các quyền tự do dân sự khác, trước hết, đều phải lấy việc giải phóng và khẳng định cá nhân làm điều kiện tiên quyết.

Đêm đầu tốt hơn là... chặt đầu!

Tôi không đồng ý với bạn, nhưng tôi đấu tranh để bạn được nói

Voltaire

“Hệ thống đơn giản và rõ ràng về sự tự do tự nhiên” (Adam Smith) trong đời sống kinh tế đi liền với phương diện chính trị nhằm giải phóng con người ra khỏi cấu trúc xã hội tiền – hiện đại. Đó là tiến trình xây dựng nhà nước thế tục (tách khỏi thần quyền), giới hạn quyền lực nhà nước bằng hệ thống các quyền căn bản của công dân, kiểm soát quyền lực nhà nước bằng cơ chế phân quyền. Nhưng, trên hết

và trước hết là thay thế sự biện minh cho quyền lực nhà nước bằng “thiên mệnh” hay “ân sủng của Thiên Chúa” bởi lợi ích thực tế của những cá nhân riêng lẻ. Đơn vị hình thành nên xã hội, nhà nước bây giờ là từng con người cá nhân, do đó, việc tôn trọng ý kiến, lợi ích của từng cá nhân rút cục dẫn đến chế độ dân chủ.

Nền dân chủ hiện đại khác với nền dân chủ cổ đại và các chế độ phong kiến đặc quyền thời trung đại cả về lượng, chất lẫn cơ chế thực hiện:

- Về lượng, nó mở rộng cho toàn dân, vì đặt cơ sở trên nguyên tắc bình đẳng của mọi nhân thân trong xã hội.

- Về chất, nó xác lập những quyền tự do cơ bản của nhân thân mà nhà nước không những không can thiệp mà còn tôn trọng sự thoả thuận tự nguyện của những cá nhân. Rồi ngay phạm vi cốt lõi này cũng ngày càng được mở rộng: bên cạnh những quyền tự do kinh tế, còn có quyền tự do tư tưởng, tự do lương tâm, tự do báo chí, tự do lập hội, bí mật thư tín, tự do hoạt động khoa học, nghệ thuật v.v.. Các quyền này được khẳng định về mặt công pháp quốc tế trong hàng loạt công ước mà hầu hết các nước thành viên Liên Hiệp Quốc đã ký kết (công ước quốc tế và các quyền dân sự và chính trị; công ước về các quyền kinh tế và văn hoá, công ước về các quyền của trẻ em...). Với sự tham gia các công ước này, hầu hết các quốc gia trên thế giới (trong đó có nước ta) đã minh nhiên thừa nhận tính chất phổ quát và giá trị hiệu lực phổ quát của những quyền tự do cơ bản ấy, độc lập với hoàn cảnh và trình độ phát triển của mỗi nước.

- Cơ chế thực hiện chế độ dân chủ hiện đại chỉ có thể là nền dân chủ đại diện. Vấn đề là làm sao để nền dân chủ ấy thực sự mang tính đại diện và không lạm dụng quyền đại diện. Hơn hai trăm năm đầy những thăng trầm và thử nghiệm còn đọng lại hai công thức: phổ thông đầu phiếu và “kiểm chế và cân bằng”. Ngay từ năm 1748, Montesquieu (1689 – 1755) đã từng lập luận rất giản dị và đanh thép trong Tinh thần của pháp luật: “Cùng một người hay một cơ quan nắm cả quyền lập pháp lẫn hành pháp thì sẽ không có tự do, vì họ sẽ vừa ban bố vừa thực thi những đạo luật độc tài. Tự do cũng không thể có, nếu không tách quyền tư pháp ra khỏi quyền lập pháp và hành pháp. Quyền quyết định sinh mệnh và sự tự do của công dân ắt sẽ vô hạn, nếu quyền ấy lại gắn liền với quyền lập pháp, bởi bây giờ quan toà sẽ thành kẻ ban bố pháp luật. Và quan toà cũng ắt sẽ thành kẻ áp bức nếu cho ông ta nắm cả quyền hành pháp!”

Quyền của thiểu số: thước đo của tự do

Nền dân chủ với nguyên tắc đa số là một bước tiến lịch sử. Nhưng, bản thân nguyên tắc đa số không tự động bảo vệ được sự tự do, vì nó dễ dàng trở thành miếng mồi ngon cho những kẻ mị dân. Biết bao chế độ độc tài, phát xít lên cầm quyền hợp pháp bằng con đường đa số! John Stuart Mill (1806 – 1873) (Bàn về tự do và Chính thể đại diện, NXB Tri Thức) và Alexis de Tocqueville (1805 – 1859) (Nền dân trị Mỹ, NXB Tri Thức) là hai người lên tiếng cảnh báo sớm nhất về nguy cơ “độc tài của đa số”. Ngày nay, việc bảo vệ sự tự do và những quyền hạn chính đáng của thiểu số ngày càng trở thành thước đo đích thực cho chất lượng của một nền dân chủ.

Cần có anh hùng?

SGTT.VN - “Đối với người hoạt động tinh thần, lòng say mê chân lý là lòng say mê mạnh mẽ nhất (...) Thế nhưng, hãy thử hình dung cảnh tượng một vị lão trượng đáng kính, lưng danh vì suốt đời đã hiến mình cho việc duy nhất là nghiên cứu tự nhiên, phải quỳ gối thề bỏ những bằng chứng của chính lương tâm mình về chân lý mà mình đã chứng minh một cách thuyết phục” .

Đó là mấy câu của nhà thiên văn học Laplace trong tường thuật của ông (1796) về thảm kịch của Galileo Galilei (1564 – 1642): sự xung đột trường kỳ giữa cường quyền và tự do học thuật.

Không muốn làm “anh hùng”

Ảnh:

Đó là năm 1634, khi Galilei buộc phải “quỳ gối” tuyên bố từ bỏ thuyết nhật tâm (trái đất quay quanh mặt trời) để tránh số phận của Giordano Bruno (1548 – 1600) bị đưa lên giàn hỏa trước đó không lâu. Bertolt Brecht, trong vở kịch nổi tiếng Cuộc đời Galilei, dựng nên mẫu đối thoại bất hủ: Andrea, môn đệ, đau đớn và thất vọng trước thầy mình, đã phẫn uất kêu lên: “Bất hạnh thay đất nước không có anh hùng!” Galilei mệt mỏi trả lời: “Bất hạnh thay đất nước cần có anh hùng!”

Nhà khoa học trong tay không tác sắt chắc chẳng muốn trở thành “anh hùng” làm gì mà chỉ muốn người ta để yên cho mình với cây bút và... chiếc kính viễn vọng. Nhưng, từ thảm cảnh “đốt sách, chôn nho” thời Tần Thủy Hoàng, sự bức tử Socrates đến bi kịch Bruno, Galilei và còn nhiều nữa, lịch sử văn hoá đầy những trang huyết lệ.

Lịch sử khoa học nói chung, nền khoa học và đại học hiện đại nói riêng, là một thiên tráng ca, vừa đồng hành, vừa phải vượt lên hoàn cảnh và tâm thức của mỗi thời đại.

“Universitas”

Phương Tây bắt đầu chuyển từ nền văn hoá phong kiến sang văn hoá đô thị từ thế kỷ 13, 14. Những đại học đầu tiên được thành lập: ý tưởng và sự tồn tại của chúng là một bộ phận then chốt của nền văn hoá này. Chữ “đại học” (universitas) (theo hiến chương thành lập đại học Vienna năm 1365) bao gồm hai bộ phận: nghiên cứu và giảng dạy tri thức trong tính phổ quát của nó; và hình thành một cộng đồng khoa học giữa thầy và trò, vì tri thức chỉ có thể có thông qua trao đổi, đối thoại. Việc xác lập hai ý tưởng nguyên thủy này về đại học là một thành tựu lịch sử, nhưng nó gặp phải hai trở lực: một trở lực không bắt ngờ, đó là các thế lực thần quyền và thế quyền (mà Galilei là trường hợp tiêu biểu); và một trở lực bất ngờ, đó là sự ra đời của xã hội công nghiệp hoá.

Từ thời khai minh (thế kỷ 17 – 18), con người hiện đại được hiểu như “con người lao động và chủ sở hữu” (homo faber). Lao động và sở hữu trở thành cốt lõi của con người, đồng thời sẽ bảo vệ sự tự do của con người. Trong bối cảnh ấy, mục đích hàng đầu của khoa học là phải phục vụ cho sản xuất bằng những phát minh kỹ thuật. Các ngành khoa học tự nhiên, trong chừng mực góp phần vào “sự giàu có của các quốc gia” – vì làm cơ sở cho kỹ thuật và sự thịnh vượng kinh tế, chứ không phải do tính phổ

quát của chúng – giữ vị trí thống trị tuyệt đối. Cách tiếp cận thực dụng này đã dẫn đến một sự khủng hoảng trầm trọng cho hệ thống đại học vào cuối thế kỷ 18, đầu thế kỷ 19. Trong thời gian từ 1790 đến 1820, nhiều đại học trong khu vực nói tiếng Đức bị đóng cửa, nhường chỗ cho các trường kỹ thuật, trực tiếp phục vụ cho quá trình sản xuất và lao động.

Nhưng, đã bắt đầu có những tiếng nói chống lại xu hướng công cụ hoá khoa học này. Chính Adam Smith, cha đẻ kinh tế học hiện đại, sớm nhận ra rằng sự phân công lao động đơn điệu và phiến diện trong xã hội công nghiệp sẽ dẫn đến sự tha hoá và phi nhân hoá người lao động, “biến họ trở thành những người cằn ngu xuẩn, cằn dốt nát càng tốt, làm cho tình cảm của họ bị què quặt và không còn năng lực phán đoán phải trái nữa” (Sự giàu có của các quốc gia).

Wilhelm Von Humboldt và “lý tưởng đại học”

“Mọi tôn giáo, nghệ thuật và khoa học đều là cành nhánh của một thân cây. Tất cả những khát vọng ấy đều nhằm hướng con người đến cuộc sống cao quý và tự do, vượt lên khỏi sự tồn tại vật chất”.

Albert Einstein

W.v. Humboldt (1767 – 1835) lãnh sứ mạng canh tân đại học, mang lại thành công vang dội cho nền khoa học Đức suốt thế kỷ 19 đến nửa đầu thế kỷ 20. Đại học Berlin trở thành mô hình đại học chuẩn mực cho các nước Âu – Mỹ và các nước phát triển khác. Ông kết hợp ý tưởng “Universitas” nguyên thủy với tư tưởng tiến bộ của thời khai minh và yêu cầu của xã hội hiện đại. “Lý tưởng đại học” của Humboldt xoay quanh hai tư tưởng chủ đạo và hai điều kiện cần:

Hai tư tưởng chủ đạo: cá nhân tự trị và tinh thần công dân thế giới. Đại học phải là nơi đào tạo những cá nhân tự trị và con người công dân thế giới, hay, nói đúng hơn, là nơi con người ấy tự hình thành. Cá nhân tự trị là người biết tự quyết và biết sử dụng lý trí của mình một cách trưởng thành trên cơ sở tri thức phổ quát và toàn diện mà linh hồn của nó là tư tưởng triết học nhân bản. Công dân thế giới là mối dây liên kết mọi cá nhân tự trị, độc lập với nguồn gốc và trình độ văn hoá, xã hội. Trở thành “công dân thế giới” là biết quan tâm đến những vấn đề toàn nhân loại: nỗ lực cho hoà bình, công lý, sự đối thoại văn hoá, sự bình đẳng giới và bảo vệ thiên nhiên. Giáo dục đại học, vì thế, còn là dạy làm người, độc lập với những lợi ích kinh tế trước mắt.

Hai điều kiện cần: sự tự do học thuật (độc lập kinh tế, độc lập quản trị, tự do chọn lựa và tổ chức việc học, việc nghiên cứu...); kết hợp nghiên cứu và giảng dạy, hướng đến sự thống nhất của tri thức.

“Tự do tuyệt đối” trong học thuật được hiểu theo nghĩa ấy, mặc dù mọi việc trên đời đều... tương đối!

Tất cả phát xuất từ tiền đề: khoa học tự nó có những phương tiện riêng để lớn mạnh; mỗi nghiên cứu mới dẫn đến tri thức mới và đến cái chưa biết. Tự do khoa học là sự phát triển tự thân; nó loại trừ mọi sự can thiệp từ bên ngoài. Quyết định chân lý khoa học bằng những gì bên ngoài nó (tôn giáo, đạo đức, chính trị, chủng tộc...) sẽ dẫn đến cái chết của khoa học. Lý do: tất cả các thế lực ấy đều chỉ tin vào một khẳng quyết duy nhất, trong khi khoa học sẵn sàng làm việc với nhiều giả thuyết khác nhau và không bao giờ tự mãn.

“Universitas” và xã hội tri thức

Thế giới đang chia tay với “xã hội công nghiệp” cổ điển để bước vào “xã hội tri thức”. Ngay cả việc cung ứng nguồn nhân lực cho nền kinh tế cũng đã khác trước: nền đại học hiện đại không chỉ nhằm trang bị một khối lượng thông tin (Einstein: “thông tin không phải là tri thức”) mà chủ yếu là giúp người học tái cấu trúc thông tin để có thể sử dụng và giao lưu với người khác một cách sáng tạo và khác biệt. Bất chấp mọi sức ép, “lý tưởng đại học Humboldt” (tính phổ quát và tính tự do đối thoại của tri thức) không phải đã lỗi thời! Nó tỏ ra còn cần thiết hơn so với thời kỳ công nghiệp hoá.

“Xã hội nguy cơ”: sống trong sợ hãi

SGTT.VN - “Sài Gòn đang lún”, “Mekong sẽ chết”, “thảm hoạ bùn đỏ”, “lỗ tử thần”, “thực phẩm nhiễm độc”, “đạo đức xuống cấp”... Chúng ta đang bị bao vây bởi những nguy cơ rình rập. Một “xã hội nguy cơ” đã có mặt ở một đất nước chưa hoàn thành công cuộc công nghiệp hoá, sớm hơn dự kiến và phân tích của nhiều nhà khoa học, tiêu biểu là Ulrich Beck (Xã hội nguy cơ. Trên đường đến một hiện đại khác, 1986).

Logic của sự “sản xuất nguy cơ”

Luận điểm chính yếu của Ulrich Beck là: chúng ta đang chứng kiến bước ngoặt của xã hội hiện đại, đi từ xã hội công nghiệp cổ điển chuyển sang hình thái mới: xã hội (công nghiệp) nguy cơ, giống như xã hội công nghiệp đã thế chỗ xã hội nông nghiệp trước đây để hình thành nên “hiện đại thứ nhất”. Nếu nền hiện đại thứ nhất tuân theo logic của việc sản xuất sự giàu có, thì nền hiện đại thứ hai tuân theo logic của sự sản xuất nguy cơ. Và, đi liền với nó là sự thay đổi từ logic của sự phân phối sự giàu có sang logic của sự phân phối nguy cơ.

Con người trước đây là nạn nhân của nền kinh tế khan hiếm và các nguy cơ chủ yếu đến từ các thảm hoạ tự nhiên. Con người hiện nay thường trở thành nạn nhân của những nguy cơ do chính con người gây ra. Xã hội nguy cơ do nhân tai dần thế chỗ cho xã hội bất trắc do thiên tai, và, ngay cả thiên tai cũng có phần đóng góp không nhỏ của con người.

Xã hội nguy cơ, theo cách gọi của nhà xã hội học Ulrich Beck, mang nhiều đặc điểm chưa từng có trước đây:

– Các bất trắc của xã hội tiền – hiện đại và những khuyết tật của xã hội công nghiệp cổ điển dễ được nhận diện và xử lý. Trái lại, các nguy cơ ngày nay không dễ dàng nhận diện, không lường trước được và ảnh hưởng lâu dài đến các thế hệ tương lai: phóng xạ, ô nhiễm nguồn nước, phá huỷ môi trường sống, biến đổi gen...

– Những đại nguy cơ do chính con người tạo ra, nhưng thủ phạm lại rất dễ trốn tránh trách nhiệm và xã hội không biết phải xử lý làm sao vì chúng không thể bù đắp được bằng tiền bạc và cũng không thể bảo hiểm. Nói khác đi, đó là một sự vô trách nhiệm có tổ chức!

– Trong xã hội công nghiệp cổ điển, tác động của nền kinh tế khan hiếm (bóc lột, nghèo đói, bất công...) được cảm nhận khác nhau tùy theo vị trí xã hội. Trong xã hội nguy cơ ngày nay, không còn ranh giới giai cấp: người giàu, kẻ mạnh cũng không thoát nạn. “Sự túng quẫn thì có tính đẳng cấp, còn sự ô nhiễm thì... dân chủ!”

– Các nguy cơ vượt ra khỏi ranh giới quốc gia. Xã hội nguy cơ trở thành xã hội nguy cơ toàn cầu (thảm hoạ bùn đỏ bôxít ở Hungary là ví dụ).

– Nói khác đi, sự mất an toàn sẽ thay chỗ cho sự khan hiếm. Cộng đồng nhu cầu trở thành cộng đồng lo âu. Ước mơ của xã hội phân chia giai cấp là ai ai cũng muốn và cần giành được một phần của chiếc

bánh. Còn trong xã hội nguy cơ, ước mơ là làm sao cho mình tránh khỏi tai nạn và sự đầu độc.

Có lẽ cần phải bổ sung thêm rằng “hiệu ứng boomerang” (loại vũ khí khi ném đi sẽ quay ngược trở lại người ném theo kiểu gậy ông đập lưng ông) sẽ còn trầm trọng hơn ở các quốc gia đang phát triển, khi cơ chế phòng vệ còn yếu kém, các chính sách dễ dàng bị biến dạng và vô hiệu hoá bởi nạn tham nhũng và sự lũng đoạn của các nhóm lợi ích, cũng như việc vô tình hay cố ý biến mình thành bãi rác của các nước phát triển.

Một cách nhìn khác về tự nhiên

Ước mơ của xã hội phân chia giai cấp là ai ai cũng muốn và cần giành được một phần của chiếc bánh. Còn trong xã hội nguy cơ, ước mơ là làm sao cho mình tránh khỏi tai nạn và sự đầu độc.

Trong đà hưng phấn của quá trình công nghiệp hoá và trước các thành tựu rực rỡ của khoa học kỹ thuật, Auguste Comte (1798 – 1857), ông tổ của xã hội học, lạc quan tin rằng một thời đại mới đã đến: các nhà khoa học thay chỗ các giáo sĩ, nhà công nghiệp thay cho các chiến binh. Hoạt động chính yếu của con người không còn là gây chiến với nhau mà là “chiến đấu với tự nhiên để khai thác các nguồn tài nguyên tự nhiên một cách có hệ thống”. Comte không thấy có vấn đề gì cả trong việc con người cải biến tự nhiên, trái lại, còn than thở rằng “sức mạnh tác động trực tiếp của con người lên tự nhiên còn cực kỳ yếu ớt và hoàn toàn không tương xứng với những nhu cầu của chúng ta”. Herbert Spencer (1820 – 1903) và Ernst Haeckel (1834 – 1919, nhà tiến hoá luận duy vật và là tác giả của từ “sinh thái học”) nhìn tự nhiên và xã hội như những hệ thống tự điều chỉnh một cách cơ giới. Tư tưởng “sinh thái học tự điều chỉnh” rất mới mẻ nhưng lại mang tính cơ giới này đã ảnh hưởng lớn đến lý thuyết hệ thống trong thế kỷ 20, khi Niklas Luhmann (1927 – 1998) muốn tước bỏ hết mọi thứ “đạo đức học”, vì đạo đức học có nghĩa là con người hướng theo những thước đo nằm “bên ngoài hệ thống và chỉ dẫn đến sự bất quân bình”. Để tránh nguy cơ ấy cho hệ thống sinh thái và xã hội, ta chỉ còn cách hình thành những “tiểu hệ thống” nhỏ hơn, nhưng cũng có tính cách tự điều chỉnh.

Tuy nhiên, xã hội nguy cơ hiện nay đang đòi hỏi phải điều chỉnh lại cách nhìn khá máy móc ấy của lý thuyết hệ thống. Không phải ngẫu nhiên khi ngày càng nhiều người nhận ra rằng thiên nhiên – hiểu như môi trường sống của con người – là hoàn toàn khác với tự nhiên hiểu như là đối tượng của các ngành khoa học tự nhiên. Tiếp thu những trải nghiệm và nhận định của các nhà dân tộc học nổi tiếng như Mauss và Malinowski, ta nhớ rằng con người nguyên thủy ứng xử với tự nhiên theo nguyên tắc đền đáp: lấy và trả một cách sòng phẳng và ân cần. Theo cách hiểu ấy, giới tự nhiên là một phần của xã hội, hay nói như Marx, là “cơ thể vô cơ của con người”. Khi nguyên tắc đền đáp bị thay thế bằng nguyên tắc nhân quả và phép tính “chi phí – lợi ích” lạnh lùng, khi định luật tự nhiên bị tách rời khỏi quy phạm xã hội, thì tự nhiên và xã hội trở thành hai hệ thống biệt lập. Sự phân ly này sẽ dẫn đến thảm họa.

Tri thức trong xã hội nguy cơ

Khi nguồn nước bị ô nhiễm, người giàu có thể dễ dàng khắc phục bằng cách... uống nước đóng chai! Nhưng, theo Beck, vấn đề của xã hội nguy cơ là tri thức chứ không phải là sự giàu có. Đành rằng người giàu, khi lâm nguy, có phương tiện để tạm tránh được nguy cơ, nhưng khả năng lựa chọn ấy cũng không thể có khi không ý thức rằng nguy cơ đang hiện diện! Do đó, tri thức, sự phản tỉnh và sức mạnh đề kháng của công luận dựa trên thông tin minh bạch là liệu pháp cần thiết và hiệu quả nhất để đối phó

với xã hội nguy cơ đang đe dọa sinh mệnh của mỗi người và mọi người.

Chỉ có thể hy vọng khi biết sợ!

SGTT.VN - “Nhân loại có được phép tự sát tập thể hay không?” – đây không phải là một câu hỏi vớ vẩn hay dễ gây “sốc” cho vui. Nó đang trở thành một tra vấn hết sức nghiêm chỉnh và nghiêm trọng ở cấp độ đạo đức học và triết học.

Nếu về mặt kỹ thuật, từ mấy thập kỷ trước, con người đã hoàn toàn có thể tự sát, thì cho đến nay, triết học vẫn chưa thực sự tìm được câu trả lời thích đáng cho câu hỏi trên và các câu hỏi có liên quan trong kỷ nguyên khoa học – công nghệ.

Một thế giới “trật đường rầy”

Con tàu thường trật đường rầy vì chạy quá nhanh trên một... đường rầy không vững chắc. Tương tự như thế, nền kinh tế thế giới – bất kể theo mô hình nào – đã phát triển nhanh chóng dựa chủ yếu vào việc khai thác cạn kiệt tài nguyên thiên nhiên. Trong khi đó, bản chất của hành động con người không theo kịp tình hình ấy. Bản chất của hành động nói ở đây là thói quen đã trở thành nguyên tắc đạo đức hướng dẫn hành động. Nguyên tắc đạo đức trước nay tập trung vào phạm vi trách nhiệm gần gũi của con người, với bản thân, gia đình, làng mạc, địa phương, quốc gia, dân tộc (ở phương Tây, thể hiện ở châm ngôn “Yêu thương người sát bên cạnh mình”). Trong xã hội cổ truyền, không phải người ta không nghĩ đến những phạm vi rộng lớn hơn: nhân loại, chúng sinh, hậu thế, vũ trụ nhất thể v.v... nhưng trong nền công nghiệp tiền – hiện đại và lạc hậu, tầm hoạt động của con người chưa thực sự được mở rộng. Trách nhiệm cụ thể đối với các thế hệ đã qua và các thế hệ tương lai, trách nhiệm đối với môi trường khu vực và toàn cầu, trách nhiệm đối với sự đa dạng của các giống loài cũng như đối với các nền văn hoá xa lạ và xa xôi chưa trở thành những vấn đề thời sự thiết thân. Với sự tiến bộ vượt bậc của khoa học–công nghệ và nền truyền thông toàn cầu, nền đạo đức dựa trên “trách nhiệm hữu hạn” ấy nhất thiết phải được thay đổi. Nền đạo đức theo châm ngôn “yêu người sát bên cạnh mình” cần trở thành nền đạo đức “yêu người ở nơi xa nhất”! Đó là ý tưởng rất nghiêm chỉnh và thật đáng suy nghĩ của Hans Jonas (1903 – 1993) trong tác phẩm Nguyên tắc trách nhiệm. Phác thảo một đạo đức học cho nền văn minh công nghệ (1979).

Nguyên tắc trách nhiệm

Hans Jonas xuất phát từ sự kiện hiển nhiên: nghĩa vụ của con người đối với sự tồn tại của bản thân và vạn vật. Lý do thật giản dị: con người là sinh vật duy nhất chịu trách nhiệm về hành động của mình, do đó cũng phải có trách nhiệm giữ cho loại sinh vật có năng lực “đặc biệt” ấy được trường tồn. Một sự tự sát tập thể của nhân loại là một nghịch lý, phải bị bác bỏ về mặt đạo đức. Ông đề nghị “cải biên” mệnh lệnh đạo đức nổi tiếng của Immanuel Kant: “Hãy hành động sao cho châm ngôn hành động của bạn lúc nào cũng có thể trở thành một quy luật phổ biến” thành “Hãy hành động sao cho những hậu quả của hành động của bạn phù hợp với sự trường tồn của sự sống đích thực của con người trên mặt đất”. Ta cần lưu ý chữ “đích thực”. Jonas muốn nói đến cái biết hiện thực và cái biết lý tưởng của bất kỳ một nền đạo đức nào trong tương lai:

- Kant muốn đặt cơ sở cho đạo đức học trên sự thoả thuận giữa những cá nhân tự trị. Jonas đề nghị mở rộng cơ sở ấy: có rất nhiều những thực thể không có năng lực tự trị lẫn lý tính trên thế gian này, đó là

thế giới mệnh mông của động vật và thực vật. Chúng vẫn phải được dành cho vị thế của những chủ thể có nhiều quyền hạn; đó là quyền được nuôi dưỡng, chăm sóc, bảo vệ mà mô hình quen thuộc ở đây là quyền và trách nhiệm giữa cha mẹ và con cái.

- Bên cạnh thế giới hữu sinh, cần vượt bỏ quan niệm dừng dừng đối với thế giới vô cơ. Không thể có một triết lý hay một chính sách bảo vệ thiên nhiên và bảo vệ môi trường đúng đắn, nếu cứ thẳng tay bóc lột thiên nhiên vô độ, nhân danh lợi ích kinh tế thiên cận và tham lam. Nỗ lực đặt cơ sở “bản thể học” cho một giá trị nội tại của thế giới hữu cơ lẫn vô cơ của Jonas không khỏi gây nhiều tranh cãi, nhưng tác phẩm của Jonas quả thật có tác dụng cảnh tỉnh và buộc mọi người phải xét lại nếp nghĩ và cách làm đầy bạo lực của mình.

Nguyên tắc hy vọng?

Vì con người có quyền sinh sát đối với vạn vật, nên cũng phải có trách nhiệm đạo đức trong việc bảo vệ chúng.

“Nguyên tắc trách nhiệm” của Hans Jonas thực ra là để đáp lại “Nguyên tắc hy vọng” nổi tiếng không kém trong tác phẩm cùng tên của triết gia tân – Mácxít Ernst Bloch (1885 – 1977). Bloch cũng lo âu về nguy cơ của nền công nghệ hiện đại, của lối “tư duy – hàng hoá”, chỉ muốn nhìn mọi việc bằng con mắt định lượng đơn thuần. Bloch hiểu con người là kẻ sáng tạo nên giá trị, và cũng hiểu tự nhiên là cái gì có năng lực sáng tạo. Ông tin vào một sự “liên minh” trong tương lai giữa hai bên; nhờ đó cái không tưởng của công nghệ cũng trở thành cái “không tưởng cụ thể”, và đó sẽ là cơ sở vật chất hiện thực để cái không tưởng xã hội cũng sẽ trở thành “cụ thể”. Vì thế, khẩu hiệu của Bloch là: “Hãy biết hy vọng!”

Hans Jonas đặt vấn đề kiểu khác. Vì lẽ rất khó đạt được sự an toàn trong việc đánh giá những hậu quả phức tạp của khoa học công nghệ, nên cần ưu tiên xem trọng và xuất phát từ những kịch bản, những tình huống xấu nhất, những dự báo khôn lường về tác hại (thậm chí có thể dẫn đến sự tiêu huỷ một bộ phận lớn con người và cả loài người). Lòng tin mơ hồ về “những con người ngày càng tốt lành hơn”, niềm hy vọng về một “liên minh hài hoà” giữa con người và tự nhiên không khéo chỉ tiếp tục tạo nên tác động lừa mị và sẽ dẫn con người xuống hố. Do đó, khẩu hiệu của Hans Jonas là: “Hãy biết sợ!” trước những viễn cảnh đen tối và nguy hiểm, vì chỉ có như thế ta mới thấm thía gánh nặng trách nhiệm đang đặt trên vai để biết phải bảo vệ những gì và phải từ bỏ những gì.

Ta có thể “dung hoà” hai ông chăng: chỉ có thể hy vọng khi biết sợ!

Người phụ nữ thách thức bạo quyền

SGTT.VN – Nhắc đến “nguyên tắc trách nhiệm” của Hans Jonas (Chỉ có thể hy vọng khi biết sợ! – SGTT 3.11.2010), ta không thể không nhớ đến một nhân vật cùng thời: Hannah Arendt (1906 – 1975), khuôn mặt nữ khá hiếm hoi trong hàng ngũ những nhà tư tưởng hàng đầu thế kỷ 20, chung quanh mối quan hệ giữa quyền lực và trách nhiệm.

“Sự tầm thường của cái ác”

Gốc Do Thái, bà phải hai lần chạy tránh hoạ phátxít: năm 1933, sang Pháp sau khi Hitler lên cầm quyền, rồi năm 1941 sang Mỹ khi nước Pháp bị Hitler chiếm đóng. Từ trải nghiệm bản thân, bà đi sâu nghiên cứu các cơ chế quyền lực, suy ngẫm về những hậu quả của chúng và đặt lại vấn đề trách nhiệm của xã hội trước những hậu quả ấy. Theo dõi phiên toà xét xử Eichmann, tay trùm phátxít thân tín của Hitler, bà đưa ra nhận xét nổi tiếng: Eichmann là một tay quan liêu đầy tham vọng, hiện thân cho sự “tầm thường của cái ác”. “Tầm thường”, vì hẳn ta chỉ hành động đơn thuần theo mệnh lệnh, và lạnh lùng xem việc giết người hàng loạt chỉ từ giác độ của sự hiệu quả và quán tính của bộ máy tổ chức.

Từ đó, H. Arendt nhấn mạnh đến mối quan hệ bản chất giữa quyền lực và cái “không gian” trong đó nó thể hiện ra. Bà khái quát hoá, và không giới hạn mối quan hệ này chỉ trong các tổ chức chính trị. Bất kỳ tổ chức nào cũng trở thành “chính trị” cả, khi các cấu trúc quyền lực được xây dựng lên thông qua một tiến trình tổ chức: “Mọi tổ chức, cho dù gồm những nhà chính trị hoặc những nhà khoa học – vốn không can thiệp vào các cuộc tranh chấp chính trị – cũng đều là một định chế chính trị, khi con người tổ chức lại, sử dụng tổ chức để hành động và chiếm hữu quyền lực”.

Nói cách khác, khi con người tập hợp lại để đưa ra những quyết định thì tập hợp ấy trở thành không gian thể hiện quyền lực. Những quyết định sẽ vô nghĩa, nếu không có những kẻ tuân lệnh và thực hiện chúng. Câu hỏi nghiêm trọng đặt ra qua bài học điển hình của tội ác phátxít: những kẻ “chỉ” tuân lệnh thôi thì có phải chịu trách nhiệm hay không? Arendt dứt khoát trả lời: “Trong thế giới chính trị của người lớn, từ “tuân lệnh” chỉ là một cách nói khác của sự tán đồng và ủng hộ”. Mọi hình thức bạo quyền đều dựa trên sự tán đồng công khai hoặc thầm lặng của số đông, và không thành viên nào trong số đông ấy có thể rũ bỏ trách nhiệm.

Arendt cũng ý thức về ảnh hưởng ngày càng gia tăng của kinh tế lên chính trị. Vì thế, khi kinh tế tác động đến chính sách, nó phải được phê phán nghiêm chỉnh và sớm muộn sẽ bị vạch trần trách nhiệm, nhất là trong thời đại thông tin ngày nay. Trong lĩnh vực kinh tế, không hiếm trường hợp người ta nhấn mạnh đến việc “tuân lệnh” và “hoàn thành nhiệm vụ” mà hiếm khi tự đặt mình trước trách nhiệm đạo đức. Eichmann cũng đã lập luận như thế, nhưng không thể thoát khỏi sự trừng phạt. Arendt rút ra kết luận từ những phân tích của mình: “Sự thật đáng buồn là phần lớn những thảm hoạ đều do những kẻ không hề biết cân nhắc đến thiện ác gây ra”. Điều dễ thấy: khi kết quả rõ ràng là tội tệ, người ta lại viện lý do rằng quyết định ban đầu đều đã được mọi người nhất trí cả, và vì thế: “Khi ai cũng có lỗi, thì không ai có lỗi hết”.

Lao động, tạo tác và hành động

“Trong ngôn ngữ của thế kỷ 18, các nguyên tắc của tinh thần cách mạng là: tự do công cộng, hạnh phúc công cộng và tinh thần công cộng”.

Hannah Arendt

Các hình thức bạo lực khủng khiếp trong thế kỷ 20, theo Arendt, đều nhằm chứng tỏ con người hoàn toàn có thể không chế được! Muốn thế, chúng phải tiêu diệt bản ngã, tính đa dạng và tính tự khởi của con người. Chẳng hạn, trại tập trung của chế độ phátxít nằm bên ngoài mọi hệ thống trừng phạt hay thi hành án bình thường. Nó không chỉ nhằm tiêu diệt con người về thể xác mà còn tiêu diệt con người pháp lý: tước bỏ quyền hạn là điều kiện tiên quyết để không chế toàn diện con người. Tiếp theo đó, là tiêu diệt con người luân lý: cái chết trở thành vô danh và mọi hành vi luân lý, mọi quyết định lương tâm đều không thể thực hiện được. Vì thế, theo Arendt, để ngăn cản việc biến con người thành “những cái xác biết đi”, chỉ còn cách phải hợp lực để bảo vệ “bản ngã và sự khác biệt” của con người. Thay vì xuất phát từ ý thức về cái chết như là bộ phóng hướng đến tương lai như Heidegger, Arendt xuất phát từ sự sinh ra của con người. Từ khi chào đời, con người bắt đầu năng lực kiến tạo của mình. Cá nhân có trách nhiệm xây dựng thế giới cùng với những con người khác. Ba điều kiện cơ bản của cuộc sống là lao động, tác tạo và hành động:

– Lao động để duy trì sinh mệnh của cá nhân và giống loài, điểm chung của mọi sinh vật. Lao động tự nó không gắn liền với sự tự do mà là một sự tất yếu đi cùng con người đến hết cuộc đời.

– Qua lao động, con người bắt đầu nhận ra sự hữu hạn của kiếp người. Để đi tìm sự trường tồn, con người dùng mọi vật liệu để xây nên một thế giới nhân tạo bên cạnh thế giới tự nhiên. Chính thế giới ấy mới mang lại cho con người cảm giác được “trở về nhà”.

– Sau cùng, khi con người thành lập và duy trì những cộng đồng chính trị, chính hành động mới tạo ra những điều kiện cho việc tiếp nối các thế hệ, cho kỷ ức và lịch sử. Hành động là sợi dây nối kết những cá nhân, đồng thời biểu lộ tính duy nhất, tính khác biệt và tính đa dạng của con người. Hành động chính là sự tương tác về chính trị theo nghĩa rộng nhất. Sự tương tác ấy rõ ràng chỉ có thể diễn ra trong không gian công cộng. Không phải ngẫu nhiên khi nền dân chủ cổ đại Hy Lạp quan niệm rằng lao động là công việc nặng nhọc mang tính cưỡng bách trong khuôn khổ gia đình, còn hành động mới diễn ra trong không gian công cộng của “nghị hội”. Không gian công cộng ấy chính là nơi giao lưu chính trị, nơi kiến tạo cộng đồng và nơi thể hiện sự tự do của những con người bình đẳng.

“Vita activa”

Hannah Arendt gọi đó là “vita activa” (“đời sống hoạt động”) một cách công khai và tích cực của con người tự do đúng theo tinh thần của Kant: con người là kẻ ban bố quy luật và đồng thời là thẩm phán của chính mình: “Chỉ có bạo lực mới câm nín, và chính vì thế, bạo lực trần trụi không bao giờ được vỗ ngực tự xưng là vĩ đại!”

Lưỡi không xương...

SGTT.VN - “Trắng lặn. Mặt trời mọc...”, cách nói quen thuộc và đầy hình tượng ấy thật ra... không đúng. Mặt trời chẳng từ đâu mọc lên và mặt trăng chẳng lặn đi đâu hết! Những “sai lầm” mang lại sự linh hoạt, hấp dẫn cho ngôn ngữ và văn chương nghệ thuật sẽ không còn vô hại khi đi vào thế giới khoa học.

Hiểu ngôn ngữ như là phương tiện truyền thông, Francis Bacon yêu cầu sự chính xác và gọi những sai lầm ấy là ngẫu tượng cái Chợ. Từ gợi ý của Bacon, thế kỷ 20 còn nhận ra rằng ngôn ngữ không chỉ là phương tiện truyền thông mà còn là không gian hành động xã hội tạo nên sự cảm thông, đoàn kết cũng như gây ra bao thị phi, xung đột và áp bức. Ngôn ngữ ẩn giấu nguy cơ to lớn: khả năng xuyên tạc, lừa dối và thống trị.

Trong gong kèm ngôn ngữ

Tư duy của chúng ta gắn liền với việc sử dụng ngôn ngữ. Vì thế, hầu như rất khó thoát khỏi những ảo tượng và những chiếc bẫy rập có nguồn gốc sâu xa trong lời ăn tiếng nói hàng ngày. Ngôn ngữ là những quy ước và là một bộ phận cấu thành của văn hoá tư duy. Khi đầy rẫy khiếm khuyết, chúng là các rào cản tinh thần thật khó vượt qua để đi đến chân tướng của sự vật. Ta rất muốn tin rằng chính tư duy của ta là kẻ làm chủ ngôn ngữ. Khổ nỗi, sự thật thường ngược lại.

Việc sử dụng ngôn ngữ bắt nguồn từ lời nói thường ngày, vốn có xu hướng giản lược. Những ngộ nhận nằm ngay trong cấu trúc và nội dung định nghĩa của những ngôn từ. Có thể nói ngôn ngữ là một loại “phần cứng” quy định ranh giới cho “phần mềm” là những tư tưởng của ta. Ta chỉ có thể suy nghĩ những gì ngôn ngữ chúng ta cho phép, và ta khó đi đến những sự phân loại và phân biệt nào không nằm sẵn trong cấu trúc của ngôn ngữ chúng ta.

Theo Bacon, ngôn ngữ dẫn dắt ta đến sai lầm chủ yếu bằng hai con đường:

– Ta đặt tên cho những sự vật không hề có thực, nhưng những tên gọi này lại có ảnh hưởng rất lớn đến tâm tư và cách hành xử của ta. Không chỉ... “Ông Địa”, “Thần Tài” mới mang lại bao niềm vui và nỗi buồn cho những vị... ham đánh đề, mà cả những khái niệm có vẻ rất khoa học cũng đã không ngừng đánh lừa những đầu óc khoa học. Chẳng hạn, hàng thế kỷ, nhiều nhà khoa học tin vào một chất “ether” nào đó như là môi trường vận động của vật chất, trước khi tỉnh ngộ rằng nó chỉ là một sản phẩm hoang đường.

– Mặt khác, ta lại có rất nhiều từ ngữ để đặt tên cho những sự vật có thực, nhưng do sự trừu tượng hoá vụng về hay diễn dịch vội vã từ thực tại, các từ ngữ ấy rất mơ hồ, bất định, không chính xác. Ngẫm nghĩ xem, bạn sẽ dễ dàng phát hiện vô số những từ ngữ thuộc loại ấy. Thêm vào đó, ta thường sử dụng nhiều từ ngữ theo quán tính mà ít khi tiến hành quan sát và phân tích nội dung thực sự của chúng.

Chẳng hạn, ta dễ nhận ra một nhà lãnh đạo có tài, nhưng không dễ dàng chút nào để xác định một cách khách quan những phẩm chất lãnh đạo để thực sự hiểu những gì đã tạo nên một nhà lãnh đạo như thế, và xét xem, liệu những phẩm chất, năng lực ấy có thể truyền đạt hay huấn luyện được hay không. Ta cũng dễ dàng cả tin vào những “huyền thoại” chỉ vì chúng được phát biểu hay trình bày một cách hào nhoáng. Xu hướng này bắt nguồn từ ảo tưởng rằng sự vật hay công việc nhất định sẽ mang lại những thành quả tốt đẹp chỉ nhờ chúng được khoác lớp vỏ ngôn ngữ trịnh trọng, khả tín.

Ngẫu tượng cái Chợ dựa trên lòng tin sai lầm rằng những gì mọi người xem là đúng thì cũng tự động là đúng! Giống như ở giữa chợ, ta “mua” những từ ngữ và ý tưởng của người khác, và “bán” cho họ những từ ngữ và ý tưởng của ta. Bao lâu mọi người đều hài lòng thì mọi việc đều ổn thoả. Những quy ước ngôn ngữ có sức mạnh khủng khiếp, mặc dù không phải lúc nào cũng phản ánh đúng thực tại.

Chính vì thế, vào buổi bình minh của nền khoa học hiện đại, Francis Bacon là người đầu tiên nhấn mạnh đến yêu cầu phải làm cho ngôn ngữ được trong sạch và chính xác. Theo ý nghĩa đó, ngẫu tượng cái Chợ là một ẩn dụ quan trọng khác trong lịch sử của tư duy phản biện, vì nó minh họa sự cần thiết của việc làm cho tư tưởng được trong sáng, điều kiện tiên quyết cho tư duy khoa học.

“Bước ngoặt ngôn ngữ học”

Ngôn ngữ càng có sức biểu cảm bao nhiêu, càng dễ mang tính bạo lực bấy nhiêu... Xin cảnh giác: tiếng Việt đẹp đẽ và thâm thúy của chúng ta cũng là một ngôn ngữ rất giàu tính biểu cảm!

Ngẫu tượng cái Chợ còn gợi ý nhiều khía cạnh hệ trọng khác nữa của ngôn ngữ. Chúng có nguồn gốc xa xưa từ cuộc tranh luận triết học sôi nổi nhất ở thời trung cổ, rồi được đào sâu và phát triển trong triết học hiện đại. Từ chỗ xem tư duy đi trước ngôn ngữ, xem khái niệm (như là sản phẩm của tư duy và là bản chất bền vững của sự vật) đi trước từ ngữ (như cái vỏ quy ước nhất thời của khái niệm), triết học hiện đại hầu như có cách nhìn ngược lại. Chính cách nhìn mới mẻ ấy đã thực sự tạo ra một cuộc cách mạng trong triết học: từ nền triết học lấy ý thức làm trung tâm (với tư duy là hình thức cao cấp nhất) chuyển sang nền triết học lấy ngôn ngữ làm trung tâm. Cuộc cách mạng ấy được gọi là “bước ngoặt ngôn ngữ học” trong triết học đương đại. Ta sẽ còn có dịp đề cập những vấn đề rất phức tạp và thú vị này. Ở đây, tiếp theo mạch suy nghĩ của Bacon, chỉ xin nhấn mạnh thêm hai điểm liên quan đến ngẫu tượng cái Chợ.

“Thơn thớt nói cười”...

Sở Khanh dùng lời đường mật để đưa Kiều vào bẫy. Khi họ Sở cam kết Nàng đã biết đến ta chẳng, bề trâm luân lấp cho bằng mới thôi! và hẹn hò giờ giấc cụ thể để dẫn Kiều “trốn thoát”, những lời nói ấy không đơn thuần truyền đạt thông tin mà còn thực hiện một hành động lừa bịp đầy ác ý – Bề ngoài thơn thớt nói cười, mà trong nham hiểm giết người không dao. Triết học hiện đại dành cho hiện tượng này một thuật ngữ chuyên môn: “hành vi ngôn ngữ”. Cam kết, hứa hẹn, tuyên bố, ra lệnh... ngôn ngữ còn là hành vi gây ra hậu quả, chứ đâu phải chỉ là lời nói gió bay! Kể sao hết bao nhiêu tội ác và bao nhiêu nạn nhân của trò chơi ngôn ngữ, của việc đánh tráo và lạm dụng khái niệm. Thêm nữa, ngôn ngữ càng có sức biểu cảm bao nhiêu, càng dễ mang tính bạo lực bấy nhiêu. Ca tụng lên tận mây xanh hoặc vùi dập xuống bùn đen, ngôn ngữ đều phô bày tính bạo lực của nó: gây ảo tưởng và khổ đau cho người khác. Xin cảnh giác: tiếng Việt đẹp đẽ và thâm thúy của chúng ta cũng là một ngôn ngữ rất giàu tính biểu cảm!

Đừng tin vào ngẫu tượng!

SGTT.VN - “Tri thức là sức mạnh!”: câu khẩu hiệu dứt khoát như tiếng kèn xung trận của nam tước Francis Bacon (1561 – 1626) đánh dấu bước ngoặt từ thời Trung cổ châu Âu sang thời hiện đại. Tri thức là hoa trái. Nhưng, muốn thu hoạch vụ mùa, trước hết phải vun xới mảnh đất trồng trọt, gặt hết sỏi đá, cỏ gai.

Tượng Bacon trong khuôn viên Trinity College, Cambridge (Anh).

Gần 20 năm trước Luận văn về phương pháp (1637) của René Descartes, 70 năm trước Luận văn về sự hiểu biết của con người (1689) của John Locke, một thế kỷ trước Phê phán lý tính thuần túy (1781) của Immanuel Kant, Bacon đã đặt viên đá đầu tiên cho tư duy khoa học hiện đại với tác phẩm Công cụ mới (Novum Organum – 1620).

Bốn ngẫu tượng bắt tù binh

Tại sao đặt tên là Công cụ mới? Rõ ràng Francis Bacon muốn biên soạn một công trình để đối trọng với bộ Công cụ lừng danh suốt gần hai ngàn năm của Aristoteles. Bacon hoài nghi cả quyền uy tưởng như bất khả xâm phạm của Aristoteles, không còn tin vào logic học và triết học Aristoteles nữa, và muốn đặt một cơ sở mới mẽ cho việc thu hoạch tri thức thực sự vững chắc. Nhớ ơn bậc tiền bối, Immanuel Kant đã trân trọng trích dẫn một câu nói của Francis Bacon làm đề từ cho ấn bản lần thứ hai quyển Phê phán lý tính thuần túy (1787) bất hủ của mình.

Bacon dành phần thứ nhất của Công cụ mới để làm công việc “dọn sạch mặt bằng”: vạch trần những nguyên nhân tâm lý gây ra lầm lẫn của con người. Những thái độ sai lầm – từ đó nảy sinh những lỗi tư duy – bị ông gọi là những ngẫu tượng (idole). Ngẫu tượng là một hình ảnh bám rễ rất sâu, chiếm lĩnh tinh thần con người, được tôn thờ nhưng lại không có thực chất nào cả và là những rào cản cho nhận thức. Ngẫu tượng là thần tượng giả mạo. Với cách đặt vấn đề như thế, Bacon không chỉ là người mở đầu cho thuyết duy nghiệm mà còn khai sinh môn tâm lý học hiện đại.

Trong “Cách ngôn” thứ 39 thuộc phần đầu của quyển sách, F. Bacon viết: “Có bốn loại ngẫu tượng bắt đầu óc ta làm tù binh...: loại thứ nhất là ngẫu tượng Bộ lạc, loại thứ hai là ngẫu tượng cái Hang, loại thứ ba là ngẫu tượng cái Chợ và loại thứ tư là ngẫu tượng Sân khấu”. Ngẫu tượng Bộ lạc thuộc về bản tính chung của loài người. Ngẫu tượng cái Hang nảy sinh trong đầu óc cá nhân mỗi người. Loại thứ ba (cái Chợ) là những sai lầm liên quan đến ngôn ngữ, và loại thứ tư (Sân khấu) là do sự nguy biến và khiếm khuyết về học vấn. Ông dùng hình ảnh “sân khấu” với tấm màn nhung của nó như là một biểu trưng cho bao tấn trò đời. Không phải ngẫu nhiên khi cuối thế kỷ 19, người ta cứ nghĩ ông mới là tác giả đích thực của những vở kịch mang tên Shakespeare!

Ngẫu tượng Bộ lạc

Bacon xem đây là nguồn gốc chủ yếu của những sai lầm bắt nguồn từ... “phản cứng” của con người, tức những gì nằm trong bản tính tự nhiên và cấu trúc sinh học của loài người. Trước hết, những ấn tượng của giác quan cũng như những chiến lược tư duy của ta để xử lý những ấn tượng ấy thường

không phản ánh đúng thực tại, mà chỉ phản ánh những thước đo chủ quan của chúng ta. Giống như một tấm gương kém chất lượng phản ánh méo mó thực tại, đầu óc ta trộn lẫn những điều bất cập của bản thân với những gì ta nhận biết được về bên ngoài. Hậu quả thứ nhất: ta thường có thói quen giản lược hoá mọi việc, ưa chuộng những sự phân loại hời hợt. Lý do là vì ta muốn nhận ra trật tự và quy luật ở khắp nơi, ngay cả khi chúng không thực sự tồn tại. Ảo tưởng này về trật tự và tính bền vững ngăn không cho ta nhận ra rằng nhiều sự vật và tình huống thực ra là duy nhất và độc đáo. Do đó, phản ứng của ta cũng hời hợt và bất túc. Khoa học đã phải trả giá nhiều cho căn bệnh này: chẳng hạn, ta cứ muốn đi tìm một cách giải thích đơn giản cho hầu hết mọi hiện tượng vật lý. Thuyết tương đối, cơ học lượng tử, thuyết hỗn độn... mới làm thay đổi lối nhìn này trong thời gian gần đây mà thôi.

Bắt đầu với sự xác tín, sẽ kết thúc ở sự hoài nghi. Bắt đầu với sự hoài nghi, sẽ kết thúc ở sự xác tín.

Francis Bacon

Hậu quả thứ hai: một khi đã chấp nhận quan điểm nào đó là đúng – do sở học hữu hạn hay do quan niệm phổ biến của một thời đại, ta chỉ muốn đi tìm những bằng chứng để bảo vệ quan điểm ấy, và sẵn sàng nhắm mắt trước những bằng chứng hay kinh nghiệm ngược lại. Rất nhiều những điều xác tín và cả mê tín trong nhận thức thường ngày của ta sẽ – bằng cách tinh vi hơn – thâm nhập nhận thức khoa học và thế giới quan của ta nữa. Nói khác đi, đầu óc con người ưa thích điều tích cực, ghét điều tiêu cực, hơn là dám nhìn thẳng vào sự thật, bởi luôn quên rằng cái tiêu cực, phủ định cũng hết sức cần thiết trong việc đi tìm sự thật.

Hậu quả nữa là khái quát hoá và trừu tượng hoá một cách vội vàng. Những ấn tượng mạnh hay những kinh nghiệm bản thân dễ dàng trở thành những kết luận chung và tiêu biểu: bị một ai đó lừa gạt hay xâm phạm, ta ác cảm một cách vô thức với tất cả những ai thuộc giới ấy! Quá tin vào những gì mắt thấy tai nghe, ta sẵn sàng phủ nhận sự tồn tại của những gì nằm ngoài phạm vi ấy: chính điều này đã làm chậm lại rất nhiều những phát kiến của khoa học như về vi trùng, các hiện tượng điện từ, hạt nhân v.v. Rõ ràng, việc thiếu dữ liệu thường nghiệm lúc ban đầu chưa nói lên được điều gì về sự tồn tại hay không tồn tại của sự vật.

Tình và lý

“Tình” nói ở đây là xúc cảm chủ quan. Đọc một quyển sách hay học một người thầy có ác cảm hoặc thiện cảm với một vấn đề gì, ấn tượng ấy có thể đeo bám ta suốt đời. Nó cũng là sự yếu đuối của bản thân trước những sự việc hay tình huống gay go, bởi việc đương đầu với chúng đòi hỏi quá nhiều nỗ lực và thử thách. Việc làm ấy có thể đe dọa làm sụp đổ ảo tưởng của ta, buộc ta phải thách thức và xung đột với những quyền uy đã được xác lập. Trong khi đó, thời hiện đại đối diện với nhiều vấn đề chưa từng có, đòi hỏi phải có những cách nhìn nhận và những giải pháp tinh táo, phi quy ước.

Bacon sẽ bàn tiếp về ngẫu tượng thứ hai: đừng tiếp tục đào hang cho chính mình!

Con cóc trong hang...

SGTT.VN - Mượn hình ảnh con cóc và cái hang, ta chỉ muốn nhớ lại thân phận tù túng và tầm nhìn thiên cận của mỗi người chúng ta như những tù nhân bị trói chặt, mắt chỉ được nhìn về một hướng trong dụ ngôn Hang động nổi tiếng của Platon (Platon và việc thực hiện ý tưởng – SGTT 30.6.2010). Francis Bacon dựa vào ẩn dụ này để bàn tiếp về nguồn gốc thứ hai gây nên những sai lầm của ta: ngẫu tượng Cái hang.

Từ trong hang tối

Bên cạnh việc quá tin vào giác quan như thói quen thuộc bản tính chung của loài người (ngẫu tượng Bộ lạc), ngẫu tượng Cái hang nói lên các đặc điểm và các chiến lược tư duy tiêu biểu của mỗi cá nhân. Chúng sẽ dẫn dắt ta đến chỗ phạm sai lầm do những nguyên nhân chủ quan. “Mỗi người chúng ta đều có một cái hang hay một sào huyệt của riêng mình” và tất nhiên, chỉ có thể nhìn sự vật từ tầm nhìn của... con ếch ngồi đáy giếng. Chính cấu trúc thể xác và tinh thần của ta – chịu ảnh hưởng của nguồn gốc xuất thân, của nền văn hoá, giáo dục và kinh nghiệm bản thân – sẽ “khúc xạ và xuyên tạc ánh sáng tự nhiên”. Tầm nhìn hạn hẹp ấy là bộ lọc cho tất cả những gì ta thấy, nghe, đọc hay trao đổi với người khác... Bacon nêu ra mấy biểu hiện chính yếu:

– Ta thích nhấn mạnh và đề cao quá mức những cách nhìn hay cách nghĩ nào trùng hợp với tri kiến thiên cận của mình. Ta đánh giá những tri thức của cá nhân mình cao hơn tri thức của người khác, từ đó, bám chặt vào những lý thuyết và hệ tư tưởng do chính mình tạo ra hay được mình xác tín. Tuỳ theo cấu tạo tinh thần của mỗi người, hoặc ta ưa tìm tòi và nhấn mạnh những điểm dị biệt trong sự vật hoặc chỉ thích tập trung vào những chỗ giống nhau. Cả hai thái độ thường dẫn đến sự cực đoan trong mọi việc phán đoán và đánh giá.

– Một mặt, ta dễ đánh mất mình trong những chi tiết, thấy cây không thấy rừng. Thái cực ngược lại là thấy rừng không thấy cây. Có người cực kỳ yêu chuộng và sùng bái những gì cổ xưa, truyền thống; có người lại chỉ ham thích cái mới, cái thời thượng. Ít có ai thực sự đạt được một sự cân bằng giữa hai cách tiếp cận khác nhau ấy. Hậu quả là những gì đã có cơ sở vững chắc sở dĩ bị từ khước chỉ vì chúng cũ và không mới: “ta đồ xô đi phát minh cái bánh xe!”. Ngược lại, cái mới thường bị nghi kỵ và phản bác chỉ vì nó... mới và không tương thích với lối nhìn cổ truyền và định kiến đã bám rễ quá sâu. Thật khó đi tìm cho được những gì có giá trị lâu bền, thay vì bám vào những quan niệm nhất thời!

– Chúng ta gắn bó với một ngành nghề, một học thuyết, một tín ngưỡng vì ta quá say mê vị tổ sư, nhà sáng lập và những thành tựu trong quá khứ của nó, cũng như vì ta đã dành gần trọn đời để theo đuổi, chịu bao gian khổ và đã quá quen thuộc với nó. Mang tâm trạng này đi vào các lĩnh vực có tính khái quát cao như triết học hay khoa học, người ta dễ bóp méo sự thật, gò ép thực tại cho phù hợp với sơ đồ tư duy của mình. Bacon nhìn thấy điều ấy đã xảy ra ngay cả với những nhà đại tư tưởng như Aristoteles: triết học tự nhiên của ông chỉ là... con sen cho logic học của ông. Ta nhớ đến nhận định khét tiếng của Hegel, một đại triết gia khác: nếu sự kiện không đúng với lý thuyết, thì đó là... lỗi của sự kiện!

Nếu sự thật hay ánh sáng chỉ có thể có ở bên ngoài cái hang – như cách nhìn của Platon – thì không lạ

gì khi còn ở trong hang, ta ắt sẽ xem chúng là những gì vô nghĩa, hoặc nếu có bàn về chúng, ta chỉ bàn về những gì vô nghĩa. Từ mấy thế kỷ trước, cách đặt vấn đề của Bacon vô hình trung đã dự đoán được cao trào phê phán siêu hình học – được gọi là “tư duy hậu – siêu hình học” – từ cuối thế kỷ 19 và trong thế kỷ 20!

Con cóc ngồi đó...

Sự thật là cô dâu không trang điểm!

Francis Bacon

Một trở lực khác trên con đường đi tìm chân lý từ cái hang bé nhỏ của mình là quen nhầm tưởng ước mơ của mình là thực tại. Con tôi, món hàng của tôi, thành phố của tôi, đất nước tôi, nền văn hoá của tôi là... nhất! Xu hướng tự mãn đầy huyền hoặc và đơn giản hoá này không hẳn do lười biếng. Ngay những người chăm chỉ, cần cù nhất cũng rất sợ nhìn vào sự thật, khi nó đe dọa làm sụp đổ ảo tưởng của mình. Yêu ảo tưởng nhưng luẩn quẩn, bất lực là cố tật của... con cóc trong hang: “con cóc nhảy ra, con cóc ngồi đó, con cóc nhảy đi...”

Nguy hiểm hơn cả, theo Bacon, là quá xem trọng kinh nghiệm bản thân. Một mặt, kinh nghiệm bản thân là quan trọng, vì không có gì thay thế được nó cả. Nhưng mặt khác, nó trở nên nguy hại khi ta dùng nó để tự bịt mắt mình và phê phán tất cả những gì bản thân mình chưa nếm trải. Kinh nghiệm bản thân là con dao hai lưỡi. Nó vừa giúp ta không ngây thơ trở thành nạn nhân của những huyền thoại, nhưng cũng cản trở không cho ta kịp thời nhận ra những chân trời mới, những giải pháp mới. Biết bao những “trò lặp đi thời thượng” vốn bị chế nhạo hay khinh miệt lúc ban đầu rút cục đã trở thành những đôi hài bảy dặm mang lại những tiến bộ vượt bậc trong nhiều lĩnh vực khác nhau.

Đi kèm với lợi quyền, kinh nghiệm bản thân hẹp hòi càng nguy hiểm và là lực cản ngoan cố nhất đối với sự tiến bộ. Bởi vì, trong trường hợp đó, dù mang chiếc kính màu hồng hay màu đen, kết quả vẫn là một: lấy thiên kiến chủ quan thay cho sự đánh giá khách quan, thủ tiêu mọi sự phê phán, đối thoại.

“Tư duy phản biện”

Các nhận xét thẳng thắn của Bacon là một bộ phận trong di sản quý báu góp phần hình thành môn học đang rất phổ biến đầu thế kỷ 21: môn tư duy phản biện (critical thinking). Nguyên tắc và mục đích của môn học này đã được Bacon nêu rõ: “Ta không được phép thu hẹp vũ trụ cho vừa vặn với ranh giới của năng lực hình dung của ta, như cách làm quen thuộc trước nay. Trái lại, ta phải mở rộng biên cương của tri thức để đủ sức nắm bắt được chân tướng của vũ trụ”.

Bịt mắt bắt dê

SGTT.VN - Trò chơi “bịt mắt bắt dê” không mất đi cùng với tuổi thơ! Khi lớn lên, thay vì chịu bịt mắt bằng mảnh vải để vui đùa, ta lại tự nguyện để cho những định kiến và những niềm xác tín chắc nịch làm cho mình... có mắt như mù.

Khác với ba ngẫu tượng trước đây (ngẫu tượng Bộ lạc, ngẫu tượng cái Hang, ngẫu tượng cái Chợ) có nguồn gốc từ bản tính tự nhiên của con người và những giới hạn khách quan của ngôn ngữ, sai lầm lần này do ta tự chuốc lấy một cách tự nguyện. Francis Bacon gọi đó là ngẫu tượng Sân khấu.

Cuộc hí trường

Bacon viết: “Tôi đặt tên là ngẫu tượng Sân khấu, vì, theo tôi, tất cả những hệ thống (triết học và tri thức) mà ta tiếp thu đều chỉ là những vở kịch nhiều hồi được dàn dựng theo sự hư cấu”. Cách viết khá cực đoan và gay gắt ấy thực ra là để cảnh báo một việc: phần lớn những điều xác tín của ta về thế giới quan lẫn nhân sinh quan đều không bắt nguồn từ sự suy nghĩ chín chắn. Ta thản nhiên chấp nhận những gì do truyền thống văn hoá và giáo dục của ta mang lại, mà ít khi chịu phản tỉnh hay dám phê phán. Chấp nhận quyền uy và giá trị hiệu lực của truyền thống đã được xác lập tức là cũng dễ dàng chấp nhận cả những sai lầm và khiếm khuyết của nó. Không có gì quyến rũ hơn là những ý tưởng đã chứng tỏ ít nhiều thành công trong quá khứ. Cũng không có gì làm lẫn hơn là tưởng chúng sẽ vĩnh viễn có giá trị và bảo đảm những thành công trong tương lai.

Bacon thường tỏ ra “bất kính” trước di sản tư tưởng quá khứ. Điều này có thể hiểu được từ tính cách cứng cỏi của riêng ông, nhưng cũng từ phản ứng quyết liệt trước môi trường sinh hoạt tinh thần còn rất độc đoán và mê tín của thời đại ông. Tuy nhiên, nhiều nhận định phê phán của ông về những tín điều và những hệ thống tư tưởng đang thống trị lúc bấy giờ vẫn không mất đi tính thời sự. Bacon nhận thấy có ba hệ thống hay ba lẽ lỗi tư duy chủ yếu mang đặc trưng của ngẫu tượng này: giáo điều, duy nghiệm và mê tín.

– Hệ thống hay lẽ lỗi tư duy “giáo điều” thường đến từ trường phái duy lý. Theo Bacon, nhà nguy biện giáo điều ít khi chịu kiểm nghiệm những phán đoán và kết luận của mình bằng thực tại và kinh nghiệm. “Họ thường có kết luận từ trước chứ không chịu tham khảo kinh nghiệm mà lẽ ra phải làm, rồi áp đặt vấn đề theo ý muốn của mình, và khi cần viện dẫn kinh nghiệm thì cố uốn nắn cho phù hợp với sơ đồ có sẵn”. Ông dám nêu đích danh trường hợp điển hình là Aristoteles, một bậc “vạn thế sư biểu” của phương Tây! May cho nhiều nhà tư tưởng sinh sau ông!

– Hệ thống hay lẽ lỗi tư duy duy nghiệm quá tự tin vào một số kết quả nghiên cứu thường nghiệm và rồi cũng hấp tấp rút ra những kết luận và những nguyên tắc phổ quát không đủ cơ sở. Ví dụ điển hình đương thời là những kết luận “động trời” của môn giả kim, tiền thân của ngành hoá học ngày nay. Bacon thường kể trường hợp nổi tiếng của William Gilbert (Về từ tính, 1600): sau một số công trình nghiên cứu khá cặn kẽ về các đặc tính của nam châm, Gilbert khái quát hoá vội vàng và liều lĩnh, rằng quỹ đạo của những hành tinh xoay quanh mặt trời có được là nhờ từ tính!

– Sau cùng, những sai lầm từ sự “mê tín” còn phổ biến hơn nữa và cũng là nguy hiểm nhất. Những “su

tổ” trong lĩnh vực này thường trộn lẫn chân lý với thần thoại, kinh nghiệm với hoang tưởng, tri thức với lòng tin. Bacon nêu tên Pythagoras (triết gia và nhà toán học cổ Hy Lạp tin vào sức mạnh thần bí của con số) như trường hợp điển hình.

Con nhện, con kiến hay con ong?

Việc đầu tiên là phải phân biệt giữa điều mình biết và điều mình tin. Cái biết có thể nảy sinh từ cảm hứng và sự bùng nổ nội tâm, nhưng nó vẫn chưa phải là tri thức cho tới khi được chứng minh và kiểm nghiệm có phương pháp.

Nhìn chung, bốn loại ngẫu tượng mà ta vừa làm quen không chỉ là những chỉ báo về sự yếu đuối và dễ phạm sai lầm của con người nói chung, mà trước hết, nói lên nỗ lực tự phê phán của bản thân Bacon, một tượng đài sừng sững mở đầu thời cận đại. Ý nghĩa then chốt của nỗ lực này là việc nhận ra rằng: tư duy phê phán không phải là cái gì tự nhiên, trái lại, đòi hỏi lao động trí tuệ vừa dũng cảm, vừa kiên trì. Bacon kết luận công cuộc khảo sát của mình về các trở lực này như sau: “Ta không thể nào chia tay được với những sai lầm và ngẫu tượng này, bởi chúng gắn liền với bản tính tự nhiên và điều kiện sinh hoạt của chúng ta; vậy, chỉ có sự quan tâm thường xuyên đến chúng mới là điều hệ trọng bậc nhất để điều chỉnh nhận thức”.

Tuy chỉ mới là một nhân vật giao thời giữa nền siêu hình học cổ truyền và nền triết học/khoa học hiện đại, Francis Bacon dành cho hậu thế một lời khuyên đáng giá: không nên làm như con nhện chỉ đơn độc nhả tơ từ những gì có sẵn bên trong chính mình (như các nhà giáo điều), hay như những con kiến chỉ biết cần mẫn thu thập chất liệu (như các nhà duy nghiệm thuần túy) mà hãy nỗ lực xử lý và tinh chế chất liệu như con ong tạo mật từ trăm hoa.

Suy nghĩ một cách có phê phán, nói một cách mạch lạc, viết một cách rõ ràng, đó là ba phương châm được nêu ra từ 400 năm trước như những yêu cầu đầu tiên trên con đường lao động trí tuệ để hy vọng có được chút mật ngọt của tư duy.

“Trọng lực của tinh thần”

SGTT.VN - Arthur Eddington, trong Triết học của vật lý học, 1939 (dẫn theo Hans Poser, Khoa học luận, 2001), kể một ví dụ thú vị: một người đánh cá bằng tấm lưới có mắt rộng năm phân. Lần nào trở về, chàng cũng đo chiều dài của những con cá đánh được: không con nào nhỏ hơn năm phân cả. Chàng bèn nêu ra một... định luật tự nhiên: “Không có cá nhỏ hơn năm phân”. Câu chuyện liên quan đến nhiều vấn đề triết học của khoa học!

Chung quanh định luật... con cá

Trước “định luật” ấy, ta có thể có mấy thái độ? Ít nhất là có ba. Thái độ thứ nhất: “Chuyện ấy đâu có hệ trọng gì! Vả lại, tôi không thích ăn cá!”. Thái độ thứ hai: “Ồ, thiên nhiên kỳ diệu thật! Cho ta toàn là loại cá đạt... tiêu chuẩn xuất khẩu” (quên rằng nếu thế cũng sẽ mất đi món măm!). Thái độ thứ ba mang hình thức một câu hỏi: “Người đánh cá làm cách nào để bắt cá?”, hay nói khác đi: “Làm sao có thể nêu được một định luật như thế?”

Ba thái độ ấy cũng chính là ba quan điểm quen thuộc của triết học đối với các ngành khoa học riêng lẻ. Quan điểm thứ nhất: các ngành khoa học riêng lẻ giải quyết các vấn đề... riêng lẻ, không phải là những vấn đề thật sự hệ trọng mà triết học cần quan tâm. Tiêu biểu cho quan điểm này là Martin Heidegger, đại triết gia của thế kỷ 20. Theo Heidegger, triết học có một khái niệm “khoa học” khác hẳn các ngành khoa học khác: “Câu hỏi về bản chất của chân lý không bận tâm đến việc đó là một chân lý của kinh nghiệm sống thực tiễn hay là một chân lý nào đó của nghiên cứu khoa học (riêng lẻ)” (Về bản chất của chân lý). Trong Siêu hình học là gì?, ông còn viết: “Siêu hình học là sự biến cơ bản... Không có sự chặt chẽ nào của khoa học đạt được sự nghiêm chỉnh của siêu hình học. Không bao giờ có thể dùng ý niệm của khoa học làm thước đo cho triết học cả”.

Quan điểm thứ hai thì phổ biến hơn: người ta vô vập những kết quả của các ngành khoa học, áp dụng chúng (nhiều khi ngang xương) vào trong lĩnh vực triết học. Có vô số các ví dụ như thế, với nhiều lý lẽ khác nhau: đúc kết và nâng cao thành tựu của khoa học kỹ thuật, gặp gỡ giữa triết học, tôn giáo và khoa học, biện minh triết học bằng những cơ sở khoa học v.v. Tiêu biểu là nỗ lực của nhà vật lý nguyên tử đồng thời là triết gia Pascual Jordan muốn chứng minh sự tự do của con người dựa trên thuyết bất định của vật lý lượng tử. Lúc đầu, ông dựa vào nguyên tắc bổ túc của Niels Bohr về sóng và hạt, cho rằng nó “cho phép kết hợp nhận thức sâu sắc của khoa học tự nhiên với lòng tin rằng đặc điểm của sinh thể là năng lực thoát ra khỏi những quy định cứng nhắc của các trạng thái bên trong”. Về sau, ông còn dựa vào khái niệm “đề nén” trong phân tâm học của Sigmund Freud để cho rằng đó là ví dụ tiêu biểu của tính bổ túc, cho thấy tự do ý chí là một sự kiện có thể chứng minh và đã được chứng minh (Vật lý học trong thế kỷ 20, 1943; Nhà khoa học tự nhiên trước vấn đề tôn giáo, 1972). Thái độ này xuất phát từ một quan điểm triết học có sẵn, rồi dùng các kết quả khoa học để biện minh, chứ không tra vấn tiêu chuẩn so sánh cũng như những tiền đề của các kết quả ấy.

Nếu thái độ thứ nhất hoàn toàn tách biệt với các khoa học riêng lẻ, thái độ thứ hai hoàn toàn lệ thuộc vào chúng, thì thái độ thứ ba lại là một cách tiếp cận khác nữa. Ở đây, có thể nói, triết học giữ một khoảng cách, đi lùi lại để tiếp cận các ngành khoa học từ bên dưới, bằng cách đặt câu hỏi: đâu là các cơ sở và tiền đề của những kết quả khoa học? Trong ví dụ của chúng ta, định luật “không có cá nhỏ

hơn năm phân” có thể có được không, nếu không có tấm lưới có mắt rộng năm phân? Nói theo thuật ngữ chuyên môn của Immanuel Kant, đó là câu hỏi siêu nghiệm (transzendental), nghĩa là vượt lên trên chứ không thoát ly kinh nghiệm để hỏi về các điều kiện mà một kinh nghiệm nào đó có thể có. Hỏi về “điều kiện khả thể” của khoa học và định luật khoa học chính là cách tiếp cận và là nhiệm vụ của một môn triết học đặc thù: khoa học luận.

Như ta đã biết, triết học “bàn về tất cả và không về gì cả” (Gai nhọn hay hoa hồng?, SGTT, 16.6.2010). “Bàn về tất cả”, nên khoa học cũng là một đối tượng nghiên cứu của triết học. Suy nghĩ về khoa học cũng cũ xưa như bản thân các ngành khoa học. Bởi lẽ: nếu không suy nghĩ về những mục đích và phương pháp, về đặc điểm của việc hỏi và giải thích những hiện tượng, nếu không tìm hiểu giá trị và khả năng thẩm tra của những câu trả lời thì không khác gì đánh mất cái cốt lõi của khoa học. Nhưng, cũng... “không về gì cả” theo tinh thần của Socrates: ông không hỏi về những biểu hiện cụ thể của sự dũng cảm hay sự công bằng mà hỏi về bản thân sự dũng cảm và sự công bằng. Cũng thế, triết học - ở đây là khoa học luận - không hỏi về cái gì tạo nên từng khoa học riêng lẻ mà hỏi về bản thân khoa học nói chung.

Từ Francis Bacon...

“Lý tính là một ngọn lửa thiêng. Nên dùng nó để soi sáng thế giới chứ không phải để gây ra hoả hoạn”.

Giacomo Leopardi (1798 – 1837), thi sĩ Ý

Từ Francis Bacon (1561 – 1626) mà ta vừa làm quen với bốn ngẫu tượng (SGTT, 18.11 – 8.12.2010), các ngành khoa học được xem như là cái đảm bảo cho sự sáng suốt, tiến bộ và hạnh phúc của loài người. Nhưng ngày nay, bên cạnh những mặt tích cực, ta lại gặp phải rất nhiều ngộ nhận và cả sự hoài nghi, phê phán về tính thiếu cơ sở, tính quy ước, tính võ đoán và nhất là những tác hại có thể có của khoa học. Mỗi quan hệ phức tạp và căng thẳng ấy giữa khoa học và đời sống đòi hỏi ta phải trở lại với câu hỏi căn bản “khoa học là gì?” trong cách đặt vấn đề của khoa học luận. Câu hỏi ấy thậm chí có thể dẫn ta ra khỏi khuôn khổ của khoa học luận theo nghĩa hẹp để bước vào lĩnh vực của triết học khoa học, một nhận thức mới được hình thành trong thời gian gần đây.

Nếu thế kỷ 17 lấy hình học và toán học làm mẫu mực, rồi nhiều câu trả lời của khoa học luận lại hướng theo mô hình của vật lý học cho tới tận các thập kỷ vừa qua, thì ngày nay câu hỏi được đặt ra bao quát hơn, bởi khoa học theo nghĩa rộng (khoa học tự nhiên, khoa học nhân văn, khoa học xã hội...) đã và đang trở thành những “điều kiện khả thể” cho toàn bộ hành động và lối sống hiện đại của chúng ta. Chuyến “du hành” khá dài này sẽ bắt đầu với việc phác họa các phương diện của khoa học và thử đi tìm một “định nghĩa” cho nó.

Từ tiếng hát nhân ngư

SGTT.VN – Odysseus – trong trường ca Odyssee của Homer – là người đầu tiên biết cách đề phòng tiếng hát mê hồn mà chết chóc của các mỹ nhân ngư. Chàng ra lệnh cho thủy thủ bịt tai bằng sáp ong, còn mình thì tự trói vào cột buồm để chỉ nghe mà không bị hại. Tiếng hát quyến rũ đã bị vô hiệu hoá, trở thành đối tượng đơn thuần của sự thưởng ngoạn. Nghệ thuật và khoa học ra đời từ câu chuyện đầy tính ẩn dụ ấy.

Odysseus và mỹ nhân ngư - tranh Herbert James Draper

Chia tay thần thoại

Trong thế giới quan thần thoại, thần linh còn đồng nhất với quyền năng, có thể trực tiếp ban phúc giáng hoạ. Odysseus là biểu tượng của con người đầu tiên được khai minh, vì chàng biết kiềm chế mình một cách khôn ngoan. Chủ thể tự giải phóng khi biết giữ một khoảng cách: tiếng hát nhân ngư trở thành đối tượng vô hại như một buổi biểu diễn âm nhạc trên sân khấu! Odysseus chỉ có thể biến tiếng hát thành đối tượng, khi bản thân chàng cũng đối xử với mình như một đối tượng: tự trói vào cột buồm như một sự tự kiềm chế dục vọng. Chính việc giữ khoảng cách với thực tại và sự đè nén dục vọng là khởi đầu của lịch sử văn minh, nói như Sigmund Freud! Đồng thời, khi Odysseus tự kiềm chế mình, chàng trở thành chủ thể và những mỹ nhân ngư trở thành đối tượng. Sự phân biệt giữa khai minh và thần thoại tự nó đã là sản phẩm của sự khai minh, vì đó là kết quả của sự du nhập một sự phân biệt. Thay vì chỉ biết sùng bái và cầu khẩn thần linh như hiện thân cho uy lực của thiên nhiên, con người bắt đầu biết dùng sức mạnh của ngôn ngữ (thần chú) và cử chỉ (nghĩ lễ) để “buộc” thần linh phải đáp ứng những ý nguyện của con người. Hình thức tín ngưỡng sơ khai nhưng với sự chính xác và kiên nhẫn cao độ ấy nói lên bước ngoặt của một ý thức “khoa học – công nghệ”. Bên cạnh đó, việc thờ cúng bằng vật hiến tế ở thời cổ đại cũng là một trong những bước đầu tiên trong sự phát triển này, bởi con vật hiến sinh đảm nhận vai trò của vật thay thế: con người biết giải phóng mình khỏi những cưỡng chế của tự nhiên, xác lập mình thành chủ thể một cách thông minh và biến thế giới khách quan thành đối tượng có thể đánh lừa được: “Việc thay thế bằng vật hiến sinh là một bước tiến đến tư duy lôgic suy lý” (Adorno/Horkheimer). Từ khi chủ thể được khai minh vì biết sử dụng ký hiệu (thần chú, nghĩ lễ, vật hiến sinh...), thì thế giới bắt đầu tách biệt với con người, và lý tính khoa học xuất hiện với mọi hệ quả tích cực lẫn tiêu cực của nó.

Khoa học như một vấn đề sinh tồn

Khoa học ra đời khi người ta không còn vừa lòng với những câu chuyện kể, cho dù có đầu có đuôi như trong những thần thoại nữa. Lối tư duy tự sự ấy được thay thế dần bằng câu hỏi “tại sao?” và cứ tiếp tục được tra hỏi như thế một cách có hệ thống và phương pháp. Nền văn hoá thuần lý hình thành từ những câu trả lời có cơ sở và có quan hệ chặt chẽ với nhau. Hình học, số học, thiên văn học và triết học tự nhiên, lôgic học và y học lần lượt ra đời như những ngành khoa học đầu tiên của nhân loại, và nghiêm nhiên được xem như là những tri thức vững chắc nhất của thời đại bấy giờ.

Khi tri thức ấy không chỉ nhằm thoả mãn sự tò mò vô vị lợi về lý thuyết mà còn tìm được chỗ ứng dụng, thì thế giới cuộc sống của chúng ta ngày càng bị chi phối mạnh mẽ bởi sự tiến bộ của khoa học –

công nghệ. Khoa học ngày nay thâm nhập toàn diện vào các lĩnh vực đời sống:

– Khoa học tạo nên “những điều kiện khả thể” cho hành động của chúng ta. Bên cạnh việc mở rộng tầm nhìn và đào sâu sự quan sát, khoa học mang lại phương tiện công nghệ để giải quyết vô số vấn đề của cuộc sống. Ngày nay, khoa học không chỉ là loại lý tính công cụ chuyên đi tìm phương tiện để thực hiện những mục đích nhất định, mà còn đề ra những mục tiêu cần vươn tới, đôi khi vượt khỏi sức tưởng tượng của các giấc mơ “khoa học giả tưởng”.

Con gà – bằng “suy luận quy nạp khoa học” – hớn hờ chờ đợi nắm thóc như mọi lần. Nhưng rồi chính kẻ vẫn thường cho nó ăn sẽ vắn cổ nó một ngày nào đó. Kết luận: nhìn thế giới một cách đa dạng sẽ có lợi hơn cho con gà!

Bertrand Russell (1872-1970), triết gia Anh

– Trong rất nhiều trường hợp, khoa học dường như đã chiếm giữ chức năng và quyền uy trước đây được dành cho tôn giáo. Thảm quyền phân xử về việc đúng sai ngày càng được phân biệt rõ rệt: quan hệ hiện thực giữa người với người được giải quyết bằng những định chế pháp lý; quan hệ giữa con người với lương tâm thuộc thẩm quyền của luân lý và tín ngưỡng, trong khi quan hệ giữa con người và tự nhiên chỉ có thể thông qua các định chế khoa học của những “hội đồng khoa học”, “hội đồng chuyên gia”. Đó cũng là một trong những tiêu chuẩn để phân biệt xã hội hiện đại với xã hội tiền-hiện đại.

– Khoa học đã cải biến triệt để cái nhìn của ta về thế giới. Thế giới quan thần bí và ma thuật trước đây vẫn tồn tại, và, trong chừng mực nào đó, vẫn có quyền tiếp tục tồn tại trong tinh thần tôn trọng tính đa nguyên về thế giới quan, nhưng chắc hẳn ngày nay không ai còn có thể khư khư cho rằng... trái đất hình vuông!

– Khoa học thấp sáng bao niềm hy vọng, nhưng cũng đồng thời gợi lên nhiều nỗi lo âu và sợ hãi trước những hiểm nguy có thật hay tưởng tượng do nó mang lại, kể cả sự huỷ diệt điều kiện sinh tồn của con người. Vấn đề này chưa được đặt ra vào thế kỷ 18 và 19, vì bấy giờ sự tiến bộ của khoa học được hiểu như là đồng nhất với sự tiến bộ của nhân loại. Tư tưởng chủ đạo trước đây là: càng có tri thức sâu sắc về những hậu quả của hành động sẽ giúp ta tránh được những hành động mang lại những hậu quả mà ta không mong muốn. Thế nhưng, hai cuộc thế chiến và nguy cơ chiến tranh thường trực hiện nay trên thế giới đã phá huỷ ảo tưởng ấy. Thay vì nhầm tưởng rằng tiến bộ khoa học sẽ gắn liền với sự tiến bộ về luân lý như trong phần lớn các hệ tư tưởng thế kỷ 19, ngày nay người ta thực sự lo sợ trước những hậu quả khôn lường của việc lạm dụng khoa học một cách mù quáng. Câu hỏi về vận mệnh của khoa học không phát xuất từ một sự phân tích lạnh lùng những dữ kiện khách quan hoặc từ một thái độ yếm thế, trái lại, nảy sinh tất yếu từ nhu cầu sinh tồn đích thực của con người thời đại.

Câu hỏi về cương vị và tính chính đáng của khoa học đang được đặt ra một cách khác hẳn so với thế kỷ trước, do đó, khoa học luận nhất thiết sẽ trở thành triết học về khoa học.

Chiếc kính vạn hoa

SGTT.VN - Nếu không thể nhét Paris vào một cái chai thì càng không thể hiểu khoa học trong một hình thái và một cách nhìn duy nhất. Khoa học là một hiện tượng phức hợp chưa từng có! Mỗi một sự vật, hiện tượng đi vào khoa học đều được soi sáng từ nhiều góc độ. Rồi bản thân khoa học cũng cần được chia nhỏ thành nhiều khía cạnh để khảo sát. Ta có trước mắt hình ảnh muôn màu của chiếc kính vạn hoa lồng vào trong một chiếc kính vạn hoa!

Các khoa học về khoa học

– Để biết về diễn trình phát triển của một khoa học, ta phải dùng phương pháp của nhà sử học. Môn lịch sử khoa học có nhiệm vụ khảo cứu sự biến đổi của những lý thuyết khoa học. Những lý thuyết ấy đúng hay sai, hữu dụng hay vô nghĩa từ cái nhìn ở thời điểm hiện tại không phải là điều quan trọng. Cũng không quan trọng ở việc xét xem các phương pháp đã được sử dụng trong các lý thuyết ấy có còn phù hợp với phương pháp đang thông dụng hay không. Môn lịch sử khoa học chỉ quan tâm đến sự phát triển của lịch sử tư tưởng, bởi, trong diễn trình ấy, lịch sử của những câu hỏi và cách đặt câu hỏi là thú vị và bổ ích hơn cả lịch sử của những câu trả lời.

– Môn xã hội học khoa học hỏi về những điều kiện xã hội nào đã khiến người ta xem một nhận thức nào đó là khoa học, bất kể đó có phải là một nhận thức đích thực hay không. Hiểu khoa học như một hiện tượng xã hội, người ta khảo sát mối quan hệ tương tác giữa cộng đồng những nhà nghiên cứu với sự phát triển khoa học như một tiến trình xã hội. Khoa học – qua thái độ và hành xử của cả cộng đồng khoa học – được hiểu như hành động xã hội.

– Nếu câu hỏi không nhắm đến cả cộng đồng khoa học mà đến từng cá nhân người làm khoa học, ta cần xét xem những động cơ nào khiến từng nhà khoa học lại chọn lựa giả thuyết này chứ không phải giả thuyết khác, những lý do khiến nhà khoa học ham thích hay e ngại lĩnh vực nghiên cứu này thay vì lĩnh vực nghiên cứu khác. Môn tâm lý học khoa học gián tiếp cho ta biết nhiều điều về sự hình thành của tinh thần khoa học trong lịch sử, như trong nỗ lực tiên phong đáng ghi nhận và có nhiều ảnh hưởng của Gaston Bachelard (1884 – 1962) (xem: Bachelard – Sự hình thành tinh thần khoa học, bản dịch của Hà Dương Tuấn, NXB Tri Thức, 2010).

– Hiểu khoa học như là định chế có ảnh hưởng sâu đậm đến đời sống xã hội, môn chính trị học khoa học xác định những quy phạm hành động trong lĩnh vực chính trị để hướng khoa học vào những mục đích nhất định cũng như để quy hoạch sự phát triển của khoa học. Sự kém hiệu quả trong nỗ lực này và khả năng khoa học dễ bị quyền lực chính trị lạm dụng không hẳn là lý do để phản bác một cách đặt vấn đề như thế.

Bốn môn học vừa kể chủ yếu mô tả việc thực hành khoa học hơn là bàn về trọng tâm của khoa học như là việc mưu cầu tri thức. Tuy môn chính trị học khoa học có đề cập những chuẩn mực hành động, nhưng chúng đều đến từ bên ngoài, áp đặt lên cho khoa học. Nói cách khác, bốn cách nhìn ấy đều thuộc một bình diện khác so với đối tượng nghiên cứu thuộc về bản thân khoa học, đó là đạo đức học khoa học và khoa học luận.

– Đạo đức học khoa học ngày nay không chỉ dừng lại ở việc kêu gọi lương tâm và ý thức trách nhiệm của từng nhà khoa học hay từng ngành khoa học riêng lẻ. Đạo đức học khoa học ngày càng trở thành một bộ môn độc lập và nghiêm chỉnh. Môn học này mang tính quy phạm, dựa vào những nguyên lý có tính ràng buộc phổ quát từ phong cách làm khoa học, việc biện minh về luân lý trong khi thí nghiệm khoa học và tạo dựng lý thuyết cho đến việc áp dụng và sử dụng những thành tựu khoa học – công nghệ.

– Khoa học luận mới là môn thực sự xem xét khoa học với tư cách là sự nhận thức. Nếu “nhận thức” được hiểu như là một phát biểu được chứng minh là đúng thật thì khoa học luận xét xem việc chứng minh hay việc đặt cơ sở cho sự đúng thật ấy là như thế nào. Khoa học luận không đi sâu vào các phương pháp cụ thể của một ngành khoa học nào đó cho bằng đặt câu hỏi cơ bản và khái quát: đâu là những điều kiện khả thể của nhận thức khoa học? Trong chừng mực đó, khoa học luận còn được gọi là “siêu – lý thuyết” về mọi ngành khoa học. Như thế, khoa học luận là một bộ phận của nhận thức luận, với tiền giả định rằng nhận thức là có thể và áp dụng được. Khi phân tích các điều kiện của nhận thức, ta sẽ thấy rằng tất cả những cách nhìn trên đây (lịch sử khoa học, xã hội học khoa học, chính trị học khoa học và tâm lý học khoa học) đều có chỗ đứng trong khoa học luận nói chung.

Từ khoa học luận đến triết học khoa học

“Cần phải xem khoa học là một hình cầu, trong đó các bán kính có độ dài bằng nhau (...) Việc đẩy một phần nhỏ của tri thức lên mức thật cao nhưng lại coi thường các phần khác thì sẽ không xác lập được hình cầu và khiến nhân loại đánh mất ngay cả bản thân ý niệm về cái có thể và cần được gọi là khoa học”.

Lev Tolstoi (1828 – 1910) (Đường sống – Phạm Vĩnh Cư chủ biên, NXB Tri Thức, 2010)

Ở khu vực Anh – Mỹ, “triết học khoa học” hầu như đồng nghĩa với “khoa học luận”. Ở lục địa châu Âu, còn có một truyền thống khác, xa xưa hơn, vượt ra khỏi ranh giới của khoa học luận. Vào thế kỷ 19, nhiều triết gia (Fichte, Bolzano, Hegel...) còn có tham vọng xây dựng một triết học khoa học theo nghĩa một học thuyết bao trùm toàn bộ tri thức có hệ thống. Ngày nay, tuy tham vọng ấy đã trở nên khiêm tốn hơn, nhưng câu hỏi vẫn còn đó: khoa học quan hệ như thế nào với thế giới quan của từng cá nhân hay mỗi nền văn hoá mang hình thái lý thuyết của một nền siêu hình học? Nếu “siêu hình học” không còn được hiểu như là một thứ “triết học vĩnh cửu” về những chân lý vĩnh cửu nữa, thì nó vẫn còn được hiểu như là một kiến giải về mối quan hệ bao quát giữa con người, xã hội và tự nhiên, trong đó vị trí, phẩm giá và trách nhiệm của con người giữ vai trò then chốt. Chỉ có điều, triết học khoa học như thế tất yếu phải là một thứ “siêu hình học” đã được phê phán và có thể được phê phán, không những không tách rời với các ngành khoa học, nhất là với khoa học luận, mà còn tiếp thu, xử lý và phát triển những kết quả của chúng. Nói ngắn, triết học khoa học ngày nay nhất thiết phải lấy khoa học luận làm tiền đề.

Cái thưở ban đầu...

SGTT.VN - “Cái thưở ban đầu lưu luyến ấy” là... của tư duy khoa học và khoa học luận! Câu chuyện có vẻ không có gì thơ mộng, nhưng rất hệ trọng, vì nó liên quan đến đặc điểm, cấu trúc và hình ảnh của khoa học từ cổ đại sang cận đại và đến hiện đại. Cái nhìn hiện nay của ta về thế giới đã thay đổi và phong phú hơn nhiều. Nhưng, tất cả bắt đầu từ “cái thưở ban đầu” ấy.

Từ quả cam đến hình tròn lý tưởng

Là bộ phận của nhận thức luận, khoa học luận bàn về một dạng nhận thức đặc biệt: nhận thức khoa học. Đó là một mảng, một nhát cắt của thế giới chung quanh, thuộc cái phần chỉ có dùng đầu óc để suy nghĩ chứ không thể mắt thấy tay sờ. Thật thế, hai nguyên lý ban đầu của nhận thức khoa học là: khoa học không chỉ khẳng định sự kiện mà còn tìm nguyên nhân của chúng. Rồi không chỉ tìm nguyên nhân mà còn tìm các cấu trúc và quan hệ phổ biến của chúng.

Thế nhưng, nguyên nhân của sự kiện thường khó thấy được bằng mắt, còn cái cấu trúc và quan hệ phổ biến thì lại càng không thể! Ta thấy quả cam hình tròn rơi từ trên bàn xuống đất, nhưng làm sao thấy được hình tròn “lý tưởng” theo đúng tiêu chuẩn của hình học và thấy được định luật rơi của vật lý học? Đối tượng thật sự của khoa học té ra là vô hình vô ảnh, vì bản thân cái phổ biến, tức cấu trúc và định luật, là phi-vật chất. Từ đó ta có nguyên lý thứ ba: đối tượng đích thực của nhận thức khoa học là những cấu trúc và các mối quan hệ phi-vật chất của và giữa những sự vật, hiện tượng!

Khi dám đi sâu vào lĩnh vực xa xôi, tối tăm vượt khỏi tầm mắt như thế, lẽ ra loại nhận thức ấy phải bị xem là mơ hồ, võ đoán và không đáng tin cậy. Song, sự thật đã diễn ra ngược lại! Tất cả bắt nguồn từ một truyền thống xa xưa cả ở Đông lẫn Tây: biết về những nguyên nhân sâu xa và những bí mật của vũ trụ là công việc của những bậc “thánh nhân”, những nhà “tiên tri”. Cái biết ấy là vượt trội và phi thường, nằm ngoài vòng kiểm soát của người thường. Tri giác thông thường và kiến thức hàng ngày đương nhiên bị xếp xuống hàng hai, bởi chúng không chỉ không đạt đến được nền tảng của vũ trụ mà còn bị ràng buộc bởi vô số những bấp bênh và lầm lạc.

Thật khá nghịch lý và may mắn, quan niệm về chân lý còn mang dấu vết thần thoại này lại được hậu thuẫn bằng sự ra đời và phát triển của các bộ môn “khoa học” đầu tiên vốn không dính líu gì đến thần thoại: môn toán học với phương pháp chứng minh và môn lôgic học với phương pháp phân tích và suy luận. Cả hai thoả ứng trọn vẹn ba nguyên lý nói trên: chúng quả thật là cái biết về các cấu trúc phổ biến, phi-vật chất và hầu như không phụ thuộc vào tri giác cảm tính của các giác quan.

Chính truyền thống triết học của Platon và Aristoteles đã là chỗ dựa cho mô hình khoa học luận cổ đại, vì nó đã xem toán học, hay nói khái quát hơn, xem việc lập luận bằng phương pháp phân tích và chứng minh là mẫu mực hay “hệ hình” của mọi nhận thức khoa học. Ta không quên rằng đây cũng là thời kỳ phát triển mạnh mẽ các ngành nghề thủ công. Nghề thủ công không chỉ đòi hỏi sự khéo léo hơn hẳn người bình thường, mà còn cần cả tri thức vững chắc và sâu sắc, tức, biết về những nguyên nhân và cấu trúc ngay cả khi chúng chưa hề được thể hiện thành sự vật vật chất.

Tóm lại, không chỉ nhận thức về vũ trụ và toán học mà cả kiến thức kỹ thuật và công nghệ cũng tỏ ra đáp ứng cả ba nguyên lý trên đây và củng cố giá trị “cao cấp” của nhận thức khoa học. Từ đó, dẫn đến

nguyên lý thứ tư: nhận thức khoa học là đúng đắn, bất di bất dịch và (hầu hết là) có thể chứng minh được.

Tại sao có thể chứng minh được? Trước hết, từ khi logic học ra đời, người ta dần dần hiểu được thế nào là một chứng minh toán học: từ hai tiền đề được giả định là đúng thì kết luận được rút ra một cách hợp logic. Và vì lẽ từ hai tiền đề đúng thì không thể rút ra kết luận sai, nên kết luận ấy quả đã được chứng minh là đúng. Rồi mô hình này được chuyển từ toán học sang cho khoa học nói chung, và ta lại có thêm một nguyên lý thứ năm của khoa học luận cổ điển: nhận thức khoa học nghiên cứu về các nguyên lý và rút ra những kết luận về sự kiện (quan sát được) một cách logic từ các nguyên lý ấy. Ngày nay, ta vẫn còn sử dụng cách phân biệt hai loại khẳng định trong một ngành khoa học: loại thứ nhất là các tiên đề, tức các nguyên tắc được tiên giả định là đúng, còn tất cả mọi khẳng định còn lại, gọi là những định lý, được rút ra từ các tiên đề ấy một cách hợp logic. Ta có hình ảnh và mô hình về một nền khoa học tiên đề hoá, hạt nhân của khoa học luận cổ đại.

Lại cần đến quả cam?

Khoa học luận cổ điển dựa trên sáu nguyên lý: truy tìm nguyên nhân; nhận thức về cái phổ biến; nhận thức về cấu trúc và các quan hệ phi-vật chất; tính chân lý bất biến, phổ quát và tất yếu của khoa học; tiên đề hoá các lý thuyết khoa học; tri giác được rèn luyện như là khởi điểm để tiến tới nhận thức về nguyên lý.

Một khó khăn nghiêm trọng đặt ra cho mô hình cổ điển này: tại sao các nguyên lý (các tiên đề) là đúng và không thể suy suyển được, trong khi điều này không thể chứng minh? Thế là buộc phải cầu viện đến kinh nghiệm và tri giác thường nghiệm: quả cam vốn bị khinh thường là tri giác cảm tính trước đây lại trở thành cơ sở cho mọi nhận thức khoa học? Đó là cách hiểu theo phương pháp quy nạp: từ những mệnh đề về từng trường hợp, ta xây dựng mệnh đề về mọi trường hợp. Tuy nhiên, như thế là phá hủy tính phổ quát và tất yếu của chân lý khoa học theo lý tưởng cổ điển. Vì thế, từ “inductio” ngày xưa không được hiểu theo nghĩa là suy luận “quy nạp” theo cách hiểu ngày nay, mà có nghĩa là “chuyển dần lên”. Chuyển từ cái gì lên? Thưa, đó là từ nhận thức thực hành có tính tiên khoa học, tiên lý thuyết (chẳng hạn từ kinh nghiệm hàng ngày của người thợ thủ công, người thầy thuốc...), trải qua rèn luyện rồi đến một lúc chín muồi nào đó, đột ngột và bằng trực giác, đi đến được nhận thức khoa học về các nguyên lý bất biến. Cái sau không phải là kết quả mà vẫn cứ là cơ sở và điều kiện của cái trước!

Biện luận như thế là nhằm bảo vệ giá trị phổ quát (nghĩa là: không có ngoại lệ) và tất yếu (nghĩa là: không thể khác được) của khoa học, nhưng cũng thật khó thuyết phục bởi tính lẩn quẩn của nó: từ đâu biết được những tiêu chuẩn cho một thứ tri thức lão luyện nếu không phải từ tính chân lý của những nguyên lý đã được tiên đề hoá? Khó khăn cơ bản có tính hệ thống như thế đã làm rung chuyển mô hình biện minh cho nhận thức khoa học cổ đại. Chính sự mâu thuẫn và hoài nghi ấy sẽ dẫn đến việc ra đời của mô hình mới: mô hình khoa học cận đại. (còn tiếp)

Chân tướng của... chị Hằng

SGTT.VN - Mô hình khoa học luận cổ đại (Sài Gòn Tiếp Thị, Cái thuở ban đầu..., 5.1.2011) gặp khó khăn, nhưng vẫn tiếp tục phát triển trước khi được thay thế bằng mô hình khoa học cận đại. Thật thú vị khi theo dõi quá trình biến đổi quanh co của nó. Trước hết, hãy thử xem mô hình cổ đại này đã mang lại những hệ quả nào.

Bên dưới và bên trên... chị Hằng

Như đã thấy, đối tượng đích thực của khoa học cổ đại là các cấu trúc phi vật chất được mệnh danh là mô thức hay ý niệm (từ “ý niệm” được hiểu như là “hình thức” hay “phác đồ” khách quan chứ không dính líu gì đến ý tưởng chủ quan trong đầu óc con người!) Khổ nỗi, ai cũng thấy: các cấu trúc hay mô thức ấy không bao giờ thể hiện trọn vẹn hay thuần khiết trong thế giới khả giác của chúng ta: không có hình tròn được vẽ trên giấy hay vật tròn nào tương ứng chính xác với hình tròn toán học. Hệ quả thứ nhất: có một sự khác biệt rõ ràng giữa thế giới của những mô thức, cấu trúc, định luật chính xác, bất biến với thế giới của những sự vật khả giác luôn méo mó, thường đi chệch khỏi quy tắc.

Hệ quả thứ hai: nếu mô hình cổ điển lấy toán học làm mẫu mực (toán học là khoa học về cấu trúc phi vật chất chính cống!) thì ắt toán học không thể áp dụng vào thế giới tự nhiên được, bởi toán học không thể mô tả những vận động đầy ngẫu nhiên, bất quy tắc. Do đó, giả thử có được một khoa học về thế giới khả giác (vật lý học) thì vật lý học không có quan hệ gì với toán học cả! Từ đó, dẫn đến hệ quả thứ ba: mọi nỗ lực thí nghiệm đối với thế giới tự nhiên là vô ích, bởi chúng chỉ làm rối thêm một thế giới vốn đã rất rắc rối, vô quy tắc. Càng can thiệp vào thế giới tự nhiên, càng phản tự nhiên, vì đó chỉ là sự bạo hành và đánh lừa tự nhiên mà thôi.

Nhưng, có một sự kiện khiến người ta kinh ngạc: tại sao môn thiên văn học cổ điển lại thành công rực rỡ đến thế? Các thiên thể chẳng phải là thuộc về giới tự nhiên hay sao? Và nhất là, chẳng phải người ta đã dùng toán học để đo đạc, tính toán chính xác sự vận hành của các thiên thể? Thắc mắc ấy vẫn chưa đủ để làm lung lay mô hình khoa học cổ đại. Lý do: khoa học cổ đại xây dựng trên một nhận thức siêu hình học của ông tổ sư Aristoteles. Theo Aristoteles, có một sự khác biệt nền tảng giữa thế giới của những thiên thể, gọi là “thế giới bên trên mặt trăng” với “hạ giới” nằm “bên dưới mặt trăng” là trái đất với bầu khí quyển của nó. Thế giới bên trên mặt trăng thì không ai biết rõ được, ngoài việc phỏng đoán rằng đó là “thượng giới”, vận động trong một môi trường đặc biệt với quỹ đạo chính xác, bất biến, là nơi chốn của thần linh có lý tính, nên không có gì lạ khi toán học có thể được áp dụng một cách trọn vẹn! Tóm lại, với sự phân biệt giữa cấu trúc phi vật chất với thế giới khả giác, giữa thế giới bên trên và bên dưới... chị Hằng, khoa học luận cổ đại khẳng định: toán học không thể áp dụng vào “hạ giới”, và mọi thí nghiệm vật lý đều vô ích!

Kính viễn vọng và thí nghiệm khoa học

Mô hình khoa học luận cận đại mở rộng định nghĩa về đối tượng của khoa học: đối tượng đích thực của khoa học là những cấu trúc và những quan hệ có thể mô tả được bằng toán học giữa các yếu tố của một giới tự nhiên thống nhất, dựa vào thí nghiệm khoa học có định hướng và có thể áp dụng vào lĩnh vực kỹ thuật – công nghệ.

Công lao lịch sử để cải biên mô hình khoa học cổ đại, mở đường cho mô hình cận đại chính là chiếc kính viễn vọng của Galileo Galilei (1564 – 1642). Chiếc kính viễn vọng thoát đầu không nhằm phân định đúng sai giữa thuyết nhật tâm (mặt trời là trung tâm của thái dương hệ) và thuyết địa tâm (quả đất đứng yên và là trung tâm) mà nhằm nhìn cho được chân tướng của chị Hằng. Người ta sớm nhận ra rằng các thiên thể tuyệt nhiên không phải là những hình cầu hoàn hảo về mặt toán học mà cũng lồi lõm chẳng khác gì quả đất; ngay cả mặt trời cũng có những vết nám và thậm chí sao mộc có cả mặt trăng của riêng nó nữa! Thế là sự phân biệt bên trên và bên dưới chị Hằng đã sụp đổ. Câu hỏi thú vị lập tức được đặt ra: phải chăng toán học (những cấu trúc phi vật chất), về nguyên tắc, vẫn có thể áp dụng cho “hạ giới”? Galilei nổi tiếng với câu nói “Quyển sách của tự nhiên được viết bằng ngôn ngữ toán học!” Công đầu thuộc về vật lý học, nhưng vẫn cần đến triết học để biện minh: thế giới khả giác – dù bên trên hay bên dưới mặt trăng – hay nói chung, thế giới vật chất, đều có những phẩm tính bất biến, có thể mô tả một cách toán học như: hình thức, số lượng, vị trí, tốc độ, gia tốc, khối lượng, lực v.v. được sắp đặt một cách hoàn hảo và tất yếu, không bao giờ đi lệch khỏi những quy luật, bởi tất cả đều được Thượng đế – vốn bất biến, hoàn hảo – ban cho những vật thụ tạo của mình.

Tuy nhiên, các nhà cải cách tiên phong ở đầu thời cận đại đủ tinh táo và khôn ngoan. Họ thừa biết rằng quan niệm mới mẻ của mình về thế giới tự nhiên không thể dễ dàng áp dụng vào tất cả những hiện tượng quan sát được, bởi chúng luôn bị nhiều yếu tố khác nhau gây rối và vì thế, khó có thể mô tả thật chính xác bằng toán học. Cách giải quyết: phải xây dựng cho được những tiến trình tự nhiên được “lý tưởng hoá”, “thuần khiết”, loại bỏ mọi yếu tố gây rối, gây nhiễu bằng những thí nghiệm khoa học. Chỉ bằng những nỗ lực thí nghiệm ngày càng tinh vi mới “phục dựng” được những quan hệ thuần túy, lý tưởng, qua đó phát hiện cơ chế vận động sâu xa của giới tự nhiên. Rồi một khi đã giải quyết được về nguyên tắc rằng bản thân cơ chế của tự nhiên – chứ không chỉ những cấu trúc phi vật chất đơn thuần – được mô tả một cách chính xác và chắc chắn, mới có thể nghĩ tới việc làm chủ và tận dụng được cơ chế ấy. Đi liền với tri thức khoa học, năng lực kỹ thuật, công nghệ sẽ không còn là việc đánh lừa tự nhiên như các nghi thức thờ cúng, hiến sinh thời nguyên thủy mà trở thành chiến lược để khai thác tự nhiên một cách hiệu quả và vô tận!

Giới tự nhiên thống nhất: đối tượng mới của khoa học

Tóm lại, vẫn giữ nguyên yêu sách về tính chân lý và tính vững chắc của khoa học trong mô hình khoa học luận cổ điển (để đối trọng với yêu sách độc quyền chân lý của thần quyền), mô hình khoa học luận đầu thời cận đại tiến lên một bước lớn khi nhận thức thế giới tự nhiên như một thế giới thống nhất. Bên cạnh việc bắt đầu sử dụng phương pháp thực nghiệm khoa học, mô hình cận đại sẽ còn đặt ra nhiều vấn đề phương pháp luận và nhận thức luận phong phú chưa từng có. Hẹn gặp lại tuần sau.

(còn tiếp)

Bùi Văn Nam Sơn

Như ong ăn mật

SGTT.VN - Giống như loài ong cũng cần ăn mật để tạo ra mật, con người sử dụng những lý thuyết khoa học của chính mình và của người khác để tạo ra những lý thuyết mới bằng cách phát triển hoặc, nếu cần, phá bỏ chúng. Nhận thức mới mở đầu cho mô hình khoa học hiện đại.

Trước khi tiếp tục câu chuyện vào đầu năm mới, xin trân trọng giới thiệu một trích đoạn tiêu biểu từ tác phẩm Tri thức khách quan của Karl Popper, nhà khoa học luận nổi tiếng của thế kỷ 20, như một món quà cuối năm gửi đến bạn đọc. Chân thành cảm ơn dịch giả Chu Trung Can đã hoan hỉ cho phép trích đăng từ bản dịch công phu sẽ được NXB Tri Thức cho ra mắt trong thời gian tới. Các tựa nhỏ là của chúng tôi. - Bùi Văn Nam Sơn

Kẻ lạc loài

“Con người, như một số triết gia hiện đại nhận định, là kẻ lạc loài trong thế giới của mình: y là một người dưng, run rẩy trong cái thế giới chưa bao giờ do y tạo ra. Có lẽ y là kẻ lạc loài thật, thế nhưng muông thú và thậm chí cây cỏ cũng chẳng khác gì y. Chúng cũng được sinh ra từ thuở hồng hoang trong một thế giới lý – hoá, một thế giới chưa bao giờ do chúng tạo ra. Nhưng dù không tự tạo ra thế giới của mình, những sinh linh này đã cải biến nó tới mức không còn nhận ra được nó nữa và đúng là chúng đã tái tạo góc trời nhỏ bé của vũ trụ nơi mình sinh ra. Có lẽ sự thay đổi lớn nhất là do cây cỏ đem lại. Chúng đã cải biến tận gốc rễ những hợp phần hoá học của toàn bộ bầu khí quyển trên trái đất. Những thành quả vĩ đại thứ hai có thể là thuộc về một vài loài động vật biển, những kẻ đã xây đắp các vỉa và các đảo san hô cũng như những dãy núi đá vôi hùng vĩ. Cuối cùng mới tới lượt con người, kẻ sống trong một thời gian đủ dài mà chẳng đem lại một thay đổi đáng kể nào cho môi trường sống của mình ngoài việc chặt cây phá rừng, góp phần biến đất đai thành hoang mạc. Tất nhiên, y cũng có xây được vài toà kim tự tháp; thế nhưng chỉ trong vòng nửa thế kỷ lại đây, y bắt đầu ganh đua với những người thợ xây vỉa ngầm là lũ san hô. Rồi gần đây nhất, y bắt đầu ra sức phá huỷ công trình của cây cỏ bằng cách thải những lượng nhỏ nhưng vô cùng nguy hại chất dioxide vào bầu khí quyển.

Đúng là chúng ta không hề tạo dựng thế giới của mình. Thậm chí cho đến giờ ta cũng chẳng cải tạo được nó bao nhiêu so với những gì động vật biển và cây cỏ đã làm được. Tuy thế chúng ta đã tạo ra được một loại sản phẩm hay chế phẩm mới có cơ với thời gian sẽ góp phần mang lại những biến đổi lớn cho góc trời của chúng ta, những thành quả vĩ đại không kém gì những thành quả của các bậc tiền bối, của đám cây cỏ, những nhà sản xuất oxy và của lũ san hô, những người xây đảo. Những sản phẩm mới đó do chính chúng ta tự tạo ra. Chúng là những huyền thoại, những ý niệm, và nhất là những lý thuyết khoa học: những lý thuyết về thế giới ta đang sống.

Tri thức: sản phẩm khách quan cần xử lý

Tôi thiết nghĩ phải coi những huyền thoại, những ý niệm và những lý thuyết đó như những sản phẩm đặc trưng nhất cho hoạt động của con người. Cũng giống như công cụ, chúng là những cơ quan tiến hoá bên ngoài thân xác của chúng ta. Chúng là những chế phẩm ngoại thể. Vậy là, trong số những sản phẩm đặc trưng này, chúng ta có thể đặc biệt tính đến cái gọi là “tri thức của con người”; mà “tri thức” ở đây phải hiểu theo nghĩa khách quan hay theo nghĩa không của riêng ai, tức nó được chứa đựng trong

sách báo, được bảo quản trong thư viện, hay được giảng dạy trong trường đại học.

Mỗi khi nói đến tri thức của con người là trong đầu tôi lại thường nghĩ tới thuật ngữ “tri thức” theo nghĩa khách quan nói trên. Điều đó cho phép ta so sánh tri thức do con người tạo ra với mật do ong làm ra: ong làm mật, bảo quản mật và tiêu thụ mật, và nhìn chung, một con ong khi ăn mật, nó không chỉ ăn phần mật do nó làm ra: mật còn được những chú ong đực, là những con không làm ra mật, tiêu thụ (đó là chưa kể số mật dự trữ quý báu của bầy ong bị lũ gấu ăn mất hoặc bị người nuôi ong lấy đi). Nên biết rằng để duy trì khả năng tiếp tục làm thêm nhiều mật, con ong thợ nào cũng phải ăn mật và số mật nó ăn thường một phần là do những con ong khác làm ra.

“Tiêu thụ” (các lý thuyết) trước hết có nghĩa là “tiêu hoá” giống như đối với loài ong. Nhưng, nó còn có nghĩa khác nữa: ta tiêu thụ những lý thuyết dù của người khác hay của chính mình còn có nghĩa là phê phán chúng, sửa đổi chúng và nhiều khi thậm chí phá bỏ chúng, để thay thế chúng bằng những lý thuyết khả quan hơn”

Karl Popper (1902 – 1994), (Tri thức khách quan, chương 8)

Với những khác biệt nho nhỏ, điều đó về tổng thể đúng cho cả việc cây cỏ sản sinh ra oxy lẫn cho việc con người đẻ ra các lý thuyết: cũng như loài ong làm mật, chúng ta không chỉ là những người làm ra lý thuyết mà còn là người tiêu thụ các lý thuyết đó; chúng ta tiêu thụ lý thuyết của những người khác, và đôi khi tiêu thụ cả lý thuyết của chính mình, nếu còn muốn tiếp tục sản sinh ra lý thuyết.

“Tiêu thụ” ở đây trước hết có nghĩa là “tiêu hoá”, giống như đối với loài ong. Nhưng nó còn có nghĩa khác nữa: ta tiêu thụ những lý thuyết dù của người khác hay của chính mình còn có nghĩa là phê phán chúng, sửa đổi chúng và nhiều khi thậm chí phá bỏ chúng, để thay chúng bằng những lý thuyết khả quan hơn.

Tất cả đều là những thao tác cần thiết cho sự phát triển của tri thức của chúng ta, và tất nhiên phải nhắc lại là tri thức ở đây được hiểu theo nghĩa khách quan.

Tôi có cảm nghĩ rằng ngày nay mọi việc diễn ra tuồng như sự tăng trưởng của tri thức nhân loại, sự phát triển những lý thuyết của chúng ta, sẽ lật lịch sử nhân loại sang một trang mới về căn bản trong lịch sử của vũ trụ, và cả trong lịch sử của sự sống trên trái đất.

Tri thức về tri thức

Tất nhiên, bản thân cả ba bộ lịch sử ấy – lịch sử của vũ trụ, lịch sử của sự sống trên trái đất, lịch sử của con người và của sự phát triển tri thức của y – đều là những trang sử về tri thức của chúng ta. Do vậy mà trang sử cuối cùng trong những trang sử đó – tức là lịch sử của tri thức – sẽ phải được xem như một thứ tri thức về tri thức. Nó sẽ phải hàm chứa, ít nhất là buộc phải như vậy, những lý thuyết về các lý thuyết, và nhất là những lý thuyết về cách thức mà các lý thuyết phát triển”.

Trước ngã ba đường

SGTT.VN - Mô hình khoa học cận đại nhìn nhận một thế giới thống nhất nhưng vẫn giữ vững yêu sách của mô hình cổ đại về tính chân lý của khoa học (Chân tướng của... chi Hằng). Muốn thế, phải có một cơ sở nhận thức thật vững vàng cho thấy mọi phát biểu đúng đắn của khoa học đều thuộc về cơ sở ấy hoặc đều được suy ra từ nó.

Vấn đề gay go là: cơ sở ấy là gì? Có ba con đường biện minh thì rút cục đều dẫn đến ngõ cụt, làm sụp đổ cả một mô hình đầy hứa hẹn!

Con đường duy lý: từ “người độc thân” đến “tôi tư duy...”

Các nhà duy lý tin rằng lý tính con người có cấu trúc giống với cấu trúc của thực tại. Do đó, cơ sở của mọi nhận thức là ở trong các phán đoán của lý tính chứ không ở đâu khác cả. Tất nhiên ta vẫn có vô số những phán đoán đến từ tri giác và kinh nghiệm, nhưng chúng chỉ có giá trị tạm thời, mang tính giả thiết chứ không thuộc về phần khoa học đích thực. Cơ sở của khoa học đích thực phải phổ quát, tất yếu, và vì thế phải có trước và độc lập với kinh nghiệm, nên gọi là “tiên nghiệm”. Một khoa học phổ quát, tiên nghiệm như thế ắt phải đi liền với một phương pháp phù hợp. Trong tình hình bấy giờ, phương pháp ấy chỉ có thể là toán học với hình thái tiêu biểu của nó là hình học. Không ngạc nhiên khi hầu hết những công trình triết học vĩ đại của thời cận đại từ Spinoza đến Kant đều được biên soạn bằng cách mô phỏng theo phương pháp hình học (more geometrico) với các bước quen thuộc, chẳng hạn: tiên đề, định nghĩa, định lý, chứng minh, hệ luận v.v.

Vấn đề khó khăn nhất của mô hình duy lý là trình bày cơ sở tiên nghiệm ấy một cách cụ thể và thuần túy, nghĩa là đảm bảo rằng nó quả thật không bị pha trộn với kinh nghiệm nhất thời. Cách cực đoan nhất là cho rằng chỉ những phát biểu nào tuyệt nhiên không cần tham khảo kinh nghiệm mà chỉ cần dùng đầu óc để suy xét thì mới là chân lý đích thực. “Tam giác có ba góc”, “người độc thân là người không lập gia đình”... là thuộc loại ấy! Tôi không cần biết anh A hay chị B cụ thể nào hết, mà chỉ cần phân tích logic những gì chứa đựng sẵn trong chữ “độc thân” là đủ. Tất nhiên, không ai cấm anh A hay chị B lập gia đình cả. Chỉ có điều, nếu vậy sẽ không còn là người độc thân nữa! Sự đúng đắn của phán đoán phân tích, tiên nghiệm như thế tuy không thể nghi ngờ, nhưng nghèo nàn quá, vì nó chỉ giải thích chứ không mở rộng kiến thức và không cho phép suy ra những phát biểu có tính tổng hợp nào về thế giới cả.

Thế là các nhà duy lý (với ông tổ là Descartes, 1596 – 1650) phải viện thêm đến các tiêu chuẩn của sự hiển nhiên: những phát biểu nào – sau khi triệt để áp dụng phương pháp hoài nghi – vẫn tỏ ra “rõ ràng” và “phân minh” thì đều được xem là những phán đoán tiên nghiệm của lý tính. “Rõ ràng” và “phân minh” là hai tiêu chuẩn khá mơ hồ, dù ta được nghe đích thân Descartes giải thích rằng: một tư tưởng “rõ ràng” là khi nội dung của nó hiện diện trực tiếp và hiển nhiên đối với đầu óc ta, còn “phân minh” là khi mọi bộ phận của định nghĩa về nó đều là những tư tưởng... rõ ràng! Câu nói nổi tiếng nhất thuộc loại ấy là: “tôi tư duy, vậy tôi tồn tại”. Câu ấy quả có mở rộng kiến thức: nó bổ sung thêm điều kiện tất yếu để mọi kinh nghiệm có thể có được, đó là, mọi biểu tượng đều phải gắn liền với một chủ thể đang tồn tại. Nhưng, nếu xét kỹ, hoá ra câu nói cũng chỉ là một sự lặp thừa, tức, lại hiện nguyên hình là một phán đoán phân tích: không có nhận thức nào mà không có người nhận thức, không có tư

duy nào mà không có người đang tư duy, chẳng khác với định nghĩa về “người độc thân” là vậy. Nó khác xa với phán đoán tổng hợp thường nghiệm: “có chớp và có sấm”!

Con đường duy nghiệm

Khi triết học buộc phải từ bỏ tham vọng là khoa học về thực tại (theo con đường duy lý) thì bản thân khoa học về thực tại (con đường duy nghiệm) cũng không biện minh được cho giá trị phổ quát và tất yếu của khoa học. Mô hình khoa học cận đại sụp đổ, mở đường cho mô hình khoa học hiện đại.

Đôi lập triệt để với con đường duy lý, các nhà duy nghiệm (bắt đầu từ John Locke, 1632 – 1704 và David Hume, 1711 – 1776) bác bỏ việc trùng hợp về cấu trúc giữa tư duy và thực tại. Luận điểm cơ bản: không thể chỉ dùng đầu óc đơn thuần mà có thể nhận thức được đặc tính và những định luật tự nhiên của thế giới hiện thực. Phải cần có sự quan sát, tri giác và thí nghiệm, nói ngắn: cần có sự kiểm tra của kinh nghiệm.

Luận điểm ấy dẫn đến hệ quả nghiêm trọng: cần phải giới hạn phạm vi hoạt động của triết học! Đối tượng của triết học không còn là bản thân thực tại nữa mà là những phát biểu của các khoa học riêng lẻ về thực tại. Nói cách khác, trái với tham vọng của phái duy lý, triết học sẽ không còn là “nữ hoàng” của các ngành khoa học và mang lại cơ sở vững chắc nhất cho chúng nữa, trái lại, chỉ làm nhiệm vụ kiểm tra các vấn đề thuộc về logic học, nhận thức luận, khoa học luận và đạo đức học. Theo quan điểm duy nghiệm, cần phân biệt giữa các khoa học hình thức (logic học, toán học) khảo sát những phán đoán phân tích, tức những quan hệ ngữ nghĩa giữa các khái niệm và mệnh đề, với các khoa học thường nghiệm chuyên khảo sát những phán đoán tổng hợp dựa trên cơ sở nhận thức bằng kinh nghiệm.

Bên cạnh các ý kiến tinh táo và gây nhiều ảnh hưởng ấy, con đường duy nghiệm lại vấp phải một nhược điểm không thể vượt qua được. Giống như mô hình cổ đại không thể biện minh cho giá trị phổ quát của các tiên đề, mô hình duy nghiệm – xuất phát từ những mệnh đề tổng hợp cá biệt – khó trả lời được câu hỏi: làm sao đi từ một số lượng hữu hạn những mệnh đề cá biệt đến được dù chỉ một mệnh đề phổ quát duy nhất? Nhiều nỗ lực vô vọng để trả lời câu hỏi này đã dẫn đến sự sụp đổ của mô hình khoa học cận đại và khai mào một hình ảnh hoàn toàn mới cho khoa học thế kỷ 20.

Con đường siêu nghiệm

Thuật ngữ “siêu nghiệm” khá bí hiểm thực ra chỉ muốn nói: dù sao vẫn có một số nguyên tắc tiên nghiệm trong đầu óc đảm bảo cho sự hình thành và sự đúng đắn của kinh nghiệm thường nghiệm. Cách đặt vấn đề này của Kant (1724 – 1804) thật hấp dẫn, vì nó muốn khắc phục chỗ yếu của hai con đường duy lý lẫn duy nghiệm. Thế nhưng, một khi yêu sách truyền thống về tính chân lý tuyệt đối của khoa học đã lung lay thì chiến lược dung hoà này cũng trở nên thừa thãi, bởi nó không thể mang lại lời giải cho một vấn đề không còn tồn tại. Ta sẽ tiếp tục theo dõi cuộc khủng hoảng của mô hình khoa học cận đại và các cách khắc phục nó. (còn tiếp)

Cái thưởng ban đầu...

SGTT.VN - “Cái thưởng ban đầu lưu luyến ấy” là... của tư duy khoa học và khoa học luận! Câu chuyện có vẻ không có gì thơ mộng, nhưng rất hệ trọng, vì nó liên quan đến đặc điểm, cấu trúc và hình ảnh của khoa học từ cổ đại sang cận đại và đến hiện đại. Cái nhìn hiện nay của ta về thế giới đã thay đổi và phong phú hơn nhiều. Nhưng, tất cả bắt đầu từ “cái thưởng ban đầu” ấy.

Từ quả cam đến hình tròn lý tưởng

Là bộ phận của nhận thức luận, khoa học luận bàn về một dạng nhận thức đặc biệt: nhận thức khoa học. Đó là một mảng, một nhát cắt của thế giới chung quanh, thuộc cái phần chỉ có dùng đầu óc để suy nghĩ chứ không thể mắt thấy tay sờ. Thật thế, hai nguyên lý ban đầu của nhận thức khoa học là: khoa học không chỉ khẳng định sự kiện mà còn tìm nguyên nhân của chúng. Rồi không chỉ tìm nguyên nhân mà còn tìm các cấu trúc và quan hệ phổ biến của chúng.

Thế nhưng, nguyên nhân của sự kiện thường khó thấy được bằng mắt, còn cái cấu trúc và quan hệ phổ biến thì lại càng không thể! Ta thấy quả cam hình tròn rơi từ trên bàn xuống đất, nhưng làm sao thấy được hình tròn “lý tưởng” theo đúng tiêu chuẩn của hình học và thấy được định luật rơi của vật lý học? Đối tượng thật sự của khoa học té ra là vô hình vô ảnh, vì bản thân cái phổ biến, tức cấu trúc và định luật, là phi-vật chất. Từ đó ta có nguyên lý thứ ba: đối tượng đích thực của nhận thức khoa học là những cấu trúc và các mối quan hệ phi-vật chất của và giữa những sự vật, hiện tượng!

Khi dám đi sâu vào lĩnh vực xa xôi, tối tăm vượt khỏi tầm mắt như thế, lẽ ra loại nhận thức ấy phải bị xem là mơ hồ, vô đoán và không đáng tin cậy. Song, sự thật đã diễn ra ngược lại! Tất cả bắt nguồn từ một truyền thống xa xưa cả ở Đông lẫn Tây: biết về những nguyên nhân sâu xa và những bí mật của vũ trụ là công việc của những bậc “thánh nhân”, những nhà “tiên tri”. Cái biết ấy là vượt trội và phi thường, nằm ngoài vòng kiểm soát của người thường. Tri giác thông thường và kiến thức hàng ngày đương nhiên bị xếp xuống hàng hai, bởi chúng không chỉ không đạt đến được nền tảng của vũ trụ mà còn bị ràng buộc bởi vô số những bấp bênh và lầm lạc.

Thật khá nghịch lý và may mắn, quan niệm về chân lý còn mang dấu vết thần thoại này lại được hậu thuẫn bằng sự ra đời và phát triển của các bộ môn “khoa học” đầu tiên vốn không dính líu gì đến thần thoại: môn toán học với phương pháp chứng minh và môn lôgic học với phương pháp phân tích và suy luận. Cả hai thoả ứng trọn vẹn ba nguyên lý nói trên: chúng quả thật là cái biết về các cấu trúc phổ biến, phi-vật chất và hầu như không phụ thuộc vào tri giác cảm tính của các giác quan.

Chính truyền thống triết học của Platon và Aristoteles đã là chỗ dựa cho mô hình khoa học luận cổ đại, vì nó đã xem toán học, hay nói khái quát hơn, xem việc lập luận bằng phương pháp phân tích và chứng minh là mẫu mực hay “hệ hình” của mọi nhận thức khoa học. Ta không quên rằng đây cũng là thời kỳ phát triển mạnh mẽ các ngành nghề thủ công. Nghề thủ công không chỉ đòi hỏi sự khéo léo hơn hẳn người bình thường, mà còn cần cả tri thức vững chắc và sâu sắc, tức, biết về những nguyên nhân và cấu trúc ngay cả khi chúng chưa hề được thể hiện thành sự vật vật chất.

Tóm lại, không chỉ nhận thức về vũ trụ và toán học mà cả kiến thức kỹ thuật và công nghệ cũng tỏ ra

đáp ứng cả ba nguyên lý trên đây và củng cố giá trị “cao cấp” của nhận thức khoa học. Từ đó, dẫn đến nguyên lý thứ tư: nhận thức khoa học là đúng đắn, bất di bất dịch và (hầu hết là) có thể chứng minh được.

Tại sao có thể chứng minh được? Trước hết, từ khi logic học ra đời, người ta dần dần hiểu được thế nào là một chứng minh toán học: từ hai tiền đề được giả định là đúng thì kết luận được rút ra một cách hợp logic. Và vì lẽ từ hai tiền đề đúng thì không thể rút ra kết luận sai, nên kết luận ấy quả đã được chứng minh là đúng. Rồi mô hình này được chuyển từ toán học sang cho khoa học nói chung, và ta lại có thêm một nguyên lý thứ năm của khoa học luận cổ điển: nhận thức khoa học nghiên cứu về các nguyên lý và rút ra những kết luận về sự kiện (quan sát được) một cách logic từ các nguyên lý ấy. Ngày nay, ta vẫn còn sử dụng cách phân biệt hai loại khẳng định trong một ngành khoa học: loại thứ nhất là các tiên đề, tức các nguyên tắc được tiên giả định là đúng, còn tất cả mọi khẳng định còn lại, gọi là những định lý, được rút ra từ các tiên đề ấy một cách hợp logic. Ta có hình ảnh và mô hình về một nền khoa học tiên đề hoá, hạt nhân của khoa học luận cổ đại.

Lại cần đến quả cam?

Khoa học luận cổ điển dựa trên sáu nguyên lý: truy tìm nguyên nhân; nhận thức về cái phổ biến; nhận thức về cấu trúc và các quan hệ phi-vật chất; tính chân lý bất biến, phổ quát và tất yếu của khoa học; tiên đề hoá các lý thuyết khoa học; tri giác được rèn luyện như là khởi điểm để tiến tới nhận thức về nguyên lý.

Một khó khăn nghiêm trọng đặt ra cho mô hình cổ điển này: tại sao các nguyên lý (các tiên đề) là đúng và không thể suy suyển được, trong khi điều này không thể chứng minh? Thế là buộc phải cầu viện đến kinh nghiệm và tri giác thường nghiệm: quả cam vốn bị khinh thường là tri giác cảm tính trước đây lại trở thành cơ sở cho mọi nhận thức khoa học? Đó là cách hiểu theo phương pháp quy nạp: từ những mệnh đề về từng trường hợp, ta xây dựng mệnh đề về mọi trường hợp. Tuy nhiên, như thế là phá huỷ tính phổ quát và tất yếu của chân lý khoa học theo lý tưởng cổ điển. Vì thế, từ “inductio” ngày xưa không được hiểu theo nghĩa là suy luận “quy nạp” theo cách hiểu ngày nay, mà có nghĩa là “chuyển dần lên”. Chuyển từ cái gì lên? Thưa, đó là từ nhận thức thực hành có tính tiên khoa học, tiên lý thuyết (chẳng hạn từ kinh nghiệm hàng ngày của người thợ thủ công, người thầy thuốc...), trải qua rèn luyện rồi đến một lúc chín muồi nào đó, đột ngột và bằng trực giác, đi đến được nhận thức khoa học về các nguyên lý bất biến. Cái sau không phải là kết quả mà vẫn cứ là cơ sở và điều kiện của cái trước!

Biện luận như thế là nhằm bảo vệ giá trị phổ quát (nghĩa là: không có ngoại lệ) và tất yếu (nghĩa là: không thể khác được) của khoa học, nhưng cũng thật khó thuyết phục bởi tính luẩn quẩn của nó: từ đâu biết được những tiêu chuẩn cho một thứ tri thức lão luyện nếu không phải từ tính chân lý của những nguyên lý đã được tiên đề hoá? Khó khăn cơ bản có tính hệ thống như thế đã làm rung chuyển mô hình biện minh cho nhận thức khoa học cổ đại. Chính sự mâu thuẫn và hoài nghi ấy sẽ dẫn đến việc ra đời của mô hình mới: mô hình khoa học cận đại. (còn tiếp)

Thiên nga đen

Bước vào thời hiện đại, các mô hình biện minh cho khoa học rơi vào khủng hoảng (Sài Gòn Tiếp Thị, 5.1 – 13.2.2011), vì không thể giữ vững yêu sách truyền thống của mình về tính phổ quát và tất yếu được nữa. Nhưng, nếu tri thức khoa học không còn là bất biến và bất khả xâm phạm, trái lại, luôn có thể bị phê phán và chỉnh sửa, vậy phải chăng nó chỉ còn là tùy tiện và ngẫu nhiên? Mô hình khoa học hiện đại tìm cách giải quyết bài toán khó: bác bỏ yêu sách chân lý tuyệt đối, đồng thời giữ vững tính hợp lý của khoa học.

Minh họa: Hồng Nguyên

Khó khăn nan giải của phép quy nạp

Trong đời thường và nhất là trong khoa học, ta thường dùng hai loại suy luận chủ yếu: quy nạp và diễn dịch. Xin thử nhìn ba ví dụ tiêu biểu dưới đây về suy luận quy nạp:

1. Tiền đề: Từ thuở cha sinh mẹ đẻ, tôi thấy mặt trời mọc hàng ngày. Kết luận: ngày mai mặt trời cũng sẽ mọc.
2. Tiền đề: Mọi quan sát đến nay cho thấy nước sôi ở 1000C. Kết luận: nước sẽ sôi khi đun nóng 1000C.
3. Tiền đề: Tôi thấy mọi con thiên nga trước nay đều màu trắng. Kết luận: mọi con thiên nga đều màu trắng.

Ta thấy, suy luận quy nạp không “chắc ăn” và gặp nhiều khó khăn nan giải:

– Trong ví dụ 3, tiền đề có thể đúng, nhưng kết luận là sai, bởi ở Úc, hầu hết thiên nga đều màu đen! Nói cách khác, suy luận quy nạp không thể có những tiền đề mà chân lý của chúng có thể đảm bảo chân lý của kết luận.

– Nhận ra điều đó, David Hume (1711 – 1776) đặt câu hỏi hóc búa: nếu các suy luận quy nạp không “chắc ăn” (hay nói theo kiểu khoa học: không có giá trị hiệu lực một cách diễn dịch) thì làm sao dám chắc rằng chúng sẽ đúng trong tương lai? Có gì bảo đảm rằng ngày mai mặt trời sẽ mọc, hay nước sẽ sôi ở 1000C?

Trích:

Bác bỏ những sai lầm của ta là kinh nghiệm “tích cực” mà ta học được từ thực tại – Karl Popper (Tri thức khách quan)

Có ba lý lẽ để cố cứu vãn suy luận quy nạp. Cách thứ nhất là viện vào số lượng thật nhiều của những quan sát trong quá khứ, như chính mỗi người trong chúng ta từng thấy nước sôi hàng ngàn hàng vạn lần và thấy mặt trời mọc hàng ngày từ khi mới sinh ra! Nhưng, nói một cách chặt chẽ, đó cũng chỉ là một sự tổng quát hoá. Tổng quát hoá phải dựa vào quy nạp. Mà quy nạp lại chính là điều ta đang cần biện

minh, nên lý lẽ ấy rõ ràng là lòng vòng, lẫn lộn! Cách thứ hai cũng lẫn lộn không kém, đó là dựa vào kinh nghiệm, khi bảo rằng suy luận quy nạp sẽ đúng trong tương lai vì nó đã đúng trong quá khứ. Cách thứ ba đỡ lòng vòng hơn, nhưng buộc lòng phải thừa nhận rằng suy luận quy nạp chỉ đề ra những kết luận khả nhiên (có thể xảy ra) chứ không tất nhiên! Giải pháp này thật ra chỉ thay đổi cách nói chứ không thực sự giải quyết được vấn đề. Đồng thời lại làm nảy sinh vấn đề mới: làm sao biện minh được cho việc mặt trời có thể sẽ mọc ngày mai, cho việc nước có thể sôi, nghĩa là, làm sao biện minh được cho bản thân tính khả nhiên của suy luận? Gần đây, Peter Strawson cho rằng vấn đề quy nạp là tuyệt nhiên không thể giải quyết được. Có chăng là thừa nhận rằng tất cả đều là quy ước chung về cách hiểu thông thường đối với những từ ngữ ta quen dùng, ví dụ: “có lý”, “hợp lý”, “màu đỏ”, “sôi”, “mọc”... Khổ nỗi, ta hiểu đúng một từ nhưng vẫn có thể áp dụng sai. Chẳng hạn, tôi hiểu chữ “màu đỏ”, nhưng nếu tôi bị bệnh mù màu, tôi vẫn cứ tưởng đèn đỏ là... đèn xanh!

Phép diễn dịch cũng đặt cày trước trâu

Ta thử xét ba ví dụ:

1. Tiền đề a: Mọi người đều phải chết. Tiền đề b: Tôi là người. Kết luận: Tôi sẽ... phải chết!
2. Tiền đề a: Nếu chất lỏng là nước thì uống được. Tiền đề b: Chất lỏng này uống được. Kết luận: Nó là nước.
3. Tiền đề a: Không phải mọi con mèo đều có đuôi. Tiền đề b: Một số con mèo không đuôi là mèo đen. Kết luận: Không phải mọi con mèo đen đều có đuôi.

Ta thấy, khác với suy luận quy nạp, trong suy luận diễn dịch, chân lý của tiền đề bảo đảm chân lý của kết luận, nói ngược lại là tự-mâu thuẫn. Đó đúng là trường hợp của ví dụ 1 và 3. Thế nhưng, ví dụ 2 đâu có ổn! Nếu chất lỏng này đúng là nước, ta có thể uống, nhưng nếu đúng rằng chất lỏng này là có thể uống được thì không nhất thiết rằng nó phải là nước! Có vô số chất lỏng có thể uống được mà không phải là nước. Phép diễn dịch khá chặt chẽ, nhưng phạm vi áp dụng không nhiều, không phải lúc nào cũng hứa hẹn mang lại tri thức mới. Đó là chưa nói đến “gót chân Asin” của nó: tiền đề a (còn gọi là đại tiền đề) của nó thực chất là kết luận tổng quát hoá của một suy luận quy nạp. Lại vấp phải yêu cầu biện minh cho phép quy nạp!

Giải pháp của Karl Popper: phương pháp diễn dịch – giả thuyết

Giải pháp của Karl Popper (1902 – 1994) thân diệu ở chỗ tránh được những băn khoăn thắc mắc của David Hume về khả năng tiên đoán của phép quy nạp! Theo ông, sự kiểm chứng khoa học không cần dùng phép quy nạp. Thay vào đó, khoa học bắt đầu bằng việc đưa ra một giả thuyết (hay phỏng định) về một sự kiện, rồi kiểm đúng (xác nhận) hoặc kiểm sai (bác bỏ) nó, khi nó – cùng với nhiều khẳng định khác – dẫn đến một kết luận theo kiểu diễn dịch. Phương pháp này được gọi tên là “diễn dịch-giả thuyết” vì nó bắt đầu với một giả thuyết rồi diễn dịch ra những hệ luận có thể kiểm chứng được. Chẳng hạn, giả thuyết sáng nay có áp thấp sẽ được xác nhận (kiểm đúng) nếu buổi chiều trời mưa, vì giả thuyết này (cùng với các khẳng định khác, chẳng hạn: độ ẩm cao...) suy ra việc mưa một cách diễn dịch. Ngược lại, giả thuyết cho rằng mọi con thiên nga là màu trắng sẽ bị bác bỏ (kiểm sai), nếu phát hiện có thiên nga màu đen! Quan niệm này về khoa học trái ngược với phép quy nạp. Trong quy nạp, trước hết ta quan sát những trường hợp rồi tổng quát hoá thành quy luật. Trong phương pháp diễn

dịch—giả thuyết, trước hết ta đề xuất một giả thuyết, rồi, sau khi diễn dịch những hệ luận của nó, sẽ được kiểm tra bằng sự quan sát thường nghiệm.

Đóng góp lớn của Popper là ở chỗ: chỉ được xem là khoa học đích thực những lý thuyết nào có thể và nhất thiết phải được kiểm đúng hoặc kiểm sai. Mọi khẳng quyết vô bằng, mọi giáo điều lý luận suông đều là khả nghi về tính khoa học. Quả là một chân trời mới mở ra cho tư duy khoa học luận, nhưng (lại nhưng!) liệu giải pháp ấy có khuyết điểm và gặp khó khăn nào không? (còn tiếp)

Khoa học phát triển như thế nào?

SGTT.VN - Phương pháp diễn dịch – giả thuyết của Karl Popper đã khéo léo tránh được những khó khăn cố hữu của phép suy luận quy nạp và diễn dịch truyền thống (Sài Gòn Tiếp Thị, Thiên nga đen, 16.2.2011).

Tư duy khoa học luận hiện đại ghi công Karl Popper, đồng thời cũng nhận rõ những chỗ còn khiếm khuyết của ông. Câu hỏi về phương pháp luận khoa học sớm biến thành câu hỏi về tính chất và đặc điểm của sự phát triển khoa học. Nói cách khác, khoa học luận có thêm kích thước mới: thời gian và lịch sử.

Khoa học không giống củ hành

Cách nhìn quen thuộc cho rằng sự phát triển và tiến bộ của khoa học là theo đường thẳng (tuyến tính), có tính tích lũy dần dần những tri thức mới và sau cùng hội tụ thành một lý thuyết thống nhất và toàn bộ. Ít ai có thể phủ nhận mục đích của các nhà khoa học là tìm kiếm những tri thức mới mẻ để bổ sung và tích hợp vào những tri thức đã có. Các lý thuyết đến sau (chẳng hạn học thuyết của Einstein) không chỉ bao quát được nhiều sự kiện hơn, mà còn được cho là đến gần “chân lý” hơn so với các lý thuyết trước đó, và người ta hy vọng rằng một ngày nào đó tất cả sẽ hội tụ thành một “khoa học duy nhất về mọi sự”. Khoa học giống với hình ảnh... một củ hành ngày càng dày thêm hay những cái hộp ở trong một cái hộp!

Paul Feyerabend (1924 – 1994) nghi ngờ và bác bỏ hy vọng “hảo huyền” ấy. Lý lẽ chính yếu của ông: lý thuyết sớm hơn không thể được lược quy vào lý thuyết muộn hơn, bởi thường mỗi bên hiểu khác nhau về ý nghĩa của những khái niệm. Chẳng hạn, trong cơ học Newton, các khái niệm về không gian – thời gian nói lên mối quan hệ giữa những đối tượng độc lập với sự vận động của người quan sát và các trường hấp dẫn, ngược hẳn với lý thuyết của Einstein. Do đó, những khái niệm trong lý thuyết này là không thể so sánh được với những khái niệm trong lý thuyết kia. Người ta gọi đó là những khái niệm vô ước (không thể so sánh với nhau), và vì thế, chúng cũng không thể được lược quy vào nhau hay hợp nhất với nhau được.

Thuyết kiểm sai và những vấn đề của nó

Karl Popper, như ta đã thấy, có cái nhìn khác về sự tiến bộ của khoa học. Theo ông, thay vì dựa theo phép quy nạp truyền thống (quan sát sự kiện, đề ra giả thuyết để giải thích rồi tổng quát hoá thành định luật), nhà khoa học bắt đầu bằng việc đề ra các giả thuyết (hay các phỏng định) khác nhau, rồi cố gắng kiểm sai chúng sau khi diễn dịch ra những tiên đoán, những quan sát và những đo đạc, tính toán... Nếu sự phỏng định ấy bị kiểm sai, nó sẽ bị bác bỏ và nhà khoa học đi tìm các giả thuyết khác. Bao lâu chưa bị kinh nghiệm kiểm sai và bác bỏ, nó là một phỏng định chưa bị đánh bại, và được thừa nhận rộng rãi. Khoa học tiến lên bằng cách tích hợp ngày càng nhiều những phỏng định đã đứng vững được trước thử thách và, trong thực tế, là lịch sử của một chuỗi phỏng định và bác bỏ.

Câu hỏi đặt ra: lấy gì để phân biệt giữa khoa học và không phải khoa học? Popper gọi đó là vấn đề phân định ranh giới: khoa học thì có thể kiểm sai được, còn ngược lại thì không phải là khoa học, thế

thôi. Những gì không thể kiểm sai có thể là sự mê tín dị đoan, những lý thuyết huyền bí (ví dụ: chiêm tinh học...), hay những giáo điều võ đoán v.v. Ta không phủ nhận sự tồn tại của chúng, chỉ có điều không thể đối xử với chúng như đối xử với các giả thuyết khoa học. Trong cách hiểu ấy, khoa học có tính khiêm tốn, nhưng đồng thời cũng có tính chuẩn mực nghiêm ngặt.

Nhiều cuộc tranh luận đã diễn ra chung quanh quan niệm mới mẻ của Karl Popper. Bên cạnh việc thừa nhận các ưu điểm nổi bật của nó, nhiều ý kiến nhấn mạnh đến mấy chỗ còn khiếm khuyết của nó:

– Popper chỉ mới cho biết nhà khoa học đạt được tri thức phản chứng, tức tri thức về những gì không đúng sự thật, như thế nào, nhưng lại không cho biết rõ về tiến trình thu hoạch tri thức tích cực, đúng sự thật, chẳng hạn làm sao biết được rằng mọi vật thể đều đứng yên hoặc sẽ vận động đều theo đường thẳng nếu không có lực tác động nào khác (định luật thứ nhất của Newton).

– Theo mô hình diễn dịch – giả thuyết của Popper, sự diễn dịch luôn đi từ những định luật ở cấp độ cao đến những khẳng định cụ thể của sự quan sát mà không thấy có con đường ngược lại. Nói khác đi, mô hình ấy hầu như chỉ vận hành sau khi đã xây dựng được lý thuyết hay giả thuyết. Nhưng, chắc hẳn nhà khoa học không phải ngay từ đầu đã đi đến ngay được những giả thuyết bằng sự đoán mò, trái lại, luôn phải xuất phát và suy luận từ những gì quan sát được. Diễn trình “quy nạp” ấy diễn ra như thế nào? Rồi sau khi một số phỏng định đã bị bác bỏ và các đề nghị khác ưu việt hơn được đề ra, ắt lại phải thu thập những bằng chứng củng cố cho đề nghị này hay đề nghị kia, để sau cùng, đề nghị tốt nhất sẽ có được vị thế của chân lý (tạm thời) được xác lập. Popper chưa khai triển đầy đủ chi tiết về cả hai giai đoạn: tiền-giả thuyết và hậu – giả thuyết.

Thomas Kuhn: Biết sai mới không sai

“Thông thường, nhà khoa học không muốn và không cần trở thành triết gia. Họ sẽ đến với triết học mỗi khi lâm vào khủng hoảng”. Thomas Kuhn

Nhận định phê phán có sức nặng hơn cả đến từ Thomas Kuhn (1922 – 1996), một môn đệ của Popper. Theo Kuhn, hầu hết mọi lý thuyết đều không hoàn chỉnh và đều có thể bị kiểm sai, trong trường hợp đó, chẳng lẽ tất cả chúng đều bị vứt bỏ hết? Sự thật không đơn giản như thế! Trong thực tiễn nghiên cứu khoa học, hiếm khi chỉ vì bị kiểm sai trong một số ít trường hợp mà một lý thuyết bị vứt bỏ. Trái lại, khi một lý thuyết bị kiểm sai, không phải người ta lập tức đi tìm một giả thuyết khác, mà thường xem xét lý do tại sao nó lại bị kiểm sai. Một khi biết rõ lý do, người ta tìm cách điều chỉnh hoặc tìm những giải pháp gần gũi nhất để thay thế, và, kỳ cùng, mới đi đến chỗ vứt bỏ toàn bộ đề án hay cương lĩnh nghiên cứu. Thế nhưng, theo Kuhn, để làm như thế, nhà khoa học lại cần phải biết loại lý thuyết nào có thể phù hợp với sự kiện hơn, so với lý thuyết đã bị kiểm sai. Việc biết ấy đòi hỏi sự kết hợp giữa thủ tục kiểm đúng lẫn kiểm sai hơn là thủ tục kiểm sai đơn độc.

Thomas Kuhn đặt khoa học trong diễn trình phát triển năng động hơn là trong một sơ đồ tĩnh tại. Chính kích thước lịch sử của khoa học giúp ta đến gần hơn với thực tiễn nghiên cứu, nhất là để có thể giải thích được những khủng hoảng và đột biến trong diễn trình ấy. Ta sẽ gặp lại ông trong công trình nổi tiếng Cấu trúc các cuộc cách mạng khoa học (bản tiếng Việt của Chu Lan Đình, NXB Tri Thức, 2008), với khái niệm gây nhiều ảnh hưởng: sự biến đổi hệ hình. (còn tiếp)

Bùi Văn Nam Sơn - Minh họa: Hồng Nguyên

Cách mạng trong khoa học

Trái với quan niệm thông thường về một sự phát triển của khoa học theo đường thẳng, có tính tích lũy dần dần và sau cùng hội tụ thành một thể thống nhất, Thomas Kuhn nhìn lịch sử khoa học như là một chuỗi những cuộc cách mạng có tính nhảy vọt.

Minh họa: Hồng Nguyên

Cái mới, đến một lúc nào đó, sẽ lật đổ cái cũ, chiếm lĩnh vũ đài, trở thành chuẩn mực, rồi, đến lượt nó, cũng trở thành cũ và sẽ phải nhường chỗ cho cái mới khác thay thế. Mỗi cuộc đảo lộn cơ bản như thế được gọi là sự biến đổi hệ hình. Đồng thời, đó cũng là lịch sử của những hệ hình đối lập nhau và không thể so sánh với nhau được.

Mô hình hai pha

Theo Kuhn, có hai giai đoạn hay hai pha trong một quá trình phát triển khoa học. Pha thứ nhất là những gì các nhà khoa học đang làm. Ông gọi là “khoa học chuẩn mực”. Khoa học chuẩn mực vận hành bên trong một khuôn khổ lý thuyết và phương pháp luận được cộng đồng khoa học chia sẻ và tán đồng (tức trong một “hệ hình”) và xem những điều bất thường hay những dữ kiện phản chứng như là những vấn đề cần giải quyết bên trong hệ hình ấy hơn là những thách thức đe dọa sự ổn định của hệ hình. Hệ hình thường “làm mưa làm gió” trong một thời, như thể đó là chân lý duy nhất không thể bác bỏ. Chẳng hạn, trong thế kỷ 19, hệ hình thống trị trong vật lý học là cơ học của Newton.

Thế rồi, khi nền “khoa học chuẩn mực” ấy đạt tới sự “trưởng thành”, sẽ đến lượt pha thứ hai tung hoành: “khoa học cách mạng”. Khoa học cách mạng diễn ra khi cộng đồng khoa học mất niềm tin vào hệ hình, bởi nó thật sự tỏ ra bất lực trước những thách thức mới, và khi lý thuyết cạnh tranh lại tỏ ra ưu việt hơn, hay ít ra, không gặp quá nhiều vấn đề nan giải như trong hệ hình cũ. Một sự biến đổi hệ hình diễn ra, mà ví dụ điển hình là bước ngoặt từ cơ học Newton sang lý thuyết của Einstein vào nửa đầu thế kỷ 20.

Tóm lại, theo cách nhìn này, khoa học phát triển theo hai giai đoạn. Nó bắt đầu với sự kiên định và kết thúc với sự khủng hoảng hay sụp đổ để chuyển sang một nhãn quan hay một hệ hình mới (Kuhn còn gọi đó là “chuyển giao sự tín nhiệm” hay “trải nghiệm về chuyển đổi”).

Có sự “biến đổi hệ hình” trong triết học?

Mô hình giải thích của Thomas Kuhn, vị giáo sư triết học và lịch sử khoa học nổi tiếng của đại học Harvard, Berkeley và MIT, được thừa nhận rộng rãi trong các ngành khoa học tự nhiên. Thử vận dụng mô hình này vào lịch sử triết học Tây phương, người ta nhận thấy có sự phù hợp khá lý thú. Một “hệ hình” triết học có thể kéo dài nhiều thế kỷ, thậm chí hàng ngàn năm, được xác định từ bốn đặc điểm chính yếu: phạm vi nghiên cứu, đối tượng trung tâm được nghiên cứu trong phạm vi ấy, khởi điểm của sự quan tâm và, sau cùng, câu hỏi xuất phát để từ đó triển khai hệ hình. Căn cứ vào bốn đặc điểm ấy, lịch sử lâu dài của triết học Tây phương được Herbert Schnädelbach quy thành ba hệ hình chủ yếu như là ba cuộc đại cách mạng trong tư duy triết học, theo sơ đồ khái quát sau:

Trích:

Không chỉ trong chính trị mà cả trong sự phát triển khoa học, cảm nhận về sự bất lực đang có nguy cơ dẫn đến khủng hoảng chính là tiền đề cho một cuộc cách mạng.

Thomas Kuhn (1922 – 1996)

Bước sang thế kỷ 21, chưa ai có thể đoán biết được liệu trong các thập niên đầu tiên này có xảy ra một cuộc “biến đổi hệ hình” lần thứ tư trong tư duy triết học hay không. Sự thức tỉnh trước khủng hoảng toàn diện về chất lượng cuộc sống trên phạm vi toàn cầu (từ môi sinh đến kinh tế, từ chính trị, xã hội đến văn hoá...) đang kêu gọi triết học “mang trời xuống trồng dưới đất”. Lĩnh vực đời sống thực hành với đối tượng trung tâm là con người và văn hoá trước câu hỏi xuất phát: “Tôi sống như thế nào” phải chăng đang là những mầm mống cho một sự biến đổi tư duy? Ta nhớ đến nhận định nổi tiếng của Hegel 200 năm trước, rất gần gũi với cách nhìn của Thomas Kuhn ngày nay: “Sự rung chuyển dẫn đến sự sụp đổ chỉ được báo hiệu bằng những triệu chứng riêng lẻ đây đó. Sự thờ ơ và nhàm chán lan tràn trong trật tự hiện tồn, dự cảm mơ hồ về một cái gì chưa được biết đến đều là những dấu hiệu đầu tiên cho thấy một cái gì khác đang đến gần. Sự đổ vỡ dần dần – lúc đầu chưa làm biến dạng tương trạng chung của cái toàn bộ – bị cắt đứt đột ngột bởi ánh bình minh mà một tia sáng chớp loé lên kiến lập ngay lập tức hình thể và cấu trúc của thế giới mới” (lời tựa cho quyển Hiện tượng học tinh thần, 1807).

Thách thức của hệ hình tư duy

Các hệ hình khác nhau thể hiện các cách nhìn khác nhau, thường khó có thể so sánh hay hợp nhất với nhau được. Theo Kuhn, đó là vì một sự biến đổi hệ hình không chỉ là sự thay đổi trong lý thuyết khoa học, trong các giả định và yêu sách mà còn trong cách hiểu và định nghĩa khác nhau về các khái niệm trung tâm trong các lý thuyết ấy. Mặt khác, con người không thể đánh giá những sự kiện một cách hoàn toàn khách quan, trái lại, luôn gắn liền với một cách nhìn nhất định nào đó, tức với lý thuyết. Nói cách khác, nhận thức của ta về thế giới mang đậm dấu ấn cách nhìn của ta về thế giới. Chính cách nhìn ấy ảnh hưởng đến sự nhìn nhận sự vật. Do đó, việc nhìn nhận sự vật của ta lúc nào cũng tương như đang xác nhận khung lý thuyết truyền thống được ta tin tưởng.

Từ thực tại ấy, chỉ có những cuộc cách mạng tư duy mới có thể giải thoát con người khỏi hệ hình cũ, đưa đến những lý thuyết mới và cách nhìn mới về sự vật. Không phải quá lời khi bảo rằng mọi người đều đã từng là “những nhà cách mạng”, vì những gì con người nhận thức hôm nay là kết quả của những cuộc biến đổi hệ hình trước đây. Nhưng rồi chính thói quen và sự lười biếng tư duy khiến người ta ra sức bảo vệ hệ hình vốn đã thuộc về quá khứ. Một sự biến đổi hệ hình là một tiến trình đau đớn về tinh thần, do đó, không hiếm khi việc biến đổi ấy đi liền với sự thay đổi thế hệ, bởi thế hệ trẻ chưa có “duyên nợ” quá nhiều với một hệ hình nào đó. Thật mỉa mai khi chính những lý thuyết hay ho nhất và được thử thách tốt nhất trong quá khứ lại có thể biến thành chướng ngại vật lớn nhất cho việc tiếp cận sự việc một cách mới mẻ. (còn tiếp)

Đội bóng Anh và... tôi

SGTT.VN - Định luật khoa học giữ vai trò cốt lõi trong hoạt động khoa học. Câu hỏi lập tức đặt ra: định luật khoa học là gì? Thử xét hai khẳng định sau đây: nước sôi ở 1000C, và hễ lần nào tôi xem đội Anh đá bóng, họ đều thua (tôi xem hai lần và đội Anh thua cả hai trận!). Tại sao cái trước là một định luật khoa học, còn cái sau thì không phải?

Từ “luật tự nhiên” đến định luật khoa học

Ảnh:

Cho đến thế kỷ 18, ở phương Tây, “luật tự nhiên” được hiểu là cái gì thiêng liêng, mẫu mực mà con người phải tự nguyện tuân theo nếu muốn sống còn. Đồng thời, “định luật tự nhiên” được hiểu là những phát biểu phổ quát về các mối liên hệ tất yếu giữa những hiện tượng tự nhiên.

Chúng không chỉ thể hiện tính quy luật của thế giới mà còn đảm bảo cho việc ta có thể nhận thức được thế giới. “Định luật” hay “quy luật” trở thành điểm kết tinh của mô hình khoa học luận cận đại. Newton gọi chúng là những “nguyên lý tự nhiên”, để từ đó rút ra những định lý chuyên biệt.

Quan niệm này trở thành chuẩn mực cho mọi người làm khoa học, ngay cả trong lĩnh vực xã hội (August Comte), lịch sử (Hegel) hay kinh tế (Marx)... Đúng như Spinoza nhận xét, khái niệm “quy luật” là một cách loại suy (suy diễn theo sự tương tự) sự ban bố luật lệ của Thượng đế cho giới tự nhiên, khiến cho mọi sự kiện đều tuân theo ba đặc điểm: tính thường xuyên, tính quy luật và tính tất yếu.

Tất yếu?

Nếu nhiệt độ không đạt tối thiểu 1000C thì nước không (thể) sôi trong điều kiện áp suất bình thường. Ngược lại, giữa việc tôi xem bóng đá và đội Anh thua không phải là một định luật khoa học, vì giữa hai việc ấy không có mối liên hệ tất yếu: đội bóng vẫn có thể thua khi tôi không xem hoặc có thể thắng dù tôi có xem.

Kẻ “phá bĩnh” niềm tin vào sự nối kết tất yếu ấy là David Hume (1711 – 1776). Trước hết, ông hỏi: đâu là bằng chứng của sự tất yếu? Ta không bao giờ có thể trực tiếp nhìn thấy nó cả. Ví dụ: ta chỉ thấy hai quả bida va chạm nhau và kết quả của sự va chạm chứ làm sao thấy được sự nối kết tất yếu giữa hai sự kiện. Ta chỉ có thể nói: khi trời nắng thì tảng đá nóng lên, chứ không thể nói là vì trời nắng, bởi ta đâu nhìn thấy cái “vì” ấy!

Đi xa hơn, Hume còn bảo: ngay cách nói “hễ trời nắng thì tảng đá nóng lên” cũng không ổn và vượt khỏi sự quan sát của ta. Quan sát trong quá khứ không cho phép suy ra cái “hễ” này một cách vô giới hạn. Ta đâu có thể quan sát hết mọi trường hợp, và ngay thế giới được ta quan sát cũng chỉ là một phần rất nhỏ của vũ trụ và đâu phải là vĩnh cửu! Vậy, theo Hume, quy luật khoa học chỉ mô tả những gì thường xuyên diễn ra giữa hai sự kiện và thói quen quan sát của ta hơn là một tính nhân quả tất yếu và phổ quát. Một sự nối kết tất yếu đúng nghĩa, theo Hume, chỉ có thể được nhận thức mà không cần quan

sát thế giới thường nghiệm, nghĩa là, một cách tiên nghiệm (ví dụ: tam giác có ba góc). Nhưng, định luật khoa học thì không thể được nhận thức một cách tiên nghiệm mà phải quan sát thế giới bên ngoài.

Người ta đã tìm cách bắt bẻ Hume hòng cứu vãn thế giới quan nhân quả, ít ra ở hai điểm sau đây:

– Thứ nhất, việc ta không thể trực tiếp thấy được sự nối kết tất yếu không có nghĩa rằng nó không tồn tại hay ta không được phép nói về nó bằng hình ảnh thường nghiệm. Chẳng hạn, có vô số bằng chứng gián tiếp cho thấy sự tồn tại ấy: nước không bao giờ sôi dưới 1000C.

– Thứ hai, không phải mọi sự tất yếu đều chỉ có thể được biết một cách tiên nghiệm. Saul Kripke (sinh năm 1940) đã lập luận thuyết phục rằng sao mai tất yếu phải là sao hôm, bởi hành tinh này không thể không đồng nhất với chính nó.

Hai điều kiện của định luật khoa học

Một sự giải thích khoa học phụ thuộc vào những điều kiện không thể nào thoả ứng hoàn toàn và tuyệt đối, nhưng việc phấn đấu để thoả ứng chúng là yêu cầu có tính quy phạm của tư duy khoa học.

Tuy nhiên, ngày nay, với những quy luật mang tính thống kê hơn là tính nhân quả trong học thuyết lượng tử, với việc không thể dự đoán tiến trình đột biến trong các học thuyết tiến hoá, người ta thấy cần phải xem trọng ý kiến của Hume, đồng thời cố gắng loại bỏ càng nhiều càng tốt những sự ngẫu nhiên (như việc đội Anh thua và tôi xem họ đá) ra khỏi định luật khoa học, bằng cách điều chỉnh lại cách nhìn cũ. Từ nay, định luật khoa học chỉ cần thoả ứng tối thiểu hai điều kiện:

– Có năng lực khái quát hoá cao: điều quan trọng trong định luật khoa học là chúng phải đủ rộng để bao quát nhiều sự kiện, hiện tượng. Việc cho rằng đội Anh thua mỗi khi tôi xem và cốc nước này sôi ở 1000C là quá hẹp để có thể trở thành định luật, bởi nó chỉ quy chiếu đến các sự kiện đặc thù. Ngược lại, bảo rằng nước sôi ở 1000C là đủ rộng và khái quát để được xem là một định luật.

– Có năng lực đứng vững trước sự phản chứng: nghĩa là, định luật khoa học đủ sức chứng minh điều ngược lại là sai, theo dạng: “nếu A xảy ra, thì B ắt sẽ xảy ra, dù trong thực tế, A đã không xảy ra”. Chẳng hạn: “nếu tôi để kính rơi xuống đất, nó sẽ vỡ”, hay “nếu cốc nước này không được đun nóng đến 1000C, nó sẽ không sôi”. Ngược lại, bảo rằng “mỗi khi tôi xem đội Anh đá bóng, họ đều thua” không phải là một định luật khoa học, bởi câu phản chứng: “nếu tôi đã không xem đội Anh đá bóng, họ đã không thua” là sai. Năng lực phản chứng phải diễn ra trên mảnh đất của kinh nghiệm thực tế, chứ không phải là một giả định không tưởng. Chúng ta tin chắc vào định luật rơi, do đó không để kính rơi xuống đất! Những trường hợp có thể xảy ra là đủ rộng, đủ nhiều một cách không giới hạn, chứ không nhất thiết phải là mọi trường hợp đếm được.

Không thể nhưng... có thể

Một sự giải thích khoa học phụ thuộc vào những điều kiện không thể nào thoả ứng hoàn toàn và tuyệt đối, nhưng việc luôn phấn đấu để có thể ngày càng thoả ứng chúng lại là một yêu cầu có tính quy phạm của tư duy khoa học. Từ chỗ nhận thức sâu hơn về các điều kiện và tiền đề, khoa học luận hiện đại ưa chuộng từ “giả thuyết” hay “mô hình” khiêm tốn thay vì từ “quy luật” đầy tham vọng trong quá khứ, nhưng không buông xuôi cho sự tùy tiện và ngẫu nhiên, trái lại, lấy nhận thức ấy làm động lực để vươn

tới.

(còn tiếp)

Lý tưởng khoa học

SGTT.VN - Khi xây dựng lý thuyết khoa học, nhà khoa học theo đuổi những mục đích nhất định. Nhưng, bao trùm những mục đích ấy lại là những lý tưởng lý thuyết và thực hành; chúng mang lại ý nghĩa cho hoạt động khoa học. Người ta thường kể ra sáu “lý tưởng”: tính chân lý, tính giản dị, tính mạch lạc, năng lực giải thích, năng lực tiên đoán và năng lực hành động.

“Tiệm cận” và con đường ngắn nhất

Lý tưởng rõ ràng nhất là tính chân lý. Kỳ cùng, mục tiêu hàng đầu của mọi nỗ lực nghiên cứu khoa học là cung cấp một sự mô tả đúng đắn về những gì thực sự diễn ra. Những khẳng định như “hôm nay trời sẽ mưa” chỉ đòi hỏi một phương pháp kiểm chứng đơn giản để biết đúng hay sai. Thế nhưng, khó khăn lớn đối với lý tưởng hàng đầu này ở chỗ không phải lúc nào cũng có thể đạt được kết quả “đúng” hoặc “sai” một cách đơn giản. Lý do thường gặp: các lý thuyết khoa học hoặc quá tổng quát nên khó kiểm chứng, nhất là đối với những đối tượng khó quan sát chính xác, hoặc đơn giản chỉ vì chúng quá phức tạp hay mơ hồ.

Chính vì thế, các nhà khoa học luận thường sử dụng khái niệm “tính tiệm cận chân lý” hay tính gần đúng. Karl Popper luôn viện dẫn khái niệm này trong học thuyết kiểm sai của ông đối với sự phát triển khoa học (Sài Gòn Tiếp Thị, Khoa học phát triển như thế nào?, 22.2.2011). Theo Popper, mức độ tiệm cận của một lý thuyết là phạm vi mà lý thuyết ấy tỏ ra tương ứng với tổng thể những sự kiện, hơn là với một số sự kiện cá biệt. Một lý thuyết là “sai” hiển nhiên, theo nghĩa nó vấp phải những trường hợp bị phản chứng, nhưng vẫn có thể được xem là một sự tiệm cận chân lý khá tốt, vì nó giải thích được rất nhiều sự kiện khác. Chẳng hạn, theo Popper, cơ học Newton, tuy có nhiều chỗ không phù hợp đối với những vật thể quá nhỏ, vẫn được xem là ưu việt hơn lý thuyết của Galileo, bởi nó có thể giải thích được nhiều sự kiện hơn, ở phạm vi rộng lớn hơn và hợp nhất được cơ học mặt đất và cơ học bầu trời vốn trước đó còn bị tách rời. (Tất nhiên, ta nhớ rằng các nhà công cụ luận có thể vẫn không chịu thừa nhận chân lý và sự tiệm cận chân lý là mục đích của khoa học!)

Một nguyện vọng khác của lý thuyết khoa học là tính giản dị. Mức độ của tính giản dị trong một lý thuyết là ở chỗ có nhiều khái niệm được phân biệt minh bạch, những giả định, những định luật gọn gàng và “trang nhã” để dễ rút ra những tiên đoán. Công thức nổi tiếng $e = mc^2$ của Einstein là một ví dụ điển hình. “Nếu trước mặt bạn có nhiều con đường và bạn muốn mau đến đích, chẳng ai hỏi tại sao bạn lại chọn con đường ngắn nhất! Ta chọn lý thuyết giản dị nhất, không hẳn vì nó có vẻ đúng nhất mà vì nó là hợp lý nhất. Ta chuộng tính giản dị và hy vọng vào chân lý” (Nelson Goodman, 1972).

Tính mạch lạc và khó khăn của nó

Các nhà khoa học cũng mong muốn lý thuyết của mình tỏ rõ tính mạch lạc, nhất quán. Tính mạch lạc của một lý thuyết thể hiện ở mức độ tương thích với những lý thuyết khác có liên quan. Ngay trong đời sống thường ngày, ai cũng thấy “giả thuyết” rằng trời đang mưa tương thích với việc chiếc áo mưa ướt sũng hơn là với việc tôi không thích mặc áo mưa hay $2 + 2 = 4$! Nếu có hai giả thuyết giải thích cùng một hiện tượng, có năng lực tiên đoán gần như nhau, thì nhà khoa học luôn ưa chuộng giả thuyết nào có mức độ nhất quán nhiều hơn (với các lý thuyết khác đã được biết trước đó).

Tuy nhiên, dù giữ vai trò khá quyết định trong việc xác định giá trị của lý thuyết, tính mạch lạc cũng gặp không ít khó khăn khi ta muốn đưa ra đánh giá về nó. Thứ nhất, tiêu chuẩn về tính mạch lạc có khi không song hành với tiêu chuẩn về tính chân lý: một lý thuyết có thể hết sức mạch lạc, nhất quán nhưng vẫn có thể là sai, bởi nó không tương ứng với thực tại. Sau nữa, bản thân tiêu chuẩn này cũng có tính lẫn lộn. Nếu tính mạch lạc của một lý thuyết thể hiện ở mức độ tương thích với những lý thuyết khác, và nếu tính mạch lạc của chính những lý thuyết khác này cũng được đánh giá dựa vào tính mạch lạc của chúng với lý thuyết ban đầu, có khi người ta không biết phải sử dụng lý thuyết nào làm lý thuyết xuất phát! Thêm vào đó, bản thân khái niệm “tính mạch lạc” cũng khá mơ hồ. Phải chăng đó chỉ là tính mạch lạc logic? Hay chính nhờ sự mạch lạc với các lý thuyết khác mà một giả thuyết tỏ ra khả tín?

Sức cám dỗ của kinh nghiệm thực hành

Thí nghiệm làm giàu kiến thức. Sùng tín dẫn đến sai lầm.

Châm ngôn Ảp

Yêu cầu cốt lõi đối với một lý thuyết khoa học là ở năng lực giải thích và tiên đoán của nó. Ta muốn biết tại sao sự việc nào đó lại xảy ra, nghĩa là, đồng thời muốn biết tại sao những sự việc khác lại không xảy ra. Chính vì thế, dường như có một sự đối xứng giữa năng lực giải thích và năng lực tiên đoán khoa học. Trong sự giải thích khoa học, ta biết lý do tại sao điều gì đó phải xảy ra. Còn trong sự tiên đoán khoa học, ta được cho biết điều gì đó sẽ xảy ra. Nói theo thuật ngữ nổi tiếng của Hempel và Oppenheimer (thường được viết tắt là “sơ đồ H-O”) về mô hình diễn dịch – giả thuyết, trong sự giải thích khoa học, ta đã biết “cái cần được giải thích” và cố gắng đi tìm cho nó “cái dùng để giải thích”. Ngược lại, trong sự tiên đoán, ta đã biết “cái dùng để giải thích” và muốn biết cái gì sẽ xảy ra (tức “cái cần được giải thích”).

Tóm lại, khoa học được đánh giá bằng năng lực áp dụng thực hành của nó, nghĩa là, những hành động nào ta có thể làm được trên cơ sở của những sự giải thích và tiên đoán. Tuy nhiên, năng lực thực hành bao giờ cũng là một sự cám dỗ nguy hiểm. Ta nhớ đến nhận định đáng giá sau đây của Michael Polanyi (1891 – 1976), nhà khoa học có nhiều đóng góp đa dạng trên nhiều lĩnh vực: vật lý, hoá học, kinh tế, triết học: “Hầu hết những sai lầm mang tính hệ thống thường lừa dối con người suốt hàng mấy ngàn năm đều dựa vào kinh nghiệm thực tiễn. Trước khi nền y học hiện đại ra đời, chiêm tinh, bói toán, ma thuật, phù thủy, chữa bệnh theo kiểu bí thuật đều được xác lập vững chắc qua nhiều thế kỷ trước mắt công chúng nhờ vào những thành công tưởng như rất hiển nhiên của chúng trong thực tế. Do đó, phương pháp khoa học hiện đại thực ra chẳng làm việc gì khác hơn là tiến hành giải thích và tiên đoán dựa trên những điều kiện được kiểm tra thận trọng hơn và những tiêu chuẩn nghiêm ngặt hơn so với những gì đã diễn ra trong thực tế trước đây” (Tri thức con người, 1958).

(còn tiếp)

Khoa học có khách quan không?

SGTT.VN - Khoa học hầu như đồng nghĩa với sự khách quan. Ta luôn tin rằng nhà khoa học cung cấp hình ảnh chính xác về thực tại. Thế nhưng, có nhiều nghi vấn và tranh cãi chung quanh niềm tin ấy. Khoa học có thực sự khách quan không, và, nếu có, thì trong mức độ nào? Ở đây, có ba lĩnh vực cần xem xét, liên quan đến: sự quan sát, phương pháp luận, và đề án nghiên cứu khoa học.

Con thỏ hay con vịt?

Lý thuyết khoa học bắt nguồn từ sự tiếp cận trực tiếp với thế giới bên ngoài, do đó, được biện minh trước hết bằng sự quan sát khách quan. Tuy nhiên, nhiều người vẫn không tin như thế! Hãy xem hình bên trái:

Hình ảnh không thay đổi, nhưng có người thấy đó là một con vịt; người thì cho là con thỏ; nhiều người khác có thể thấy vừa là thỏ, vừa là vịt. Vậy, chính thói quen có thể đã ảnh hưởng đến sự quan sát của ta.

Một ví dụ nổi tiếng khác, được gọi là ảo giác Müller-Lyer:

Bạn hãy thử đo xem hai đường thẳng này (hình dưới) có bằng nhau không? Nhiều người vẫn thấy đường thứ hai dài hơn đây! Hình như chỉ có một số nhóm người ở châu Phi không bị ảo giác ấy mà thôi. Vậy, chính “lý thuyết” (kinh nghiệm quá khứ, thói quen, bối cảnh...) phần nào chi phối những gì ta quan sát.

Tuy vậy, có hai luận cứ bảo vệ giá trị khách quan của sự quan sát. Trước hết là giới hạn của sự co giãn trong khi diễn giải kinh nghiệm. Dù có thể là thỏ hay là vịt, nhưng hình ảnh thứ nhất khó có thể là... chùa Một Cột hay cụ rùa hồ Gươm! Điều này cho thấy: có những tình huống khiến sự quan sát trở nên mập mờ, hàm hồ, nhưng không phải lúc nào cũng thế. Thứ hai, trong khoa học, tình huống ấy thường xảy ra khi điều kiện quan sát chưa thuận lợi. Chẳng hạn, Galileo đã nhầm tưởng sao Thổ có đến hai mặt trăng thay vì hai vành đai chỉ vì kính viễn vọng của ông chưa “hiện đại” như ngày nay.

Vấn đề khác của sự quan sát là việc tổng quát hoá. Như ta đã biết, khác với Karl Popper, John Stuart Mill vẫn tin tưởng vào phép quy nạp. Ông nhận ra rằng những sự quy nạp đơn giản, ở cấp độ thấp, luôn cần phải được điều chỉnh. Chẳng hạn, tổng quát hoá vội vã về màu sắc của những cá thể dễ dàng dẫn đến sai lầm như trường hợp cho rằng mọi con thiên nga đều màu trắng. Thế nhưng, theo Mill, tổng quát hoá ở cấp độ cao, chẳng hạn, về cấu trúc cơ thể học nói chung của mọi thành viên thuộc một giống loài thường là đáng tin cậy. Mill kết luận: phải sau một thời gian dài thực nghiệm, ta mới có thể biết loại quan sát và tổng quát hoá nào là hữu dụng và thực sự có giá trị.

Phương pháp luận ảnh hưởng đến tính khách quan?

Karl Popper cho rằng hoạt động khoa học không phải là thu thập ngẫu nhiên những dữ liệu. Trái lại,

khoa học là một phương pháp chặt chẽ về nguyên tắc, chuyên đi tìm những loại dữ liệu đặc thù nhằm kiểm chứng những lý thuyết nhất định. Chẳng hạn, nếu tôi có lý thuyết cho rằng mọi con thiên nga đều màu trắng, tất nhiên tôi không đi tìm bất kỳ dữ kiện nào ngẫu nhiên có màu trắng mà chỉ quan tâm đến những gì có thể kiểm chứng lý thuyết của tôi mà thôi. Thật thế, nếu khoa học chỉ có tính ngẫu nhiên mà không được hướng dẫn bởi một đường hướng chủ quan nào đó, ắt sẽ rất khó và rất tốn thời gian để kiểm chứng. Với luận cứ này, Popper muốn nói hai điều. Thứ nhất, không thể quan sát và thu thập dữ liệu mà không có lý thuyết dẫn đạo. Thứ hai, cho dù có làm được cũng vô ích, bởi không để làm gì. Nói cách khác, tính khách quan phụ thuộc vào phương pháp luận nghiên cứu của một thời đại hay một lý thuyết nhất định.

Tri thức khoa học không phải là một sự quan sát tình cờ những đối tượng tình cờ. Tính khách quan phê phán chỉ đạt được bằng một hành vi nội tâm mang tính triết học – KARL JASPERS (triết gia Đức, 1883 – 1969)

Tuy nhiên, thực tế cho thấy có không ít những phát minh bất ngờ, không hề được hướng dẫn có chủ ý của một lý thuyết có trước (việc khám phá tia X của Wilhelm Röntgen vào năm 1895 là ví dụ điển hình). Mặt khác, đúng là thông thường ta ít khi chú ý đến những hiện tượng nào đó trừ khi có một “cơ chế” thúc đẩy ta. Nhưng điều này không có nghĩa rằng cơ chế ấy nhất thiết phải là một lý thuyết hay giả thuyết. Chẳng hạn, màu đậm và âm thanh lớn khiến ta chú ý chẳng phải từ một “lý thuyết” nào, trái lại, vì liên quan thiết thân đến sự sinh tồn của ta (kể cả với loài vật vốn không quen... lý thuyết!) Tóm lại, cần phải dành một không gian nào đó cho sự ngẫu nhiên, bởi sự tiến bộ khoa học (và nhất là sự thay đổi hệ hình) thường vượt ra khỏi khuôn khổ phương pháp luận truyền thống và quy ước.

Tính khách quan còn tùy thuộc đề án nghiên cứu

Người có ý kiến quan trọng về lĩnh vực này là Imre Lakatos. Bằng con mắt thực tế, ông cho rằng người ta đi vào nghiên cứu khoa học không phải từ một lý thuyết chợt nghĩ ra mà thường từ sự so sánh với những thành tích của các đề án nghiên cứu đang cạnh tranh. Một đề án bao gồm một lập trường cốt lõi, được bao bọc bởi những giả định bổ sung cùng các phương pháp và kỹ thuật để giải quyết vấn đề. Đề án là “thoái hoá” khi nó phải liên tục bổ sung những giả thuyết không thể kiểm chứng để đối phó với những khó khăn. Ngược lại, một đề án là “tiên bộ” khi có thể giải thích và tiên đoán nhiều hiện tượng mới. Chẳng hạn, thuyết nhật tâm của Copernicus ngày càng tiên bộ, bởi lập trường cốt lõi của nó (mặt trời là trung tâm của thái dương hệ) được giữ vững, đồng thời được cải tiến (Kepler bác bỏ vận động vòng tròn, thay bằng quỹ đạo hình êlip của các hành tinh), qua đó nâng cao năng lực giải thích và tiên đoán. Trong khi đó, thuyết địa tâm của Ptolemy ngày càng thoái hoá bởi luôn phải bổ sung bằng những giả thuyết không thể kiểm chứng.

Ngoài yếu tố bên trong như trên, tính khách quan khoa học còn có thể bị chi phối bởi những nhân tố bên ngoài. Một lý thuyết đúng (ví dụ thuyết nhật tâm đã có từ thời Hy Lạp cổ đại) vẫn có thể bị bỏ rơi, rồi được khôi phục (vào thế kỷ 16) nhờ vào sự tiến bộ của tri thức và công nghệ (kính viễn vọng). Thêm vào đó là vai trò “trần tục” không thể xem nhẹ của sự tài trợ và phương tiện truyền thông đại chúng, thường không ủng hộ những lý thuyết “thoái hoá” và khuyến khích những lý thuyết “tiên bộ”.

Tóm lại, sự khách quan khoa học là có cơ sở, nhưng không phải là con đường một chiều và bằng phẳng. Cần lưu ý đến những yếu tố bên trong và bên ngoài luôn chi phối nó.

(còn tiếp)

Khoa học: chân lý hay công cụ?

Trong khoa học, phải chăng ta biết được những sự thật hay ta tin rằng đó là sự thật chỉ vì chúng tỏ ra hiệu nghiệm? Nói khác đi, ta có biết chắc rằng những lý thuyết khoa học là đúng khi chúng nói về những điều ta không bao giờ trực tiếp nhìn thấy? Hay chúng chỉ là những công cụ hữu ích để ta đưa ra những dự đoán về những hiện tượng quan sát được? Kỳ cùng, mục đích của khoa học là gì, và nhà khoa học chờ đợi gì khi đề ra một lý thuyết khoa học?

Hai cách nhìn: duy thực hay công cụ?

Vô số lý thuyết khoa học bàn về những thực thể mà ta không thể trực tiếp nhìn thấy hay quan sát bằng mắt thường, chẳng hạn: làn sóng điện, quarks hay virút! Nếu ta không thể trực tiếp nhìn thấy chúng thì làm sao đảm bảo rằng những gì ta biết về chúng tạo nên tri thức khoa học chứ không phải chỉ là đoán mò? Có hai cách nhìn về điều này, và cuộc tranh cãi dường như không bao giờ ngã ngũ. Theo cách nhìn duy thực, tuy ta không trực tiếp nhìn thấy nhưng vẫn có thể biết một cách chính xác về chúng. Mặt khác, chính những sự kiện quan sát được lại cho ta đủ bằng chứng về sự tồn tại của thực thể không thể quan sát được, nghĩa là, về nguyên tắc, chúng có thể nhận thức được: bật hay tắt điện là biết ngay có sự tồn tại của... điện! Như thế, khoa học có thể cho ta biết chân tướng của thế giới, thậm chí, có khi khác hẳn với những gì mắt ta nhìn thấy.

Ngược lại, theo cách nhìn công cụ luận, các lý thuyết khoa học không nhất thiết là những mô tả đúng về thực tại mà chỉ là những “công cụ” hữu ích để ta có thể thực hiện những tính toán quan trọng nhằm “lèo lái” thực tại. Nhà công cụ luận còn có thể đi xa đến mức cho rằng bất kể khoa học có phản ánh được thực tại hay không, thì mục đích của nó cũng không phải là cung cấp cho ta tri thức về những thực thể không thể quan sát được. Ta không buộc phải tin rằng chiếc ghế ta đang ngồi đây được cấu tạo bằng những nguyên tử, nhưng ta vẫn chấp nhận, bởi lý thuyết ấy tỏ ra hữu ích trong việc giải thích và hiệu quả trong việc dự đoán!

Có ba luận cứ ủng hộ các nhà duy thực: luận cứ về sự thống nhất hoá lý thuyết, về sự dự đoán và về sự giải thích. Luận cứ thứ nhất về sự thống nhất cho rằng các nhà khoa học nỗ lực hợp nhất các loại lý thuyết khác nhau thành một “lý thuyết duy nhất về mọi sự” (chẳng hạn, sự tiếp thu các định luật của Newton vào trong thuyết tương đối tổng quát của Einstein là một biểu hiện theo hướng ấy). Sự thống nhất ắt không thể làm được, nếu các lý thuyết khoa học không mô tả thực tại một cách chính xác và đúng đắn. Luận cứ về sự tiên đoán (chẳng hạn, tiên đoán của Einstein được chứng thực vào năm 1919) hỏi rằng làm sao những tiên đoán ấy có thể có được, nếu cơ sở của chúng – là những lý thuyết – không đúng thật? Sau cùng, luận cứ từ sự giải thích cho rằng sự giải thích sẽ không thể có, nếu một lý thuyết nhất định nào đó về những gì không quan sát được là sai.

Nhà công cụ luận vẫn có đủ lập luận để bác lại các nhà duy thực. Đối với luận cứ về sự thống nhất hoá lý thuyết, có thể có hai lý lẽ phản bác: sự hợp nhất các lý thuyết không nhất thiết dẫn đến một lý thuyết duy nhất đúng mà cũng chỉ là sự hợp nhất các công cụ khoa học khác nhau thành một “siêu – công cụ” để giải quyết bất kỳ vấn đề nào. Thứ hai, bản thân việc hợp nhất hoá lý thuyết là không cần thiết, thậm chí không thể thực hiện được. Vấn đề không phải là hội tụ nhiều lý thuyết khác nhau thành một lý thuyết duy nhất, bao trùm tất cả mà là hội tụ thành nhiều lý thuyết liên quan đến nhiều lĩnh vực khác nhau.

Như thế, theo công cụ luận, có thể sẽ có một lý thuyết thống nhất cho vật lý học, một lý thuyết cho sinh vật học, một lý thuyết cho hoá học v.v. Đó là chưa nói đến những lĩnh vực khác về chất với thế giới tự nhiên, như xã hội, nhân văn, tâm lý, tình cảm, thẩm mỹ v.v.

Đối với luận cứ về sự tiên đoán, cũng có hai phương cách phản bác tương tự. Thứ nhất, nhà công cụ luận đồng ý với nhà duy thực rằng các nhà khoa học có khả năng tiên đoán thành công những hiện tượng trong tương lai. Thế nhưng, họ không cho rằng sở dĩ được như thế là nhờ chúng dựa vào những lý thuyết đúng, mà chỉ bởi vì yếu tố then chốt của một lý thuyết khoa học là ở chỗ nó có thể dự đoán được những sự việc, hiện tượng. Thứ hai, có thể lập luận rằng trong thực tế, người ta đã có quá nhiều dự đoán sai, thậm chí nhiều hơn những dự đoán đúng, nên công việc tiên đoán là rất đáng ngờ. Lý do khiến ta tưởng rằng khoa học thường dự đoán đúng thường chỉ là vì chúng được ta quan tâm hơn cả!

Trích:

Ba luận cứ chủ yếu ủng hộ thuyết duy thực trong khoa học: năng lực thống nhất hoá lý thuyết, năng lực giải thích và năng lực tiên đoán. Luận cứ phản bác chủ yếu của công cụ luận: sự sai lầm của những lý thuyết trong quá khứ.

Sau cùng là luận cứ phản bác về sự giải thích. Như đã nói, nhà công cụ luận không xem việc giải thích là đặc điểm cơ bản của hoạt động khoa học cho bằng việc cung cấp những công cụ hiệu nghiệm để điều khiển thế giới bên ngoài. Một số nhà công cụ luận khác đồng ý rằng việc giải thích là một mục đích của khoa học, nhưng không xem năng lực giải thích là con đường có triển vọng dẫn ta đến chân lý.

Cuộc tranh cãi bất tận

Lý lẽ hùng hồn nhất cho sự hoài nghi này là: biết bao lý thuyết khoa học trong quá khứ đã chứng tỏ là sai lầm, do đó, những lý thuyết hiện hành (có lẽ) cũng khó tránh khỏi số phận ấy. Có vô số ví dụ minh chứng cho điều này: từng có những lý thuyết đồ sộ quan niệm rằng trái đất... hình vuông và là trung tâm vũ trụ, rằng nguyên tử là không thể phân chia được, rằng cơ học Newton là đỉnh cao của vật lý học v.v. Tình hình thực ra là rất khác nhau trong nhiều lĩnh vực khoa học khác nhau. Ở một số lĩnh vực – chẳng hạn sự tiến hoá của các giống loài hay vật lý phân tử – các lý thuyết thay đổi và thế chỗ nhau nhanh chóng, nhưng cũng có những lĩnh vực, điều này đã không xảy ra, chẳng hạn, lý thuyết cho rằng nước là H₂O! Cuộc tranh cãi tưởng như bất tận sẽ còn xoay quanh hai vấn đề hệ trọng nữa của khoa học luận: lý tưởng khoa học và tính khách quan khoa học. (còn tiếp)

Lý tưởng khoa học

Khi xây dựng lý thuyết khoa học, nhà khoa học theo đuổi những mục đích nhất định. Nhưng, bao trùm những mục đích ấy lại là những lý tưởng lý thuyết và thực hành; chúng mang lại ý nghĩa cho hoạt động khoa học. Người ta thường kể ra sáu “lý tưởng”: tính chân lý, tính giản dị, tính mạch lạc, năng lực giải thích, năng lực tiên đoán và năng lực hành động.

“Tiệm cận” và con đường ngắn nhất

Lý tưởng rõ ràng nhất là tính chân lý. Kỳ cùng, mục tiêu hàng đầu của mọi nỗ lực nghiên cứu khoa học là cung cấp một sự mô tả đúng đắn về những gì thực sự diễn ra. Những khẳng định như “hôm nay trời sẽ mưa” chỉ đòi hỏi một phương pháp kiểm chứng đơn giản để biết đúng hay sai. Thế nhưng, khó khăn lớn đối với lý tưởng hàng đầu này ở chỗ không phải lúc nào cũng có thể đạt được kết quả “đúng” hoặc “sai” một cách đơn giản. Lý do thường gặp: các lý thuyết khoa học hoặc quá tổng quát nên khó kiểm chứng, nhất là đối với những đối tượng khó quan sát chính xác, hoặc đơn giản chỉ vì chúng quá phức tạp hay mơ hồ.

Chính vì thế, các nhà khoa học luận thường sử dụng khái niệm “tính tiệm cận chân lý” hay tính gần đúng. Karl Popper luôn viện dẫn khái niệm này trong học thuyết kiểm sai của ông đối với sự phát triển khoa học (Sài Gòn Tiếp Thị, Khoa học phát triển như thế nào?, 22.2.2011). Theo Popper, mức độ tiệm cận của một lý thuyết là phạm vi mà lý thuyết ấy tỏ ra tương ứng với tổng thể những sự kiện, hơn là với một số sự kiện cá biệt. Một lý thuyết là “sai” hiển nhiên, theo nghĩa nó vấp phải những trường hợp bị phản chứng, nhưng vẫn có thể được xem là một sự tiệm cận chân lý khá tốt, vì nó giải thích được rất nhiều sự kiện khác. Chẳng hạn, theo Popper, cơ học Newton, tuy có nhiều chỗ không phù hợp đối với những vật thể quá nhỏ, vẫn được xem là ưu việt hơn lý thuyết của Galileo, bởi nó có thể giải thích được nhiều sự kiện hơn, ở phạm vi rộng lớn hơn và hợp nhất được cơ học mặt đất và cơ học bầu trời vốn trước đó còn bị tách rời. (Tất nhiên, ta nhớ rằng các nhà công cụ luận có thể vẫn không chịu thừa nhận chân lý và sự tiệm cận chân lý là mục đích của khoa học!)

Một nguyện vọng khác của lý thuyết khoa học là tính giản dị. Mức độ của tính giản dị trong một lý thuyết là ở chỗ có nhiều khái niệm được phân biệt minh bạch, những giả định, những định luật gọn gàng và “trang nhã” để dễ rút ra những tiên đoán. Công thức nổi tiếng $e = mc^2$ của Einstein là một ví dụ điển hình. “Nếu trước mặt bạn có nhiều con đường và bạn muốn mau đến đích, chẳng ai hỏi tại sao bạn lại chọn con đường ngắn nhất! Ta chọn lý thuyết giản dị nhất, không hẳn vì nó có vẻ đúng nhất mà vì nó là hợp lý nhất. Ta chuộng tính giản dị và hy vọng vào chân lý” (Nelson Goodman, 1972).

Tính mạch lạc và khó khăn của nó

Các nhà khoa học cũng mong muốn lý thuyết của mình tỏ rõ tính mạch lạc, nhất quán. Tính mạch lạc của một lý thuyết thể hiện ở mức độ tương thích với những lý thuyết khác có liên quan. Ngay trong đời sống thường ngày, ai cũng thấy “giả thuyết” rằng trời đang mưa tương thích với việc chiếc áo mưa ướt sũng hơn là với việc tôi không thích mặc áo mưa hay $2 + 2 = 4$! Nếu có hai giả thuyết giải thích cùng một hiện tượng, có năng lực tiên đoán gần như nhau, thì nhà khoa học luôn ưa chuộng giả thuyết nào có mức độ nhất quán nhiều hơn (với các lý thuyết khác đã được biết trước đó).

Tuy nhiên, dù giữ vai trò khá quyết định trong việc xác định giá trị của lý thuyết, tính mạch lạc cũng gặp không ít khó khăn khi ta muốn đưa ra đánh giá về nó. Thứ nhất, tiêu chuẩn về tính mạch lạc có khi không song hành với tiêu chuẩn về tính chân lý: một lý thuyết có thể hết sức mạch lạc, nhất quán nhưng vẫn có thể là sai, bởi nó không tương ứng với thực tại. Sau nữa, bản thân tiêu chuẩn này cũng có tính lẫn lộn. Nếu tính mạch lạc của một lý thuyết thể hiện ở mức độ tương thích với những lý thuyết khác, và nếu tính mạch lạc của chính những lý thuyết khác này cũng được đánh giá dựa vào tính mạch lạc của chúng với lý thuyết ban đầu, có khi người ta không biết phải sử dụng lý thuyết nào làm lý thuyết xuất phát! Thêm vào đó, bản thân khái niệm “tính mạch lạc” cũng khá mơ hồ. Phải chăng đó chỉ là tính mạch lạc logic? Hay chính nhờ sự mạch lạc với các lý thuyết khác mà một giả thuyết tỏ ra khả tín?

Sức cám dỗ của kinh nghiệm thực hành

Trích:

Thí nghiệm làm giàu kiến thức. Sùng tín dẫn đến sai lầm.

Châm ngôn Ảp

Yêu cầu cốt lõi đối với một lý thuyết khoa học là ở năng lực giải thích và tiên đoán của nó. Ta muốn biết tại sao sự việc nào đó lại xảy ra, nghĩa là, đồng thời muốn biết tại sao những sự việc khác lại không xảy ra. Chính vì thế, dường như có một sự đối xứng giữa năng lực giải thích và năng lực tiên đoán khoa học. Trong sự giải thích khoa học, ta biết lý do tại sao điều gì đó phải xảy ra. Còn trong sự tiên đoán khoa học, ta được cho biết điều gì đó sẽ xảy ra. Nói theo thuật ngữ nổi tiếng của Hempel và Oppenheimer (thường được viết tắt là “sơ đồ H-O”) về mô hình diễn dịch – giả thuyết, trong sự giải thích khoa học, ta đã biết “cái cần được giải thích” và cố gắng đi tìm cho nó “cái dùng để giải thích”. Ngược lại, trong sự tiên đoán, ta đã biết “cái dùng để giải thích” và muốn biết cái gì sẽ xảy ra (tức “cái cần được giải thích”).

Tóm lại, khoa học được đánh giá bằng năng lực áp dụng thực hành của nó, nghĩa là, những hành động nào ta có thể làm được trên cơ sở của những sự giải thích và tiên đoán. Tuy nhiên, năng lực thực hành bao giờ cũng là một sự cám dỗ nguy hiểm. Ta nhớ đến nhận định đáng giá sau đây của Michael Polanyi (1891 – 1976), nhà khoa học có nhiều đóng góp đa dạng trên nhiều lĩnh vực: vật lý, hoá học, kinh tế, triết học: “Hầu hết những sai lầm mang tính hệ thống thường lừa dối con người suốt hàng mấy ngàn năm đều dựa vào kinh nghiệm thực tiễn. Trước khi nền y học hiện đại ra đời, chiêm tinh, bói toán, ma thuật, phù thủy, chữa bệnh theo kiểu bí thuật đều được xác lập vững chắc qua nhiều thế kỷ trước mắt công chúng nhờ vào những thành công tưởng như rất hiển nhiên của chúng trong thực tế. Do đó, phương pháp khoa học hiện đại thực ra chẳng làm việc gì khác hơn là tiến hành giải thích và tiên đoán dựa trên những điều kiện được kiểm tra thận trọng hơn và những tiêu chuẩn nghiêm ngặt hơn so với những gì đã diễn ra trong thực tế trước đây” (Tri thức con người, 1958). (còn tiếp)

“Hiểu” và “giải thích”: hai phương trời cách biệt?

SGTT.VN - Trước những thảm hoạ như động đất, sóng thần, con người không thể phê phán hay khuyên nhủ gì đối với giới tự nhiên được cả (hay phải chăng chính tự nhiên đang cảnh cáo con người!), mà chỉ có thể giải thích, dự đoán và phòng tránh. Nhưng, ta lại có thể chia sẻ (hiểu) và đánh giá (lên án hoặc ca ngợi) cách ứng xử của con người trước thảm hoạ. Đó chính là một trong những sự khác biệt cơ bản giữa khoa học tự nhiên và khoa học xã hội.

Nhất nguyên về phương pháp?

Ta thường phân biệt giữa các khoa học tự nhiên như vật lý học, hoá học, sinh vật học với các khoa học xã hội như sử học, xã hội học v.v. Có chăng một phương pháp luận thống nhất cho cả hai lĩnh vực như chủ trương của các nhà nhất nguyên luận, hay giữa việc “giải thích” và “hiểu” là một hố thẳm không thể vượt qua theo quan niệm nhị nguyên luận?

Karl Popper và Thomas Kuhn – ta đã làm quen trong các bài trước – cho rằng lý thuyết kiểm sai có thể áp dụng cho cả hai lĩnh vực. Theo đó, giống như trong khoa học tự nhiên, phương pháp luận trong khoa học xã hội, về nguyên tắc, cũng đề ra một phỏng định (giả thuyết), rồi tìm cách kiểm sai nó. Phỏng định nào đứng vững, sẽ được tạm thời chấp nhận. Phỏng định nào không đứng vững thì xem như đã bị kiểm sai và bác bỏ.

Đi xa hơn, Popper cho rằng việc kiểm sai cũng là tiêu chuẩn để xem một lý thuyết trong khoa học xã hội có xứng danh là “khoa học” hay không. Theo ông, một lý thuyết trong lĩnh vực xã hội mà về nguyên tắc không thể kiểm sai được (theo ông, chẳng hạn đó là một số phỏng định trong lý thuyết Marx và trong phân tâm học của Sigmund Freud) thì không phải là khoa học “đích thực”. Nhưng, nếu hiểu như thế, Popper cũng thấy rằng ắt ta sẽ đứng trước một tình thế lưỡng nan: lý thuyết nào có thể kiểm sai, thì về nguyên tắc, đã bị kiểm sai, tức bị bác bỏ, còn lý thuyết nào không thể kiểm sai thì không phải là khoa học. Kết quả là: hiếm có lý thuyết nào trong khoa học xã hội là đúng đắn và có giá trị khoa học cả!

Tránh thái độ “duy khoa học” trong lĩnh vực xã hội

Các nhà nhất nguyên luận cũng thừa nhận những sự khác biệt rất lớn giữa khoa học tự nhiên và khoa học xã hội (chưa nói đến khoa học nhân văn!): các hệ thống xã hội bao hàm nhiều tiểu hệ thống, quá phức tạp, không thể lặp lại tùy thích theo yêu cầu của thí nghiệm khoa học; rất khó đề ra những quy luật phổ biến trước tính đa dạng về văn hoá và sự khác biệt giữa nhiều xã hội khác nhau; bản thân đối tượng và người nghiên cứu cũng biến đổi trong quá trình nghiên cứu và trở thành những biến số khó nắm bắt; không thể giữ được sự dừng đọng, không thể không tỏ thái độ đánh giá về phía người nghiên cứu lẫn đối tượng nghiên cứu.

Tuy nhiên, trong việc đi tìm “quy luật” (mục tiêu cao nhất của hoạt động khoa học), họ cho rằng ta không được lẫn lộn tính phổ biến của định luật với sự bền vững và bất biến của chúng. Ngay định luật tự nhiên cũng chỉ có giá trị phổ biến theo nghĩa những điều kiện ngoại biên của chúng còn hiệu lực, chứ không phải những điều kiện ấy là bất biến. Như thế, sự khác biệt giữa tự nhiên và xã hội có chăng

là ở tốc độ thay đổi chậm hay nhanh của những điều kiện này hơn là ở tính chất phổ biến của bản thân quy luật.

Thừa nhận khả năng tìm ra những “quy luật” (hay đúng hơn, những “quy tắc”) xã hội trong một phạm vi và mức độ nào đó, ít ra về mặt định lượng, ta không quên rằng mô hình giải thích quen thuộc trong khoa học tự nhiên gặp những khó khăn và tranh cãi rất lớn khi áp dụng vào lĩnh vực xã hội. Như đã giới thiệu, mô hình giải thích trong khoa học tự nhiên (mệnh danh là mô hình Hempel-Oppenheimer) luôn tìm cách quy những sự kiện đặc thù đang xảy ra vào một nguyên tắc hay định luật đã biết để giải thích chúng. Áp dụng vào xã hội, chẳng hạn, để giải thích một hiện tượng kinh tế đặc thù nào đó (ví dụ: khủng hoảng chứng khoán ở Wall Street), người ta có thói quen đi từ hiện tượng ấy đến nguyên tắc chung rằng mọi khủng hoảng đều bắt nguồn từ cấu trúc tư bản chủ nghĩa của xã hội Mỹ. Mô hình giải thích này tỏ ra thuận tiện và... lười biếng, bởi nó chứa đựng nguy cơ giản lược. Đẩy đến chỗ cực đoan và máy móc, mô hình giải thích này ắt sẽ giản lược mọi lĩnh vực vào một lĩnh vực duy nhất: xã hội học có thể bị quy giản thành tâm lý học, rồi tâm lý học vào sinh vật học, và sau cùng, sinh vật học vào vật lý học. Cách quy giản này có thể có mức độ hợp lý nào đó trong các khoa học tự nhiên, nhưng khó mà phù hợp đối với những lĩnh vực “lông lẻo” hơn như lịch sử và chính trị. Bị quy giản như thế, hành động tự do của con người trở thành chuỗi nhân quả đơn thuần trong vật lý học! Hai hệ quả quan trọng có thể rút ra từ nhận định này:

Trách nhiệm và phê phán

Dù có nhiều khác biệt, khoa học tự nhiên và khoa học xã hội có cùng một tính khoa học, nhưng trong lĩnh vực xã hội, cần đặc biệt thận trọng khi tiến hành những tiến trình bất khả văn hồi, và ưu tiên đi tìm những lựa chọn khác, an toàn hơn.

Một ngộ nhận cực kỳ nguy hiểm khi nhầm tưởng rằng các tiêu chuẩn rất cao của khoa học tự nhiên có thể áp dụng trực tiếp vào lĩnh vực quy hoạch xã hội mà không thấy hết tính mong manh và dễ tổn thương của lĩnh vực này. Vì thế, trong khoa học luận hiện đại, như nhận định của GS. Wolfgang Detel, hầu như có sự đồng thuận rằng: trong những tiến trình bất khả văn hồi thuộc phạm vi xã hội (chẳng hạn: điện nguyên tử, khai thác tài nguyên, thay đổi hệ sinh thái hay chạy đua vũ trang v.v.), có một sự bất đối xứng về yêu cầu lập luận. Chính những kẻ ủng hộ, chứ không phải những người phản đối các tiến trình ấy phải gánh bốn phận và trách nhiệm chứng minh – theo những tiêu chuẩn phương pháp luận cao nhất – rằng quyết định của họ không dẫn đến những hậu quả tai hại, và do đó, luôn phải sẵn sàng thay đổi “chiến lược”: ưu tiên đi tìm những lựa chọn khác, an toàn hơn.

Thêm nữa, sự khác biệt quyết định giữa định luật tự nhiên và quy tắc xã hội chính là ở chỗ: ta có thể phê phán những quy tắc xã hội, bằng cách dựa vào những chuẩn mực đạo lý, và nhất là có thể thay đổi chúng được, theo đúng ý nghĩa cao đẹp của từ “cách mạng”. Nói khác đi, chính bản thân con người – với những tình cảm, khát vọng, mục đích, với ý thức ngày càng cao về sự tự do của ý chí và hành động – lại trở thành những điều kiện khung và ngoại biên khả biến, có thể làm thay đổi những quy tắc xã hội, trong khi khó có thể cưỡng lại sức mạnh lạnh lùng của định luật tự nhiên.

$$2 + 2 = ?$$

SGTT.VN - Nhân giải thưởng Fields dành cho GS Ngô Bảo Châu, bạn đọc Nguyễn Lê Thuỳ Trang gửi câu hỏi: “Toán học có dính dáng gì đến triết học không? Thực chất của nó là gì và giá trị thực tiễn của toán học trong đời sống thường nhật như thế nào?”

Loạt bài phổ thông vừa qua về “khoa học luận” đã làm chậm trễ việc trả lời, nhưng cũng rất thích hợp để nhân dịp này, xin khép lại một chủ đề trước khi bước sang chủ đề khác.

“Dính dáng”

Triết học quan tâm đến mọi vấn đề, do đó, cũng “dính dáng” rất nhiều đến toán học. Chỉ có điều, khi hai môn cực khó này mà “dính dáng” với nhau ắt sẽ tạo ra một môn còn... khó hơn nữa: triết học của/về toán học! Nó làm việc gì? Thừa bạn Thuỳ Trang, nó tìm cách làm rõ hoạt động của nhà toán học, bằng cách nêu hai câu hỏi:

– Những đối tượng toán học tồn tại ở đâu? Ở trong đầu óc con người? Là một sản phẩm xã hội? Hoặc chúng “có thực”, vô thời gian và độc lập với việc áp dụng chúng? Nói cách khác, khi một mệnh đề toán học là đúng, cái gì làm cho nó đúng? Đó gọi là câu hỏi bản thể học, liên quan đến bản tính của đối tượng toán học. Câu hỏi phụ: thế giới trừu tượng của toán học quan hệ như thế nào với thế giới vật chất? Tại sao toán học lại “phù hợp với những đối tượng của thực tại một cách tuyệt vời đến thế?” (Albert Einstein).

– Làm sao biện minh được rằng một lý thuyết toán học là đúng? Nguồn gốc của chân lý toán học là gì? Đây là những điều kiện để có được môn toán học? Bản tính của nhận thức con người giữ vai trò gì trong ấy? Đó gọi là câu hỏi nhận thức luận.

Như thế, ở đây, người ta không cãi nhau về sự đúng sai của những lý thuyết hay công thức toán học mà về việc diễn giải chúng. Và đó cũng chính là “đặc sản” của tư duy triết học: tra hỏi về cơ sở hay nền tảng của một khoa học (ở đây là toán học). Và, như mọi cuộc tranh cãi triết học khác, nó vô cùng phức tạp, đa dạng và... bất tận!

Chúng ở đâu?

Theo thuyết duy thực toán học, những đối tượng toán học (ví dụ: hình tam giác) tồn tại độc lập với đầu óc con người. Như thế, con người không phát minh ra toán học mà chỉ phát hiện nó. Nhưng, bên trong thuyết duy thực cũng có sự khác nhau trong quan niệm về kiểu tồn tại của những đối tượng toán học và cách thức để ta nhận biết về chúng. Phái Platon (Paul Erdős và Kurt Gödel) cho rằng cấu trúc nào tồn tại một cách toán học thì cũng tồn tại một cách vật lý ở trong vũ trụ riêng của chúng, và ta cần một trực quan toán học đặc biệt để trực tiếp nhận biết chúng. Phái duy nghiệm (John Stuart Mill, và các đại biểu đương đại như Quine và Putmann) cho rằng phải phát hiện bằng con đường thường nghiệm giống như trong bất kỳ ngành khoa học nào khác. Tuy nhiên, theo con đường kinh nghiệm trực tiếp như chủ trương của J. S. Mill, các kết quả có thể sai lầm như trong mọi khoa học khác, và, do đó, là không tất yếu. Vì thế, theo Quine, nhận thức ấy phải là gián tiếp, thông qua sự chặt chẽ của toàn bộ lý thuyết

khoa học, khiến toán học là hoàn toàn chắc chắn và ta không thể nào xét lại hay bác bỏ các kết quả ấy được.

Ngược với niềm tin rằng toán học là thuần túy hay khách quan nói trên, các nhà duy thực xã hội (Imre Lakatos, Paul Ernest, Ludwig Wittgenstein) lại xem toán học là một hoạt động mang tính lịch sử, cần phải liên tục điều chỉnh. Những đối tượng toán học đều mang tính ký hiệu, tồn tại trong thế giới văn hoá, dựa vào những thực hành xã hội. Biến sản phẩm văn hoá ấy thành một thế giới tồn tại độc lập “ở trên trời” như kiểu Platon là một sự “lấn lộn về phạm trù”.

Nếu các nhà triết học (trong số đó có những nhà toán học lừng danh) không đồng ý với nhau về bản chất của các đối tượng toán học, thì sự bất đồng còn lớn hơn khi bàn về câu hỏi thứ hai: tính chất của nhận thức toán học.

Tổng hợp? Tiên nghiệm?

Cuộc tranh cãi này – rất sôi nổi trong thế kỷ 20 – bắt nguồn từ cách đặt vấn đề của đại triết gia Immanuel Kant. Kant phân biệt các loại phán đoán sau đây:

– Phán đoán phân tích tiên nghiệm (ví dụ: “người độc thân là người không lập gia đình”; “tam giác có ba góc”). Phán đoán này là phân tích vì nó chỉ giải thích những gì chứa sẵn trong chủ ngữ chứ không mở rộng kiến thức. Nó có tính tiên nghiệm vì ta không cần dựa vào kinh nghiệm mới có được phán đoán ấy.

– Phán đoán tổng hợp hậu nghiệm (ví dụ: “người độc thân này rất... đẹp trai!”; “ở Sapa có tuyết rơi”). Nó là tổng hợp, vì “đẹp trai” và “tuyết rơi” là yếu tố mới được “tổng hợp” vào cho phán đoán chứ không có sẵn, đồng thời mở rộng kiến thức của ta. Nó là hậu nghiệm vì phải được kiểm tra bằng kinh nghiệm thực tế!

“Làm sao cắt nghĩa được tình yêu

Có nghĩa gì đâu một buổi chiều...”

Xuân Diệu

Nếu phán đoán phân tích tiên nghiệm là tất yếu nhưng không mở rộng kiến thức, còn phán đoán tổng hợp hậu nghiệm mở rộng kiến thức nhưng không tất yếu (người độc thân không tất yếu phải... đẹp trai!), vậy, có loại phán đoán tổng hợp tiên nghiệm không (vừa mở rộng kiến thức, vừa tất yếu và phổ quát)? Kant bảo rằng có, và đó chính là mọi phán đoán của toán học (và của các khoa học “thuần túy” khác).

Tại sao mọi phán đoán toán học (như “ $7 + 5 = 12$ ”, “đường thẳng giữa hai điểm là đường ngắn nhất”) đều là tiên nghiệm? Vì chúng đúng một cách tất yếu và ta không cần dựa vào kinh nghiệm để kiểm tra (khác với phán đoán tổng hợp hậu nghiệm, như “mọi con thiên nga đều màu trắng”). Tại sao chúng là tổng hợp? Vì khái niệm “thẳng”, “ngắn nhất” là những yếu tố mới, không có sẵn trong khái niệm “con đường”. Sở dĩ như vậy là nhờ có sự cấu tạo của hai trực quan thuần túy: trong hình học là những sự cấu tạo dựa theo cấu trúc của không gian; trong số học là những sự cấu tạo dựa theo cấu trúc của thời

gian.

Cuộc tranh luận nổ ra. Chỉ xin kể vắn tắt đã thấy... nhưc đầu. Gottlob Frege và Bertrand Russell: hình học là tổng hợp hậu nghiệm, nhưng số học lại là phân tích tiên nghiệm. David Hilbert đồng ý với Kant rằng số học và hình học là tổng hợp tiên nghiệm, nhưng không đồng ý với sự giải thích bằng trực quan thuần túy. L. J. Brouwer: số học là tổng hợp tiên nghiệm, nhưng hình học thì không phải. Rudolf Carnap, Alfred J. Ayer và Carl Hempel: phán đoán toán học đều chỉ là phân tích tiên nghiệm mà thôi. Và còn nhiều, rất nhiều những thuyết khác nữa!

Bạn thấy đó: làm những bài toán đơn giản trong đời sống thường ngày hay hoàn thành những công trình toán học phức tạp là một chuyện, còn bàn về cơ sở triết học của chúng là một chuyện hoàn toàn khác!

Bóng mát của một vĩ nhân (*)

Sau “vai trò của nhà nước” và “xây dựng hệ thống giáo dục hiện đại” (Sài Gòn Tiếp Thị, 4.5.2011), vấn đề đào tạo văn hoá tổng quát và học tập suốt đời là hai chủ đề còn lại trong di sản của Humboldt.

Minh hoạ: Hồng Nguyên

Vấn đề đào tạo (văn hoá) tổng quát

Yếu tố trung tâm trong triết lý giáo dục của Humboldt là việc đào luyện (Bildung) nhân cách một cách toàn diện và khuyến khích phát triển cá tính thông qua việc đào tạo (văn hoá) tổng quát. Lý thuyết giáo dục tân – nhân bản này kiên quyết không nhượng bộ trước áp lực của mọi thế lực chính trị và kinh tế, khẳng định nhiệm vụ then chốt của nhà trường là “đào tạo con người còn nhỏ trở thành con người trưởng thành, chứ không phải đào tạo con ông thợ giày thành ông thợ giày” (Hermann, Borsche). Yêu cầu này rõ ràng bị thực tế thử thách gắt gao. Như Ash nhận xét rất đúng rằng tuy chính sách đại học Đức luôn ca tụng và cam kết hướng theo lý tưởng của Humboldt, nhưng trong thực tế vẫn tập trung vào việc đào tạo có tính hướng nghiệp. Đã từ lâu, bên cạnh các đại học mang đặc trưng Humboldt vẫn tồn tại nhiều loại định chế đào tạo bậc cao khác (...) Nhìn chung, rõ ràng có sự quá độ dần dần sang mô hình kiểu Mỹ, là nơi đại học không ngần ngại tiếp cận và hợp tác chặt chẽ với giới công thương nghiệp. Lý do cơ bản của sự chuyển đổi này, theo Ash, là “bước ngoặt quản trị xí nghiệp”, xem đại học cũng là một bộ phận của guồng máy kinh tế.

Ở đây đang đặt ra hàng loạt vấn đề mới mẻ và chưa được giải quyết thoả đáng về mặt lý luận:

– Mô hình Humboldt (gắn liền với khuôn khổ “dân tộc” để đào tạo con người về văn hoá, chính trị, pháp lý...) ứng phó thế nào trước những thử thách của tiến trình toàn cầu hoá (và nói riêng ở châu Âu, còn là Âu châu hoá), nhất là trước các yêu sách “tự do hoá”, “thương mại hoá” và “quốc tế hoá” giáo dục trong nhiều quy định của WTO?

– Mô hình Humboldt trả lời ra sao trước xu hướng tân – tự do (Friedrich von Hayek, Milton Friedman...) muốn viện dẫn Humboldt để bênh vực chủ trương tư nhân hoá các cơ sở giáo dục, thậm chí tiến tới xoá bỏ “khu vực công”, nhân danh sáng kiến chủ động và tinh thần tự chịu trách nhiệm của “người công dân trưởng thành”? (bản thân Humboldt cũng không tán thành việc học đại học miễn phí!)

Trích:

- *Học để biết chân lý và quý trọng cái đẹp, để từ đó giúp ta làm điều tốt*
- *Người ta có thể hành chính hoá một nhà khoa học, chứ không thể hành chính hoá khoa học*
- *Trường đại học phải tự hào vì đã quyết tâm gìn giữ di sản trí tuệ của những người đang đấu tranh vì tự do.*

Hồ Đắc Di, Việt Bắc 1947 – 1949

– Mô hình Humboldt đối phó ra sao trước tiềm lực khổng lồ của những lực lượng chi phối “thị trường giáo dục” toàn cầu và công nghệ thông tin với ưu thế tuyệt đối của tiếng Anh và của các tập đoàn truyền thông hầu như chiếm địa vị độc quyền trong việc tiếp cận thông tin (AOL Time Warner, Vivendi Universal, News Corporation, Viacom, Walt Disney Co. và Bertelsmann)?

– Phải chăng đang diễn ra một tiến trình hội tụ về mô hình giáo dục giữa châu Âu và Bắc Mỹ, một tiến trình nhất định sẽ có ảnh hưởng sâu đậm đến các châu lục khác? Trước áp lực cạnh tranh của nền giáo dục Mỹ, châu Âu không thể xem nhẹ yêu cầu cung ứng nhân lực cho thị trường lao động (employability). Tính cách thực dụng thể hiện rõ rệt trong “tiến trình Bologna” nhằm nhất thể hoá học trình, bằng cấp đại học trong 29 nước thuộc Cộng đồng chung châu Âu, khởi động từ năm 1999, qua đó, tăng cường năng lực cạnh tranh của các nước EU. Ở chiều ngược lại, tại Bắc Mỹ, các ngành khoa học nhân văn và xã hội ngày càng được trọng dụng, vì những người được đào tạo trong các bộ môn này tỏ ra linh hoạt, năng động và cầu tiến trong mọi vị trí công tác. Nhìn chung, đó cũng chính là nguyện vọng của bản thân Humboldt: chuyên môn sâu trên nền một văn hoá rộng; đại học nghiên cứu song hành với mạng lưới dạy nghề rộng khắp.

Học tập suốt đời

Một tâm điểm khác trong lý tưởng giáo dục của Humboldt là quan niệm con người là sinh vật nỗ lực học tập và làm việc suốt đời. Vì thế, việc đào luyện (Bildung) con người là một tiến trình không kết thúc và không thể dừng lại giữa đường. Quan niệm này có hiện thực không? Liệu con người có đủ thì giờ và sức lực để học tập suốt đời? Nếu có đủ điều kiện đi nữa, liệu số đông người có thể thực hiện và theo đuổi?

Chính xã hội thông tin và tiến bộ kỹ thuật nhanh chóng chưa từng có ngày nay đã giúp cho lý tưởng này trở thành nhu cầu thường trực. Những kiến thức thu hoạch được lúc còn trẻ và trong nhà trường nhanh chóng lạc hậu, khiến người ta khó đứng vững trong môi trường lao động và nghiên cứu mà không tiếp tục học hỏi và đổi mới kiến thức. Vô số các hình thức học tập để bổ sung và giúp cập nhật kiến thức là bằng chứng hiển nhiên.

Bóng mát của một vĩ nhân

Xét đơn thuần về đường hoạn lộ, Humboldt là một người thất bại. Ông chỉ đảm nhiệm chức vụ lãnh đạo giáo dục vồn vện 16 tháng, với hai lần nộp đơn từ chức (lần đầu vào ngày 29.4.1810 và lần sau vào ngày 23.6.1810) trước vô vàn lực cản từ bộ máy quan liêu. May mắn cho ông là hai người kế nhiệm (Georg H. Nicolovius – cháu rể của Goethe, và Johann W. Süven, nhà ngữ văn học) – vốn là những người cộng sự mật thiết với ông – đã vượt mọi khó khăn để thực hiện thành công kế hoạch cải cách giáo dục của ông.

Thành công này thật sự có tầm vóc lịch sử, vì hiếm khi một ý niệm đơn thuần trong đầu óc, một lý tưởng chỉ ôm ấp trong tim (như trong Các lá thư về giáo dục thẩm mỹ cho con người của F. Schiller) lại được hiện thực hoá thành những định chế, những mệnh lệnh hành chính mà không phản bội lại lý tưởng ban đầu.

Trước sau, Humboldt giữ vững một xác tín: chỉ có con người sống đẹp mới là một con người thực sự tự do.

Trước sau, ông chỉ có một mong mỏi: nhà trường phải thực sự là nơi hiện thân của ý niệm, của lý tưởng, nơi đó tinh thần có thể được đào luyện (Bildung) trong sự an tĩnh và thanh khiết. Trước mọi sự xô bồ và khắc nghiệt của cuộc sống, nhà trường cần phải là cái đối ứng, thậm chí, cái đối cực để nuôi dưỡng lý tưởng, không để lý tưởng bị sa đoạ và suy kiệt. Nói ngắn, tuổi hoa niên và những tháng ngày được cấp sách đến trường là món quà quý báu và đẹp đẽ nhất của một đời người: hãy để cho tuổi trẻ học được cách làm chủ bản thân mình và không bao giờ chịu làm nô lệ, kể cả làm nô lệ cho nghề nghiệp và cơm áo.

Lý tưởng, triết lý và mô hình giáo dục ấy vẫn còn đầy đủ tính thời sự.

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 13.05.2011)

(*) tiếp tục bài Lý tưởng giáo dục Humboldt: mô hình hay huyền thoại? trong Kỷ yếu đại học Humboldt 200 năm. Có lược bỏ các chú thích.

Con người tự nhiên văn hoá

Hiếm có mối quan hệ nào lớn lao, phức tạp và thiết thân như quan hệ giữa con người, tự nhiên và văn hoá (theo nghĩa rộng, bao hàm cả xã hội). Nhưng, khi ba từ này được cố ý viết liền nhau không cần dấu gạch nối, càng không có các dấu phẩy, mối quan hệ này thể hiện một tư duy mới mẻ vào đầu thế kỷ 21, tiếp nối và phát triển cách Martin Heidegger đặt nhan đề độc đáo cho bài viết nổi tiếng của mình từ năm 1951: Xây ở suy tư.

Sách giáo khoa lớp 1 & 2, cấp 1 “MeNuK” – trang dạy về tự nhiên và kỹ thuật với nhiều hình ảnh minh hoạ sinh động.

Vượt qua sự phân ly

“Xây” là nương tựa vào cảnh quan tự nhiên, sử dụng vật liệu của tự nhiên để tạo nên nơi cư trú của con người. “Ở” là hành vi văn hoá, nơi đó con người sinh tồn và “suy tư” về thân phận làm người trong mối tương liên với tự nhiên, với đồ vật, với người khác và với cái siêu linh. Xây ở suy tư, dưới mắt Heidegger, là mối quan hệ liền mạch, không có sự phân ly và cũng không cần nối kết giả tạo. Thật ra, nhận thức mới mẻ này về quan hệ giữa con người, tự nhiên và văn hoá (xã hội) chỉ có thể đến sau thời kỳ phân ly dài dằng dặc trong lịch sử giữa con người với tự nhiên, giữa tự nhiên và văn hoá.

Cuộc cách mạng thời đại đá mới với sự định cư của xã hội du mục cùng những tiến bộ bước đầu trong kỹ thuật sử dụng và khai thác đất đai đã mang lại những hậu quả cực kỳ to lớn cho sự tiến hoá xã hội. Một mặt, đó là sự phân đôi cái thế giới thống nhất của những người săn bắn lượm thành tự nhiên và văn hoá. Lần đầu tiên trong lịch sử, con người có thể can thiệp vào cơ chế vận hành của tự nhiên, và tự nhiên trở thành đối tượng thụ động, mất dần ánh hào quang thần bí và ma thuật. Mặt khác, cuộc cách mạng đá mới tạo cơ sở ban đầu cho cuộc cách mạng đô thị hoá về sau. Trong không gian thuần lý và trừu tượng của nền kinh tế đô thị dựa vào hàng hoá và tiền tệ, một lề lối tư duy và hành động mới mẻ đã hình thành, thúc đẩy nhanh chóng hơn nữa quá trình công cụ hoá tự nhiên, xem tự nhiên chủ yếu là kho dự trữ và cung ứng nguyên liệu.

Trích:

Thế giới đã bắt đầu không có con người và có thể sẽ kết thúc không có con người.

Claude Lévi – Strauss

Chính cuộc cách mạng công nghiệp mới thực sự làm tan rã mối quan hệ giữa đô thị (trung tâm) và nông thôn (ngoại vi), giữa văn hoá và tự nhiên. Quang cảnh tự nhiên ngày càng nhường chỗ cho khung cảnh nhân tạo với quá trình đô thị hoá được tăng tốc. Hơn 6,3 tỉ người đang sống chen chúc trên trái đất với nguồn tài nguyên hữu hạn, lò lửa xung đột và đối kháng sôi sục trong lòng người, trong từng địa phương và trên toàn cầu đang đặt ra cho con người thế kỷ 21 câu hỏi bức thiết: có thể tiếp tục chịu đựng nổi một sự phân ly giữa con người, tự nhiên và văn hoá, hay có thể có một bước ngoặt trong tư tưởng và hành động? Nếu sự phân ly văn hoá – tự nhiên đã là một thành tựu văn hoá lớn lao trong quá khứ, thì nỗ lực vượt bỏ sự phân ly ấy sẽ là một vấn đề sống còn.

Tam giác tích hợp

Khoa học về mối quan hệ giữa con người, tự nhiên và văn hoá (xã hội) cũng đi theo quá trình hình thành, phân ly và tích hợp. Khoa học tự nhiên, khoa học xã hội và khoa học nhân văn là ba cách tiếp cận quen thuộc đối với mối quan hệ này. Tuy nhiên, do đã được định hình từ rất lâu về phương pháp và đối tượng nghiên cứu, nên sự hợp tác liên ngành, nếu có, cũng rất khó thực hiện và thường dễ rơi vào các thái cực hay phiền diện:

- Cách tiếp cận sinh thái – xã hội quá tập trung vào mối quan hệ giữa xã hội (văn hoá) và tự nhiên, xem nhẹ mối quan hệ giữa con người và tự nhiên, không tích hợp được các khái niệm và các vấn đề của khoa học nhân văn.
- Cách tiếp cận sinh thái – nhân văn lại quá tập trung vào mối quan hệ giữa con người và tự nhiên, xem nhẹ các phân tích khoa học tự nhiên và khoa học xã hội về tác động qua lại giữa xã hội và tự nhiên. Cả hai cách tiếp cận đều không đủ độ phức hợp. Để vượt ra khỏi tính phiền diện của nghiên cứu chuyên ngành và cả tính thiên lệch của nghiên cứu liên ngành, nhiều nỗ lực lý thuyết đang được tiến hành sôi động ở nhiều nước. Thành quả đầu tiên là phác hoạ một chiến lược nghiên cứu về tam giác tích hợp: con người, tự nhiên và văn hoá (xã hội) bằng cách mở rộng khái niệm sinh thái học – xã hội thành sinh thái học – xã hội – nhân văn. Sự tích hợp ấy phải mang nhiều chiều kích: vật lý tự nhiên, công nghệ xã hội, giao tiếp truyền thông, giá trị và ý nghĩa cuộc sống. Chỉ trên cơ sở ấy mới tạo ra được sự chuyển biến trong thực tế: những sáng kiến hành động có hiệu quả hơn và có ý nghĩa hơn.

Trang dạy về hội hoạ

“MeNuK” trên quê hương Hegel

Kỳ cùng, chỉ có thể hy vọng ở một sự chuyển biến bằng con đường giáo dục bền bỉ và lâu dài. Và cần bắt đầu từ chỗ bắt đầu: học sinh cấp một! Thật thú vị khi biết rằng trên quê hương Hegel, tiểu bang Baden-Württemberg, CHLB Đức (các tiểu bang của nước Đức có quyền tự trị về giáo dục), từ năm học 2004 – 2005, người ta đã thay thế chương trình giáo dục (1994) theo kiểu truyền thống vốn đặt trọng tâm vào nội dung các môn học bằng một thước đo khác: các năng lực tích hợp của học sinh. Thay vì điều khiển chương trình bằng đầu vào, người ta quan tâm đến đầu ra. Thay vì chỉ đánh giá duy nhất ở kiến thức, người ta nhìn nhận học sinh ở nhân cách toàn diện của nó. Năng lực tư duy và hành động có phương pháp, tính cách và lối hành xử có giá trị ngang bằng với kiến thức chuyên môn. Thay vì phân loại học sinh bằng điểm số vô hồn, thầy cô giáo chịu khó nhận định và góp ý cặn kẽ bằng văn bản về năng lực và tính cách của từng học sinh.

Lý lẽ thật đơn giản: những thắc mắc, tò mò của tuổi ấu thơ luôn có tính tích hợp, chưa có sự phân ly! Chúng đặt câu hỏi đồng thời về mọi thứ: con người, tự nhiên, xã hội (văn hoá). Vậy, hãy tích hợp một số môn học thành một môn học tổng thể, gọi tắt là “MeNuK” (con người – Mensch; tự nhiên – Natur và văn hoá – Kultur). Xem giáo trình các lớp 1 – 4 và kế hoạch giảng dạy về “MeNuK”, ta không khỏi thấy thích thú: học sinh không... học mà sống với âm nhạc, kịch nghệ, thủ công, triết học, thí nghiệm khoa học, du thám dã ngoại... như là những phương cách đến với thiên nhiên nguyên sơ và cuộc đời đa dạng, nhằm vun bồi óc tò mò, ý thức trách nhiệm và lòng thương yêu.

Chúng ta sẽ thử lần lượt tiếp cận với cái kiềng ba chân “MeNuK” này từ tuần sau, bắt đầu với “chân”

đầu tiên: con người.

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 18.05.2011)

“Hiểu” và “giải thích”: hai phương trời cách biệt?

Trước những thảm hoạ như động đất, sóng thần, con người không thể phê phán hay khuyên nhủ gì đối với giới tự nhiên được cả (hay phải chăng chính tự nhiên đang cảnh cáo con người!), mà chỉ có thể giải thích, dự đoán và phòng tránh. Nhưng, ta lại có thể chia sẻ (hiểu) và đánh giá (lên án hoặc ca ngợi) cách ứng xử của con người trước thảm hoạ. Đó chính là một trong những sự khác biệt cơ bản giữa khoa học tự nhiên và khoa học xã hội.

Nhất nguyên về phương pháp?

Ta thường phân biệt giữa các khoa học tự nhiên như vật lý học, hoá học, sinh vật học với các khoa học xã hội như sử học, xã hội học v.v. Có chăng một phương pháp luận thống nhất cho cả hai lĩnh vực như chủ trương của các nhà nhất nguyên luận, hay giữa việc “giải thích” và “hiểu” là một hố thẳm không thể vượt qua theo quan niệm nhị nguyên luận?

Karl Popper và Thomas Kuhn – ta đã làm quen trong các bài trước – cho rằng lý thuyết kiểm sai có thể áp dụng cho cả hai lĩnh vực. Theo đó, giống như trong khoa học tự nhiên, phương pháp luận trong khoa học xã hội, về nguyên tắc, cũng đề ra một phỏng định (giả thuyết), rồi tìm cách kiểm sai nó. Phỏng định nào đứng vững, sẽ được tạm thời chấp nhận. Phỏng định nào không đứng vững thì xem như đã bị kiểm sai và bác bỏ.

Đi xa hơn, Popper cho rằng việc kiểm sai cũng là tiêu chuẩn để xem một lý thuyết trong khoa học xã hội có xứng danh là “khoa học” hay không. Theo ông, một lý thuyết trong lĩnh vực xã hội mà về nguyên tắc không thể kiểm sai được (theo ông, chẳng hạn đó là một số phỏng định trong lý thuyết Marx và trong phân tâm học của Sigmund Freud) thì không phải là khoa học “đích thực”. Nhưng, nếu hiểu như thế, Popper cũng thấy rằng ắt ta sẽ đứng trước một tình thế lưỡng nan: lý thuyết nào có thể kiểm sai, thì về nguyên tắc, đã bị kiểm sai, tức bị bác bỏ, còn lý thuyết nào không thể kiểm sai thì không phải là khoa học. Kết quả là: hiếm có lý thuyết nào trong khoa học xã hội là đúng đắn và có giá trị khoa học cả!

Tránh thái độ “duy khoa học” trong lĩnh vực xã hội

Các nhà nhất nguyên luận cũng thừa nhận những sự khác biệt rất lớn giữa khoa học tự nhiên và khoa học xã hội (chưa nói đến khoa học nhân văn!): các hệ thống xã hội bao hàm nhiều tiểu hệ thống, quá phức tạp, không thể lặp lại tùy thích theo yêu cầu của thí nghiệm khoa học; rất khó đề ra những quy luật phổ biến trước tính đa dạng về văn hoá và sự khác biệt giữa nhiều xã hội khác nhau; bản thân đối tượng và người nghiên cứu cũng biến đổi trong quá trình nghiên cứu và trở thành những biến số khó nắm bắt; không thể giữ được sự dừng đọng, không thể không tỏ thái độ đánh giá về phía người nghiên cứu lẫn đối tượng nghiên cứu.

Tuy nhiên, trong việc đi tìm “quy luật” (mục tiêu cao nhất của hoạt động khoa học), họ cho rằng ta không được lẫn lộn tính phổ biến của định luật với sự bền vững và bất biến của chúng. Ngay định luật tự nhiên cũng chỉ có giá trị phổ biến theo nghĩa những điều kiện ngoại biên của chúng còn hiệu lực, chứ không phải những điều kiện ấy là bất biến. Như thế, sự khác biệt giữa tự nhiên và xã hội có chăng

là ở tốc độ thay đổi chậm hay nhanh của những điều kiện này hơn là ở tính chất phổ biến của bản thân quy luật.

Thừa nhận khả năng tìm ra những “quy luật” (hay đúng hơn, những “quy tắc”) xã hội trong một phạm vi và mức độ nào đó, ít ra về mặt định lượng, ta không quên rằng mô hình giải thích quen thuộc trong khoa học tự nhiên gặp những khó khăn và tranh cãi rất lớn khi áp dụng vào lĩnh vực xã hội. Như đã giới thiệu, mô hình giải thích trong khoa học tự nhiên (mệnh danh là mô hình Hempel-Oppenheimer) luôn tìm cách quy những sự kiện đặc thù đang xảy ra vào một nguyên tắc hay định luật đã biết để giải thích chúng. Áp dụng vào xã hội, chẳng hạn, để giải thích một hiện tượng kinh tế đặc thù nào đó (ví dụ: khủng hoảng chứng khoán ở Wall Street), người ta có thói quen đi từ hiện tượng ấy đến nguyên tắc chung rằng mọi khủng hoảng đều bắt nguồn từ cấu trúc tư bản chủ nghĩa của xã hội Mỹ. Mô hình giải thích này tỏ ra thuận tiện và... lười biếng, bởi nó chứa đựng nguy cơ giản lược. Đẩy đến chỗ cực đoan và máy móc, mô hình giải thích này ắt sẽ giản lược mọi lĩnh vực vào một lĩnh vực duy nhất: xã hội học có thể bị quy giản thành tâm lý học, rồi tâm lý học vào sinh vật học, và sau cùng, sinh vật học vào vật lý học. Cách quy giản này có thể có mức độ hợp lý nào đó trong các khoa học tự nhiên, nhưng khó mà phù hợp đối với những lĩnh vực “lông lẻo” hơn như lịch sử và chính trị. Bị quy giản như thế, hành động tự do của con người trở thành chuỗi nhân quả đơn thuần trong vật lý học! Hai hệ quả quan trọng có thể rút ra từ nhận định này:

Trách nhiệm và phê phán

Trích:

Dù có nhiều khác biệt, khoa học tự nhiên và khoa học xã hội có cùng một tính khoa học, nhưng trong lĩnh vực xã hội, cần đặc biệt thận trọng khi tiến hành những tiến trình bất khả văn hồi, và ưu tiên đi tìm những lựa chọn khác, an toàn hơn.

Một ngộ nhận cực kỳ nguy hiểm khi nhầm tưởng rằng các tiêu chuẩn rất cao của khoa học tự nhiên có thể áp dụng trực tiếp vào lĩnh vực quy hoạch xã hội mà không thấy hết tính mong manh và dễ tổn thương của lĩnh vực này. Vì thế, trong khoa học luận hiện đại, như nhận định của GS. Wolfgang Detel, hầu như có sự đồng thuận rằng: trong những tiến trình bất khả văn hồi thuộc phạm vi xã hội (chẳng hạn: điện nguyên tử, khai thác tài nguyên, thay đổi hệ sinh thái hay chạy đua vũ trang v.v.), có một sự bất đối xứng về yêu cầu lập luận. Chính những kẻ ủng hộ, chứ không phải những người phản đối các tiến trình ấy phải gánh bốn phần và trách nhiệm chứng minh – theo những tiêu chuẩn phương pháp luận cao nhất – rằng quyết định của họ không dẫn đến những hậu quả tai hại, và do đó, luôn phải sẵn sàng thay đổi “chiến lược”: ưu tiên đi tìm những lựa chọn khác, an toàn hơn.

Thêm nữa, sự khác biệt quyết định giữa định luật tự nhiên và quy tắc xã hội chính là ở chỗ: ta có thể phê phán những quy tắc xã hội, bằng cách dựa vào những chuẩn mực đạo lý, và nhất là có thể thay đổi chúng được, theo đúng ý nghĩa cao đẹp của từ “cách mạng”. Nói khác đi, chính bản thân con người – với những tình cảm, khát vọng, mục đích, với ý thức ngày càng cao về sự tự do của ý chí và hành động – lại trở thành những điều kiện khung và ngoại biên khả biến, có thể làm thay đổi những quy tắc xã hội, trong khi khó có thể cưỡng lại sức mạnh lạnh lùng của định luật tự nhiên.

Bùi Văn Nam Sơn - Minh họa: Hồng Nguyên

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 06.04.2011)

“Dao sắc mới cắt được mọi thứ”(*)

Lý tưởng giáo dục của Humboldt xoay quanh từ Bildung hết sức khó dịch cho trọn nghĩa sang tiếng Việt. Nó là một từ tiếng Đức tiêu biểu mang rất nhiều hàm ý, thường được dịch sang tiếng Anh một cách giản dị là education, trong khi thực ra nó gần gũi hơn với từ formation, hay với từ paideia trong tiếng Hy Lạp. Không phải chỗ chẽ sợi tóc làm tư, tuy nhiên cũng nên lược qua cuộc phiêu lưu của khái niệm này để hiểu Humboldt.

Minh họa: Hồng Nguyên

Bildung: cuộc phiêu lưu của một khái niệm

– Trước hết, trong Bildung có từ Bild (hình ảnh, ảnh tượng, sự sáng tạo), chỉ rõ nguồn gốc thần học của nó. Những dòng đầu tiên trong Kinh Thánh (Sáng thế ký), đã nói đến việc thượng đế đã sáng tạo ra con người theo hình ảnh của mình. Meister Eckhart (1260 – 1327) có lẽ là người đầu tiên sáng tạo nên thuật ngữ tiếng Đức này trong khuôn khổ học thuyết về Imago-Dei (hình ảnh của thượng đế) nói trên. Ở đây, động từ bilden được hiểu là do thượng đế “ban cho hình ảnh” của ngài về cả thể xác lẫn linh hồn. Do đó, Bildung là một tiến trình mà cá nhân không có vai trò gì. Việc tạo dựng hình ảnh không phải là công việc của con người mà được mang lại từ bên ngoài.

– Bước ngoặt xảy ra vào thời Phục hưng khi con người thức tỉnh, vì lần đầu tiên được mở rộng tầm mắt nhờ công lao lịch sử của Johannes Gutenberg phát minh máy in và kỹ thuật in sách. Nhà nhân văn chủ nghĩa Erasmus ở Rotterdam đã có thể viết hàng trăm quyển “sách giáo dục” và sớm nhận ra rằng: con người không chỉ được sinh ra mà là được giáo dục! Khái niệm Bildung bắt đầu rời mảnh đất thần học để đi vào thế giới sự phạm.

– Sang thế kỷ 18, khái niệm Bildung càng được thế tục hoá nhanh chóng: ý nghĩa thần học cổ hữu của nó nhường bước cho một cách hiểu mới: con người theo đuổi mục tiêu tự hoàn thiện chính mình. Trong Bàn về sự phạm, Immanuel Kant xác định nhiệm vụ của Bildung như sau: “Giáo dục có hai phương diện: thể xác và thực hành (...) Sự phạm thực hành hay luân lý là nhằm đào luyện con người để có thể sống như một hữu thể hành động tự do (...) Đó là giáo dục nhân cách, giáo dục con người hành động tự do, tự bảo tồn mình và trở thành một thành viên của xã hội, nhưng vẫn có thể giữ vững một giá trị nội tại cho chính mình”.

Như thế, trước thời Khai minh, những mục đích của Bildung là do thượng đế mang lại, còn bây giờ là do sự tất yếu của con người phải sống trong xã hội. Nhiệm vụ của Bildung là biến con người “thô lậu” thành một thành viên hữu ích của xã hội nhưng có giá trị tự thân. Đó chính là tiến trình phát triển tất cả những tố chất và năng lực sẵn có. Tuy nhiên, đến giai đoạn này, những mục đích của Bildung vẫn chưa thực sự do chính con người cá nhân xác lập nên mà vẫn còn hướng theo những hình dung lý tưởng có giá trị độc lập với cá nhân như những nhiệm vụ đến từ bên ngoài.

– Chính chủ nghĩa duy tâm Đức kế tục Kant mới thực sự biến khái niệm Bildung thành một khái niệm mang tính chủ thể đầy đủ. Bildung bây giờ được hiểu như là hoạt động của tinh thần tự sáng tạo nên chính mình. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) – triết gia kế tục Kant và là người cộng tác với

Humboldt trong công cuộc cải cách giáo dục – nêu khẩu hiệu ngắn gọn về tiến trình chủ thể hoá này như sau: “Cái tôi như là thành quả của tự ngã tôi!” Và tiếp theo đó là Hegel, hiểu Bildung là tiến trình đi từ bản thể đến chủ thể, nhận ra chính mình trong cái khác của mình để hoàn thiện một tiến trình tự vận động.

Trích:

Chúng ta là những con người trước đã, rồi mới trở thành những kẻ hành nghề! Khi con dao đã được mài sắc, nó mới có thể cắt đủ mọi thứ được.

– Và sau cùng, chính Humboldt là người đã nâng nhận thức này lên thành cương lĩnh và chương trình giáo dục. Nếu trước đây, “giáo dục” thường gắn liền với “dạy dỗ” và “truyền đạt kiến thức” theo cách hiểu thông thường thì, từ Humboldt, nó mang nặng yếu tố “tự chủ”, tức là sự “tự đào luyện nhân cách”. Humboldt minh hoạ giản dị như sau: “Có những kiến thức nhất định nào đó là điều ngày càng trở nên phổ biến. Tuy nhiên, lại càng phải có sự đào luyện những tâm thế và tính cách mà không ai được phép thiếu cả. Mỗi người rõ ràng chỉ có thể trở thành một thợ thủ công, một doanh nhân, binh sĩ hay công chức tài giỏi, khi người ấy trước hết là một con người và là một công dân được khai minh, tốt lành và đàng hoàng, độc lập với nghề nghiệp đặc thù của mình. Có được sự giáo dục cần thiết cho công việc này rồi, thì người ấy về sau sẽ dễ dàng học lấy một nghề và bao giờ cũng có thể tha hồ thay đổi nghề nghiệp như vẫn thường xảy ra trong cuộc sống”.

Bên ngoài và bên trong

Như thế, theo Humboldt có sự khác biệt giữa giáo dục theo nghĩa thông thường như là tiến trình điều chỉnh sự phát triển tri thức từ bên ngoài với Bildung như là tiến trình và kết quả của việc đào luyện nhân cách từ bên trong. Khác với giáo dục hay dạy nghề, Bildung không trực tiếp gắn liền với những mục đích kinh tế, mặc dù nó là tiền đề cho việc hướng nghiệp và huấn nghiệp. Heinrich Pestalozzi: “Đào luyện những năng lực nội tại của bản tính con người thành trí tuệ thuần túy của con người là mục đích chung nhất của Bildung, ngay cả cho người thấp kém nhất. Còn tập luyện, áp dụng và sử dụng năng lực và trí tuệ vào trong những hoàn cảnh đặc thù là việc dạy nghề. Việc dạy nghề luôn phải được đặt bên dưới mục đích chung ấy của Bildung”. Herder cũng đồng ý như thế: “Chúng ta là những con người trước đã, rồi mới trở thành những kẻ hành nghề! Khi con dao đã được mài sắc, nó mới có thể cắt đủ mọi thứ được”. Friedrich Paulsen, trong Từ điển sư phạm học 1903, tóm tắt: “Không phải khối lượng những gì người ta biết hay đã được học tạo thành Bildung, mà là sức mạnh và sự độc đáo riêng có để vận dụng những gì đã học. Không phải chất liệu quyết định Bildung, mà là hình thức”. Ta gặp lại chữ “hình thức”, “mô thức” (eidos) của tư duy Hy Lạp! (xem Sự nghiêm chỉnh của lý tưởng, Sài Gòn Tiếp Thị 20.4.2011).

Hình ảnh một tam giác đều nói lên ba phương diện của Bildung bao trùm mọi ngành nghề và mọi cấp học, đó là: tri thức, tư duy và năng lực giao tiếp. Tri thức bao gồm những nội dung học vấn; tư duy là các chiến lược khác nhau để mở rộng tri thức như giải quyết vấn đề, mô tả, suy luận, lý giải v.v... Còn năng lực giao tiếp là biết cách làm cho người khác hiểu rõ tư tưởng, ý tưởng, luận điểm... của mình, và ngược lại, chủ động đặt mình vào trong vị trí và tư tưởng của người khác. Hình ảnh đối nghịch sẽ là cái thang ba chân khập khiễng! Tóm lại, ba phương diện cơ bản nói trên của Bildung cũng là sự thể hiện mục đích của nó: tư duy và hành động hợp đạo lý, năng lực sáng tạo về lý thuyết, nghệ thuật hay công nghệ. (còn tiếp)

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 27.04.2011)

(*) Tiếp tục bài Lý tưởng giáo dục Humboldt: mô hình hay huyền thoại? trong Kỷ yếu đại học Humboldt 200 năm.

Chung quanh di sản của Humboldt (*)

Rời lĩnh vực lý thuyết giáo dục để đi vào di sản thực tế của cương lĩnh Humboldt sau hai trăm năm, cuộc tranh luận xoay quanh câu hỏi: cương lĩnh ấy còn có tính thời sự không, và, nếu có, trong chừng mực nào? Câu hỏi không dễ trả lời, bởi một mặt, ý kiến rất khác nhau: người thì xem cương lĩnh Humboldt vẫn còn là một mô hình lý tưởng cần vươn tới như một sứ mệnh, người khác cho rằng đó chỉ là một huyền thoại đã bị thực tế vượt qua. Mặt khác, việc áp dụng là quá đa dạng ở nhiều nước khác nhau, nên khó có thể có một cái nhìn vừa bao quát, vừa đầy đủ chi tiết dựa trên những dữ kiện được kiểm chứng. Vì thế ở đây chỉ xin giới hạn cuộc thảo luận ở một vài luận điểm then chốt, dựa trên một số tài liệu tại mảnh đất đã khai sinh ra chúng: nước Đức.

Vai trò của nhà nước

Khi cho rằng Bildung có nguồn gốc trong nội tâm mỗi người, còn những điều kiện, những định chế chỉ là những “trợ duyên” để nó tự hình thành hơn là “tạo ra” nó từ bên ngoài, cương lĩnh giáo dục của Humboldt mặc nhiên có tính phê phán đối với mọi nỗ lực của nhà nước và xã hội muốn gò ép cá nhân theo những định hướng và mục đích của mình. Nhưng, nồng độ của sự phê phán này được đánh giá khác nhau. Schäfer cho rằng Humboldt kịch liệt phê phán tham vọng của nhà nước muốn chăm lo cho phúc lợi của từng cá nhân, vì điều này chỉ tạo ra sự đơn điệu và ỷ lại. Trong khi đó, Schwinges lý giải thái độ của Humboldt đối với nhà nước một cách ôn hoà hơn: “Ý định của Humboldt không phải là tách rời đại học ra khỏi sự kiểm soát của nhà nước, trái lại, ông chỉ muốn tăng cường đại học để hoàn thành sứ mạng của nó, và vì thế, cần đảm bảo cho đại học sự tự trị nguồn thu nhập tương đối ổn định”. Theo đó, Humboldt xem nhiệm vụ chính yếu của nhà nước là đảm bảo an ninh và tích cực hỗ trợ nhưng không can thiệp quá sâu vào việc giáo dục. Humboldt đặt câu hỏi: người ta đòi hỏi gì ở nhà nước? Và ông trả lời ngay: không gì khác ngoài việc mở rộng sự giáo dục càng mạnh mẽ, càng rộng rãi càng tốt. Nhà nước phải luôn ý thức rằng “họ thực sự không tạo ra hay không thể tạo ra được các hoạt động trí thức, mà chỉ càng gây cản trở mỗi khi họ muốn can thiệp vào. Họ nên ý thức rằng sự việc sẽ diễn ra vô cùng tốt đẹp nếu không có sự can thiệp của họ”, bởi “một khi đại học đạt được cứu cánh của nó thì đại học cũng thoả mãn luôn mục tiêu của nhà nước ở một cấp độ còn cao hơn”. Mô hình về một nhà nước hỗ trợ, ít can thiệp và dành sự tự trị rộng rãi cho các định chế giáo dục có còn mang tính thời sự không? Cũng thật khó trả lời dứt khoát, vì thực tế phức tạp hơn nhiều. Một mặt, không thể phủ nhận rằng nhà nước – nhất là nhà nước Đức – luôn tìm cách giành quyền hoạch định chính sách và chương trình giảng dạy một cách nghiêm ngặt và khá cứng nhắc, nhưng mặt khác, cũng không thể bảo chính sách ấy bóp nghẹt việc phát huy sở thích và năng khiếu cá nhân. Röhrs cho thấy rằng việc du nhập quyền tự do chọn lựa ngành học và các môn học, cùng với việc tăng cường nhiều môn nhiệm ý, và dành nhiều sự ưu tiên cho nguyện vọng của người học rõ ràng đã rất gần gũi với tư tưởng cốt lõi của Humboldt về sự tự do giảng dạy và học tập: “Điều gì người ta không tự mình lựa chọn mà bị ép buộc và điều khiển thì không nhập tâm được, mãi mãi là cái gì xa lạ, và, trong trường hợp ấy, con người không hành động bằng sức mạnh của con người, trái lại, chỉ bằng kỹ năng máy móc” (...)

Hệ thống giáo dục

Cũng có những đánh giá khác nhau về công lao xây dựng hệ thống giáo dục hiện đại của Humboldt.

Một đánh giá tiêu cực và khá nghiệt ngã đến từ Hübner. Theo Hübner, toàn bộ kế hoạch cải cách của Humboldt phải được xem là thất bại, nếu quan sát sự tiếp tục phát triển của hệ thống giáo dục trong thế kỷ 19. Công hiến duy nhất của Humboldt là thành lập đại học Berlin, tuy nhiên, cấu trúc của đại học này đã có sẵn từ trước, và Humboldt chỉ hoàn thiện nó mà thôi: “hệ thống giáo dục của nước Phổ trong thế kỷ 19 có những người cha khai sinh khác hơn là Humboldt”! Cách đánh giá cực đoan ấy không được nhiều người đồng tình, bởi Hübner chưa xét cương lĩnh của Humboldt một cách toàn diện (ở cả ba cấp: tiểu học, trung học và đại học) cũng như thoát ly điều kiện lịch sử đương thời.

Trích:

“Không phải trường trung học được tạo ra để học trước nội dung của đại học. Đại học không phải là một lớp học cao hơn hay là sự bổ sung ngang hàng với trung học. Trái lại, bước chuyển từ trung học sang đại học là một chương lớn trong cuộc đời”.

W. v. Humboldt

Borsche có cách đánh giá chừng mực hơn và được nhiều người tán đồng:

- Đừng quên rằng vào thời điểm Humboldt đảm nhận trách vụ cải cách giáo dục, nhà nước hết sức chuyên quyền và chỉ muốn lạm dụng nền giáo dục để đào tạo những thần dân trung thành, biết vâng lời. Để ngăn chặn điều ấy, Humboldt đã ra sức đề xướng sự tự do học thuật và phác thảo một cấu trúc hoàn toàn mới mẻ cho toàn bộ nền giáo dục. Cấu trúc này đã phát huy tác dụng và còn đầy đủ tính thời sự cho đến ngày nay và đó cũng chính là công lao lịch sử của Humboldt.

- Humboldt xóa bỏ hệ thống trường học có tính đẳng cấp (phong kiến, quý tộc, và các loại trường dạy nghề quá sớm), tạo điều kiện cho mọi trẻ em thuộc mọi tầng lớp có cơ hội và điều kiện học tập ngang nhau.

Quan trọng hơn là việc thiết kế nội dung cho hệ thống giảng dạy: chia làm ba cấp học: tiểu học, trung học và đại học, với sự phân biệt rõ rệt ranh giới và tính chất của mỗi cấp, trong đó đại học có chức năng nghiên cứu và đào tạo trí thức và dứt khoát không được phép là... trường phổ thông cấp bốn! Ông nhấn mạnh: cấp một là để tạo sự hứng thú với việc học, cấp hai là để thu nhận một số kiến thức cơ bản, cấp ba là để chuẩn bị vào đời. Đại học phải trở lại với nghĩa nguyên thủy của nó là universitas (theo hiến chương thành lập đại học Vienna năm 1365) gồm hai bộ phận: nghiên cứu và giảng dạy tri thức trong tính phổ quát của nó (universitas litterarum); và hình thành một cộng đồng khoa học giữa thầy và trò (universitas magistrorum cum studentorum), vì tri thức chỉ có thể có thông qua tìm tòi, trao đổi, đối thoại.

Bùi Văn Nam Sơn - Minh họa: Hồng Nguyên

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 04.05.2011)

(*) Tiếp tục bài Lý tưởng giáo dục Humboldt: mô hình hay huyền thoại? trong Kỷ yếu đại học Humboldt 200 năm. Có lược bỏ các chú thích.

“Sự nghiêm chỉnh của lý tưởng”

Wilhelm von Humboldt (1767 – 1835) và đại học mang tên ông là nguồn gốc và nguồn cảm hứng của mọi nền đại học hiện đại và tiên tiến. Xin trích giới thiệu bài Lý tưởng đại học Humboldt: mô hình hay huyền thoại? trong Kỷ yếu đại học Humboldt 200 năm: kinh nghiệm thế giới và Việt Nam (NXB Tri Thức, 2011).

Người còn thì của còn...

Năm 1807, nước Phổ (một phần quan trọng của nước Đức ngày nay) hầu như trắng tay. Với hoà ước Tilsit (1807), Phổ mất hết phần lãnh thổ phía đông; phần còn lại do quân Pháp chiếm đóng, và phải cung phụng đủ điều cho kẻ thắng trận. Napoléon còn áp đặt những điều khoản bồi thường chiến tranh nghiệt ngã, tương đương mười sáu lần thu nhập thường niên của Phổ. Đất nước tan nát, dân chúng nghèo kiệt, đồng ruộng bỏ hoang. Mọi sự tiêu dùng vượt khỏi mức “sống cầm hơi” đều là xa xỉ. Trong tình cảnh ấy, Humboldt làm gì?

Ông vẫn tiếp tục thân nhiên yêu cầu học sinh ngồi yên, dành hàng giờ để học... cổ văn Hy Lạp như thể trên đời này không còn có gì quan trọng hơn thế! “Cường quyền giậm đạp mái đầu; văn chương tám vế say câu mơ màng”? Mà thời ấy, học tiếng Hy Lạp, Latinh thì đâu có gì lạ? Không, ông bảo, lâu nay học là học lối “chi, hồ, giả, dã”, học cái xác chết chứ không phải học phần hồn! Ông viết thư cho Thủ tướng Hardenberg đề kêu gọi ủng hộ ông: “Khi đất nước không may rơi vào tình cảnh rất khác xưa, thì càng cần thiết phải thu hút sự chú ý vào một việc và làm nổi bật một phương diện. Nước Phổ từng khuyến khích sự khai minh và khoa học, nay càng cần tăng cường điều ấy để tranh thủ thiện cảm của nước ngoài, và, bằng một cách vô hại về chính trị, đạt cho được một sức mạnh tinh thần ở nước Đức, vì sức mạnh ấy sẽ hết sức quan trọng về nhiều mặt trong tương lai”. Nói cách khác, nước Phổ phải giương cao ngọn cờ giáo dục và khoa học, phải cường tráng về tinh thần để được lân bang kính nể sau khi chịu bại trận. Mất hết sức mạnh đối ngoại, càng phải thẳng lưng đứng dậy để xây dựng sức mạnh từ bên trong!

Nhưng tại sao lại là... cổ văn Hy Lạp? Tất nhiên, đây là chỗ đặc thù của văn hoá Tây phương. Xin nghe ông giải thích: “Người không có điều kiện học cao, ắt sẽ phải chìm sâu vào trong đời sống thường ngày. Vì thế, càng cần phải trang bị kỹ lưỡng cho họ cái “hình thức” tối thiểu để họ có thể thực sự thâm nhuần”. Cái “hình thức” nói ở đây trái với cách hiểu quen thuộc ngày nay. Trong tư duy Hy Lạp – và trong cách hiểu của văn hoá cổ điển Đức – “hình thức” hay “mô thức” (eidos/form), là tất cả những gì tác động trực tiếp đến hình thái (shape) để mang lại tính cách, cung cách cho con người. Đó là những ý tưởng và lý tưởng sẽ đào luyện tâm hồn của đứa trẻ, mang lại cấu trúc và dung lượng cho thế giới tinh thần của nó về sau. Sở dĩ như thế, vì người Hy Lạp biết thoát ly khỏi mọi mối quan tâm đối với chất liệu để luôn nhìn thấy cái mô thức ở trước mắt mình, tức, biết đi từ cái vụn vặt đến cái lý tưởng, từ cái đơn giản nhất đến cái cao cả nhất, từ cái cá lẻ đến toàn bộ vũ trụ, nghĩa là, từ muôn vàn những văn bản, hãy biết lắng nghe giai điệu của sự tự do. Luôn có trước mắt một hình dung lý tưởng chứ không chịu để thực tế trước mắt trói chân, tâm hồn Hy Lạp “bao giờ cũng đi tìm sự tất yếu và cái ý niệm, vứt bỏ hết vô vàn những cái ngẫu nhiên, bất tất của hiện thực”. Nhìn mọi việc bằng con mắt khinh khoái như thế, nên mới có thể mỉm cười trong cảnh ngộ đau đớn tột cùng, và không dễ dàng

buông thả trong khoái lạc: “Biến tất cả mọi sự thành trò chơi, nhưng chỉ theo nghĩa là biết gạt bỏ sự khắc nghiệt của trần gian, đồng thời giữ vững sự nghiêm chỉnh của lý tưởng”.

Theo Humboldt, dạy cho những đầu óc ấu thơ tinh thần Hy Lạp không phải là ru chúng vào giấc ngủ viển mơ, hoài cổ, lý tưởng hoá quá khứ, ngoảnh lưng với thực tại. Trái lại, tinh thần ấy gần gũi hơn hết đối với lý tưởng của ông trong việc đào luyện con người. Vì sao? Vì tinh thần ấy tránh được cả ba cực đoan: tinh thần của văn hoá La Mã hướng đến nhà nước và sự cai trị, với xu hướng áp bức cá nhân; tinh thần khắc nghị của tín ngưỡng Kitô giáo với xu hướng đè nén nhục cảm, và tinh thần của thời hiện đại hướng đến những công nghệ máy móc và những lợi ích bề ngoài. Humboldt đồng cảm và chia sẻ với lý tưởng nhân bản của thế hệ ông với những Schiller, Goethe, Herder, Winckelmann: lý tưởng về con người “toàn diện” như sự thống nhất giữa thể xác và tâm hồn, giữa lý trí và nhục cảm, giữa nghĩa vụ và xu hướng, giữa thế giới và cá nhân, đúng như những chủ đề mà Friedrich Schiller đã trình bày trong Các bức thư về việc giáo dục thẩm mỹ cho con người. “Sống” đã đành. Còn phải “sống đẹp” nữa!

“Sách vở ích gì cho buổi ấy?”

Trích:

“Người không có điều kiện học cao, ắt sẽ phải chìm sâu vào trong đời sống thường ngày. Vì thế, càng cần phải trang bị kỹ lưỡng cho họ cái “hình thức” tối thiểu để họ có thể thực sự thấm nhuần”.

Wilhelm von Humboldt

Tập trung vào việc huy động sức mạnh tinh thần và đạo đức như là giải pháp duy nhất để cứu vãn tình thế, Humboldt không chỉ phải đương đầu với tình cảnh khốn quẫn về vật chất của quốc gia mà còn phải đối phó với một trở lực bất ngờ và có sức nặng hơn nhiều đến từ phía “đồng minh tự nhiên” của mình: phong trào Khai minh. Trong tiến trình khai minh từ thế kỷ Ánh sáng, tư tưởng thực dụng đến mức vụ lợi ngày càng lan tràn trên mọi lĩnh vực. Tất cả đều được mang ra đo đếm với tiêu chuẩn này, và, những gì so ra không có giá trị, đều sẵn sàng bị vứt bỏ. Từ chỗ muốn thoát khỏi ách mê tín và từ chương thời trung cổ, các nhà khai minh nhanh chóng trở nên cực đoan. “Thượng đế” chẳng mang lại cơm cháo gì, đã bị gạt sang một bên. Bây giờ đến lượt văn chương, chữ nghĩa, nghệ thuật. Nhà khai minh vĩ đại của nước Anh, John Locke, lớn tiếng cảnh báo trước những thứ đẹp đẽ nhưng vô dụng như thi ca, âm nhạc. Trong Các tư tưởng về giáo dục, ông khuyến cáo các bậc cha mẹ nên cảnh giác và ngăn chặn xu hướng ham thích văn chương của con cái: “Hễ thấy chúng có khuynh hướng ấy thì đừng khuyến khích mà hãy ngăn chặn ngay, bởi văn chương chỉ làm chúng khinh ghét các công việc khác, nghĩa là, chỉ làm mất thì giờ và sức lực”.

Nhà trường trong thời Khai minh quả đã nhận được nhiều luồng gió mới, nhưng cũng bị mang tiếng là thực dụng, thiển cận. Tuy nhiên, nó lại đáp ứng đúng mong muốn của giới thống trị đương thời. Các ông vua chuyên chế cần có những bề tôi đắc lực chứ không muốn những công dân có đầu óc. Nền tư bản mới manh nha cần những người thợ chuyên môn và an phận chứ không ham những tâm hồn thi sĩ! Vả lại, được đào tạo sâu về văn hoá, khó mà không làm giảm sút sự vâng lời. Friedrich Đại đế nói toạc móng heo: “Ở nông thôn chỉ nên cho học ít thôi, biết đọc, biết viết là đủ rồi. Học cho lắm, chúng lại đòi lên thành phố, muốn làm thư ký này nọ!”

Humboldt cương quyết chống lại chủ trương giáo dục như thế.

(Bài kể - “Dao sắc mới cắt được mọi thứ”)

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 20.04.2011)

Con người: quen mà lạ

Hội nghị thế giới về triết học được tổ chức năm năm một lần, quy tụ hàng ngàn triết gia từ nhiều nước. Chủ đề chung của hội nghị lần thứ 18 (1988, tại Brighton, Anh) là “Quan niệm triết học về con người”, với các đề tài trong các phiên họp toàn thể: con người như là đối tượng của triết học; con người: bản tính, tinh thần và cộng đồng; hiện tại và tương lai của loài người.

Ảnh này đã được co lại. Bấm vào thanh này để xem với kích cỡ đầy đủ. Ảnh gốc có kích thước 650x330.

Bốn hội nghị tiếp theo có các chủ đề chung lần lượt như sau: hội nghị 19 (1993, Moskva – Nga): tư duy phi-tuyến tính; hội nghị 20 (1998, Boston – Mỹ): triết học giáo dục; hội nghị 21 (2003, Istanbul – Thổ Nhĩ Kỳ): triết học đối diện với những vấn đề của thế giới, và hội nghị 22 (2008, Seoul – Hàn Quốc): triết học ra đời từ văn hoá. Nhìn lướt qua, ta thấy các chủ đề của bốn hội nghị sau thực chất là triển khai chủ đề của hội nghị 18. Hơn 20 năm, vấn đề “con người” không chỉ cho thấy sự đa dạng và phức tạp của nó mà còn là một mối ưu tư cháy bỏng.

Giữa lo âu và hy vọng

Các vấn đề được đặt ra và bàn thảo ở các hội nghị nói trên rõ ràng không chỉ có tính quốc tế mà còn có tính liên – văn hoá, bởi chúng đòi hỏi một sự xem xét và nhất là những kiến giải từ nhiều truyền thống suy tưởng khác nhau. Có quá nhiều khó khăn và nguy cơ mà không một cách tiếp cận riêng lẻ hay một nền văn hoá đặc thù nào có thể tự mình giải quyết được. Bạo lực và chạy đua vũ trang; tham vọng bá quyền trên nhiều lĩnh vực; tác động của nền kỹ thuật hiện đại lên xã hội và môi trường; bất công xã hội, câu hỏi về bản sắc và về sự tự quyết của con người do công nghệ sinh học và trí tuệ nhân tạo đặt ra; việc đi tìm những chuẩn mực đạo đức cho hành vi kinh tế, chính trị, kỹ thuật; kích thước thẩm mỹ cho sự hiện hữu của con người trước những tiến bộ vượt bậc của công nghệ thông tin; sự quan tâm ngày càng nhiều đến các lối thoát từ niềm tin tôn giáo v.v. cho thấy rằng câu hỏi về con người – không chỉ ở giác độ sinh học, tâm lý, văn hoá, kinh tế, chính trị mà cả triết học – đã trở thành những vấn đề sống còn của cả nhân loại. Trong tình hình ấy, một cuộc đại thảo luận về triết học ở tầm mức thế giới ít ra là chất xúc tác cho một sự gặp gỡ, đối thoại của một nhân loại đang bị chia rẽ và giằng xé giữa lo âu và hy vọng.

Nhân học triết học: một sản phẩm liên văn hoá

G.Vattimo, một trong những triết gia Ý nổi tiếng nhất hiện nay, trong Sự cáo chung của Hiện đại (1989), nhận xét rằng: chính sự gặp gỡ và đối thoại liên – văn hoá đang làm thay đổi về chất quan niệm gần như độc tôn trước đây của truyền thống triết học Tây phương về con người. Một sự “pha trộn” với các truyền thống văn hoá khác không những không thể tránh khỏi mà còn cần thiết nữa. Thực ra, một sự pha trộn, lai tạp đã từng có mặt ngay trong quá trình hình thành và phát triển quan niệm về con người trong truyền thống Tây phương. Max Scheler, trong tác phẩm nổi tiếng Địa vị của con người trong vũ trụ (1928) đã nhận ra những yếu tố pha tạp tạo nên “con người Âu châu có văn hoá” – được hiểu như “con người” nói chung – gồm: truyền thống Do Thái – Kitô giáo, di sản văn hoá Hy Lạp cổ đại, truyền thống của khoa học tự nhiên hiện đại, kể cả tâm lý học di truyền. Thế nhưng, Max Scheler

lại phê phán một sự lai tạp như thế và có cao vọng đi tìm một “ý niệm thống nhất về con người”. Thế hệ sau Max Scheler sớm nhận ra rằng thái độ và mong muốn ấy, trong thực tế, chính là một trong những “huyền thoại” của tư duy hiện đại Âu châu! Theo họ, một sự thống nhất bao biện hoặc một sự đa tạp đơn thuần không phải là xuất phát điểm phù hợp và tích cực cho tư duy triết học ngày nay của chúng ta về con người. Nói khác đi, không phải việc đi tìm hình ảnh con người “đích thực”, trái lại, chính sự đa dạng của nhiều hình ảnh khác nhau về con người, chính sự tôn trọng lẫn nhau và cả việc tương đối hoá quan niệm riêng của bản thân mình mới có thể góp phần xây dựng một môn “nhân học triết học” thích đáng cho hiện tại.

Trích:

Nhân học là khoa học cho ta biết con người ở đâu cũng giống nhau, trừ khi họ khác nhau!

NANCY BANKS-SMITH

Sự thay đổi thái độ và cách nhìn này quả thật không dễ dàng. Nó chỉ có thể hình thành khi bản thân câu hỏi về con người và sự khác nhau trong các quan niệm về con người được tương đối hoá, trở nên khoan dung hơn khi đối diện với cái gì vượt ra khỏi và vượt lên trên con người. Trong thời đại của chúng ta, đó là sự khủng hoảng của thế giới, là quy mô toàn cầu của những thảm hoạ có thể dẫn tới sự tự diệt vong của bản thân con người. Trước khi nghĩ đến việc con người có thể trở nên “linh thánh” như cao vọng của Max Scheler, con người phải sống còn và để cho thế giới có thể sống còn đã! Bao lâu con người (và môn nhân học triết học) – như nhận xét của Rafael Capurro – không chịu nhường bước cho thế giới thì con người vẫn cứ giam mình trong vòng luẩn quẩn vì không đánh giá hết những nguy cơ đang ngày càng lớn dần.

Từ một nhân học tiền – triết học...

Ngay đến đầu thế kỷ 20 vẫn còn có người như Smohalla – nhà tiên tri của bộ lạc da đỏ Umatilla – cương quyết từ chối việc canh tác: “Các người muốn bảo tôi làm ruộng ư? Chẳng lẽ tôi cầm dao để đâm vào ngực mẹ tôi? Thế khi tôi chết, làm sao tôi trở về trong lòng mẹ? Các người bảo tôi đào bới đất đá ư? Thế chẳng phải là xẻ thịt, phơi xương mẹ tôi sao? Thế khi tôi chết, làm sao tôi trở về lại trong thân mẹ để được tái sinh?”

Khi phóng chiếu tính người vào cho giới tự nhiên – qua thuyết vật linh và đạo thờ vật tổ – con người chưa tách mình ra khỏi tự nhiên. Nhưng sự đồng nhất hồn nhiên ấy đã bị phá vỡ khi con người bắt đầu ý thức về vị thế đặc biệt của mình đối với thế giới tự nhiên và thế giới thần linh. Đó là một diễn trình lâu dài với tất cả những hệ quả của nó. Tư duy nhân học tiền – triết học có mặt rất sớm bằng những nhận xét rời rạc, riêng lẻ về những đặc tính khác nhau của con người. Môn nhân học triết học chỉ thực sự ra đời khi những nhận xét ấy được nâng lên thành câu hỏi khái quát mang tính bản chất: con người là gì? Cần hơn hai ngàn năm để câu hỏi ấy dần dần định hình thành một khoa học đích thực, tách rời với thần học và tín ngưỡng. Công đầu thuộc về Immanuel Kant với loạt bài giảng về “Nhân học trong giác độ thực tiễn” vào năm 1798! Chúng ta sẽ dành một số bài dõ theo diễn trình ấy và nhất là bước ngoặt trong tư duy nhân học triết học khi bước vào thế kỷ 21.

Bùi Văn Nam Sơn - Minh hoạ: Hồng Nguyên

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 25.05.2011)

Cháy lên đuốc sáng cho ngàn sau

Trường học Athen – Raphael Sangio (1 và 2: Plato và Aristotle, 3. Socrates, 4. Heraclitus, 5. Euclide, 6. Pythagoras, R. Raphael).

Ngửa cổ ngắm nhìn loạt tranh Sáng thế của nghệ sĩ hội hoạ thần thánh Michelangelo trên trần vòm nhà nguyện Sistine ở Vatican, lòng tôi tràn ngập cảm khái.

Ồi trên cái giàn giá, nghệ sĩ đã chịu bao cực khổ để tạo ra kiệt tác nghệ thuật này. Khi Michelangelo ngày đêm miệt mài như con ong làm tổ, không cho ai biết việc mình làm, thì Raphael ở gần bên cũng say sưa trang trí thư viện của Giáo hoàng. Thỉnh thoảng tạt sang rình nghề đàn anh với chìa khoá do Bramante – công trình sư thiết kế toà thánh Vatican cho mượn. Nhớ chuyện kể của Vasari, tôi háo hức đến Stanze di Raffaello để thấy tận mắt ngón nghề của Raphael, người trẻ nhất, sống ngắn nhất chia sẻ vinh quang cùng Michelangelo sống dai nhất.

Ngôi trường xưa. Phòng hơi tối và đông người. Thoạt nhìn Trường học Athen tôi thấy ngay nghệ sĩ dùng bóng tối và ánh sáng tạo được chiều sâu và sự sống động. Bức tranh đẹp quá, công phu quá. Nhưng tôi bị choáng, trong tranh có nhiều người, ngồi đứng lộn xộn. Thật may, người bạn hướng dẫn truyền đạt cho tôi sự tải chứa bao la sâu thẳm của Trường học Athen, bức hoạ nổi tiếng nhất của Raphael.

Tác giả bài viết tại nhà nguyện Sistine.

Thầy chỉ lên trời, trò trở xuống đất. Plato và Aristotle ở vị trí trung tâm. Plato khoác y phục màu đỏ, cầm quyển Timaeus bằng tay trái, tay phải giơ lên trời ngụ ý các hình thể và chân lý hằng cửu, như là vẻ đẹp, điều tốt và sự thật, không có thực trong thế giới này mà ở trên kia, một thế giới đích thực của các ý niệm thuần túy, không có thời gian không gian. Thoát ra khỏi chủ thuyết ý niệm của thầy mình, Aristotle y phục màu xanh tay phải trở xuống đất như muốn nói đến thế giới của vật chất thực tại, thế giới của khoa học vật thể và lý luận thực tiễn. Tay trái cầm quyển Ethics. Thầy và trò đang bàn về lý tưởng và thực tế.

Thật tài tình, Raphael dùng hình ảnh minh hoạ rõ ràng hai quan điểm khác biệt. Hoạ sĩ đặt hai hiền triết Athen này vào phía trái và phải của một trục vô hình phân cách họ. Trên tường cao phía sau Plato có tượng Apollo, thần Mặt trời, thần thơ ca và nghệ thuật. Phía sau Aristotle trên tường cao là Athena, nữ thần của lý trí mà người La Mã gọi là Minerva. Đủ cả các hiền triết của thế giới cổ xưa. Các triết gia, các nhà thơ và những người suy tư trù tượng ở về phía Plato. Các nhà khoa học và các nhà tư tưởng thực tiễn hơn ở về phía Aristotle.

Raphael tự hoạ và vẽ người tình La Fornarina.

Phục hưng thật ra là sự tái sinh. Raphael thể hiện gần đủ các nhà tư tưởng của mọi thời đại trong hơn ngàn năm, đặc biệt từ cổ Hy Lạp. Một số vị mang hình ảnh các bậc tài danh thời Phục hưng và chính

Raphael. Bây giờ người ta tin là sự bất tử trên thế gian được thể hiện qua sự đầu thai trở lại của các vị thần, các hiền nhân xưa. Trường Academy của Plato ở Athen xưa đã tái hiện ở Florence và Plato tái sinh dưới hình ảnh của Leonardo da Vinci. Heraclitus có khuôn mặt của Michelangelo và Raphael cũng đặt mình trong chôn tự hội quần anh kim cổ này. Euclide có gương mặt của Donato Bramante. Có lẽ nhờ người bạn người thầy cùng quê Urbino, kiến trúc sư lừng lẫy này mà Raphael vỡ lẽ được bí mật của hình học và kết cấu xây dựng trong tranh mình và nhiều ý tưởng triết học. Tôi chợt hiểu ra Phục hưng thật ra là Tái sinh, đúng với từ gốc Renaissance tiếng Pháp.

Đất trời hoà hợp. Làm sao chàng trai Raphael duyên dáng đẹp dễ trang nhã, mới có 27 tuổi lại biết được các tiền nhân từ 20 thế kỷ trước rồi tái hiện được ánh sáng văn minh cổ xưa vốn đã lùi vào bóng tối. Một lần đến Vatican chiêm ngưỡng Trường học Athen, Johann Wolfgang von Goethe, tác giả của chàng trai Werther và Faust phải thảng thốt rằng nghiền ngẫm lâu lắm mới thấm sức tải chứa lớn lao của bức tranh và cảm được vĩ đại của Raphael.

Kỳ diệu sự thái hoà. Gom hầu hết các hiền nhân từ hơn ngàn năm trước mình, Raphael sắp xếp đầu vào đó. Chăm chút không thiếu chi tiết nào, dáng người, loại và màu sắc y phục, gương mặt. Thầy nét già dặn, tuổi cao tóc bạc chân trần áo đỏ, trò trẻ trung đẹp trai chín chắn áo xanh. Mỗi người cầm tác phẩm chính của mình. Timaeus là sách luận về vũ trụ, Ethics tập trung vào “thực tiễn” hơn là lý thuyết. Rành rành khác biệt. Tôi thấy hay quá, thầy trò khác nhau, Raphael đặt kề bên nhau thể hiện sự hoà hợp đất trời, lý tưởng và thực tế, chỉ ra nền tảng sự phát triển của phương Tây, rồi cả thế giới sau này. Tôi thấy như hiểu được Raphael.

Plato (trái) và Aristotle đang bàn về lý tưởng và thực tế (trích từ bức Trường học Athen)

Trời tròn đất vuông. Người con trai thứ 18 của Hùng Vương thứ sáu là Lang Liêu được thần báo mộng. Hoàng tử làm theo thần dạy, chọn gạo nếp thật tốt làm bánh vuông tượng hình đất, chưng chín gọi là bánh chưng, giã xôi làm bánh tròn, tượng hình trời, gọi là bánh giầy. Trời tròn đi với đất vuông. Vua cha nếm thử, thấy ngon, thấm ý nghĩa, bèn truyền ngôi. Raphael Sangio chắc có biết sự tích bánh giầy bánh chưng.

Nhấn gởi của Raphael. Cũng như Leonardo da Vinci, Raphael Sangio có nhấn gởi. Vào thời đó, Zoroaster, Plato, Aristotle và những triết gia sống trước Thiên Chúa bị coi là tà phái phổ biến những điều sai lầm và phải xuống địa ngục. Vậy thì những triết gia “tà đạo” và có các thần Hy Lạp che chở, phải vào địa ngục chăng. Raphael Sangio muốn nói là không có sự khác biệt giữa người theo đa thần và những người tin Thiên chúa.

Không để người đời thấy bạc đầu. Giorgio Vasari, người viết sử nghệ thuật đã cho chàng trai trẻ biệt danh “Ông hoàng của hội hoạ”. Sau khi học nghề cầm cọ với cha, Raphael tới Florence. Ở đây có bao nhiêu là cái hay, bao nhiêu là thầy giỏi. Thấm nhuần tuyệt kỹ của Leonardo da Vinci, được đàn anh Bramante đùm bọc, được Giáo hoàng che chở, tài năng nở rộ. Chàng họa sĩ xinh trai, hào hoa phong nhã từ bỏ vinh quang một cách đột ngột. Vasari kể lại là sau đêm mây mưa phỉ chí với người tình La Fornarina, chàng trai trẻ bị cơn sốt kéo dài, không thổ lộ nguyên do với thầy thuốc, rồi từ giã cõi đời.

Trẻ tuổi nhất trong bộ ba vĩ đại (hai người kia là Michelangelo và Leonardo da Vinci) của thời Phục hưng lại từ giã cõi đời sớm nhất. Tuổi 27 thành danh, tuổi 37 ra đi. Không để người đời thấy bạc đầu. Mười năm ngắn ngủi đủ khơi cháy lại ngọn đuốc văn minh ngàn xưa cho ngàn sau.

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 01.06.2011)

Trích:

Dòng chảy Hy Lạp. Đủ cả các nhà tư tưởng Hy Lạp cổ trong hơn ngàn năm. Đứng gần Plato là người thầy Socrates. Người y phục màu ở phía trái góc dưới là nhà toán học huyền học Pythagoras đang dạy các học trò, lý thuyết “bản chất của sự vật là các con số cùng các tỷ lệ hài hòa”. Đó là hình học vũ trụ trong sách Timaeus. Đứng sau Pythagoras là triết gia Ả-rập Averroes, nhờ ông tư tưởng của Plato và Aristotle mới được chuyển trở về phương Tây. Góc dưới bên phải là cảnh học trò vây quanh Euclide, đang chứng minh hình học với cặp compa. Sau ông, nhà thiên văn học Zoroaster cầm một trái cầu. Ngồi trên bậc thềm, phía bên Plato, người râu rậm đang suy tư, tay chống trên khối hoa cương chính là Heraclitus, “Không ai có thể tắm hai lần trong cùng một dòng nước”. Trường học Athen dẫn các dòng suối Pythagoras, Heraclitus, Euclide, Zoroaster, Socrates... Plato, Aristotle, nhập thành dòng chảy Hy Lạp mạnh mẽ tuôn ra thành biển rộng văn minh loài người.

Con người: sinh vật biết hành động!

“Con người là thước đo của vạn vật” – nhận định ấy đã xác lập nên môn nhân học. “Thước đo ấy không ở nơi con người mà phải tìm ở một thế giới lý tưởng, vượt lên trên con người” – quan điểm trái ngược này nâng cao kích thước triết học của vấn đề. “Hãy đưa thế giới lý tưởng ấy xuống đất để con người hành động hợp đạo lý” – lập trường dung hoà này mở đường cho môn nhân học triết học.

Có thể nói, ba cách tiếp cận ấy – từ thời cổ đại Hy Lạp! – đã xây dựng nên cái khung lý thuyết ban đầu cho mọi tra vấn về con người.

“Con người là thước đo của vạn vật”

Chia tay với thế giới thần thoại và thần linh của Homer và Hesiod, con người cổ đại Hy Lạp chợt thấy mình độc đáo và quan trọng quá! Câu nói nổi tiếng trên đây của Protagoras (490 – 420 tr. CN) thuộc phái biện sĩ (Sophists) không chỉ muốn nói đến tính tương đối của nhận thức con người trước muôn vàn biến dịch, mà còn xuất phát từ nhận định rằng những nền văn hoá của con người thể hiện trong những phong tục, tập quán đa dạng đều bình đẳng với nhau. Vì lẽ những nền văn hoá khác nhau không phải do tự nhiên mang lại, mà đều là sản phẩm của con người, nên về nguyên tắc, không có ưu thế độc quyền dành cho nền văn hoá nào cả, và nhất là, chúng đều có thể được mang ra phê phán, xem xét, đặt lại vấn đề.

Sự phân biệt quan trọng giữa tự nhiên và văn hoá ấy, ngoài ý nghĩa phê phán văn hoá, còn có ý nghĩa phê phán siêu hình học nữa. Nếu các thế hệ triết gia đầu tiên – được gọi là các triết gia trước Socrates – luôn phân biệt giữa hiện tượng và bản chất, tức giữa những gì do tri giác mang lại với những gì do tư duy thuần túy khám phá, thì các nhà biện sĩ phản đối việc đi tìm một thế giới nằm đằng sau thế giới hiện có. Bởi, với họ, thế giới chỉ là những gì mà ta – với tư cách con người hành động – đã tạo ra, và mọi nhận thức chỉ có ý nghĩa đối với con người hành động. Khi bảo rằng “con người là thước đo của vạn vật”, Protagoras không muốn nói đến con người nói chung hay con người cá biệt nhưng trừu tượng nào đó mà nói đến con người sống trong hoàn cảnh cụ thể. Hoàn cảnh sống này mang đậm dấu ấn của những quy định xã hội và công luận. Đó là lý do phái biện sĩ đặc biệt quan tâm đến nghệ thuật tu từ và tranh biện để giúp con người giành phần thắng trong việc bảo vệ các lợi ích của mình.

Mô thức lý tưởng mới là thước đo của vạn vật!

Trích:

Phẩm giá con người không ở những vinh dự đã nhận được, mà ở chỗ biết rằng mình thực sự xứng đáng với chúng.

Aristoteles (384 – 322 tr. CN)

Socrates (469 – 399 tr. CN) cũng tập trung sự quan tâm của triết học vào con người và thế giới con người, nhưng chủ yếu ở phương diện đạo đức. Muốn thế, phải đặt định hướng cuộc sống của con người trên một cơ sở hoàn toàn mới mẻ: một lối sống được định hướng bởi lý trí. Đó phải là một lý lẽ phổ

quát về cuộc sống thiện hảo cho tất cả mọi người. Mẫu mực phổ quát ấy nhằm vượt qua tương đối luận của phái biện sĩ về đạo đức và văn hoá. Thế nhưng, nếu với phái biện sĩ, con người là “điểm sáng” văn hoá trong tất cả sự triển khai phong phú của nó, thì với Socrates, con người chỉ được nhấn mạnh ở một phương diện: nhận biết và, từ đó, làm theo điều thiện phổ quát.

Trong khi đào sâu một lĩnh vực, Socrates không khỏi đánh mất đi cái nhìn toàn diện về con người. Nhân học bị quy thành đạo đức học. Cũng thế, môn đệ của ông, Platon, giúp ta có cái nhìn sâu sắc hơn về vấn đề nhận thức. Nhưng, học thuyết Platon lại dẫn đến sự phân đôi giữa một bên là thế giới bất biến của những mô thức lý tưởng và bên kia là thế giới hiện tượng luôn thay đổi. Nếu phái biện sĩ xem con người là sự thống nhất giữa thể xác và linh hồn thì nơi Platon, con người được xem xét và ca tụng chủ yếu ở phương diện linh hồn. Giống như Socrates (đối thoại Charmides), Platon lý giải câu châm ngôn nổi tiếng ở đền thờ Delphi: “Hãy tự biết mình” không theo nghĩa nhân học của việc lấy chính mình làm đối tượng mà theo nghĩa “tự nhận thức” dựa theo thước đo của ý niệm vĩnh hằng về cái thiện. Ta cũng nhớ đến ác cảm của Platon đối với nghệ thuật (ông muốn đuổi hết nghệ sĩ ra khỏi vương quốc lý tưởng của ông!) bởi nghệ thuật hoạt động trong thế giới ảo ảnh của giác quan, có thể lừa dối và quyến rũ con người xa rời các mô thức lý tưởng! Một khi triết học chỉ hướng đến những ý niệm thường hằng, bất biến, nó khó mà không đánh mất sự cởi mở và sáng tạo rất đậm nét trong nhân học của phái biện sĩ.

Như thế, ngay từ khởi nguyên, triết học cổ đại vướng vào một nghịch lý biện chứng: tư duy nhân học của phái biện sĩ thật linh hoạt nhưng không đủ độ sâu về cơ sở triết học và phương pháp, trong khi toà nhà tư tưởng đồ sộ của Socrates và Platon thúc đẩy tư duy triết học tiến lên một bước lớn, nhưng thật lùì trong việc thấu hiểu con người.

Đem trời xuống trồng dưới đất

Cống hiến lớn của Aristoteles (384 – 322 tr. CN) là mở ra con đường trung dung giữa tính tương đối của phái biện sĩ và xu hướng tuyệt đối hoá của phái Platon về cái thiện. Con người thực hiện tính người của mình không phải ở chỗ nhận thức cái Thiện hay cái Một tự thân nào đó mà ở chỗ suy nghĩ về điều thiện cho toàn bộ cuộc sống của mình ngay trong cuộc sống cộng đồng với người khác, và, quan trọng hơn hết, thực sự bắt tay làm điều thiện ấy. Đời sống tốt đẹp không phải là mục tiêu nhất thành bất biến, trái lại, thường xuyên phải được suy tính theo từng trường hợp, từng hoàn cảnh, tương ứng với mức độ “đức hạnh” của con người. Không phải cứ là bậc hiền triết thì đương nhiên là thiện, và ngược lại, không đợi biết điều thiện mới có thể hành động hợp đạo lý. Lý lẽ ấy được Aristoteles xây dựng trên một sự phân biệt hết sức quan trọng: nơi con người, bên cạnh năng lực nhận thức lý thuyết (episteme) và năng lực lao động tác tạo (poiesis) cũng như kỹ năng công nghệ (technai), con người còn có năng lực hành động (phronesis) đạo lý. Năng lực hành động (đạo lý) có vị trí độc lập của nó, và, cùng với hai năng lực kia, con người mới thực sự sống hết mọi kích thước của đời người: trước hết, như một sinh vật có lý trí và ngôn ngữ, rồi như một sinh vật chính trị trong đời sống xã hội, trước khi vươn đến một đời sống siêu linh, thánh thiện.

Năng lực hành động nơi Aristoteles, nói theo ngôn ngữ ngày nay, chính là sự dẫn thân để khẳng định quyền hạn và nghĩa vụ làm người: “Chúng ta chỉ trở nên công chính khi hành động công chính; chúng ta chỉ trở nên dũng cảm khi hành động dũng cảm”.

Con người: giữa hai thế giới

Thông qua giáo dục và đào luyện (paideia) để làm “con người đích thực”, đó là di sản lớn lao của tư tưởng Hy Lạp. Dừng cảm bắt tay vào việc để thấu hiểu mặt mạnh lẫn mặt yếu của con người, đó là tinh thần La Mã. Khẩu hiệu “Hãy dám biết!” (Sapere aude!) của tinh thần này sẽ hồi sinh ở thời Cận đại, sau một chặng đường dài của thời Trung cổ và Phục hưng.

“Tôi là con người”...

Nếu tư tưởng Hy Lạp nổi tiếng với từ paideia (giáo dục, đào luyện) thì văn minh La Mã lừng danh với từ humanitas (nhân văn). Không còn đơn thuần hướng theo những mẫu mực lý tưởng như là “thước đo của vạn vật” trong paideia của Hy Lạp, cũng chưa phải là sự thần thánh hoá con người như trong thời Phục hưng sau này, “nhân văn” trong tinh thần La Mã là sự hoà quyện giữa lý tưởng và thực tế. Sự gay gắt của cuộc sống đô thị trong lòng một đế chế khổng lồ đòi hỏi phải được làm cho vui đi bằng một thái độ sống tỉnh táo, hài hước, thậm chí, trần tục! Ta tìm thấy những “hình mẫu” như thế trong các lá thư của Cicero, trong các bài thơ của Catull, Tibull, Ovid hay trong các mẫu chuyện châm biếm của Horace.

Không chỉ cái cao cả mà cả cái tầm thường, thấp hèn cũng thuộc về con người và làm nên “tính người”, như câu nói nổi tiếng của Terenz (195 – 159 tr.CN): “Tôi là con người, nên không có gì thuộc về con người mà xa lạ với tôi!” Tinh thần ấy khuyến khích sự mạo hiểm, sự thử nghiệm trong cuộc sống với khẩu hiệu “Hãy dám biết!” của Horace, nhà thơ lớn La Mã và đã trở thành khẩu hiệu của thế kỷ ánh sáng vào thế kỷ 17 – 18: “Bắt tay vào việc là đã thắng lợi được một nửa! Không thể há miệng chờ sung hay để cho nước chảy qua cầu!” Không phải ngẫu nhiên mà Melanchton, đầu thế kỷ 16, và I. Kant, cuối thế kỷ 18, đã đồng thanh lặp lại khẩu hiệu ấy. Nhưng, còn một chặng đường rất dài trước khi đến với thế kỷ 16!

Nửa thú vật, nửa thiên thần!

Đức tin Kitô giáo trở thành một trong những trụ cột của văn minh Tây phương từ khi được du nhập vào đế quốc La Mã. Vào cao điểm của thời Trung cổ, triết học của Thomas Aquino (1225 – 1274) nói chung và quan niệm về con người của ông nói riêng là một sự tổng hợp có tính chất tập đại thành giữa các yếu tố cơ bản của tư tưởng Platon và Aristoteles với truyền thống Do Thái giáo – Kitô giáo.

Yếu tố Aristoteles nổi bật ở đây là không còn thừa nhận tri thức trực tiếp của con người về các “Ý niệm” theo kiểu Platon nữa. Chính điều này phân biệt con người với... thiên thần! Trí tuệ con người – luôn gắn liền với thân thể – có đối tượng nhận thức là cái bản tính hay bản chất hiện hữu trong những vật thể hữu hình, rồi thông qua bản tính của những vật thể hữu hình này, con người có thể vươn đến một số nhận thức nào đó về những sự vật vô hình.

Trích:

“Tôi là con người, nên không có gì thuộc về con người mà xa lạ với tôi!”

Terenz (195 – 159, tr. CN)

Trong lĩnh vực đạo đức cũng có sự tổng hợp giữa học thuyết về đức hạnh của Aristoteles với các yếu tố Platon và Kitô giáo. Thay vì nhấn mạnh đến sự độc lập của lý tính thực hành đối với lý tính lý thuyết như Aristoteles, Aquino chủ trương sự song hành của cả hai: nếu các mệnh đề của lý tính lý thuyết dựa vào những nguyên tắc hiển nhiên thì các đức tính của con người cũng đặt cơ sở trên một cái thiện duy nhất. Đóng góp đáng kể nhất trong nền đạo đức học mới này là việc xoá bỏ hẳn sự phân biệt giữa người nô lệ và người tự do, giữa người dã man và người văn minh. Mọi người đều bình đẳng trước “luật tự nhiên”. Nhận thức này sẽ là nền tảng vững chắc cho sự phát triển về sau của tư duy dân chủ và nhà nước pháp quyền.

Ảnh hưởng của Platon vẫn còn lưu lại, đặc biệt thể hiện ở chỗ Thomas Aquino định nghĩa con người như một sinh vật “ở trong đường biên” giữa những sinh thể có thân xác và những bản thể độc lập, nói khác đi, giữa thú vật và thần linh. Con người, theo ông, có thể nói là đã chạm đến bậc thấp nhất của những thiên thần! Ý tưởng này đã gợi hứng cho nhiều thế hệ triết gia về sau, lý giải con người như là “công dân của hai thế giới” (Immanuel Kant), góp phần giải quyết nan đề giữa hữu hạn và vô cùng, giữa tất yếu và tự do. Con người, theo nghĩa đó, luôn là sự giằng co giữa thiện và ác, giữa bản năng và lý trí, giữa sự cám dỗ, sa đoạ và sự thăng hoa, hướng thượng. Với nhận thức này, con người bắt đầu biết tự đảm nhận lấy số phận của chính mình.

Sự thách thức pha lẫn niềm hứng khởi ấy sẽ mở đường cho phong trào Phục hưng từ cuối thế kỷ 13, một bước phát triển nhảy vọt của nền văn minh Tây phương được thể tục hoá, sau đêm dài đầy trăm trở suốt thời Trung cổ.

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 15.06.2011)

Các danh tác thời Phục hưng

Nghệ thuật là bức tranh phản ánh tâm thức con người ở mỗi thời đại. Khi cao trào Phục hưng chưa diễn ra, nghệ thuật tạo hình ở Ý và châu Âu còn dựa vào mẫu mực của nghệ thuật Byzantine ở phía đông La Mã, chủ yếu ở dạng tượng khắc đức Kitô vinh quang hay đau khổ. Tượng khắc còn rất sơ sài, chưa thấy hình ảnh của con người tự nhiên. Hình ảnh thần linh còn bất động, thô cứng. Chưa thể có cảm giác không gian trong lối thể hiện hai chiều này. Nhưng, một cuộc cách mạng đang dần manh nha.

Ảnh này đã được co lại. Bấm vào thanh này để xem với kích cỡ đầy đủ. Ảnh gốc có kích thước 650x407.

Sự ra đời của thần Vệ nữ tranh Sandro Botticelli.

Từ tranh khắc đến tác phẩm hội hoạ

Những tranh tượng đầu thời Phục hưng của Cimabue, Duccio de Buoninsegna và Giotto – trong đó nổi tiếng nhất là tranh Đức Mẹ và các thiên thần (1280) của Cimabue – vẫn còn là sự sắp xếp các hình tượng một cách tĩnh tại, bất động. Nhưng, nhìn kỹ, ta thấy các đường nét đã bắt đầu mềm mại hơn, giống con người tự nhiên hơn và bớt dần tính chất khắc gỗ. Đã có sự biến động trong hội hoạ: tượng khắc đang chuyển mình thành hoạ phẩm. Tuy nhiên, nghệ thuật trong giai đoạn chuyển tiếp này vẫn còn lấy các sự kiện trong Kinh Thánh làm nguồn cảm hứng chủ đạo và được hiểu như cái đẹp được vật chất hoá để ngợi ca Thượng đế. Nghệ thuật chưa có không gian riêng của nó ở trong đời sống thế tục, vì giáo đường là nơi duy nhất để con người có thể gặp gỡ và chiêm ngưỡng nghệ thuật.

Vàng và không gian

Vào sơ kỳ Phục hưng (1400 – 1500), nghệ thuật tạo hình biến đổi sâu sắc, bắt đầu mang tính ba chiều hiện thực. Vàng được sử dụng rộng rãi như chất liệu trang trí mang lại vẻ óng ả, huy hoàng. Các không gian được hình thành. Phong cảnh được mô tả với sự chính xác theo kiểu chụp ảnh. Con người bắt đầu mô tả thời đại mình, và nhất là chính mình như là nhân vật trung tâm đầy kiêu hãnh. Florencia là trung tâm của những ý tưởng sáng tạo: Donatello với những tác phẩm tạo hình bậc thầy, gọi lại mẫu mực của La Mã cổ đại; nghệ thuật trang trí rực rỡ bằng vàng của Ghiberti nơi cổng giáo đường làm cho người dân Florencia choáng ngợp như được đứng trước... cổng thiên đàng!

Phát hiện phối cảnh trung tâm

Trích:

“Tôi nhìn thấy thiên thần trong khối cẩm thạch và việc của tôi là giải thoát cho Ngài. Tôi sáng tạo bằng đầu chứ không bằng tay”

MICHELANGELO (1475 – 1564)

Brunelleschi (1377 – 1446) không chỉ chứng tỏ tài năng kỹ thuật bậc thầy trong việc hoàn tất các mái

vòm của giáo đường mà còn là người có công hiến tiên phong trong việc phát hiện luật viễn cận với phối cảnh trung tâm. Dựa vào phát hiện quan trọng này, Masacci Masaccio (1401 – 1428) thực hiện những công trình mang tính bước ngoặt thời đại. Vào giữa thế kỷ 15, khi người dân Florencia bước vào giáo đường Santa Maria Novella, họ không còn tin vào mắt mình nữa. Một bức bích hoạ khổng lồ mô tả cảnh đức Kitô bị đóng đinh. Khác hẳn với những hoạ phẩm trước nay, nhờ phối cảnh trung tâm mà mái vòm tường như chập chội đã tạo ra một không gian sâu thẳm; người xem có cảm tưởng như ai đó đã đục lõm bức tường! Phối cảnh trung tâm với không gian thống nhất, vô tận cũng là thành tựu của quang học: khách quan hoá cái chủ quan, chuyển không gian tâm sinh lý vào không gian toán học, nhưng đồng thời vẫn chủ quan hoá thế giới đối tượng, phù hợp với nhãn quan và điểm nhìn của người quan sát. Từ nay, sự vật được nghệ thuật diễn tả không còn tự tồn, trái lại, được tương đối hoá bởi phối cảnh; nghĩa là, chúng chỉ được diễn tả trong quan hệ với những vật thể khác và phụ thuộc vào chủ thể tri giác. Phát hiện có ý nghĩa lịch sử này sẽ bao hàm ý nghĩa nhận thức luận về quan hệ chủ thể – khách thể hay sự phụ thuộc của nhận thức vào các điều kiện chủ quan của người nhận thức sẽ được Descartes (1596 – 1650) nhấn mạnh một thế kỷ sau.

Người vẽ người

Đức Mẹ với các thiên thần – tranh Cimabue.

Bức Đức Mẹ và con thơ của Filippo Lippi (1406 – 1469) sống động như người thật. Nhưng người xem còn ngạc nhiên hơn khi nhận ra hình tượng người mẹ trong tranh ăn mặc... rất thời trang! Bà giống một phụ nữ Florencia lịch lãm đương thời hơn là một bà mẹ Do Thái từ thời cổ La Mã. Các ranh giới được xoá mờ. Bên cạnh đề tài Kinh Thánh truyền thống, đã đột ngột xuất hiện những hình tượng và con người của đời thường: sự ra đời của hội hoạ chân dung. Hoạ sĩ và nhà tạo hình đua nhau mang lại vẻ đẹp, sức sống, sự duyên dáng và tráng lệ cho những tác phẩm của mình: một bữa tiệc thịnh soạn cho giác quan! Tất nhiên, người ta chưa chạy theo thị hiếu tràn lan như ngày nay, bởi những danh tác ấy chỉ được trưng bày trong các giáo đường. Nhưng, một tâm thức mới trong thưởng ngoạn nghệ thuật đã được hình thành.

Thời hoàng kim của nghệ thuật

Đến nửa đầu thế kỷ 16 – thời hoàng kim của Phục hưng – các nghệ sĩ không chỉ là những người thợ thủ công tuyệt luân mà còn là những nghệ sĩ đích thực, có ý thức mãnh liệt về sứ mệnh sáng tạo của cá nhân mình. Một thế hệ của những tài năng đa dạng, của những “con người khổng lồ”. Michelangelo vừa là hoạ sĩ, nhà tạo hình, vừa là kiến trúc sư và nhà thơ. Leonardo da Vinci là hoạ sĩ, kỹ sư, nhà cơ thể học và nhà phát minh. Họ là những “ngôi sao” sáng chói, được biệt đãi và chỉ làm việc cho giới cai trị và giáo hoàng. Ở Roma, Bramante phác hoạ đại giáo đường thánh Phaolô. Leonardo da Vinci vẽ tranh

Tiệc ly và Mona Lisa. Raffael trang hoàng các đại sảnh của Vatican. Michelangelo sáng tạo những bích hoạ vô tiền khoáng hậu. Những tranh, tượng ấy có sức sống mãnh liệt chứ không phải là những khối đồng hay khối cẩm thạch vô hồn. Hãy thưởng thức hình tượng những thiếu nữ tuyệt sắc của Florencia dưới bàn tay tài hoa của Sandro Botticelli – được Medici ái mộ đặc biệt! – trong các kiệt tác như Mùa xuân và Sự ra đời của thần Vệ nữ. Hình ảnh thần Vệ nữ – nữ thần tình yêu của La Mã – được đẩy lên bờ từ một vỏ sò gọi cảm đến dường nào! Có lẽ cần dùng cả kính lúp mới cảm nhận hết sự tuyệt mỹ của từng góc cạnh chi tiết!

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 06.07.2011)

Khai minh và trưởng thành

“Thế hệ cha tôi, nếu còn sống thì ông đã 110 tuổi, chưa thể hiểu khái niệm tự do như chúng ta ngày nay. Như nhiều nhà nho khác, cụ hiểu tự do theo hàm ý xấu: tự do là tự tung, tự tác, vô pháp, vô thiên! Điều này không lạ, vì khi khái niệm “freedom” của phương Tây được các học giả Nhật Bản dịch là “tự do”, các nhà nho Nhật Bản cũng phản đối quyết liệt. Cần hơn nửa thế kỷ, khái niệm này mới được các nước Đông Á chấp nhận và hiểu theo đúng nghĩa của nó”.

Mở đầu buổi trò chuyện về “Khai minh và trưởng thành” ở diễn đàn Talk & Think ngày 14.7 do PACE tổ chức, nhà triết học Bùi Văn Nam Sơn bắt đầu từ ví dụ ấy để muốn nói rằng mỗi khái niệm đều có lịch sử của nó và, hơn thế, nó góp phần làm nên lịch sử. Vì thế, từ “khai minh” và “trưởng thành” cũng đã ra đời trong bối cảnh lịch sử nhất định và đã làm nên lịch sử.

Triết gia lẫy lừng của phương Tây là Immanuel Kant, trong luận văn nổi tiếng: “Trả lời câu hỏi: Khai minh là gì?” (1784) đã định nghĩa ngắn gọn và sâu sắc: “khai minh là việc con người đi ra khỏi trạng thái vị thành niên do tự mình chuốc lấy”. Ảnh: internet

Trưởng thành phải bắt đầu bằng sự phản tỉnh

Nhìn lại tiến trình trưởng thành của mình, nổi tiếng ở phương Đông là sự “phân đoạn” đời người của Khổng Tử: 15 tuổi tập trung vào việc học, 30 tuổi xác lập được sự nghiệp, 40 tuổi không còn nghi hoặc, 50 tuổi biết mệnh trời, 60 tuổi không còn cố chấp, và 70 tuổi mới có thể làm theo ý thích nhưng không sai với đạo lý.

Ở phương Tây, có cả một lý thuyết về sự trưởng thành như là một lý tưởng giáo dục. Bên cạnh sự trưởng thành về sinh lý và năng lực pháp lý, nó còn gồm bốn yếu tố: 1. con người tự do và tự trị; 2. có năng lực tham gia đời sống chính trị, xã hội; 3. có năng lực phản tư về chính mình và thế giới chung quanh; 4. từ cơ sở đó, tự thiết kế nên cuộc đời của mình một cách tích cực.

Triết gia lẫy lừng của phương Tây là Immanuel Kant, trong luận văn nổi tiếng: “Trả lời câu hỏi: Khai minh là gì?” (1784) đã định nghĩa ngắn gọn và sâu sắc: “khai minh là việc con người đi ra khỏi trạng thái vị thành niên do tự mình chuốc lấy”. Chính “do tự mình chuốc lấy” này mà con người không dễ dàng... trưởng thành. Theo Kant, lý do không phải thiếu đầu óc mà chính là do lười biếng và không đủ dũng cảm để sử dụng đầu óc của mình mà không có sự hướng dẫn, sắp đặt của người khác. Không có gì an nhàn và thoải mái hơn là cứ ở yên trong những xiềng xích tinh thần mà chính mình không tự giác tháo cũi!

Triết gia Adorno, người sáng lập nên trường phái Frankfurt nổi tiếng của phong trào cánh tả Tây Âu thập niên 60-70 thế kỷ trước, tiếp tục phát triển quan niệm của Kant trên cơ sở kết hợp với phân tâm học của S. Freud. Con người luôn muốn trưởng thành, nhưng con người lớn lên luôn mang theo mình hình bóng “người cha” tinh thần. Tuy nhiên, trong đau đớn và bi kịch, sự trưởng thành thường đòi hỏi hành động “giết cha”! Để trưởng thành, con người phải biết nhận diện, đối thoại, rồi có khi phải đi đến chỗ tranh cãi và cuối cùng là vượt thoát khỏi cái bóng của “người cha tinh thần”. Sự trưởng thành là được học để không cần đến một người thầy nào nữa.

Khai minh: lịch sử của một tiến trình

“Khai minh” là mang lại ánh sáng từ đêm tối. Cùng thời với Dante, nhà thơ Ý Francesco Petrarca (1304-1374) xem mười thế kỷ trước đó thời kỳ đen tối, lạc hậu. Nhận định “chống lại người cha” này của Petrarca đã mở đường cho thời kỳ Phục Hưng vào thế kỷ 15, 16 ở châu Âu. Theo ông, nguồn ánh sáng để ra khỏi “đêm dài Trung cổ” là trở lại với những giá trị cao đẹp của nền văn minh Hy-La.

Đến thế kỷ 17 mới thực sự có một cuộc “đại tỉnh thức” khi phương Tây tự hỏi tại sao phải quay trở lại nền văn minh cổ xưa mà không tự đứng bằng đôi chân của chính mình; tại sao không xây dựng một nền văn minh với những giá trị hoàn toàn mới mẻ? Chính niềm tự tin ghê gớm này đã khai sinh ra phong trào khai minh với tên gọi: Thế kỷ Ánh sáng.

Trải rộng trên mọi lĩnh vực từ tôn giáo, pháp luật, khoa học tự nhiên, khoa học lịch sử, văn học nghệ thuật, kinh tế, xã hội..., phong trào khai minh đã đưa phương Tây đi vào một thời kỳ phát triển nhảy vọt chưa từng có. Dựa vào lý trí con người chứ không dựa vào quyền uy truyền thống, người ta đề xướng tinh thần khoan dung tôn giáo và dung hợp nhiều nguồn tư tưởng. Không chỉ khám phá chính mình, con người còn xem thiên nhiên cũng là một “văn bản” cần được giải mã, mở đường cho sự lớn mạnh của các ngành khoa học tự nhiên. Trong quan hệ giữa người với người là sự khai phóng để những cá thể có quyền tự do hành động. Một nền giáo dục mới đã ra đời: giáo dục giải phóng tư tưởng. Trong quan hệ giữa con người và xã hội là sự cải cách triệt để về chính trị và pháp luật: nhà nước hiện đại đến từ ý chí của nhân dân và phục vụ người công dân, thể hiện qua hai cuộc đại cách mạng ở Pháp và Mỹ.

Sức sống đặc biệt của phong trào khai minh còn là ở năng lực tự phê phán của nó. Con người hiện đại vừa thụ hưởng những thành quả, vừa nhận thức rõ những hạn chế do sự lạc quan phiến diện của nó gây ra. Khai minh không chỉ là một sự kiện lịch sử mà luôn là một tiến trình. Tinh thần khai phóng của nó luôn trường tồn và thiết thực. Nói như nữ triết gia Hannah Arendt: “Khai minh vẫn tiếp diễn và suy cho cùng chính là chuẩn bị tốt nhất cho những cử tri biết sử dụng lá phiếu của mình một cách trưởng thành cho tương lai của chính mình và của nhân loại”.

Buổi nói chuyện tiếp tục xoay quanh những ưu tư của đông đảo cử tọa về nhu cầu và tinh thần khai minh trong điều kiện hiện nay của đất nước.

Bùi Văn Nam Sơn - Ngân Hà (ghi)

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 14.07.2011)

Bước vào thời cận đại

Xã hội Tây phương bắt đầu đoạn tuyệt với thời trung cổ: khế ước xã hội, chủ quyền của nhân dân, tam quyền phân lập, sự tham gia dân chủ của mọi người vào các định chế quyền lực cũng như các tuyên ngôn về nhân quyền và dân quyền đánh dấu một bước ngoặt lịch sử.

Bức tranh miêu tả cảnh C. Columbus từ biệt nữ hoàng Tây Ban Nha lên đường tìm đất mới.

Nhưng, đó là một chặng đường dài suốt bốn thế kỷ, nếu tính từ khởi đầu thời Phục hưng cho đến đại cách mạng Pháp.

Các thời kỳ của cận đại

Phân kỳ lịch sử là công việc của các sử gia, xuất phát từ nhu cầu phân loại và giới hạn đối tượng nghiên cứu, vì thế, chỉ trùng hợp phần nào với thực tế lịch sử. Các bước chuyển từ thời trung cổ (Âu châu) sang thời cận đại và từ cận đại sang hiện đại khó mà xác định chính xác từng năm tháng. Ranh giới giữa các thời kỳ cũng vậy: chúng chênh lệch giữa các quốc gia và các vùng văn hoá. Ta biết rằng các sự biến đổi thời đại luôn là kết quả của một quá trình lâu dài, dù thoát nhìn có vẻ đột ngột.

Khái niệm “thời cận đại” thường được dùng để chỉ khoảng thời gian trong lịch sử Âu châu giữa hậu kỳ trung cổ (nửa sau thế kỷ 13 đến cuối thế kỷ 15) và thời hiện đại (cuối thế kỷ 18 đến đầu thế kỷ 20).

Tuỳ theo cách nhìn, thời cận đại lại được chia ra thành những thời kỳ nhỏ: thời Phục hưng (khoảng 1350 – 1450); thời kỳ của những cuộc đại thám hiểm và phát hiện (1415 – 1531); thời kỳ cải cách và phân liệt tôn giáo (1517 – 1648); thời kỳ quân chủ chuyên chế (hay thời kỳ Barock) và đi liền với nó là thời kỳ Khai minh hay thế kỷ Ánh sáng (khoảng 1650 – 1789); đại cách mạng Pháp (1789 – 1815).

Hiếm có thời đại nào chứng kiến nhiều bước chuyển to lớn như thế về mọi lĩnh vực. Vì thế, xin ôn lại một vài đặc điểm nổi bật trước khi tìm hiểu những quan niệm khác nhau của thời đại này về con người và vị trí của con người trong quan hệ với tự nhiên và xã hội.

Từ chiếc máy in và việc khám phá châu Mỹ

Trích:

“Việc thám hiểm đích thực không phải là dò tìm những vùng đất mới cho bằng có được những cái nhìn mới”.

MARCEL PROUST (NHÀ VĂN PHÁP, 1871 – 1922)

Cao trào văn hoá của thời Phục hưng với chủ nghĩa nhân văn, các chuyến thám hiểm của người Bồ Đào Nha và Tây Ban Nha từ đầu thế kỷ 15 làm thay đổi hình ảnh về quả đất, cùng với phong trào cải cách tôn giáo từ 1517 phá vỡ sự thống nhất của Giáo hội Kitô giáo phương Tây trung cổ: đó là ba sự phát triển có liên quan chặt chẽ với nhau, đưa châu Âu bước vào thời cận đại. Với chủ nghĩa nhân văn của thời Phục hưng khôi phục các giá trị của văn hoá cổ đại Hy – La, một hình ảnh mới mẻ về con người

cá nhân tự quyết đã ra đời. Như đã biết, đông đảo các học giả Hy Lạp đã trốn chạy sang Ý vào năm 1453 sau khi thành Constantinople bị đế chế Ottoman chinh phục đã mang theo những di sản quý báu của văn hoá cổ đại tưởng đã thất truyền. Nhờ đó, thế giới Tây phương định hướng theo các nội dung và hình thức cổ đại trong triết học, văn chương, hội hoạ, tạo hình và kiến trúc. Cùng với thời gian ấy, việc tích lũy và lan truyền tri thức được gia tốc mạnh mẽ chưa từng có nhờ việc phát minh ra máy in của Johannes Gutenberg ở nước Đức. Phát minh này còn tạo điều kiện cho một sự kiện chấn động: phong trào cải cách tôn giáo của Martin Luther. Năm 1517, Martin Luther công bố 95 luận đề, nhờ dựa vào việc nghiên cứu Kinh Thánh từ nguồn tiếng Hy Lạp và Hêbrơ, tức dựa vào những công trình nghiên cứu của các nhà nhân văn chủ nghĩa trước đó một thế kỷ. Martin Luther cũng dịch Kinh Thánh sang tiếng Đức, và, nhờ máy in, lan truyền rộng rãi trong xã hội.

Bên cạnh đó, các khám phá của các nhà hải hành Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha như Christopher Columbus, Amerigo Vespucci (nhờ đó, châu Mỹ được mang tên ông!), Ferdinand Magellan, Vasco da Gama... đã mở rộng hình ảnh về thế giới có từ thời cổ đại, vốn chỉ mới biết đến châu Âu, châu Phi (bắc Sahara) và một phần châu Á. Kết quả là sự phát triển nhảy vọt của khoa học về bản đồ (năm 1492, Martin Behaim đã tạo ra được quả địa cầu đầu tiên, tất nhiên, chưa có châu Mỹ!) Cũng cần nhớ đến công lao của James Cook, nhà thám hiểm, người chuyên vẽ bản đồ, với nhiều chuyến hải hành, cho biết chính xác nhiều vùng đất mới ở Thái Bình Dương (phát hiện quần đảo Hawaii, đến bờ biển phía đông của Úc, vòng quanh New Zealand).

Johannes Gutenberg với phát minh lớn cho nhân loại: chiếc máy in.

Những khám phá mới mẻ này đã đặt cơ sở cho sự hình thành đế quốc Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha, rồi sẽ nhường chỗ cho hệ thống thuộc địa của Anh, Hoà Lan và Pháp từ thế kỷ 17. Cùng có mặt trong thời đại của những cuộc đại phát hiện và đại phát minh này là các nhà thiên văn và vật lý học như Tycho Brahe, Nicolaus Copernicus, Johannes Kepler, Galileo Galilei và Issac Newton. Nhờ họ, thuyết địa tâm đã được thay thế bằng thuyết nhật tâm, với căn cứ vững chắc từ thuyết vạn vật hấp dẫn của Newton. Trong y học cũng có bước tiến vượt bậc, với Paracelsus, nhà tiên phong trong ngành dược, và Bartolomeo Eustachi, một trong những người sáng lập môn cơ thể học.

Chính trị

Hình thức nhà nước tiêu biểu của thời cận đại là chế độ quân chủ chuyên chế. Song hành với nó là hình thức kinh tế của chủ nghĩa trọng thương. Nhận thức của vua chúa cũng có thay đổi trong quan hệ với thần dân. Trong khi “Vua mặt trời” Louis 14 của nước Pháp tuyên bố “L’État, c’est moi” (Nhà nước là trẫm!) thì đại đế Friedrich đệ nhị của nước Phổ xem mình là “đệ nhất công bộc”, đại diện cho “chế độ quân chủ chuyên chế anh minh”, mở đường cho phong trào Khai minh vào thế kỷ 17 và 18. Nền quân chủ chuyên chế này rồi sẽ cáo chung với đại cách mạng Pháp, nhường chỗ cho thời hiện đại.

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 20.07.2011)

Bức tranh văn hoá thời cận đại

Thời cận đại không chỉ là bệ phóng tự nhiên cho thời hiện đại (kể từ sau đại cách mạng Pháp) với tư cách một thời kỳ lịch sử đi trước. Về nhiều mặt, nhất là tư tưởng, văn học, nghệ thuật, thời cận đại đạt tới mức độ “kinh điển” mà thế kỷ 20, với nhiều nỗ lực cách tân, vẫn không dễ dàng vượt qua nổi.

Cung điện Versailles (phong cách Barock).

Thật khó giải thích trọn vẹn lý do của một thành tựu văn hoá độc sáng như thế. Và đó cũng là mảnh đất màu mỡ để những nhận thức mới mẻ về con người được gieo mầm và nảy nở.

Công nghiệp hoá và văn hoá

Ít có thời đại nào giúp ta thấy rõ sự gắn bó mật thiết giữa kinh tế và văn hoá như thời cận đại. Chính thể quân chủ chuyên chế gắn liền với hình thức kinh tế trọng thương, bởi nhà nước chuyên chế tiến hành chính sách cường quốc và các quan hệ đối ngoại chủ yếu dựa vào công cụ thương mại và công nghiệp. Tiến trình công nghiệp hoá có sự thay đổi cơ bản với việc phát minh cỗ máy hơi nước đầu tiên của James Watt vào thế kỷ 18. Máy hơi nước không chỉ làm đảo lộn toàn bộ phương thức sản xuất, nhất là trong công nghiệp sắt thép, mà cả hạ tầng giao thông nhờ du nhập hệ thống tàu hoả và đường sắt, bắt đầu ở nước Anh vào năm 1825 với George Stephenson. Có thể nói, việc ra đời hệ thống đường sắt đã kết thúc giai đoạn sơ kỳ để đi vào thịnh kỳ của thời cận đại.

Barock và Rococo

Nghệ thuật cho ta thấy được sở thích của thời đại, hình ảnh con người lẫn những đặc điểm của xã hội và quan niệm về xã hội của một thời kỳ lịch sử nhất định. Sau thời Phục hưng, phong cách nghệ thuật chủ yếu của thời cận đại là Barock và Rococo, hai tên gọi được hình thành từ cuối thế kỷ 19 (1880) bởi Jacob Burkhardt, nhà lịch sử văn hoá. Phong cách Barock (1600 – 1770) gắn liền với sự lớn mạnh của nền quân chủ chuyên chế và phong trào phản – cải cách tôn giáo, nhằm biểu dương sức mạnh và uy thế của thế lực mới. Phong cách Barock xoá bỏ khoảng cách giữa các loại hình nghệ thuật khác nhau như kiến trúc, điêu khắc và hội hoạ. Nó phá vỡ sự thống nhất, tĩnh tại của phong cách Phục hưng, đề cao sự phong phú và năng động của những nhịp điệu mới. Nhiều công trình kiến trúc vĩ đại đã ra đời từ phong cách ấy, mà tiêu biểu và nổi tiếng nhất là cung điện Versailles của vua Louis XIV ở kinh đô ánh sáng. Rococo (1720 – 1770) là tên gọi khác của Barock hậu kỳ, nói lên phong cách xây dựng và trang trí theo lý tưởng về cái đẹp của xã hội cung đình. Đặc trưng của nó là vượt khỏi tính đối xứng quen thuộc của phong cách Barock, ưa chuộng các loại hoa văn với những đường viền tinh vi, tươi tắn, nhưng có khi rườm rà, khoa trương. Rất nhiều những cung điện, giáo đường, đại hoa viên... theo phong cách này ở châu Âu vẫn còn được bảo tồn và thu hút khách du lịch khắp năm châu. Trước khi nhường chỗ cho phong cách cổ điển, Barock và Rococo quả đã thể hiện tư thế và tính cách mới mẻ của con người thời đại: hoành tráng và phức tạp. Bên cạnh phong cách nghệ thuật, thời đại này cũng làm bà đỡ cho sự hình thành nền nghệ thuật chuyên nghiệp và người nghệ sĩ chuyên nghiệp. Ngoài những “xưởng nghệ thuật” của cung đình và giáo hội là những cơ sở làm theo đơn đặt hàng của tư nhân.

Văn chương, âm nhạc và... truyền đơn

Nhiều trào lưu văn nghệ quan trọng nối tiếp nhau ra đời, được phân chia khái quát thành bốn thời kỳ lớn: Barock (1600 – 1720), Khai minh (1730 – 1800), Bão táp và Xung kích (1765 – 1785) và thời kỳ Cổ điển Weimar (1786 – 1805 tính theo ngày mất của F. Schiller hay đến 1830 khi J. W. Goethe qua đời).

Trích:

“Vĩ đại đích thực là đi cùng với nhân dân chứ không phải đứng trên đầu họ”

Charles de Montesquieu (1689 – 1755)

Đặc biệt vào thời kỳ Khai minh, ta chứng kiến sự liên kết chặt chẽ giữa văn chương và triết học. Đại biểu quan trọng cho nền văn học Khai minh Pháp là Voltaire và Diderot. Ở Đức vào thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19 là Lichtenberg, Lessing, Goethe, Schiller, Wieland, Kleist, Novalis và Herder. Thời kỳ đầu của Goethe, Schiller và Herder được gọi là thời Bão táp và Xung kích; các tác phẩm về sau của ba ông được sắp vào thời kỳ Cổ điển Weimar. Nói đến Lessing, Goethe và Schiller, ta không quên rằng cả ba còn là những kịch tác gia nổi tiếng và góp phần tích cực vào đời sống kịch nghệ và sân khấu đương thời.

Phong cách Rococo trong một nhà thờ ở Đức.

Không thể không nói tới một thời kỳ văn học sôi nổi đầy tính luận chiến trước đó trong thời kỳ Cải cách và phản–cải cách tôn giáo. Nhu cầu luận chiến đã cho ra đời loại sách báo ngắn gọn, cập nhật, nổi danh với tên gọi: nền văn học truyền đơn. Hình thức văn nghệ này sẽ là vũ khí hiệu nghiệm trong các cuộc đấu tranh chính trị rộng lớn của quần chúng trong đêm trước của các cuộc đại cách mạng.

Thời Barock, Rococo và Khai minh cũng là thời kỳ rực rỡ chưa từng có của nền âm nhạc cổ điển với những nhà soạn nhạc thiên tài: Heinrich Schüte, J. S. Bach, G. F. Händel, W. A. Mozart, J. Haydn và L.v. Beethoven. Kỹ thuật sáng tác, kỹ thuật biểu diễn, các hình thức đại khiêu vũ ở cung đình thúc đẩy sự ra đời của nhiều loại nhạc cụ mới mẻ và những bậc thầy trong nghề chế tạo nhạc cụ như Silbermann, Stradivari, Nicola Amati...

Triết học đỉnh cao

Các đại triết gia của thế kỷ 16 và 17 là Spinoza, Michel Montaigne, René Descartes, Leibniz, John Locke, Francis Bacon và Thomas Hobbes. Thời kỳ Khai minh sơ kỳ gắn liền với tên tuổi của Diderot, Voltaire, Montesquieu, d’Alembert và J. J. Rousseau, bắt đầu phê phán chế độ quân chủ chuyên chế. Nổi bật tiếp theo đó triết học phê phán của I. Kant. Những người đầu tiên mở đường cho triết học về lịch sử là các đại diện của chủ nghĩa duy tâm Đức sau Kant với Fichte, Schelling và Hegel. Nền triết học Anh sau J. Locke cũng có đóng góp lớn với David Hume, người có ảnh hưởng không nhỏ đến Kant. Adam Smith, sáng lập môn kinh tế chính trị học, cũng thuộc về nhóm “quần tinh” gồm những nhà đại tư tưởng sáng chói, mở đường vào thế kỷ 19 và thời hiện đại. (còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 27.07.2011)

Con người và chính trị tiền – hiện đại

Từ chỗ các nhà nhân văn chủ nghĩa thời Phục hưng bắt đầu biết tôn vinh những đức hạnh của con người cá nhân và con người công dân cho đến quan niệm hiện đại về nhà nước như là việc định chế hoá nhân quyền và dân quyền, là một hành trình gian khổ qua nhiều bước trung gian trong quan niệm về con người.

Thomas Hobbes.

Machiavelli (1469 – 1527), Thomas Hobbes (1588 – 1679) và John Locke (1632 – 1704) là ba gương mặt tiêu biểu của cuộc hành trình ấy.

Chính trị và đạo đức

Trong triết học chính trị của thời cổ đại Hy – La, các đường lối chính trị được rút ra từ các quy tắc trong hành vi của con người. Với cách nhìn ấy, chính trị chỉ là một phương diện trong đời sống con người, liên quan đến trách nhiệm của cá nhân đối với cộng đồng. Một lập trường ngược lại cho rằng chính trị là sự vận hành của nhà nước vượt ra khỏi mọi thước đo cá nhân. Petrarca – mở màn thời Phục hưng (SGTT, Phục hưng: trời dậy như phượng hoàng, 23.6.2011) – tiếp thu lập trường cổ đại này và đòi hỏi rằng mọi hoạt động văn hoá phải góp phần cải thiện nền tảng đạo đức cho cá nhân. Vì thế, đối với chủ nghĩa nhân văn sơ kỳ, đạo đức học là môn học dẫn đạo và chi phối cả lĩnh vực chính trị. Các đô thị – quốc gia như Florencia – cái nôi của Phục hưng – xem hạnh phúc của từng cá nhân công dân là mục tiêu đích thực của hoạt động chính trị, xem kẻ thù là những kẻ bại hoại về luân lý.

Tác phẩm Machiavelli (bản dịch tiếng Anh năm 1680).

Thời trung cổ cũng có hai cách lập luận khác nhau về cơ sở của luân lý. Thomas Aquino xem con người là vật thụ tạo, vì thế phải phục tùng luật lệ thiêng liêng của thượng đế. Những luật lệ vừa thiêng liêng vừa có tính tự nhiên phổ quát ấy là những nhân quyền. Chúng không chỉ phù hợp với lợi ích của từng cá nhân mà còn xuất phát từ định nghĩa tự nhiên về con người. Wilhelm von Ockham (1285 – 1347), ngược lại, phủ nhận những giá trị phổ quát ấy và chỉ rút quyền tự nhiên ra từ ý chí cá nhân mà thôi. Hai lập trường khác nhau ấy sẽ ảnh hưởng mạnh mẽ đến các học thuyết chính trị của thời Phục hưng và Barock.

Quân vương

Nhà lý thuyết chính trị khét tiếng cho lập trường sau là Niccolo Machiavelli. Với tác phẩm Quân vương thời danh (soạn năm 1513, in năm 1532 sau khi ông mất), Machiavelli tiếp tục loại sách “giáo huấn” cho kẻ cầm quyền. Nhưng, ông đoạn tuyệt với nội dung truyền thống của nó. Thay vì nhấn mạnh nguồn gốc thiêng liêng của quyền tự nhiên và xem nhà cầm quyền là kẻ có trách nhiệm đạo đức đối với nhà nước và công dân, Machiavelli chỉ quan tâm đến một vế: duy trì và vận hành nhà nước, và, với nhà cầm quyền, điều này chỉ có nghĩa: quyền lực. Lý lẽ của ông: con người chỉ biết đến hai phương hướng hành động, đó là ý chí riêng của cá nhân và quyền lực trên người khác, nên kẻ cầm quyền phải tận dụng quyền lực của mình. Để thực hiện điều ấy, kẻ cầm quyền không từ bất kỳ một thủ đoạn nào:

bạo lực, mưu kế quỷ quyệt, mua chuộc và lừa đảo, và nếu cần, sử dụng mọi công cụ mị dân, kể cả tôn giáo. Vì lẽ chỉ có hai sức mạnh quy định bài toán quyền lực của kẻ cầm quyền, đó là năng lực và thời cơ, nên nghệ thuật cầm quyền là phải biết vận dụng khéo léo hai sức mạnh ấy.

Trích:

Câu hỏi lớn về quyền lực là: ai được phép có nó?

JOHN LOCKE (1632 – 1704)

Machiavelli không xem cái ác như là hậu quả của “tội tổ tông” theo nghĩa thần học mà như là hằng số của lịch sử nhân loại, do đó, để giành và giữ quyền lực, kẻ cầm quyền phải hướng theo tính ác chứ không phải tính thiện của con người! Thần tượng của ông, vì thế, là tên bạo chúa Cesare Borgia ở vùng Bắc Ý. Machiavelli có lối phân tích tỉnh táo đến lạnh lùng và có công xây dựng phương pháp diễn dịch – thường nghiệm trong phân tích chính trị. Nhưng, bản thân chế độ hung bạo của Borgia cũng nhanh chóng sụp đổ, và nhiều tiếng nói “phản Machiavelli” đã cất lên đến tận thế kỷ 18, ngay cả nơi một “quân vương” lừng danh: Friedrich Đại đế (1712 – 1786). “Chủ nghĩa Machiavelli” nhanh chóng đồng nghĩa với chủ nghĩa bá đạo trong chính trị, tiêu biểu cho một thời kỳ còn mông muội trong chính trị và mê muội trong quyền lực.

Leviathan

Tác phẩm Leviathan của Thomas Hobbes.

Từ những chỉ dẫn thực dụng cho việc cầm quyền, một khái niệm mới cho lý thuyết chính trị vô hình trung đã hình thành: lợi ích thuộc “chủ quyền” của nhà nước trong đối nội và đối ngoại. Thomas Hobbes (1588 – 1679) phát triển quan niệm ấy về “chủ quyền”, xem đó là nơi được người công dân uỷ quyền vì chính những lợi ích của mình. Hobbes phác hoạ một triết học toàn diện gồm ba phần: thân thể, con người, người công dân. Ông mở rộng phần thứ ba này thành quyền Leviathan nổi tiếng (1651). Dựa vào câu cách ngôn cổ đại: “Người là thần linh với người” (theo nghĩa ở đâu có sự tương trợ thì có mặt Thượng đế ở đó), ông đảo ngược lại: “Người là chó sói với người!” Nó không chỉ nói lên sự ích kỷ của con người mà cả tình trạng tệ hại của “cuộc chiến tranh của tất cả chống lại tất cả”.

Theo Hobbes, đó chính là “trạng thái tự nhiên” vô – chính phủ, chưa được điều tiết, khiến mạng sống và những quyền lợi chính đáng của mỗi cá nhân thường trực bị đe dọa. Vậy, theo ông, chính lý trí của con người – chứ không phải những lý tưởng mơ hồ về điều chân hay điều thiện – đã buộc con người phải thoát ra khỏi trạng thái tự nhiên bằng cách thiết lập và gìn giữ nền hoà bình với mọi người khác thông qua hình thức khế ước, uỷ quyền cho một nhà nước mạnh theo hình ảnh con thủy quái Leviathan trong truyền thuyết.

Tự do: con đường phía trước

Với Machiavelli và Hobbes, hình dung về sự tự do nơi các nhà nhân văn chủ nghĩa thời Phục hưng đã nhuộm màu yếm thế. Tự do bây giờ đồng nghĩa với trạng thái tự nhiên vô tổ chức mà con người phải khắc phục. Tất cả – kể cả tôn giáo, triết học, khoa học – đều bị giáng cấp, trở thành phương tiện bảo vệ quyền lực, trật tự và sự ổn định. Lý tưởng hạnh phúc cá nhân – được sống hài hoà trong gia đình và

cộng đồng – của các nhà nhân văn trước đây không còn nữa. Thay vào đó, nơi Machiavelli, là kẻ thống trị và những thần dân chỉ biết tuân phục. Nơi Hobbes, nhà nước trở thành chỗ dựa cho chiến lược sống còn của con người. Tuy nhiên, các vương quốc của châu Âu thời cận đại sơ kỳ này đang tiến lên con đường trở thành những nhà nước dân tộc. Tiến trình này tất yếu vượt qua những quan niệm chính trị còn thô lậu, mở ra viễn tượng mới của một nhà lý thuyết chính trị sẽ gây dấu ấn bất hủ lên thời cận và hiện đại, qua các tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền, nền tảng cho hai bản hiến pháp của nước Pháp và Mỹ: John Locke.

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 03.08.2011)

“Giao lưu trực tuyến” với Hobbes, Locke và Rousseau

Người dẫn chương trình: Mời quý vị theo dõi buổi tranh luận “trực tuyến” (tưởng tượng!) với ba vị tổ sư chung quanh câu hỏi: Nhà nước để làm gì? Dân quyền cần được thể chế hoá ra sao? Xin nhiệt liệt giới thiệu cụ Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) người Pháp và hai cụ tiền bối người Anh là Thomas Hobbes (1588 – 1679) và John Locke (1632 – 1704).

J. J. Rousseau – người tiếp nối tư tưởng của Hobbes bằng cuốn Khế ước xã hội.

Người dẫn: “Kính lão đắc thọ”, thưa cụ Hobbes, cụ là người sáng lập triết học về nhà nước hiện đại. Tại sao cụ đặt tên cho tác phẩm chính năm 1651 của cụ là Leviathan?

Hobbes: Ồ, như đã có người giới thiệu (SGTT, Con người và chính trị tiền – hiện đại, 3.8.2011), trong Kinh Thánh, Leviathan là con thủy quái hung dữ khiến ai cũng khiếp sợ. Tôi dùng hình ảnh ấy để minh họa quyền lực vô biên của nhà nước. Nó gieo rắc sợ hãi và buộc mọi người phải khuất phục.

Người dẫn: Thật khác hẳn với quan niệm cổ đại và trung đại! Aristoteles xem con người là sinh vật xã hội và nhà nước mang lại sự hoà hợp hơn là kẻ gieo rắc sợ hãi.

Hobbes: Đúng thế, tôi không còn xem con người là sinh vật xã hội nữa mà xuất phát từ con người riêng lẻ với sự tự do cá nhân của họ. Theo bản tính tự nhiên, không ai chịu phục tùng ai, do đó, sự hạn chế quyền tự do chỉ có thể được chấp nhận khi mọi người đều tán thành. Trong Leviathan, tôi chứng minh rằng nhà nước có quyền lực vô biên và hung dữ là nhờ có sự tán thành của mọi người.

Người dẫn: Là vậy? Xin cụ nói rõ hơn.

Hobbes: Thì ông nhìn đấy! Muốn biện minh cho sự tồn tại của nhà nước, phải bắt đầu từ trạng thái tự nhiên, tức bắt đầu từ cái ngược lại.

Người dẫn: Nhưng trạng thái tự nhiên làm gì có trong thực tế! Có ai đang sống trong trạng thái ấy đâu?

Hobbes: A, đừng hiểu lầm. Trạng thái tự nhiên không phải là tình trạng sơ khai trong lịch sử mà chỉ là một thử nghiệm tư duy của tôi thôi. Tôi thử giả định trường hợp con người sống không có nhà nước, không có luật pháp... để xem thử sẽ xảy ra chuyện gì và gặp phải những khó khăn nào. Từ đó cho thấy nhà nước là cần thiết để khắc phục những khó khăn, khiếm khuyết ấy.

Người dẫn: Vâng, tôi hiểu. Vậy khó khăn, khuyết điểm nào vậy?

Trích:

“Con người sinh ra tự do, nhưng nơi nơi đều ở trong xiềng xích”.

– J.J. Rousseau (1712 – 1778)

Hobbes: Đó là tình trạng “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả”. Không phải tôi bảo rằng nếu không có nhà nước thì cứ chiến tranh liên miên, mà bảo rằng, trong tình trạng đó, con người luôn nghi kỵ

nhau và sẵn sàng choảng nhau bất kỳ lúc nào. Nói một cách hình tượng: “người là chó sói với người”.

Rousseau (chen vào):Ồ, cụ quá lời rồi! Bản tính tự nhiên của con người đâu có ích kỷ và xấu xa như cụ nghĩ! Tôi đã chứng minh điều ấy trong Luận văn về nguồn gốc và cơ sở của sự bất bình đẳng của con người.

Người dẫn: Xin cụ Rousseau cứ để cho cụ Hobbes nói hết ý đã. Lát nữa sẽ xin mời cụ có ý kiến!

Thomas Hobbes (1588 – 1679).

Hobbes: Này anh bạn trẻ Rousseau, hãy có cái nhìn thực tế đi! Con người quan tâm đến sự an toàn và hạnh phúc của mình trước hết, đấy không phải ích kỷ thì là gì? Tôi có cái nhìn hơi bi quan về con người cũng là do kinh nghiệm thực tế trong thời nội chiến ác liệt của nước tôi, khiến năm 1640 tôi phải chạy sang nước Pháp của anh để tị nạn suốt mười năm đấy. Điều thứ hai là: tự nhiên sinh ra con người ai ai cũng gần như nhau. Ngay kẻ yếu nhất cũng có thể thanh toán người mạnh nhất, nếu anh ta dùng mưu mẹo hay liên kết với người khác. Do đó, trong trạng thái tự nhiên, không ai có ưu thế hơn hẳn ai cả. Không có nhà nước thì mạnh ai nấy làm. Đó chính là tình trạng “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” mà nói bằng tiếng Latinh cho oai là “*bellum omnium contra omnes*”!

Người dẫn: Thế làm sao tránh được một cuộc chiến tranh toàn thể như thế hả cụ?

Hobbes: Cách duy nhất là phải thiết lập một quyền lực phổ biến, tức là nhà nước. Tôi đã gọi hành vi khai sinh ra nhà nước ấy là “khế ước xã hội”. Người đầu tiên đấy nhé! Nhưng đừng lẫn lộn “khế ước xã hội” với “khế ước cai trị”. “Khế ước cai trị” là giữa kẻ cầm quyền với nhân dân. Còn “khế ước xã hội” là giữa những người công dân với nhau, chứ không phải với kẻ cầm quyền. Nếu nguyên nhân của chiến tranh là do ai cũng có quyền thì để có hoà bình, ta phải thoả thuận với nhau một khế ước, trong đó tuyên bố rõ ràng ta từ bỏ cái quyền muốn làm gì thì làm ấy đi và uỷ thác cái quyền ấy cho một kẻ cai trị. Với quyền hạn được trao, kẻ cai trị mới có thể ngăn ngừa sự tấn công lẫn nhau và sự tấn công của ngoại bang. Nhiệm vụ này cũng hoàn toàn có thể do một tập thể hay một nghị hội đảm nhận.

Người dẫn: Thế cụ nghĩ người ta sẵn sàng tự nguyện từ bỏ quyền hạn của mình à?

Hobbes: Tại sao không? Ngay cả kẻ ích kỷ nhất cũng thấy thế là có lợi cho mình, được yên tâm ăn ngon ngủ kỹ!

Người dẫn: Thế nếu có người không chịu ký khế ước thì làm thế nào?

Hobbes: Đúng là có vấn đề ấy! Người ta chỉ chịu từ bỏ quyền hạn nếu ai ai cũng đồng lòng làm như thế. Khế ước sẽ không thành nếu không được mọi người – trừ kẻ cầm quyền – tự nguyện từ bỏ quyền hạn. Đây chỉ là kịch bản thử nghiệm để chứng minh sự cần thiết của nhà nước thôi mà! Nhưng tôi vẫn tin rằng sau khi suy nghĩ kỹ, chắc mọi người đều chịu ký!

Người dẫn: Vâng, thôi cũng được, vậy theo cụ, nhà nước có quyền lực đến đâu?

Hobbes: Tuyệt đối! Bao lâu nhà nước bảo đảm được sự ổn định và an ninh, thì mọi người phải tuân lệnh, không ai được chống lại, cho dù thấy mình bị đối xử bất công. Kẻ cầm quyền có thể trấn áp, kết

án, bỏ tù, thậm chí xử tử người vô tội, nếu thấy có lợi cho cuộc trị an! Nghĩa vụ vâng lời chỉ kết thúc khi nhà nước không làm tròn trách nhiệm ấy!

Rousseau (la to): Trời ơi là trời! Thế là cụ muốn bênh vực cho chế độ quân chủ chuyên chế rồi! Là nhà dân chủ, tại hạ kiên quyết phản đối!

Hobbes: Cuộc nội chiến ở nước tôi chỉ kết thúc khi Cromwell thiết lập chế độ độc tài năm 1649 đấy thôi! Tôi thấy nguy cơ độc tài chuyên chế còn đỡ hơn nguy cơ hỗn loạn vô chính phủ!

Rousseau:Ồ, ồ...

Người dẫn: Xin hai cụ bớt nóng! Chúng ta còn chờ nghe cao kiến của cụ Locke để xem có lựa chọn nào khác không!

còn tiếp...

(viết lại theo kịch bản của Bernd Rolf),

BUI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 10.08.2011)

Người dẫn chương trình: Chúng ta vừa nghe cụ Hobbes chủ trương một nhà nước mạnh, có quyền lực vô biên để đảm bảo an ninh công cộng. Thưa cụ Locke, là tác giả của Hai khảo luận về chính quyền (1689 – 1690), cụ nghĩ gì về quan niệm ấy của cụ Hobbes?

John Locke: Tôi không ngờ tác phẩm của tôi lại có tác động mạnh đến thế, khi trở thành tư tưởng dẫn đạo cho bản Hiến pháp Hoa Kỳ, rồi được trích dẫn lại cả trong Tuyên ngôn độc lập của nước các bạn! Tôi cũng thích thú được biết quyển Khảo luận thứ hai đã được ông nghệ Lê Tuấn Huy dịch sang tiếng Việt (NXB Tri Thức, 2007), tuy muộn đến hơn... 300 năm! (cười) (Người dẫn chen vào: Muộn còn hơn không, thưa cụ!) Trở lại với câu hỏi, có hai mặt. Việc biện minh sự tồn tại của nhà nước bằng khế ước xã hội quả là một trong những ý tưởng thiên tài nhất trong triết học chính trị. Chỗ này tôi khâm phục và xin tiếp thu cụ Hobbes. Nhưng, tôi lại có một quan niệm hoàn toàn khác cụ về trạng thái tự nhiên và, do đó, về vai trò của nhà nước. Theo tôi, trạng thái tự nhiên không phải là một trạng thái hỗn loạn, bởi nó luôn được những quyền hạn và nghĩa vụ tự nhiên điều chỉnh.

Người dẫn: Cụ đã gọi đó là những “nhân quyền tự nhiên”?

Locke: Đúng thế! Con người có lý trí, và chính lý trí sẽ dạy cho ta biết rằng không ai có quyền cướp bóc, đả thương, giết hại hay tước đoạt tự do của người khác. Đây ông xem: nếu mọi người là bình đẳng, thì điều gì ta muốn người khác tôn trọng, ta cũng phải tôn trọng như vậy cho người khác, đó là quyền sống, quyền an toàn thân thể, quyền tự do và quyền sở hữu tài sản. Đó là những quyền bất khả xuất nhượng, bởi chúng thuộc về con người xét như là con người, chứ không phải chờ nhà nước ban phát. Chúng đã hiện diện ngay trong trạng thái tự nhiên, khi con người ý thức mình là con người.

Người dẫn: Xin hỏi ngay: vậy, nhà nước có nhiệm vụ gì?

Locke: Hời hợt vội, nhưng có thể trả lời: nhà nước chỉ có nhiệm vụ duy nhất là bảo đảm và bảo vệ những quyền tự nhiên ấy!

Rousseau (chen vào): Nhà nước, trong mọi trường hợp, không được vi phạm các quyền ấy à?

Locke: Không! Tuyệt nhiên không được phép! Tôi khác với cụ Hobbes ở chỗ ấy đấy. Việc nhà nước có sự độc quyền vũ lực là mối nguy hiểm lớn đối với sự tự do của người công dân. Vì thế, vấn đề cốt yếu là phải thiết kế nhà nước thế nào để nhà nước không thể lạm quyền.

Người dẫn: Bằng cách nào hả cụ?

Locke: Bằng sự phân quyền, thế thôi! Tôi chủ trương phân quyền giữa lập pháp với hành pháp. Sau này, ông bạn Montesquieu (1689 – 1755) mở rộng thành tam quyền phân lập, thêm cả tư pháp nữa. Bây giờ, có người còn gọi báo chí, truyền thông là quyền lực thứ tư và gọi các tổ chức của xã hội là quyền lực thứ năm. Ô, đó là một câu chuyện dài, nhưng tất cả đều bắt nguồn từ ý tưởng ban đầu của tôi đấy!

Rousseau (nhấp nhòm): Nhân quyền, phân quyền... hay đấy, còn phải cãi nhau cho ra lẽ. Tôi sốt ruột lắm rồi!

Người dẫn: Rồi sẽ đến lượt cụ, cụ Rousseau ạ! Thừa cụ Locke, xin bàn về nhân quyền trước.

Locke: Vâng, nhân quyền và việc bảo vệ nhân quyền là một hành trình rất dài. Ban đầu chỉ trong tư tưởng, rồi được thể chế hoá trong mỗi quốc gia và sau cùng, trên bình diện quốc tế. Ở phương Tây, ngay trong triết học Hy Lạp cổ đại đã có tư tưởng về sự bình đẳng của mọi người. Sau đó, tư tưởng Kitô giáo tiếp tục truyền thống nhân quyền tự nhiên do thượng đế ban cho. Hai nguồn tư tưởng có yếu sách phổ quát ấy phải chờ đến thời của tôi mới từng bước được thể chế hoá.

Người dẫn: Hình như nước Anh của cụ vẫn là kẻ tiên phong?

Locke: Tôi tự hào mà xác nhận điều đó! Ngay từ năm 1215, Đại hiến chương Magna Charta Libertatum đã hạn chế một số quyền lực của ông vua. Năm 1628, bảo đảm quyền an toàn thân thể của người dân. Năm 1679 lại có bước đột phá mới: các nhân quyền được cụ thể hoá trong luật pháp: công dân không bị bắt bớ vô cớ và phải được thẩm phán xét xử. Các quyền này cũng được dành cho cả các thuộc địa, chẳng hạn ở Mỹ. Dựa vào các ý tưởng của tôi, năm 1776 ở Mỹ hình thành hai văn bản bất hủ: Tuyên bố nhân quyền Virginia và Tuyên ngôn độc lập của nước Mỹ. Văn bản trước thật đáng nhắc tới, vì nó xác định rõ các quyền cốt lõi bất khả xâm phạm: quyền sống, quyền tự do, quyền sở hữu tài sản, quyền tự do hội họp và tự do báo chí, quyền tự do đi lại, quyền khiếu tố, khiếu nại, quyền được pháp luật bảo vệ và quyền ứng cử, bầu cử. Ở lục địa châu Âu, cách mạng Pháp bùng nổ với khẩu hiệu “Tự do, bình đẳng, bác ái”, cho ra đời Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền nổi tiếng vào ngày 26.8.1789, rồi các nước khác lần lượt theo chân trong suốt thế kỷ 19. Tư tưởng triết học đã trở thành hiện thực trong các định chế chính trị và pháp lý. Nhưng, ...

Người dẫn: Nhưng sao cụ?

Trích:

“Mục đích của luật pháp không phải để hạn chế mà để bảo vệ và mở rộng sự tự do”.

JOHN LOCKE

Locke: Chuyện này xảy ra sau khi tôi mất đã lâu! Chỉ biết rằng người ta gặp vấn đề lớn: các nhân quyền có giá trị phổ quát, trong khi các định chế chỉ có giá trị trong khuôn khổ các quốc gia. Chính thảm họa của hai cuộc thế chiến ở thế kỷ 20 buộc mọi người nhận ra rằng: nhân quyền không chỉ là chuyện của từng quốc gia riêng lẻ mà còn của cộng đồng quốc tế. Thế là ra đời Hiến chương của Liên hiệp quốc vào ngày 26.6.1945 (nhất là điều 56) và Tuyên bố chung về nhân quyền ngày 10.10.1948 có tính ràng buộc cho mọi nước thành viên. Sau đó còn có nhiều công ước liên quan nữa.

Người dẫn: Hiến chương, tuyên bố, công ước... giống như những luật chơi quốc tế. Thế còn trọng tài?

Locke: Trọng tài chính ở đây là Liên hiệp quốc với các định chế tài phán. Còn trọng tài biên là các cơ quan, tổ chức phi chính phủ không có quyền tài phán nhưng theo dõi, phát hiện, cảnh báo. Giống như trong một trận bóng, cầu thủ hai đội lẫn khán giả thường không ưa thích trọng tài chính lẫn trọng tài biên, còn la ó và đổ lỗi nữa! Bao nhiêu vụ chơi xấu vẫn diễn ra sau lưng trọng tài, nhưng thử tưởng tượng một trận đấu mà không có trọng tài... Vì thế, nâng cao đạo đức của cầu thủ và tăng cường quyền hạn của trọng tài là hai mặt của một đồng tiền! Tôi thấy bà Mary Robinson, cựu cao uỷ Liên hiệp quốc có lý khi bảo rằng: “Những vi phạm nhân quyền hôm nay là nguyên nhân cho những xung đột ngày mai”. Cả ông cựu Tổng thư ký Liên hiệp quốc Kofi Annan nữa: “Một Liên hiệp quốc mà không bảo vệ được nhân quyền thì cũng không thể bảo vệ được chính mình”. Tôi mà còn sống, chắc tôi sẽ phải viết thêm vài quyển Khảo luận nữa!

Người dẫn chương trình: Thừa cụ Rousseau, cụ đã nhiều lần tỏ ra sốt ruột, vì hình như cụ không mấy đồng tình với cụ Hobbes lẫn cụ Locke. Thế nhưng, tại sao cụ, một trong những người cha tinh thần của đại cách mạng Pháp, lại đặt tên cho tác phẩm nổi tiếng của mình là Khế ước xã hội (1762), một thuật ngữ thuộc bản quyền của hai cụ kia?

Tranh Thần Tự do lãnh đạo nhân dân trong cách mạng Pháp 1789 (Eugene Delacroix).

J. J. Rousseau: Tôi sinh sau đẻ muộn so với hai cụ nên bây giờ mới được phát biểu! Nói thật nhé, ngoài nhan đề ấy ra, tôi chả có điểm gì chung với hai cụ ấy cả! Tôi dám nói rằng, tuy có vay mượn thuật ngữ, nhưng chính tôi mới là người thật sự hiểu đúng ý nghĩa của “khế ước xã hội”. Động cơ lớn nhất của tôi là bảo vệ tự do của con người. Trong trạng thái tự nhiên, con người là hoàn toàn độc lập và tự do, thế nhưng nhìn đâu cũng thấy con người đang ở trong xiềng xích. Vì thế, vấn đề cơ bản của triết học chính trị là: làm sao tìm ra được một hình thức nhà nước vừa bảo vệ con người, đồng thời con người cũng không phải từ bỏ quyền tự do của chính mình?

Hobbes: Không thể có chuyện “lưỡng toàn” như thế được đâu, ông Rousseau ạ!

Rousseau: Thừa cụ, hoàn toàn có thể được! Miễn là phải đáp ứng một số điều kiện mà do thời lượng, à quên, do khuôn khổ bài báo, tôi chỉ đề cập ngắn gọn hai điểm thôi. Thứ nhất, khi ký kết khế ước, mọi người phải tuyệt đối được đối xử bình đẳng, không ngoại lệ. Nghĩa là, khác với hình dung của cụ Hobbes, không được phép có kẻ cầm quyền đứng bên ngoài khế ước xã hội. Điều khiển nhà nước không phải từ ý chí độc đoán của kẻ cầm quyền mà từ “ý chí phổ biến” của nhân dân. Trong mọi vấn đề chính trị, ý muốn của nhân dân là quyết định, cho nên khế ước xã hội nhất thiết phải dẫn đến nền dân chủ và cộng hoà. Tôi hiểu đó là quyền phúc quyết tối hậu của nhân dân cũng như việc trưng cầu dân ý thường xuyên về mọi quyết định chính trị. Một khi ý chí của nhà nước và ý chí của từng công dân phù hợp với nhau thì công dân mới được tự do, bởi khi tuân lệnh nhà nước, người công dân kỳ

cùng chỉ tuân theo chính mình!

Locke: Nói nghe hay lắm, nhưng ông thừa biết khi trưng cầu ý dân thì chín người mười ý, chẳng bao giờ đi đến được một ý chí thống nhất. Tại sao thế? Vì lẽ giản dị là lợi ích của mỗi người và của nhiều nhóm người trong xã hội là khác biệt nhau.

Rousseau: Tôi đồng ý với cụ ở điểm ấy. Nhưng đừng quên rằng ý chí phổ biến không đồng nhất với tổng số những ý chí cá biệt. Và từ đó tôi đi đến điều kiện thứ hai. Nếu những khác biệt về ý kiến và lợi ích là do sự khác biệt về các quan hệ sở hữu mà ra, thì ta phải làm cho sự khác biệt ấy không còn nữa. Cho nên, theo tôi, trong khế ước xã hội, con người không chỉ tự từ bỏ những quyền hạn mà còn phải từ bỏ cả sở hữu của mình nữa. Từ đó, nhiệm vụ của nhà nước là phải quân phân, nghĩa là, chia đều sản phẩm xã hội. Bây giờ, chỉ còn lợi ích chung là đảm bảo đời sống cộng đồng hoà hợp. Cụ thấy không, như thế là thoả mãn được cả hai điều: sự ngự trị của ý chí phổ biến và tự do của cá nhân trong nhà nước.

Hobbes: Mơ mộng hão huyền thôi, anh bạn trẻ ạ! Lịch sử cho thấy những ý tưởng ấy chẳng bao giờ thành hiện thực được cả! Thứ nhất, về nền dân chủ trực tiếp thì có thể tương đối dễ thực hiện trong phạm vi nhỏ như thành phố Genève là sinh quán của anh, chứ làm sao thực hiện được ở những quốc gia đông dân? Còn việc quân phân tài sản là một ý tưởng tốt đẹp, nhưng tôi e không khéo sẽ vấp phải vết xe đổ của... quan liêu bao cấp!

Trích:

“Chính trị là nghệ thuật của cái có thể”

OTTO VON BISMARCK

(1815 – 1898, THỦ TƯỚNG ĐẾ CHẾ ĐỨC)

Rousseau: Đây chỉ là vấn đề kỹ thuật, thưa cụ Hobbes! Ở những nước đông dân, tôi cũng đã dự kiến hình thức dân chủ đại diện. Nhưng, nguyên lý lớn nhất của tôi vẫn là: chủ quyền và quyền phúc quyết, tức việc lập hiến, là thuộc về nhân dân theo nguyên tắc nhất trí, còn việc lập pháp có thể theo nguyên tắc đa số. Chủ quyền thống nhất nơi nhân dân – chứ không phải nơi nhà nước – là không thể phân chia, không thể uỷ thác, và do đó, không cần đặt ra vấn đề phân quyền nữa! Chính phủ chỉ đơn thuần thực hiện những gì nhân dân đã biểu quyết và bị giám sát thường xuyên, có nhiệm kỳ và có thể được thay thế bất kỳ lúc nào. Còn, thưa cụ, nếu không có đòi hỏi quân phân tài sản của tôi thì đã không có các cao trào đấu tranh cho sự bình đẳng xã hội để dẫn đến sự hình thành các loại hình nhà nước phúc lợi như ngày nay. Nhà nước mà không lo cho người nghèo, người thất nghiệp, đau ốm thì lo cho ai? Chính vì thế, xin lỗi cụ Locke, dưới mắt tôi, nhà nước của cụ chỉ là anh chàng gác đêm, lo canh cửa và giữ của cho bọn nhà giàu!

Locke: Anh Rousseau ạ, tôi thấy ý tưởng của anh về chủ quyền thuộc về nhân dân là rất hay, nhưng cái “ý chí phổ biến” của anh thì mù mờ, rất dễ bị thần thánh hoá và lợi dụng để lạm quyền đấy.

Robespierre chẳng đã nhân danh “ý chí phổ biến” để tiến hành khủng bố trong thời cách mạng Pháp đó sao? Phát triển tư tưởng của anh, việc xoá bỏ sự phân quyền để thay bằng sự phân công như chủ trương của anh Hegel sau này trong quyển Các nguyên lý của triết học pháp quyền (1820 – NXB Tri Thức, 2010) chỉ là một khả năng lý thuyết, tiền giả định một xã hội tự nó đã đa dạng hoá đến cao độ, có tính tự trị rất cao, trong đó quyền của vị nguyên thủ chỉ mang tính tượng trưng như dấu chấm trên chữ i mà thôi. Còn nhà nước phúc lợi, đến mức nào đó, có thể làm cho nhà nước phá sản như chơi!

Người dẫn chương trình: Xem ra ba cụ khó đi đến chỗ hoàn toàn đồng ý với nhau. Là kẻ hậu sinh, chỉ xin phép tóm tắt theo kiểu... dung hoà như sau: cao kiến của ba cụ thật ra không hoàn toàn loại trừ nhau! Có một nhà nước mạnh để bảo đảm an ninh và hoà bình là cần thiết theo ý cụ Hobbes. Nhà nước hiện đại với tính đa dạng, năng động đi liền với nguyên tắc “kiểm tra và cân bằng” cũng đang chứng tỏ sức sống theo hình dung của cụ Locke. Sau cùng, một nhà nước phúc lợi dân chủ mang lại sự an sinh

và bình đẳng xã hội là hoàn toàn phù hợp với nguyện vọng của cụ Rousseau. Cái gì cực đoan quá cũng không tốt cho con người, phải không thưa các cụ? Xin cảm ơn sự hiện diện của ba cụ và sự theo dõi của quý vị!

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 25.08.2011)

“Gặp Phật giết Phật” hay về một cách đọc Kẻ phản Kitô của Nietzsche

“Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ” là một lối nói của thiên tông, gây kinh hãi không chỉ cho những tín đồ sơ cơ! Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) càng như thế vì ông có lối nghịch ngôn, nghịch hành dị thường. Công kích ông khá dễ, vì tác phẩm của ông không thiếu những mâu thuẫn, nghịch lý. Ngộ nhận ông càng dễ hơn khi nhiều chữ ông dùng có vẻ cuồng bạo, khinh rẻ con người: “ý chí quyền lực”, “siêu nhân”, “đánh giá lại mọi giá trị”...

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)

Ông tung hoành bút mực: những gì tưởng là cao cả, thiêng liêng đều bị ông đánh đổ hết và hầu như chúng không thể gượng dậy nổi. Rồi đến cả “Thượng đế”, ông cũng không từ! Trong 125 châm ngôn của quyển Khoa học vui tươi, ta tìm thấy câu khét tiếng: “Thượng đế đã chết!” Rồi ông nói thêm: “Thượng đế vẫn chết!” Vào cuối con đường sáng tạo – trước khi ông rơi vào điên loạn trong mười năm cuối đời – là cao điểm với tác phẩm Kẻ phản Kitô viết xong năm 1888, công bố năm 1895, với bản dịch tiếng Việt vừa ra mắt của Hà Vũ Trọng, được Tiến Văn hiệu đính và viết lời giới thiệu (NXB Tri Thức, 2011).

Trên lưỡi dao cạo

“Kẻ phản Kitô” ở đây không phải là tên gọi một nhân vật, một ngôi vị, mà đúng hơn là kẻ phê phán một thứ luân lý đã bị định chế hoá đến xơ cứng, “đã biến giá trị thành cái vô giá trị, biến chân lý thành đối trá, biến sự cương trực thành sự đón hèn”. Sự sống dồi dào, mạnh khoẻ đã bị làm cho yếu đuối, bạc nhược, vì thế nền luân lý ấy, “Thượng đế” ấy cũng phải chết theo. Một nghịch lý nhưng không hẳn là nghịch lý: chỉ khi một “Thượng đế” như thế thực sự chết đi thì rồi mới có thể hồi sinh trong sự vĩ đại đích thực.

Thật là một cuộc mạo hiểm như đi trên lưỡi dao cạo khi muốn dõi theo bước chân của Nietzsche để thử nhìn cuộc đời từ một tầm cao dễ gây choáng váng như thế. “Ở đây không có sự rao giảng, không đòi hỏi đức tin (...) Tôi không phải là một con người, tôi là trái mìn” (Ecce Homo, 1888). Đối với người đọc, Nietzsche chờ đợi: “Bạn phải nên chính trực về phương diện tinh thần tới độ rắn đến mức chịu đựng được sự nghiêm túc và nhiệt tình của tôi” (Kẻ phản Kitô, Lời đầu). Đối với kẻ yêu thích ông, sùng bái ông, ông cũng cảnh cáo: “Các người tôn sùng ta, nhưng điều gì sẽ xảy ra nếu sự sùng bái ấy sụp đổ một ngày nào đó? Coi chừng, tượng đài sẽ đè chết các người đấy!” (Ecce Homo, lời tựa).

Triết lý với cây búa!

Trích:

“Chúng ta chưa bao giờ đủ chín muồi, đủ trưởng thành để hiểu câu nói của Nietzsche: “Thượng đế đã chết!”

MARTIN HEIDEGGER (1889 – 1976, ĐẠI TRIẾT GIA ĐỨC)

“Là một trái mìn”, rồi lại bảo rằng “triết lý với cây búa” (Hoàng hôn của những thần tượng, 1889),

Nietzsche cho ta cảm tưởng ông là người dễ bùng nổ và phá phách. Nhưng không, ông sử dụng “cây búa” một cách tinh tế, sắc sảo, không phải để đập phá vô lối mà như một chiếc đĩa thẩm âm để gõ vào từng ngẫu tượng, xem nó có thực chất hay rỗng ruột. Ông tìm những lý tưởng giả mạo, những chân lý nửa vời, trút bỏ, làm sạch chúng để thay bằng cái mới. Thay bằng gì thì ông chưa thật rõ, nhưng biết chắc một điều: con đường đến với chân lý đòi hỏi phải đập vỡ những gì phản chân lý hay nguy chân lý. Trước tiên, ông “gõ” vào chủ nghĩa nhị nguyên kiểu Platon, phân đôi “Thượng đế” và “thế gian”, dẫn đến chỗ khinh ghét, thù địch những gì là “tự nhiên”, là “trần thế”. Rồi ông quay sang phê phán nền luân lý xơ cứng, giáo điều của Kitô giáo kinh viện, trước khi phê phán cả phiên bản “Phật học châu Âu” dẫn đến chủ nghĩa hư vô, phủ nhận mọi giá trị và chân lý khách quan. Nietzsche nhận ra sự cấp bách của tình thế, vì tất cả những quan niệm ấy sẽ là nguyên nhân dẫn đến sự sa ngã và “suy đồi” của con người. Ông như đã nhìn thấy trước thảm họa của hai cuộc thế chiến, “những cuộc chiến tranh như chưa từng có trên mặt đất” (Ecce Homo, chương cuối), khi cuộc chạy đua vũ trang và công nghiệp song hành với sự dối trá, khảnh kiệt và bất lực của tư tưởng. Với ông, con đường khắc phục chủ nghĩa yếm thế, chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa hư vô chính là “ý chí quyền lực” như tên gọi một tác phẩm dở dang của ông vào cuối đời. “Ý chí quyền lực” không phải là sự mê cuồng quyền hành và bạo lực như vẫn thường bị ngộ nhận. Một chi tiết đáng nhớ trong tiểu sử của ông: ngày 3.1.1889 ở Turin, khi thấy người lái xe ngựa đánh đập tàn nhẫn con ngựa, Nietzsche đã ôm chầm lấy cổ ngựa, gào khóc van xin người lái xe dừng tay lại. Ông ngã quỵ và không bao giờ hồi phục được nữa! Vậy, “ý chí quyền lực” đúng nghĩa là sử dụng ý chí dũng mãnh để vượt ra khỏi sự “suy đồi”, vươn đến một “nền triết học mới của tương lai” (nhan đề phụ của quyển Bên kia Thiên và Ác, 1886). Tương lai mới mẻ ấy sẽ ra đời khi con người đứng vững trên đôi chân của mình, khi lời răn “người phải” trở thành “tôi muốn”. Con người cần học cách tự bay nhảy chứ không phải trông chờ sự thúc đẩy của “Thượng đế” và “tín điều”. Con người cần tháo bỏ xích xiềng, nhận ra sức mạnh đích thực của mình để luôn vươn tới, luôn “vượt ra khỏi chính mình” theo đúng nghĩa của chữ “siêu nhân”.

“Với lỗi tai tinh tế hơn, nền triết học mới mẻ tuyệt nhiên không phải là phản tín ngưỡng” (Bên kia Thiên và Ác). “Tôi nói ngược như chưa từng có ai nói ngược như thế. Dù vậy, tôi không phải là một kẻ chỉ biết nói không. Tôi là một sứ giả mang lại tin mừng...” (Ecce Homo). Điều ông mong mỏi là một Thượng đế biết “phiêu bồng nhảy múa” (Zarathustra đã nói như thế, 1883 – 1885, bản tiếng Việt của Trần Xuân Kiêm), khổ vui với con người, nâng con người lên hơn là hạ thấp họ và bắt họ phải quỳ gối.

“Hương nguyện, đức chi tặc giả!”

Vì thế, Nietzsche đặc biệt thù ghét các định chế đạo đức giả: “Đừng phán xét, họ nói, nhưng họ tổng xuống hoả ngục mọi thứ chặn đường lối họ. Giao cho Thượng đế phán xét, là chính họ phán xét; vinh danh Thượng đế, là họ vinh danh chính họ” (Kẻ phản Kitô). Không khác gì Khổng Tử vốn ôn tồn, lễ nhượng, đã nổi cơn thịnh nộ, mắng nhiếc lũ nho hương nguyện là bọn giặc của đạo đức. Bởi chúng chuyên nghề “nhân danh”. Bởi chúng là những kẻ phá hoại đạo đức và lý tưởng một cách tàn tệ hơn ai hết. Trước công thiên đảng và cửa thánh hiền, không có chỗ cho bọn giả hình, không có chỗ cho bọn “đức tặc”.

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 31.08.2011)

Thân xác và... tự do

Trở lại với quan niệm về con người, ta không thể không nhắc đến René Descartes (1596 – 1650) và Immanuel Kant (1724 – 1804). Ông trước được tôn vinh là cha đẻ của triết học hiện đại. Ông sau cũng là một đại triết gia, đồng thời là người thực sự khai sinh môn nhân học, tức khoa học về con người, theo nghĩa hiện đại.

“Cỗ máy người”?

René Descartes (1596 – 1650)

Ta thường biết rằng Descartes phân chia mọi thứ trên đời thành hai loại bản thể: bản thể vật chất có quảng tính và bản thể tư duy, vì thế được gọi là thuyết nhị nguyên. Vậy, sự kết hợp hai loại bản thể này nơi con người như thế nào? Trước hết, nhờ xét thân thể con người như là một bản thể vật chất, Descartes đã mở đường cho việc nghiên cứu khách quan về cơ thể con người và của mọi sinh vật nói chung. Trước đây, quan niệm thân thể con người là cái gì linh thiêng, bất khả xúc phạm có ưu điểm của nó, nhưng cũng đã cản trở không ít cho sự phát triển của các bộ môn như cơ thể học, sinh lý học và nhất là khoa giải phẫu. Nhiều câu chuyện ly kỳ được truyền tụng về nhiều nhà y học và thầy thuốc trong thế giới Ả-rập (lúc đó tiên bộ hơn châu Âu nhiều!), vì yêu khoa học và do nhu cầu chữa trị, đã phải lên lút mô tử thi dù biết sẽ bị trừng phạt nặng nề theo pháp luật. Với quan niệm mới mẻ của Descartes, con đường đã rộng mở! Descartes đã có công lao rất lớn, còn việc khắc phục sự cực đoan để hướng đến quan niệm cân đo đong đếm và điều trị bệnh nhân một cách toàn diện (tâm thể kết hợp) như ngày nay là câu chuyện khác!

Thế còn bản thể tư duy thì sao? Phải chăng con người chỉ là một khối xương thịt – như một cỗ máy tự động – nhưng biết tư duy như có thêm một... phụ tùng? Không, người đã cực đoan hoá và chủ trương xoá bỏ thuyết nhị nguyên của Descartes để xem con người chỉ đơn thuần là cỗ máy biết tư duy chính là La Mettrie (1709 – 1751) trong tác phẩm L’Homme machine (Con người – cỗ máy) (1748). Quan niệm duy vật cơ giới của La Mettrie không nhận ra dụng ý tinh tế trong thuyết nhị nguyên của Descartes. Theo Descartes, con người khác với cỗ máy tự động ở chỗ có năng lực tư duy để, thông qua ngôn ngữ, có thể trao đổi với người khác. Nhờ tính chất phổ quát của lý tính, con người có thể vượt ra khỏi những hoàn cảnh nhất định, biểu lộ suy nghĩ của mình về sự vật và có sự tự do lựa chọn. Chỉ trong tính chất ấy, con người mới có thể chịu trách nhiệm cũng như có thể bị quy trách nhiệm về hành động của mình. Con người là tự do! Ngược lại, thú vật và những cỗ máy tự động thì dừng dừng và trung lập về luân lý, đạo đức. Về mặt lịch sử tư tưởng, chính từ học thuyết của Descartes, ta mới hiểu được lý do hình thành các loại chủ trương khác nhau về con người từ thế kỷ 18 trở đi với nào là thuyết duy linh, thuyết duy tâm, thuyết duy vật, thuyết duy vật cơ giới v.v.

Nhân học: khoa học về tự do

Từ “nhân học” (anthropology) được Magnus Hundt, người Đức, sử dụng lần đầu tiên vào năm 1501, sau đó là Otto Casmann vào năm 1596. Vào thế kỷ 18, trong khi J. F. Blumenbach (1752 – 1840) sáng lập môn nhân học theo hướng khoa học tự nhiên, thì Immanuel Kant là người khai sinh môn nhân học triết học với bài giảng đầu tiên năm 1772 về “Các chủng tộc khác nhau của loài người”. Đến năm 1798, bộ giáo trình đồ sộ của ông về “Nhân học trong giác độ thực tiễn” mới thực sự là công trình

vạch thời đại.

Trích:

“Triết học theo nghĩa công dân thế giới gồm bốn câu hỏi: Tôi có thể biết gì? Tôi phải làm gì? Tôi được phép hy vọng gì? Con người là gì? Siêu hình học trả lời câu hỏi thứ nhất, luân lý trả lời câu thứ hai, tôn giáo câu thứ ba và nhân học câu thứ tư. Nhưng tất cả đều có thể quy về nhân học, bởi cả ba câu trước gắn liền với câu sau cùng”

– Immanuel Kant

Ngay trong Lời tựa, rõ ràng theo chân Descartes, Kant phân biệt giữa nhân học sinh lý như “những gì thiên nhiên tạo ra từ con người” với nhân học thực tiễn như “những gì con người, với tư cách sinh vật tự do hành động, tự tạo ra hoặc có thể và phải tạo ra từ chính mình”. Về mặt nhân học sinh lý, đúng theo thuyết bất khả tri của ông về “vật – tự thân”, Kant không tin rằng ta có thể hiểu biết trọn vẹn về cơ thể con người, một nhận định mà nền công nghệ sinh học ngày nay đang cố gắng cải chính! Tuy vậy, bản thân những nghiên cứu phong phú của ông về bản năng, tính khí, nhân tướng, giới tính, chủng tộc v.v. đã góp phần tích cực cho môn nhân học sinh lý, nhất là các lĩnh vực tâm lý học xã hội, tâm lý bệnh học...

Immanuel Kant (1724 – 1804)

Đóng góp lớn của Kant là đã nối kết các chủ đề này với tính cách và vận mệnh triết học của con người với tư cách là sinh vật luân lý và có lý trí. Con người không phải là sinh vật “thuần lý” như thánh thần, cũng không phải như cỗ máy tính vi nhưng vô tình của “trí tuệ nhân tạo”, trái lại, là sinh vật – tự nhiên có thân xác, hữu tình, với bao dục vọng và yếu đuối, nên chỉ là sinh vật “có năng lực lý tính” mà thôi. Vì thế, con người không có cách nào khác hơn là phải biết sử dụng lý trí của mình để “thông qua nghệ thuật và khoa học, sống chung trong xã hội với những người khác nhằm văn hoá, văn minh hoá và đạo đức hoá, thoát ra khỏi bản tính thô lậu và xứng đáng làm người”. Kant đặt câu hỏi: Vậy môn nhân học và môn sư phạm phải làm gì để phát triển tiềm lực đạo đức để nó không xung đột với bản tính tự nhiên của con người?

Theo ông, trước hết, nhân học phải dựa trên kinh nghiệm nội tâm. Sau đó, tiến hành khảo sát cận kề mọi mặt của đời sống con người, rút ra những quy tắc tuy không thể hoàn toàn chính xác nhưng hữu dụng. Nhân học “từ giác độ thực tiễn” thực chất là một thứ tâm lý học và xã hội học thường nghiệm nhưng được sắp xếp, hệ thống hoá và định hướng bằng triết học. Thật thế, nền nhân học ấy, gắn liền với “nhận thức về con người với tư cách là công dân thế giới”, không thể tiến hành theo kiểu tiên nghiệm, cũng không bằng thí nghiệm theo kiểu khoa học tự nhiên, mà phải bằng con đường nghiệm sinh với mọi thông tin có thể có được, từ du khảo, du ký, tiểu sử, văn hoá, nghệ thuật, lịch sử thế giới... trước khi có cái nhìn tổng quan của triết học.

“Thịt xương là sông núi”?

Những gợi ý của Kant được hậu thế tiếp thu và đánh giá khác nhau, nhưng dường như ai cũng thâm cảm rằng: thân xác tự nhiên là ranh giới, nói lên sự hữu hạn của con người, thậm chí “chia biệt người ra từng xứ cô đơn” (Huy Cận), nhưng chính nó mới làm cho sự tự do của con người được đặt ra một

cách bức thiết, đồng thời được đặt ra trong tình liên đới xã hội giữa những phận người.

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 08.09.2011)

Chuyện xưa chuyện nay: Tin cậy

GS Cao Huy Thuần vừa cho ra mắt tác phẩm mới: Khi tựa gỏi khi cúi đầu (Nhã Nam và NXB Văn Học), đã được Sài Gòn Tiếp Thị giới thiệu trong số ra ngày 24.8.2011. Với tôi, tác giả là một người anh thân thương, một triết gia chính hiệu. Thế mà anh lại viết thư riêng ghẹo tôi: “Hình như có ông nào đó tuần tuần tháng tháng viết gì đó về Chuyện xưa chuyện nay. Biết đâu quyển sách gọi hứng cho ông để tay tiên thảo một bài thơ liên hoàn”. Tôi chọn cách khôn ngoan nhất là... mượn hoa cúng Phật. Xin bắt đầu bằng vài trích đoạn từ bài Tin cậy trong tập sách, nối tiếp chủ đề “giao lưu trực tuyến” ba kỳ mới đây. Các tựa nhỏ là của chúng tôi.

Bùi Văn Nam Sơn

Ai cũng biết tin cậy là nền tảng của xã hội. Không có tin cậy thì không còn bất cứ giao tiếp nào giữa người với người, và do đó cũng không còn xã hội. Không có tin cậy giữa vợ với chồng, cha với con, thì gia đình tan nát.

Không có tin cậy giữa thầy với trò thì giáo dục vô hiệu. Không có tin cậy ở đồng tiền thì kinh tế khủng hoảng. Không có tin cậy ở đất nước, người dân vượt biên. Ai cũng biết vậy, nhưng phải đợi đến Locke (1632 – 1704) tin cậy mới đi vào lý thuyết chính trị để cắt nghĩa nguồn gốc của quyền lực.

Triết gia, nhà hoạt động chính trị người Anh John Locke.

Sự chính đáng của quyền lực

Do đâu quyền lực được xem như chính đáng? Locke trả lời: từ sự tin cậy của người dân. Sự tin cậy đó cắt nghĩa tại sao con người từ bỏ tình trạng hoang dã ban sơ để lập nên một uy quyền chính trị mà ngày nay ta gọi là nhà nước. Trong tình trạng ban sơ, chỉ có cá nhân với cá nhân, tổ chức đoàn thể duy nhất là gia đình. Giữa cá nhân và cá nhân, ai cũng tự do, muốn làm gì thì làm, ai cũng bình đẳng, ai cũng tự lo bảo vệ sinh mạng, tài sản, ai cũng tự mình giải quyết xung đột, ai cũng dọc ngang nào biết trên đầu có ai. Thế nhưng trên đầu vẫn có một thứ luật, luật tự nhiên, mà con người tự biết chẳng cần ai dạy, vì đã là người thì ai cũng có lý trí bẩm sinh. Lý trí dạy: xâm phạm tính mạng của người khác thì người khác xâm phạm tính mạng của mình. Xâm phạm tài sản của người khác thì của cải của mình cũng bị xâm phạm lại. Vậy thì, đừng ai xâm phạm tính mạng, sức khỏe, tự do, tài sản của ai. Luật đó là luật tự nhiên, luật sinh tồn hỗ tương, có qua có lại. Vấn đề là: nếu luật đó bị vi phạm thì sao? Kẻ yếu làm sao tự xử? Yếu làm sao xử được mạnh? Mà kẻ mạnh nào lại không có đũa mạnh hơn ở trên đầu? Chính vì vậy, vì thiếu một tổ chức để phân xử, mà con người chấm dứt tình trạng ban sơ để bước qua tình trạng xã hội có tổ chức. Bước qua như vậy không phải để sống, mà để sống tốt hơn.

Với thời đại gần đây, lý do đó lại càng rõ hơn nữa. Đồng tiền xuất hiện, kinh tế trao đổi bước qua kinh tế tiền tệ, xã hội phải được tổ chức chặt chẽ. Với đồng tiền, con người có khuynh hướng để dành, tích lũy. Từ đó, bất bình đẳng tăng lên, tăng mãi, đến mức con người không thể ngủ yên nếu tài sản không được một tổ chức bảo vệ: tổ chức ấy là tổ chức chính trị, là nhà nước.

Vậy thì, con người thành lập tổ chức chính trị để tránh nguy hiểm của bất an ninh, để tự do, để tài sản được bảo vệ. Muốn vậy, mỗi người phải từ bỏ quyền tự mình hành xử luật tự nhiên và trao quyền đó

cho một tổ chức độc lập, đứng trên mọi cá nhân: đó là cái hợp đồng xã hội cơ sở. Quyền lực của tổ chức chính trị bắt nguồn nơi sự từ bỏ đó của mọi người. Nhưng, khác với các nhà tư tưởng khác, Locke không xem sự từ khước đó là vô giới hạn. Bởi vậy, quyền lực của tổ chức chính trị chỉ rộng đến mức cần thiết, vừa đủ để đạt mục tiêu của xã hội, tức là hạnh phúc của con người và an ninh của tài sản. Tổ chức chính trị đó thu hẹp tự do và tài sản mà con người có trong tình trạng ban sơ, nhưng không triệt tiêu. Đó là điểm mấu chốt trong Locke.

Trích:

Ông vua ngày xưa nhận quyền uy từ thiên mệnh. Nhà nước ngày nay nhận tính chính đáng từ sự thoả thuận của dân. Dân thoả thuận vì dân tin cậy.

Có thể con người mới tự nguyện, thoả thuận, bước vào xã hội chính trị, chấp nhận uy quyền của nhà nước. Không có sự thoả thuận đó, uy quyền chính trị sẽ không chính đáng. Ông vua ngày xưa nhận quyền uy từ thiên mệnh. Nhà nước ngày nay nhận tính chính đáng từ sự thoả thuận của dân. Dân thoả thuận vì dân tin cậy. Người cầm quyền nhận một nhiệm vụ mà dân giao phó để thực hiện một mục tiêu mà hai bên thoả thuận trong sự tin cậy lẫn nhau. Tin cậy là gốc của quyền lực.

Trên mặt lý thuyết, cái nhìn của Locke là cái nhìn đầy lạc quan. Khác với các tư tưởng gia khác, ông nghĩ: tình trạng ban sơ không phải là hoàn toàn rừng rú, con người không phải là chó sói với nhau. Từ đầu, con người đã biết sống hợp quần, chỉ vì một lý do tự nhiên: bản tính của con người là tin ở lời nói, tin nhiều hơn là nghi. Nếu từ đầu, từ căn bản, không ai tin gì ở lời nói của ai cả, thì làm sao đồng ý được với nhau về cái hợp đồng xã hội? Huống hồ đây là một hợp đồng chuyển nhượng quyền và tự do của mình cho một quyền lực mà mình chưa hề biết gì về cách tổ chức, hoạt động. Bước nhảy từ tình trạng hoang sơ đến tình trạng xã hội là một bước nhảy đầy bất trắc. Không tin nhau, không tin ở cái cơ cấu xã hội sẽ tổ chức, ai dám nhảy? Ai dám nhảy với nhau và với cái quyền lực chưa hề biết mặt mũi kia?

Trách nhiệm từ hai phía

Bởi vậy, con người trong cái hợp đồng xã hội của Locke là con người tự tín, tự chủ, biết trách nhiệm. Tôi biết trách nhiệm về việc giữ lời nói của tôi, cho nên tôi cũng tin rằng anh biết trách nhiệm về lời nói của anh. Ý thức về trách nhiệm hỗ tương đó tạo ra mối liên hệ sâu xa giữa người với người: kẻ nào bội hứa, nuốt lời, kẻ ấy đi ra khỏi cái hợp đồng đạo đức đã tạo ra khuôn phép cho đời sống xã hội. Tôi cho anh bạc thật, anh không thể trả lại tôi bạc giả. Trong cái hợp đồng ký kết giữa anh với tôi, giữa chúng ta với tất cả, giữa tất cả với quyền lực, mỗi người đều là những con người trưởng thành, tự lập, có lý trí, biết trách nhiệm. Con người trong tình trạng thiên nhiên đã thế, con người trong xã hội hiện đại ngày nay lại càng như thế. Không thể có xã hội nếu không có những cá nhân biết trách nhiệm. Không thể có một quyền lực chính đáng nếu quyền lực đó vô trách nhiệm.

(còn tiếp)

CAO HUY THUẦN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 14.09.2011)

Không thể có xã hội nếu không có những cá nhân biết trách nhiệm. Không thể có một quyền lực chính đáng nếu quyền lực đó vô trách nhiệm.

Cha, con và giàn lửa

Tranh Hiến tế Isaac của Andrea del Sarto, 1525.

Giữa những con người biết trách nhiệm như vậy, sự tin cậy đối với hợp đồng chính trị dựa trên lý trí, không phải dựa trên lòng tin mù quáng, và khác với lòng tin tôn giáo mà câu chuyện Abraham trong Thánh kinh là biểu trưng. Thánh kinh kể nguyên văn: “Thượng đế gọi “Abraham!” Abraham trả lời: “Con đây!” Thượng đế bảo: “Dẫn đứa con duy nhất của ngươi, đứa con mà ngươi yêu thương, Isaac, dẫn đến ngọn núi mà ta sẽ chỉ, thiêu nó trên giàn lửa”. Sáng sớm, Abraham thức dậy, bửa củi, chất củi trên lưng lừa, dẫn Isaac đến nơi hẹn. Qua ngày thứ ba, Abraham ngược mắt, thấy núi từ xa. Abraham lấy củi chất trên lưng Isaac, tay cầm lửa và dao, cùng đi lên núi. Isaac nói: “Đây là lửa, đây là củi, còn đâu là con cừu để giết?” Abraham trả lời: “Này con, Thượng đế sẽ lo việc mang cừu đến”. Và cả hai tiếp tục đi. Đến nơi, Abraham dựng một bàn tế, chất củi. Ông trói Isaac, đặt trên đồng củi. Rồi Abraham đưa tay lấy con dao để cứa cổ đứa con trai duy nhất mà ông yêu thương. Nhưng sứ giả của Thượng đế gọi ông từ trên trời, bảo ngừng tay lại. “Abraham! Ngươi đã biết sợ Thượng đế, biết không từ chối Thượng đế đứa con của ngươi, đứa con duy nhất”. Abraham ngừng tay” (...)

Thượng đế rất bằng lòng về thái độ của Abraham. Thượng đế muốn thử lòng tin của ông và biết ông có lòng tin tuyệt đối. Nếu đây chỉ là lòng tin tôn giáo, ta kính cẩn cúi đầu. Vấn đề là không ít quyền lực muốn đưa lòng tin tôn giáo đó vào mối tương quan với người dân: dân là tín đồ, mình là Thượng đế, mệnh lệnh là tuyệt đối. Bảo đi là đi, bảo chết là chết: không thiếu gì thơ văn ca tụng những lòng tin chính trị như vậy. Kể nguyên văn một đoạn trong Thánh kinh là cốt để so sánh với thơ văn sùng tín đưa lòng tin chính trị vào cõi tuyệt đối của lòng tin tôn giáo. Tin cậy trong Locke không phải như vậy. Đó là tin cậy giữa những con người mở mắt, ngang nhau, không trên không dưới, sáng suốt, có lý trí, những con người tin có điều kiện. Điều kiện là: nếu anh làm tôi mất lòng tin thì tôi rút lui sự tin cậy. Trong tương quan giữa người dân và quyền lực, Locke nói: Nếu quyền lực không làm đúng nhiệm vụ được giao phó, dân sẽ xem như đang ở trong tình trạng chiến tranh, nghĩa là sẽ chống lại để lấy lại tự do nguyên thủy. Quả quyết đó của Locke mở ra một chân trời mới trong học thuyết chính trị đương thời: trước cả cách mạng 1789, Locke đã chủ trương nguồn gốc của quyền lực nằm nơi dân. Dân trao quyền, không phải là trao hẳn, mà là trao có điều kiện. Điều kiện đó là phải giữ lòng tin, trust. Trong thời đại dân chủ ngày nay, ta nói: đó là lòng tin đặt vào những người biết trách nhiệm. Cơ sở của quyền hành là trách nhiệm. Không biết trách nhiệm thì quyền lực chỉ là bạo lực.

Con người dân chủ

Chính vì đánh hơi thấy trước bước đi của thời đại như vậy mà Locke là ông tổ của những nước dân chủ đầu tiên trên thế giới. Nước Anh trước, nước Mỹ sau, họ khám phá ra điều mới lạ: họ cai trị dân tốt hơn khi dân được hưởng tự do. Tự do chính trị, không những không đưa đến hỗn loạn phương hại cho quyền hành của họ, mà còn làm tăng sức mạnh của quyền hành, làm quyền lực vững hơn, cường tráng hơn. Với sức mạnh đó, họ chế ngự thế giới, lạ thật, các nước tự do chế ngự thế giới thiếu tự do! Từ thế kỷ 17, 18, tự tưởng đi trước, sức mạnh đi theo, lịch sử đã dẫn tự do định cư trên khắp toàn cầu, từ tự do dân tộc đến tự do cá nhân, từ tự do trong đầu óc đến tự do trong hiến pháp. Ở đâu có cản trở tự do, ở đấy lòng tin càng mất. Không ai chối từ nguyên tắc tự do dân chủ được, kể cả Vạn lý trường

thành.

Trích:

Hoài nghi, bất trắc, cảm tưởng đi hoài không đến, là cái giá phải trả để chế độ chuyển động và để người dân tự do.

Nói như vậy không có nghĩa là lấy chế độ chính trị của các nước Âu Mỹ làm chuẩn. Họ có cái hay mà cũng có cái dở, có ưu có khuyết. Khuyết điểm của họ, ngày nay họ thấy rõ như nhìn vào lòng bàn tay: đó là cá nhân chủ nghĩa thái quá. Cá nhân chỉ nghĩ đến mình, thì ý thức tập thể, đời sống cộng đồng, đời sống xã hội, đời sống chính trị, chế độ dân chủ, tất cả đều bị tổn thương và chính tự do cũng mất. Con người dân chủ là con người tự mình phán đoán, quyết định, điều đó hay, nhưng nếu ai cũng khẳng khẳng bảo vệ lợi ích cá nhân, không biết dung hoà quyền lợi, thì chính họ đã đánh mất đi cái bí quyết thành công của chế độ dân chủ là tinh thần mực thước, phải chăng (...)

Ai cũng nói: Sự tin cậy nằm nơi cội rễ của cây dân chủ. Rồi ai cũng chỉ cái cây dân chủ mà nói: Nó đang héo. Nó héo vì tin cậy bị lung lay: dư luận không tin nữa ở bầu cử, không tin nữa ở các cơ quan đại diện, không tin nữa ở sự trong sạch của chính trị. Chế độ dân chủ đang tự nghi ngờ mình, ngay trên xứ sở đã sinh ra nó. Chưa lúc nào lý thuyết của Locke trở thành thời sự như vậy ở Âu châu. Trên báo chí, trên truyền thông, trên các diễn đàn trí thức, khắp nơi, đâu cũng đặt câu hỏi: làm thế nào để vực dậy lòng tin cậy nơi con người dân chủ?

Khủng hoảng và lòng tin

Nhưng có phải chính chế độ dân chủ làm mất lòng tin không? Chắc chắn không. Chế độ dân chủ, nhất là ngày nay, phải giải quyết một mâu thuẫn nội tại: làm sao hoà giải giữa tự do của người dân, càng ngày càng khó tính vì độc lập hơn, tự chủ hơn, đòi hỏi hơn, với nhu cầu của chính quyền phải hành động, phải quyết định, nghĩa là phải chọn lựa những giải pháp ít mất lòng tin nhất trong những điều kiện kinh tế, xã hội càng ngày càng khó khăn? Làm thế nào? Dẹp bớt dân chủ chăng? Đâu có, phải tăng cường dân chủ! Dân chủ đại diện bị mất lòng tin? Thì phát triển thêm dân chủ tham dự. Thì tìm mọi cách để người dân tham gia nhiều hơn nữa vào việc công. Thì mở rộng thêm xã hội công dân. Dân chủ là chính thể luôn luôn đi tới, luôn luôn tiến bộ, luôn luôn năng động. Động cơ của dân chủ chính là cái tính không bao giờ thoả mãn của người dân, nó thúc đẩy chế độ phải bước đi nữa, nhanh hơn, xa hơn. Hoài nghi, bất trắc, cảm tưởng đi hoài không đến, là cái giá phải trả để chế độ chuyển động và để người dân tự do. Bởi vậy, “khủng hoảng” là cơn đau cứ tái diễn hoài trong chế độ dân chủ, nhưng phải có thất bại để được thành công. “Không có thất bại nào lớn hơn thành công” là vậy (...)

CAO HUY THUẦN

(Khi tựa gối, khi cúi đầu, Nhã Nam và NXB Văn Học, 2011)

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 22.09.2011)

Một nền nhân học dẫn thân

Sau công trình mở đường của Immanuel Kant (Sài Gòn Tiếp Thị ngày 7.9), ta chứng kiến hai thế kỷ phát triển cực kỳ sôi động của môn nhân học. Con người càng hiểu biết nhiều về chính mình, càng hoang mang hơn trước tương lai đầy bất trắc.

Ảnh này đã được co lại. Bấm vào thanh này để xem với kích cỡ đầy đủ. Ảnh gốc có kích thước 650x325.

Tranh Michelangelo vẽ con người đầu tiên được Thượng đế tạo ra: Adam.

Đối diện với lịch sử

Trước hết, môn nhân học phải đối diện với ý thức về lịch sử và những lý giải khác nhau về ý nghĩa của lịch sử. Đưa kích thước lịch sử vào việc tìm hiểu con người không khác gì chia tay với quan niệm về một “bản chất” bất biến của con người và với chính lý do tồn tại của môn nhân học! Tuy nhiên, một khi quan niệm về con người đã bị tương đối hoá thì cũng mở ra khả năng đặt lại mối quan hệ giữa nhân học và triết học lịch sử. Đó là nỗ lực phê phán của chủ nghĩa Marx, được chuẩn bị từ nhân học duy vật của Ludwig Feuerbach, cũng như việc phê phán siêu hình học cổ truyền từ Nietzsche đến Heidegger. Bên cạnh đó, môn nhân học triết học cũng phải xử lý mối quan hệ với các ngành khoa học cùng nghiên cứu về con người và đang lớn mạnh như thời suốt thế kỷ 19 và 20 như thuyết tiến hoá của Darwin, phân tâm học của Sigmund Freud và rất nhiều những ngành mang danh hiệu nhân học: nhân học sinh học, nhân học xã hội, nhân học văn hoá, nhân học tâm lý v.v.

Helmuth Plessner, một trong những nhà nhân học hàng đầu của thế kỷ 20, nhận định: “Nhân học triết học đầu phải là phát minh của thời đại chúng ta. Một triết học về con người thì lúc nào chả có, bao lâu ta hiểu “con người” không chỉ là một sinh vật đặc thù trong vũ trụ, mà còn là một viễn tượng đặt ra cho ta bao nghĩa vụ: những nghĩa vụ của một sinh thể biết ước mơ và hy vọng, suy tư và ham muốn, rung cảm và tin tưởng, lo âu cho số phận mình và nhất là thăm thía khoảng cách đến vô cùng giữa khả năng và lý tưởng. Nhìn như thế ắt nhân học không thể phân lìa với triết học được”.

Thách thức của thời đại

Trích:

“Nhân học là môn học nhân văn nhất trong các khoa học, và khoa học nhất trong lĩnh vực nhân văn”.

ALFRED L. KROEBER (1876 – 1960, NHÂN HỌC MỸ)

Ngày nay, tư duy nhân học đang đối diện với hai thực tại nóng bỏng: nền khoa học – công nghệ tiên tiến và thực trạng không mấy tốt đẹp của nhân loại hiện thực.

Như ta đã biết, Kant phân biệt giữa “nhân học sinh lý” (những gì thiên nhiên tạo ra từ con người) và “nhân học thực tiễn” (những gì con người, với tư cách là sinh thể tự do hành động, có thể và cần phải tạo ra từ chính mình). Thế nhưng, ngày nay, khoa học – công nghệ cho phép con người có thể biến đổi

cả tự nhiên lẫn nhân loại một cách triệt để. Sự phân biệt giữa “sinh lý” và “thực tiễn” hầu như bị xoá nhoà. Trong mỗi quan hệ bị xoá nhoà này, con người đang lãng quên nhân tố tự tồn thứ ba rất quan trọng: giới tự nhiên. Rồi trong khi có thể “tạo ra” đủ thứ từ chính mình và từ tự nhiên, con người cũng không mấy quan tâm đến việc “tạo ra” những gì từ những người khác, từ những đồng loại của mình, nhất là khi họ đang sống trong những thảm cảnh và nghịch cảnh: nghèo đói, dốt nát, bị áp bức, bóc lột, bị xúc phạm và tước đoạt nhân phẩm và quyền hạn...

Theo thuật ngữ triết học truyền thống, con người bao giờ cũng là một sản phẩm... nhân tạo, một sinh vật tự tạo ra chính mình (*homo faber sui ipsius*). Ngày nay, hơn bao giờ hết, con người càng thấy mình có năng lực “thao tác”, có thể “lèo lái” và khuynh đảo mọi sự. Nhưng trong khi bắt tất cả phục tùng mình, con người cũng bắt chính mình làm nô lệ.

Con người đang làm khổ sai trong những “công trường” khác nhau. Đó là “công trường” của công nghệ sinh học, công nghệ dược phẩm. Đó là “công trường” tâm lý học của việc bị “nhồi sọ”, của mạng lưới truyền thông, quảng cáo và giải trí hạ cấp. Là “công trường” xã hội học của vô vàn những đề án quy hoạch và đồng phục hoá, là “công trường” chính trị của nhiều hình thức khống chế và kiểm soát... Một “công viên” đích thực cho con người chưa thấy lộ dạng.

Nhân học dẫn thân

Triết gia Đức Karl Rahner (1904 – 1984)

Khá bất ngờ khi trước những viễn cảnh có vẻ đáng sợ ấy, triết gia Karl Rahner (1904 – 1984) lại cho ta một cái nhìn lạc quan và một thái độ tích cực. Nếu “bản chất” của con người là có thể (tự) lèo lái chính mình, thì câu hỏi “sẽ đi về đâu?” vẫn là một câu hỏi để ngỏ và không ai được phép “hợp thức hoá” hay “chính đáng hoá” về mặt luân lý cho một tình trạng cụ thể nào đó như là câu trả lời chung quyết. Đáp lại thái độ đạo đức suông (con người không được phép làm tất cả những gì mình có thể làm!) hoặc thái độ hoài nghi (con người khó mà chùn tay khi thấy có thể làm được!) là một thái độ dẫn thân.

Thái độ dẫn thân xuất phát từ những nhận định tỉnh táo: bất kỳ sự quy hoạch hay kế hoạch hoá nào cũng làm xuất hiện cái không được quy hoạch, cái bất khả thi. “Một hệ thống tuyệt đối hay được kiểm soát một cách tuyệt đối chỉ có thể được kiến tạo bởi kẻ nào cũng tuyệt đối đứng bên ngoài nó. Ngay cả một cỗ máy biết tự thích nghi và biết tự đào tạo thì nếu nó không đồng nhất với vũ trụ, cũng chỉ làm được điều ấy trong một phạm vi hữu hạn mà thôi”. Mặt khác, lịch sử là con đường một chiều. Không nên hình dung năng lực thao túng của con người theo mô hình của một cuộc thí nghiệm khoa học hạn hẹp, tha hồ điều khiển các quá trình tới lui theo ý muốn mà không gặp sự đề kháng. Trước tính tương đối của những quan niệm về con người, đồng thời trước năng lực phá huỷ lẫn kiến tạo khổng lồ của con người, nền nhân học sẽ không dừng lại ở phạm vi đơn thuần lý thuyết, trái lại, sẽ phải là khoa học hành động để góp phần đối phó với những vấn đề toàn nhân loại: bảo vệ giới tự nhiên, đẩy lùi sự chạy đua vũ trang và các tham vọng cuồng chiến, cũng như các hình thức áp bức gây bao đau thương và lâm than.

“*Kalokagathia*”

Một nền nhân học mở ngỏ cho sự đổi thay và cho khả năng tự đổi thay của con người như thế không

còn quá nhân mạnh đến tính chất “nhân bản” (lấy con người làm trung tâm) cho bằng tính chất “nhân sinh” (hướng đến con người). Nói khác đi, khái niệm cốt lõi của nó sẽ là tính thân thiện, theo nghĩa không dành sự độc tôn cho một quan niệm nhất định nào đó về con người, đồng thời đến được với mọi người trong môi trường ngày càng rộng mở của xã hội thông tin.

Nhân học trong thời đại công nghệ còn là một nhân học thẩm mỹ. Nó kêu gọi và đánh thức tinh thần khai phóng cùng với tính năng động và hấp dẫn của những khả thể. Tiềm lực phê phán không dẫn đến yếm thế, phá huỷ, cảm đoán, trái lại, “hữu ích” (agathos) và “đẹp” (kalos). Hai từ Hy Lạp cổ ấy đã được Aristoteles hợp bích (kalokagathia), có phần giống với tính cách và phong độ của kẻ “đại trượng phu”!

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 29.09.2011)

Giữa tự nhiên và văn hoá

Con người sống trong lòng tự nhiên và giữa thế giới văn hoá. Không có gì rộng lớn mà gần gũi, thiết cận hơn hai thực tại ấy. Nhưng nếu hiểu văn hoá là những gì do con người sáng tạo và tái tạo thì nó khác và thậm chí đối lập lại với tự nhiên. Do đó, nhận thức tự nhiên và phê phán văn hoá hầu như là hai công việc thường xuyên trong lịch sử.

Tự nhiên – văn hoá – siêu tự nhiên

Tranh John William Waterhouse (1849 – 1917) vẽ Diogenes, điển tích về sự trở về với tự nhiên.

Ở phương Tây, cùng với sự ra đời và ảnh hưởng mạnh mẽ của các tôn giáo tự nhiên, tư tưởng cổ đại Hy Lạp – khác với truyền thống Do Thái – Kitô giáo – không chỉ xem tự nhiên (Hy Lạp: *phýsis*; Latinh: *natura*) là cái gì vĩnh cửu, bất sinh, bất diệt mà còn vượt ra khỏi tầm tay của con người, và do đó, là mầu mực, hài hoà, đẹp đẽ (từ đó có từ *kósmos*/vũ trụ với nguyên nghĩa là “trang sức”, “trật tự”). Thế rồi xuất hiện nhân vật Protagoras (490 – 420 trước CN), được hậu thế tôn vinh là nhà biện sĩ cừ khôi, mở đầu cho công cuộc khai minh đầu tiên (Protagoras và khai minh Hy Lạp, Sài Gòn Tiếp Thị 14.7.2010). Ông đặt câu hỏi gai góc: trong tất cả những gì được gọi là “văn hoá”, đâu là yếu tố “tự nhiên” (*phýsei*), đâu là yếu tố do con người “đặt định” nên (*théseis*)? Đặt câu hỏi ấy, Protagoras thực ra muốn tiến hành phê phán tư tưởng truyền thống và phá huỷ tính chất mầu mực của “tự nhiên”, bởi ông chứng minh rằng mọi thành tựu văn hoá, dù là ngôn ngữ, tôn giáo hay nhà nước, xã hội (thời bấy giờ được gọi chung là *pólis*/thành quốc) và cùng với *pólis*, là toàn bộ quyền lực chính trị, đều do bàn tay con người tạo ra, nghĩa là, đều có thể thay đổi được. Con người, do nhu cầu của cuộc sống, đã “phát minh” ra văn hoá, và văn hoá chính là sản phẩm của con người để thay thế “tự nhiên” (gần với ý: “người phải đổ mồ hôi trán để tự kiếm miếng ăn!” trong Kinh thánh). Quan niệm táo bạo này có thể gọi là chủ trương “văn hoá luận”, phản bác “tự nhiên luận”. Cái *phýsis* được triết học cổ đại tôn sùng như là đối tượng của sự chiêm ngưỡng lý thuyết thuần túy (*théoria*/lý thuyết vốn có nghĩa là chiêm ngưỡng!), dưới mắt Protagoras là bất khả tri, và hơn thế, về mặt nguồn gốc, là không quan trọng trong việc xem xét các sự kiện văn hoá. Cần lưu ý rằng khi nói về “bản tính (*natur*) con người”, ông chỉ muốn nói đến những nhu cầu, lợi ích và lý trí có thật của con người. Từ này không có nghĩa là “bản tính tự nhiên” (*natur*) vốn là thuật ngữ đặc thù của phong trào khai minh thế kỷ 17 – 18 sau này, dù cả hai phong trào cùng chia sẻ nhiều cảm hứng phê phán.

Tuy nhiên, lấy cái phi – tự nhiên làm nguyên tắc của văn hoá và chuẩn mực cho mọi sự phê phán văn hoá (theo đó, tất cả đều là nhân tạo và có thể thay đổi được), quan niệm của Protagoras và phong trào khai minh đầu tiên này lại vấp phải một khó khăn nghiêm trọng: lấy gì làm thước đo, làm chuẩn mực cho bản thân cái chuẩn mực ấy nếu không muốn mọi lập luận phê phán rơi vào vòng luẩn quẩn, vừa đá bóng vừa thổi còi? Plato (424 – 348 trước CN) chính là người vạch ra nhược điểm chết người ấy của phái biện sĩ và kịch liệt đả kích quan điểm này thiếu cơ sở triết học và nguy hiểm, phiêu lưu về chính trị! Nhưng Plato cũng nhận ra rằng không thể đơn giản quay trở về với cái “*phýsis* tự nhiên luận” của triết học cổ đại đã bị phái biện sĩ phê phán, trái lại, phải hình dung ra một thế giới siêu – tự nhiên. Thế giới siêu – tự nhiên ấy là những “mô thức”, những “linh tượng” bất biến, vĩnh cửu, tuy chỉ có thể nắm bắt được bằng tư tưởng và vượt ra khỏi thế giới tự nhiên trực tiếp, khả giác, nhưng vẫn là một *phýsis*, tức một thực tại nằm ngoài tầm tay của con người, đủ tư cách làm chuẩn mực cho mọi chuẩn mực!

Cộng hoà, tác phẩm chính của Plato, phác hoạ mô hình một nhà nước lý tưởng và “đúng đắn” được biện minh bằng ánh sáng của thế giới siêu – tự nhiên ấy.

Từ chàng “híp-pi” Diogenes đến thế lưỡng nan “tự nhiên – văn hoá”

Trích:

"Văn hoá là đi chứ không phải là tới, là con thuyền chứ không phải bến cảng".

Arnold Toynbee (1889 – 1975, sử gia Anh)

Sau Plato, quan niệm văn hoá tự nhiên luận tiếp tục giành ưu thế, nhưng với nhiều biến thể ngày càng phức tạp. Diogenes (412 – 323 trước CN) sống trong chiếc thùng gỗ cùng với vài chú chó cưng (có lẽ vì thế, trường phái của ông được dịch sang tiếng Việt là Khuyển nho!), từ khước mọi quy phạm văn hoá thông tục, là hình thức cực đoan đầu tiên của việc “trở về với tự nhiên”. Ít cực đoan hơn là thái độ sống “theo tự nhiên” của phái khắc kỷ (đầu thế kỷ 3 trước CN), theo đó, trật tự tự nhiên được xem là hợp lý tính, trong khi các quan hệ văn hoá chỉ có giá trị tương đối.

Bước vào thời cận đại, tình hình phức tạp hơn nhiều. Một mặt, giới tự nhiên hầu như được “giải phóng”, không còn phản ánh duy nhất tính hợp lý thần linh nữa, bởi ý chí của thượng đế có thể sáng tạo cả cái phi lý trong tự nhiên! Đây cũng là tiền đề cho việc xem tự nhiên như là chất liệu đơn thuần của khoa học trong tham vọng thống trị tự nhiên của Francis Bacon, người cha tinh thần của khoa học hiện đại.

Mặt khác, với truyền thống Do Thái – Kitô giáo mà tư tưởng Hy Lạp chưa biết tới, thế giới tự nhiên, bản tính tự nhiên của con người hay “ánh sáng tự nhiên” của lý trí vừa được đánh giá tích cực như là sản phẩm của thượng đế, vừa tiêu cực như là cái gì bị “sa đoạ” bởi tội lỗi của con người. Làm sao có thể vừa xem “tự nhiên” là chuẩn mực tốt lành, vừa phải nỗ lực thoát ly khỏi cái đơn thuần tự nhiên còn thô lậu ấy nếu muốn vươn tới sự tiến bộ, trong viễn tượng về một “trời mới, đất mới”, như là sự phóng chiếu ước vọng “phục sinh” của bản tính con người sau khi phạm tội vào cho bản thân vũ trụ? Cũng thế, làm sao dung hoà trong quan niệm về văn hoá khi vừa xem văn hoá là đối tượng hư hỏng, thối nát cần bị phê phán, vừa như cái gì có giá trị, đáng mong mỏi?

Một tích hợp phức tạp

Tóm lại, từ thời khai minh cận đại, sự phê phán văn hoá bị đặt vào thế lưỡng nan trong mối quan hệ căng thẳng giữa tự nhiên và văn hoá: (trạng thái) tự nhiên là tiên khởi, chuẩn mực, đồng thời cần được văn hoá nhanh chóng xa rời, từ bỏ vì sự tiến bộ, cũng như ngược lại, văn hoá liên tục bị phê phán, đồng thời là giá trị cần phát huy. Tích hợp các mối quan hệ phức tạp, đầy nghịch lý này vào trong một quan niệm văn hoá nhất quán sẽ là nỗ lực đầu tiên của J. J. Rousseau (cha đẻ của phê phán văn hoá hiện đại). Tiếp sau Rousseau sẽ là những I. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Nietzsche, Oswald Spengler...

Bùi Văn Nam Sơn

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 05.10.2011)

Văn hoá như là... tha hoá

Phê phán văn hoá bao giờ cũng nhằm bảo vệ và phát huy văn hoá. Nhưng khi nhân danh tự nhiên hay lấy tự nhiên làm chuẩn mực để phê phán văn hoá (ta gọi là “tự nhiên luận”) (Giữa tự nhiên và văn hoá, SGT 5.10.2011), thì thành quả văn hoá chỉ có thể có được bằng cách thoát ly khỏi tình trạng tự nhiên thô lậu.

Theo Rousseau, nhân tính chỉ hình thành khi con người rời vườn địa đàng. Tranh Vườn địa đàng của họa sĩ Đức Lucas Cranach (thế kỷ 15).

Nói cách khác, cần dựa vào phân tích cực của tự nhiên để phê phán văn hoá, đồng thời phê phán phân tích cực của tự nhiên để bảo vệ văn hoá. Từ viễn tượng tự nhiên luận, Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778) đã kết hợp hai nhiệm vụ có vẻ nghịch lý này như thế nào?

Mô hình “tha hoá”

J. J. Rousseau có vinh dự là người đầu tiên dùng mô hình về sự tha hoá để tiếp cận và giải quyết nhiệm vụ song đôi này. Theo ông, khi rời bỏ trạng thái tự nhiên, con người không đánh mất bản tính tự nhiên của mình cũng như mối quan hệ với giới tự nhiên bên ngoài mình, trái lại chỉ tha hoá khỏi tự nhiên mà thôi, nghĩa là, chỉ trở nên xa lạ với những gì thật ra là của chính mình và nay đứng đối lập với chính mình. Tuy nhiên, chính việc rời bỏ tính tự nhiên ấy lại là điều kiện tiên quyết để con người phát huy được nhân tính. Nền văn hoá “phản tự nhiên” là tiến trình của sự tha hoá, đồng thời là tiến trình không thể đảo ngược của việc vượt ra khỏi “con người hoang dã” (homme sauvage), tuy vậy, vẫn phải lấy bản tính tự nhiên của con người làm cơ sở và kim chỉ nam cho tiến trình văn hoá.

Nhiều người xem mô hình tha hoá – cho phép nhận ra sự thống nhất lẫn khác biệt giữa tự nhiên và văn hoá – là hình thức được thể tục hoá của hình ảnh con người “phạm tội”, “sa đoạ”, bị trục xuất khỏi vườn địa đàng như được mô tả trong Kinh thánh. Hegel, trong Các bài giảng về triết học lịch sử cũng xem đây là khởi điểm thực sự của việc “trở thành người”: “Vườn địa đàng là chỗ cư trú của thú vật chứ không phải của con người!” Vì sao? Vì “con người hoang dã” chỉ mới là con người trong tiềm năng, con người trong trạng thái “tự mình”, chưa có ý thức, chưa phải “cho mình” và sẽ không thành người nếu cứ ở mãi nơi chốn ấy, tức trong sự hợp nhất đơn giản với tự nhiên! Sự tha hoá – bị quy là “phạm tội” – thật ra là hành vi của bản thân con người, là sự tự – tha hoá. Theo Rousseau, tha hoá khỏi tự nhiên là thành tựu văn hoá đầu tiên của con người, nhưng nó cũng đẩy con người vào sự xung đột giữa tự nhiên và văn hoá. Làm sao giải quyết hay khắc phục sự xung đột này? Rousseau trả lời: chỉ có thể bằng cách “thăng tiến để hoàn thiện văn hoá!” chứ không phải “quay trở về với tự nhiên” theo nghĩa thô thiển là vào rừng leo cây cùng với khỉ!

Trích:

“Thiên nhiên không bao giờ lừa dối con người. Chỉ có con người tự lừa dối chính mình”

Jean Jacques Rousseau

(1712 – 1778)

“Hoà giải” giữa tự nhiên và văn hoá

Mô hình trên đây của J. J. Rousseau về sự tha hoá không chỉ cung cấp một giải pháp có tính cấu trúc cho việc khắc phục sự xung đột giữa tự nhiên và văn hoá và tính nghịch lý của công cuộc phê phán văn hoá tự nhiên luận, mà còn đặt mối quan hệ tự nhiên – văn hoá vào trong một viễn tượng có tính cách triết học về lịch sử. Trong viễn tượng ấy, việc “phạm tội”, hiểu như sự tự tha hoá của con người, là khởi điểm của lịch sử, còn sự kết thúc sẽ được soi sáng bởi viễn cảnh không tưởng về một sự hoà giải giữa tự nhiên và văn hoá. Thật thế, theo mô hình này, bản thân lịch sử bắt đầu bằng sự tha hoá, trong khi con người hoang dã là vô lịch sử, nếu cứ ở yên trong sự hợp nhất đơn giản với tự nhiên.

Qua việc đề xuất và phác họa mô hình “hợp nhất – phân ly (tha hoá) – hoà giải”, quả thật Rousseau đã mang lại cho xu hướng phê phán văn hoá tự nhiên luận một hình thái hiện đại, bởi nó sớm đáp ứng tâm thức mới mẻ của thời đại: tâm thức và tư duy lịch sử, vốn chỉ trở nên phổ biến từ nửa sau thế kỷ 18. Ngược lại, tư duy và triết học lịch sử hiện đại, với đỉnh cao là triết học duy tâm Đức và truyền thống mác-xít, không thể không bắt nguồn từ Rousseau, khi lịch sử được hiểu như tiến trình tự đánh mất và tái chiếm hữu của con người. Marx: nhân hoá giới tự nhiên và tự nhiên hoá con người là “lời giải cho câu đố của lịch sử thế giới”.

Nhưng, làm thế nào để con người, sau khi rời bỏ trạng thái tự nhiên và đánh mất tính tự nhiên trong văn hoá, còn có thể tiếp cận được (bản tính) tự nhiên “đích thực”, bởi nếu không, không tài nào tiến hành phê phán văn hoá được? Bằng cách nào đến được với bản tính của con người tự nhiên? Cái đã bị tha hoá không phải hoàn toàn xa lạ mà là của chính mình nay chỉ trở thành xa lạ thôi, vậy, về nguyên tắc, có thể nhận ra lại và khôi phục? Thay vì “trở về với tự nhiên”, làm sao đi tìm một sự thống nhất mới giữa con người và tự nhiên theo nghĩa “trở về với tính tự nhiên” và thực hiện những đặc điểm bản chất do tự nhiên ban cho hay đã sở đắc trong tiến trình văn hoá như lý trí, ngôn ngữ, lao động, tư hữu, tình yêu, danh dự, đức hạnh và đời sống cộng đồng, những đặc điểm tuy đã thoái hoá nhưng vẫn có mặt thường xuyên nơi con người?

Émile và Khế ước xã hội

Tóm lại, vấn đề của Rousseau là làm sao tiến hành phê phán văn hoá một cách gay gắt, nhưng không phủ định và thù địch văn hoá. Và làm sao con người văn hoá tìm trở lại được cuộc sống hài hoà với bản tính đích thực của mình. Émile hay là về giáo dục (1762) và Khế ước xã hội (1762) phác họa mô hình sự phạm và mô hình chính trị cho hai vấn đề ấy, hai phác họa sẽ có ảnh hưởng sâu sắc và mang nhiều phiên bản trong các thế hệ tiếp nối: từ Lessing, Kant, Fichte, Hegel và Marx thời trẻ cho đến Erich Fromm, Adorno...

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 13.10.2011)

Tha hoá như là... văn hoá

Immanuel Kant (1724 – 1804) đã thực hiện một cuộc cách mạng cả trong lĩnh vực triết học về văn

hoá. Tuy có tiếp thu nhiều tư tưởng của J. J. Rousseau (Khai minh về... khai minh, SGT 19.10), nhưng Kant đã đảo ngược quan niệm về sự tha hoá.

Triết gia Đức Immanuel Kant (1724 – 1804).

Thay vì lấy tự nhiên làm chuẩn mực để phê phán văn hoá như Rousseau (Văn hoá như là... tha hoá, Sài Gòn Tiếp Thị 12.10), Kant hiểu sự tha hoá như là hiện tượng thuần túy nội tại trong lĩnh vực văn hoá, không liên quan đến tự nhiên. Mô hình “văn hoá luận” của Kant về tha hoá như là... văn hoá khác với mô hình “tự nhiên luận” của Rousseau như thế nào?

“Ý chí tự do”

Bước ngoặt của Kant diễn ra âm thầm khi ông khai thác một ý tưởng đột ngột nhưng sáng giá của chính Rousseau. Rousseau viết: “Tự nhiên ra lệnh cho các sinh vật, và thú vật đã tuân theo. Con người cũng cảm nhận sự cưỡng chế ấy, nhưng lại nhận thức rằng mình là tự do để tuân theo hoặc chống lại. Và chính trong ý thức này về sự tự do của mình đã thể hiện tính tinh thần của tâm hồn con người” (luận văn thứ hai: Về sự bất bình đẳng giữa con người, 1775). Như thế, những xúc cảm tự nhiên (Rousseau: “Tình yêu chính mình”/amour de soi và “tình lân ái”/pitié) nơi con người rõ ràng không tác động giống như những “rung cảm” đơn thuần có tính tự nhiên, thú vật! Chúng quả là các cơ sở cho đức hạnh thuộc luân lý cá nhân, nhưng phải theo điều kiện của sự tự do và năng lực tự hoàn thiện của con người. Rousseau và Kant đều nhất trí rằng con người có “ý chí tự do”, nhưng Kant rút ra từ đó một hệ luận khác và quan trọng: chính sự tự do quyết định của ý chí mới tạo ra được phẩm chất luân lý cho hành vi con người chứ không phải những rung cảm tự nhiên theo kiểu nguyên thủy. Kant: “Không có gì ở trong và thậm chí ở ngoài thế gian mà có thể được xem là “thiện” một cách vô giới hạn, ngoại trừ duy nhất là một ý chí thiện” (Đặt cơ sở cho siêu hình học về đức lý, 1785). Với nhận định ấy, Kant đã nâng sự tự do của ý chí lên thành nền tảng của luân lý, đạo đức. Các động lực tự nhiên vẫn có mặt, nhưng tất cả còn tùy thuộc vào việc con người chiều theo hoặc chống lại. Nền đạo đức học chỉ dựa trên rung cảm “theo tiếng gọi của (bản tính) tự nhiên” bị Kant tước mất sức mạnh, và ông thay vào đó bằng lý tính. Ở đây, lý tính là lý tính tự do, có năng lực quy định ý chí, nên Kant gọi là: “Lý tính thực hành”.

Sự tự trị của văn hoá

Bước ngoặt này còn cho thấy: các quy phạm, chuẩn tắc của văn hoá không còn mang tính chất đơn thuần “tự nhiên” được nữa. Khi rời bỏ trạng thái tự nhiên, con người đã thoát ly khỏi “tiếng gọi nghiêm khắc” của tự nhiên để tự do quyết định những gì được chấp nhận hoặc bị ngăn cấm trong sinh hoạt văn hoá. Qua đó, công cuộc phê phán văn hoá cũng trở thành “công việc thuần túy nội bộ” của văn hoá. Theo ý nghĩa ấy, thật ra phải nói rằng văn hoá và triết học văn hoá đến Kant mới trở nên hoàn toàn “phản tỉnh”, sau bước chuẩn bị của Rousseau.

Kant khai triển các suy tư về văn hoá trong các bài viết ngắn. Phỏng theo phong cách của Rousseau, ông viết bài Phỏng đoán về khởi đầu của lịch sử loài người (1786), nhưng rút ra kết luận ngược hẳn với Rousseau: “Con người rời bỏ vườn địa đàng như là đi từ sự thô lậu của thú vật đến nhân tính, từ sự ràng buộc của bản năng đến sự hướng dẫn của lý trí; nói ngắn, từ sự điều khiển của tự nhiên sang thể đứng tự do”. Hơn thế, đây cũng là “ý muốn” của tự nhiên: “Hãy ra khỏi sự sắp đặt máy móc của tự nhiên dành cho nếp sống thú vật để hoàn toàn tự sáng tạo từ chính mình bằng lý tính của mình” (Ý tưởng về một lịch sử phổ quát, 1784). Văn hoá, qua đó, hoàn toàn được giải phóng và tự trị trước tự

nhiên, và, từ nay, khi phê phán văn hoá, không còn được phép phiên trách hay cầu viện đến tự nhiên nữa: nếu cái tốt là công lao của con người thì con người cũng phải tự chịu trách nhiệm lấy về cái xấu!

Sự tha hoá, như là động lực phê phán văn hoá, chỉ còn là công việc giữa con người với nhau ở trong lòng văn hoá. “Phương tiện được tự nhiên sử dụng để phát huy hết tiềm lực của con người chính là sự đối kháng trong xã hội, nhưng kỳ cùng để dẫn đến một trật tự hợp quy luật” (nguồn như trên). Sự tha hoá tuy có cơ sở tự nhiên ở nơi sự “đối kháng” trong diễn trình xã hội hoá (do tự nhiên mong muốn!), nhưng xử lý và thiết kế nó như thế nào là chuyện của con người! Tự nhiên tạo ra con người và cơ sở sinh tồn cho con người, nhưng để cho con người tự quyết từ cái cơ sở ban đầu ấy. Thay vì lo “hoà giải” với tự nhiên (công việc vượt khỏi sức người!), con người hãy lo hoà giải với nhau ở trong tự nhiên!

Tự vác lấy thập giá đời mình

Trích:

“Tính cá nhân có quy mô đào luyện văn hoá càng nhiều bao nhiêu thì sẽ có hiện thực và quyền lực càng nhiều bấy nhiêu”

G.W.F HEGEL (Hiện tượng học tinh thần, 1807)

Hegel (1770 – 1831) hoàn toàn tán thành với mô hình văn hoá luận của Kant về tha hoá. Nếu hiểu từ “tinh thần” khá bí hiểm nơi Hegel như là “văn hoá”, ta hiểu được tại sao ông gọi thời đại hiện nay là “thế giới của tinh thần đã tự tha hoá” (Hiện tượng học tinh thần, bản tiếng Việt, NXB Tri Thức). Theo Hegel, tha hoá là một đặc điểm của thế giới văn hoá (chứ không phải của thế giới tự nhiên!) và, giống như Kant, là đặc điểm tất yếu, nếu không sẽ không thể có được “vương quốc của tự do”. Marx (1818 – 1883) cũng dần dần từ bỏ mô hình tự nhiên luận thời trẻ dưới ảnh hưởng của Rousseau và Feuerbach (nhân hoá tự nhiên và tự nhiên hoá con người). Bây giờ, thay chỗ cho sự “hoà giải” giữa con người và tự nhiên theo viễn tượng của Rousseau là mô hình của Kant và Hegel về “vương quốc của tự do” vươn lên từ “vương quốc (tự nhiên) của sự tất yếu”.

“Văn hoá” và “văn minh”

Nếu không còn lấy những thước đo ở “bên ngoài” văn hoá như chủ trương tự nhiên luận nữa, thì từ nay chỉ có thể dùng thước đo từ “bên trong” văn hoá để phê phán và điều chỉnh văn hoá. Thói quen giản lược của tư duy khoa học dễ dàng chọn lựa mô hình phê phán nội tại kiểu nhị phân: “văn hoá” là cái gì có giá trị tự thân, trong khi “văn minh” chỉ có giá trị công cụ hay phương tiện. Cặp khái niệm đối lập “văn hoá/văn minh” ít nhiều giả tạo nhưng – như ta sẽ thấy – cũng đã gây sóng gió và chiếm lĩnh diễn đàn văn hoá luận suốt thế kỷ 19 và 20 với rất nhiều “âm thanh và cuồng nộ”! (còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 27.10.2011)

Khai minh về... khai minh

Là một trong những người cha tinh thần của đại cách mạng Pháp, J. J. Rousseau lại dẫn đầu công cuộc phê phán văn hoá (Văn hoá là... tha hoá, SGT 12.10.2011), tấn công vào những trụ cột tư tưởng của phong trào khai minh, linh hồn của cuộc cách mạng ấy. Vậy, Rousseau là ai?

Ảnh này đã được co lại. Bấm vào thanh này để xem với kích cỡ đầy đủ. Ảnh gốc có kích thước 944x1270.

Trong bức tranh này, triết gia J.J. Rousseau như một phần của thiên nhiên trong lành.

Một khai minh tự phê phán

Phong trào khai minh rất tự hào vì đã tiến hành một công cuộc phê phán văn hoá vô tiền khoáng hậu: đả kích sự mê muội, mê tín hàng ngàn năm, xiển dương lý trí, đề cao khoa học, kỹ thuật, công nghiệp và thương nghiệp. Khi sử dụng chính những vũ khí phê phán văn hoá ấy để tấn công vào phong trào khai minh theo kiểu “gậy ông đập lưng ông”, Rousseau trở thành nhà khai minh quan trọng đầu tiên về... khai minh. Nói khác đi, trong công trình của Rousseau, sự phê phán văn hoá trở thành sự tự – phê phán đầy tinh thần khai minh về bản thân phong trào khai minh. Với Rousseau, phê phán văn hoá hiện đại đã mang một khuôn mặt thứ hai.

Trái với lòng tin đương thời về sự tiến bộ, Rousseau trình ra một bản “kiểm toán” ngược hẳn lại! Vào năm 1750, từ một kẻ vô danh, Rousseau đột nhiên thành ngôi sao sáng, khi ông viết bài luận văn thứ nhất, giành giải thưởng của viện Hàn lâm Dijon (Pháp) với câu hỏi: “Sự tăng tiến của khoa học và nghệ thuật có góp phần làm lành mạnh hoá phong tục hay không?” Câu trả lời “Không!” đồng dạng của ông làm sững sờ mọi người, nhất là các tên tuổi lớn đang lãnh đạo phong trào khai minh. (Ta nhớ đến bức thư khét tiếng của Voltaire gửi cho ông sau này: “Chưa bao giờ nhiều sự thông minh đã được dùng để làm cho con người trở nên ngu xuẩn đến thế. Khi đọc nó, người ta chỉ còn muốn bò bằng bốn chân mà thôi!”)

Thiên hạ sững sờ vì luận điểm chính của Rousseau sau đây: các tiến bộ của khoa học và nghệ thuật (chữ “nghệ thuật” ở đây hiểu theo nghĩa techne/Hy Lạp hay ars/Latinh, tức tài khéo công nghệ) không hề mang lại sự đạo đức hoá và nhân đạo hoá như các nhà khai minh đã lầm tưởng, mà ngược lại, hầu như ta có một “quy luật lịch sử”: tri thức khoa học và tiện nghi kỹ thuật chỉ mang lại sự hưởng thụ, xa hoa và phung phí, tất yếu dẫn đến sự suy đồi, băng hoại về đạo đức!

Bài luận văn đoạt giải thứ hai: Về nguồn gốc của sự bất bình đẳng giữa con người (1755) xem việc con người rời khỏi trạng thái tự nhiên đã đánh mất sự tự do và bình đẳng nguyên thủy. Các tác phẩm chính của ông về sau đều xoay quanh các kinh nghiệm đau đớn về sự tha hoá và những mâu thuẫn nan giải của nền văn hoá hiện đại xây dựng trên lý trí. Cái giá phải trả là xa rời và xa lạ với bản tính tự nhiên nguyên thủy vốn hồn nhiên, tốt lành. Quyển Khế ước xã hội bắt đầu với câu: “Con người sinh ra tự do, nhưng đâu đâu cũng ở trong xiềng xích”, và quyển Émile hay là về giáo dục với câu: “Tất cả đều tốt lành khi ra đời từ bàn tay của đấng sáng tạo, nhưng tất cả đều bại hoại dưới bàn tay con người”. Nhưng, vì lẽ văn hoá là sản phẩm của con người, nên không ai khác ngoài con người phải trả cái giá ấy và cũng chỉ con người mới có thể vượt qua được sự tự – tha hoá này. Lời kêu gọi thống thiết

của ông: “Hỡi con người! Dù là ai và nghĩ gì, hãy lắng nghe!” chia sẻ đề án vĩ đại về sự “giáo hoá nhân loại” của G. E. Lessing (1729 – 1781), nhà văn hoá lớn của nước Đức láng giềng.

Trích:

Tiếng nói của lương tâm, nơi Rousseau, là tiếng gọi của bản tính tự nhiên chưa bị bại hoại của con người.

“Lỡ từ lạc bước bước ra”

Nếu bản tính tự nhiên nguyên thủy chỉ bị tha hoá, trở nên xa lạ, thì, về nguyên tắc, có thể khôi phục được. Nhưng, về mặt lý thuyết, làm sao tiếp cận nó? Rousseau đề nghị hai con đường bổ sung cho nhau: đưa ra một “giả thuyết về lịch sử nguyên thủy” và bằng “trực giác”. Với cách thứ nhất, thử tước bỏ hết mọi đặc điểm của con người văn minh hiện đại do văn hoá và xã hội tạo ra, ta sẽ có được hình ảnh (giả tưởng) về một sinh thể phi xã hội, chưa có sở hữu, sự phân công lao động, các kỹ năng phức tạp, các hình thức tổ chức cuộc sống cố định, thậm chí, chưa có ngôn ngữ. Thế nhưng, sau khi thử tước bỏ hết mọi đặc điểm “tiêu cực”, làm sao nhận diện được những phẩm tính “tích cực” thuộc “bản lai diện mục” chưa bị tha hoá của con người hoang dã (homme sauvage)?

Đó là nhờ con đường thứ hai, con đường của trực giác. Cũng bằng thử nghiệm của tư duy, ta hãy “dẹp bỏ hết sách vở đi, và thử lắng nghe những rung cảm đầu tiên và đơn giản nhất của tâm hồn con người”. Không cần phải học... đạo đức học mới biết thế nào là thiện và ác! “Đi vào lòng mình, lắng nghe tiếng gọi của lương tâm khi mọi đam mê câm tiếng, há chẳng đủ sao? Đây mới là triết học chân chính!” “Tiếng nói của lương tâm”, nơi Rousseau, không còn là tiếng gọi của thượng đế, mà là của bản tính tự nhiên chưa bị bại hoại của con người. Tự nhiên và đạo đức được kết hợp lại, thể hiện con người cá nhân tự trị, không cần đến quyền uy thần thánh hay thế tục nào nữa. Đó chính là nguồn suối cho nền đạo đức học nổi tiếng của Immanuel Kant, người biết ơn Rousseau đã “thức tỉnh và sửa sai” mình.

Con đường trực quan ấy cho thấy hai nguyên lý có trước lý trí, đó là “tình yêu chính mình” (amour de soi) và “lòng lân ái” (pitié). Nhờ đó, con người là tự do và có năng lực tự hoàn thiện vô hạn. Với nhận định này, Rousseau phê phán thuyết “duy trí” của các triết gia khai minh quen đồng nhất con người với lý trí. Trong con người tự nhiên, lý trí còn “ngủ yên” và chỉ thức dậy cùng với đời sống văn hoá. Do đó, lý trí không hiện thực hoá mà phá vỡ tính người nguyên thủy, làm con người tha hoá khỏi những rung cảm tự nhiên. Tập trung nhấn mạnh đến những rung cảm, Rousseau cũng trở thành cha đẻ của trào lưu lãng mạn. Tiếng nói của “con tim” còn là nguyên lý cho nền đạo đức học tình cảm của David Hume (1711 – 1776), và sau này của Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), chê trách tính duy lý của triết học khai minh.

Rousseau là một nhà phi – lý tính hay đúng ra, chính là người đã sớm vạch ra giới hạn của lý tính, như là bậc tiền bối trực tiếp của Kant?

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 19.10.2011)

Văn hoá và văn minh

Sau khi mô hình tự nhiên luận của Rousseau về sự “tha hoá” đã được Immanuel Kant cải biến bằng mô hình văn hoá luận (trung lập hoá vai trò của tự nhiên và tự trị hoá vai trò của văn hoá (Tha hoá như là... văn hoá, SGT 26.10), công cuộc phê phán văn hoá không còn dựa trên thước đo ở bên ngoài văn hoá nữa, trái lại, là chuyện nội bộ của văn hoá. Phải dùng chính văn hoá để phê phán văn hoá! Vậy, thước đo nào đây?

Rượu chất hảo hạng chống lại... Coca-Cola?

Triết gia Đức, Johann Gottfried Herder, người có ý muốn kết hợp văn hoá với tinh thần dân tộc.

Tất nhiên, các hiện tượng văn hoá rất đa dạng và có khi trái ngược nhau, nhưng tất yếu phải có một cái gì đó trong lĩnh vực đa dạng này được trao cho vai trò là thước đo cho những cái còn lại.

Thay vì đi tìm thước đo quá phức tạp, người ta chuộng lối nhị phân (phân đôi) dễ hình dung và “nắm bắt”. Vì thế, ta không ngạc nhiên khi thấy tất cả những nhà văn hoá lớn trong suốt thế kỷ 19 và nửa đầu thế kỷ 20 đều chọn lối tư duy này. Nổi bật ở đây là sự đối lập giữa “văn hoá” và “văn minh” như là thước đo tiện dụng nhất. Bắt đầu từ Kant, nhưng thật sự thịnh hành từ 1850 cho đến hết nửa đầu thế kỷ 20, trước khi có một cách hiểu khác về văn hoá. Theo cách hiểu thông thường, văn hoá đối lập với văn minh tựa như: Nguyễn Du, Goethe đối lập với xe lửa, máy bay; dương cầm, đàn bầu với bóng đá, quần vợt; bút nghiên với bút bi, máy tính; rượu chất hảo hạng với Coca-Cola và những gì mang mùi... Huê Kỳ! Văn hoá – bị quy giản hay được tôn vinh theo nghĩa hẹp như thế – luôn có nghĩa là cái gì “cao cấp hơn”, là “những giá trị vĩnh cửu”, là “bề sâu tâm hồn”... trong khi văn minh khiến ta liên tưởng đến cái kỹ thuật, đơn thuần có tính chức năng, hữu dụng và... sinh lợi. Theo mô hình này, văn hoá có giá trị tự thân, còn văn minh chỉ hay ho khi phục vụ cho cái khác: một bên là vương quốc của cứu cánh, bên kia là thế giới phương tiện.

Truy nguyên nguồn gốc, người ta phát hiện rằng sự đối lập văn hoá – văn minh vốn là đặc sản của nước Đức, gắn liền với “con đường riêng” của nước này, chống lại xu thế Tây Âu hoá, Mỹ hoá, đô thị hoá, nói ngắn, gắn liền với những hậu quả văn hoá của quá trình công nghiệp hoá muộn màng của nước Đức so với các nước Tây phương khác. Mặc cảm tự ti chuyển hoá thành mặc cảm tự tôn: ta tuy nghèo nhưng cao sang, sân không có xe hơi nhưng chữ nghĩa đầy bề, “an bần lạc đạo”! Một thời gian dài, tầng lớp thượng lưu về văn hoá tự hào đã bù đắp cho sự nghèo nàn về vật chất so với tầng lớp giàu có ở các nước Tây Âu khác “chỉ đơn thuần văn minh”. Một thái độ không phải hoàn toàn vô hại, bởi nó sẽ dẫn đến khối lửa chiến tranh: cuộc thế chiến thứ nhất tràn ngập những luận điệu tuyên truyền tâm lý chiến như thế, và mấy mươi năm sau, được lặp lại ở quy mô ác liệt hơn nữa dưới chế độ Đức quốc xã.

Bài học thật cay đắng: sau thế chiến thứ hai, mọi người bàng hoàng nhận ra rằng nền “văn hoá cao cấp và đích thực” ấy đã không ngăn cản được Hitler và tội ác diệt chủng khủng khiếp chưa từng có! Ý định tốt đẹp và cao cả của Herder (1744 – 1803) muốn kết hợp văn hoá với bản sắc và tinh thần dân tộc đã bị lạm dụng đến mức cực đoan, khiến Adorno (1903 – 1969) phải thốt lên: “Sau Auschwitz (*), mọi văn hoá đều trở thành rác rưởi, và thật là dã man khi còn ngồi đây mà làm thơ!”, nhất là khi phải nghe những tên chuyên chế tiếp tục nhân danh “văn hoá”.

Thăng trầm của từ “văn hoá”

Từ giữa thế kỷ 20, chưa bao giờ từ “văn hoá” bị mất giá và bị nghi ngờ đến thế ở Tây Âu. Một mặt, nếu “văn hoá” được hiểu như là bộ phận của “kiến trúc thượng tầng”, nó có thể mang tính “ý hệ”, lừa mỵ. Mặt khác, “văn hoá” cũng không còn là một khái niệm khoa học nghiêm chỉnh nữa, bởi nó không có tính “trung lập về giá trị”. Đó là lý do khiến từ “xã hội” lên ngôi như một khái niệm bao trùm, thậm chí mang ý nghĩa tích cực, “tiên bộ”. Đến những năm 1980, thế kỷ 20, từ “văn hoá” mới dần dần lấy lại vị trí và thế đứng nhờ một loạt sự kiện. Trước hết, thật không dễ phân biệt giữa “kiến trúc thượng tầng” và “cơ sở hạ tầng” (chẳng lẽ “hạ tầng” không phải và không có văn hoá? “thượng tầng” lẫn “hạ tầng” chẳng phải do “thượng tầng” xác định nên?), và kỳ cùng, lấy gì phân biệt giữa xã hội và văn hoá? Từ đó, khái niệm “văn hoá” ngày càng được hiểu theo nghĩa rộng. Văn hoá là toàn bộ thế giới cuộc sống của con người, chứ không chỉ giới hạn theo nghĩa hẹp (kiểu Đức!) như là một bộ phận của toàn bộ hệ thống văn hoá, bên cạnh những bộ phận khác như chính trị, pháp luật, kinh tế, khoa học v.v.. Định hướng theo khái niệm mới mẻ của môn văn hoá học, tiếp thu và phát triển khái niệm văn hoá theo nghĩa rộng của môn nhân học văn hoá (cultural anthropology) từ những năm 1930 thế kỷ trước, văn hoá, trong mọi phương diện của nó, trở thành đối tượng của khoa học khách quan, trung lập về giá trị. Cái giá phải trả: các lý thuyết văn hoá từ nay tự thân không còn mang tính phê phán, cả theo nghĩa đánh giá dựa theo một chuẩn mực có sẵn, lẫn theo nghĩa đề phòng và “phê phán ý hệ” đối với một bộ phận “thượng tầng”.

Văn hoá là “số nhiều”

Trích:

“Văn hoá như là số nhiều” không chỉ là một nhận định khoa học mà còn là một thành tựu văn hoá nổi bật trong thời gian qua.

Tuy nhiên, không phải vì thế mà tư duy về văn hoá không được bù đắp. Thay chỗ cho sự phê phán, đánh giá kiểu tiền – hiện đại xuất phát từ sự độc tôn của một nền văn hoá hay một lĩnh vực văn hoá nhất định, xem các nền văn hoá xa lạ và các lĩnh vực văn hoá mình không ưa chuộng là thấp kém, phản tự nhiên, người ta học cách tôn trọng cái khác biệt, xem nền văn hoá của mình chỉ là một trong nhiều nền văn hoá. Chỉ khi nhìn nhận giá trị riêng biệt của nền văn hoá xa lạ và lĩnh vực văn hoá không quen thuộc để không quy tất cả vào thước đo của riêng mình, mới có thể tạo không gian cho việc sử dụng bản thân khái niệm văn hoá một cách khách quan và khoa học. “Văn hoá như là số nhiều” không chỉ là một nhận định khoa học, mà còn là một thành tựu văn hoá nổi bật trong thời gian qua.

Tinh thần phê phán văn hoá không mất đi, trái lại, bằng sự phản tỉnh, nhiều thế hệ đã đi tìm những cặp khái niệm khác thay cho cặp đối lập “văn hoá – văn minh” sau khi từ bỏ vị trí độc tôn của một khái niệm hẹp về văn hoá bên trong toàn bộ đời sống văn hoá. Nhưng, đó là một... câu chuyện dài và chúng ta đã đi quá nhanh!

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 03.11.2011)

(*) Tên một trại tập trung khét tiếng của Hitler.

Các thước đo của văn hoá

Phê phán văn hoá từ bản thân văn hoá chỉ có thể tiến hành bằng cách lấy một lĩnh vực làm mẫu mực và dùng nó làm thước đo cho các lĩnh vực khác. Lấy “văn hoá” đối lập với “văn minh” (Văn hoá và văn minh, SGT 2.11) chính là cách làm quen thuộc ấy. Ta thử điểm lại ba mô hình tiêu biểu trong việc đối lập này nơi Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche và Oswald Spengler, trước khi đến với những nỗ lực gần đây nhằm vượt ra khỏi cặp đối lập “văn hoá – văn minh”.

Kant và việc đạo đức hoá văn hoá

Sử gia, triết gia Đức Oswald Spengler (1880 – 1936), người xem văn minh là giai đoạn lão suy của các nền văn hoá.

“Ý niệm về đạo đức thuộc về văn hoá. Còn việc sử dụng ý niệm văn hoá chỉ vì danh vọng và vẻ tao nhã bề ngoài thì chỉ tạo ra văn minh mà thôi” – câu nói ấy cho thấy, với Kant, văn hoá khác biệt văn minh ở giá trị đạo đức. Con người có văn hoá không chạy theo “danh vọng và vẻ tao nhã bề ngoài”, trái lại, sẵn sàng làm điều tốt và điều đúng chỉ vì đó là điều tốt và điều đúng chứ không vì nó mang lại lợi ích cho bản thân. Văn hoá đồng nghĩa với đạo đức, trong khi văn minh không thể đơn độc mang lại được điều ấy. Khác với lập trường tự nhiên luận cực đoan của Rousseau (Văn hoá như là... tha hoá, Sài Gòn Tiếp Thị 13.10) xem tiến bộ khoa học – kỹ thuật tất yếu làm cho con người ngày càng hư hỏng, Kant xem văn hoá – theo nghĩa “đạo đức hoá” – như là sự bổ sung cần thiết cho tiến trình tất yếu của văn minh.

Tiếp thu tư tưởng của Kant, Wilhelm von Humboldt viết: “Văn minh làm cho các dân tộc sống cuộc sống xứng đáng với con người bằng những định chế và tập quán bề ngoài. Văn hoá bổ sung tiến trình văn minh ấy bằng khoa học và nghệ thuật”. Phần bổ sung này được ông gọi chung là “Bildung” (giáo dục, đào luyện). Chính trong ý nghĩa đó, Humboldt đề xướng khẩu hiệu “giáo dục bằng khoa học” và trở thành cha đẻ của mô hình đại học hiện đại khi áp dụng lý tưởng văn hoá – giáo dục nói trên vào việc cải cách và xây dựng đại học nổi tiếng mang tên ông ở Berlin – Đức (Bóng mát của một vĩ nhân, Sài Gòn Tiếp Thị 13.5).

Tuy nhiên, trong nền giáo dục tân – nhân bản này, lý tưởng “đạo đức hoá” nhanh chóng bị đẩy vào hậu trường, khiến cho văn hoá và văn minh vẫn còn là sự đối lập giữa giáo dục “bên trong” và huấn luyện “đơn thuần” bên ngoài. Văn minh gắn liền với tài khéo léo và sự lành nghề, không chạm đến được chỗ cốt lõi của nhân cách để cải biến nó. Văn hoá đích thực không thể có được khi nó chỉ đơn thuần “ở bên trong”, bởi như thế không khác gì nhường mảnh đất bên ngoài cho cái vô văn hoá. Với nhận thức ấy, Nietzsche trở thành nhà phê phán văn hoá mãnh liệt đối với nền giáo dục nhân danh Kant và Humboldt nhưng đã làm phai nhạt lý tưởng “đạo đức hoá” của hai vị tiền bối.

Nietzsche và việc “thẩm mỹ hoá” văn hoá

Nietzsche phi – đạo đức hoá khái niệm văn hoá, nhưng vẫn giữ mô hình “văn hoá – văn minh”, do đó, ông phải định nghĩa lại khái niệm “văn hoá” khác với Kant. Theo Nietzsche, “văn hoá chân chính của một dân tộc phải như là sự thống nhất về phong cách nghệ thuật trong tất cả mọi biểu hiện về đời sống của dân tộc ấy”. Sự thống nhất về “văn phong” ấy chỉ có thể được nhận diện theo cách “thẩm mỹ”, vì

thể, theo ông, văn hoá là một hiện tượng thẩm mỹ chứ không phải là một hiện tượng đạo đức và cần đánh giá nó một cách tương ứng. Nói khác đi, phê phán của Nietzsche đối với sự đối lập “bên trong – bên ngoài” trong lĩnh vực giáo dục là phê phán mỹ học, tương tự như việc phát hiện sự không tương ứng giữa nội dung và hình thức nơi tác phẩm nghệ thuật.

Về sau, Nietzsche công kích cả chủ trương đạo đức hoá đối với văn hoá của Kant. Ông cho rằng “những bước đi lớn lao của văn hoá, nói về mặt đạo đức, bao giờ cũng là những thời kỳ của sự đồi bại”. Lý giải lại công thức “văn hoá đối nghịch với văn minh” của Rousseau, Nietzsche cho rằng văn minh là những thời kỳ thuần dưỡng con người dù muốn hay không muốn, vì thế, đó cũng là những thời kỳ không thể chấp nhận nổi những tính cách táo bạo nhất và sâu sắc nhất. “Văn minh muốn một đảng, văn hoá muốn một nẻo, hầu như muốn cái trái ngược”. Nietzsche trung thành với thước đo thẩm mỹ đối với văn hoá. Theo ông, thành tựu văn hoá là thành tựu mang tính thẩm mỹ; dựa vào thước đo ấy, ta sẽ nhận ra đâu là văn hoá đích thực và đâu là văn hoá suy đồi. Nhưng, điểm quan trọng là Nietzsche, khác Rousseau, không đánh đồng “suy đồi” với văn minh. Ngược lại, việc “thuần dưỡng con người” của văn minh là tiền đề, thậm chí là nguồn sức mạnh của văn hoá, nhưng đồng thời cũng không được lẫn lộn phương tiện cần thiết và sẽ dẫn đến “suy đồi” này của văn minh với văn hoá. Vì thế, với Nietzsche, vấn đề là phải tăng cường sức mạnh nội sinh và lấy “đời sống” làm nguyên tắc quy phạm.

Oswald Spengler và “sinh học hoá” văn hoá

Trích:

Lịch sử không dừng lại. Đã đến lúc chia tay với cặp khái niệm “văn hoá – văn minh” để đi tìm các cách tiếp cận khác.

Spengler, với tác phẩm nổi tiếng Sự suy tàn của phương Tây, chịu nhiều ảnh hưởng của Nietzsche, nhưng, khác với Nietzsche, ông lại trộn lẫn chủ đề “văn hoá – văn minh” với ý tưởng về sự “suy đồi” nhằm lý giải mối quan hệ giữa chúng. Spengler: “Văn minh là số phận không thể tránh khỏi của một nền văn hoá”.

Dựa theo sơ đồ sinh học của sự sống hữu cơ, Spengler xem văn minh là giai đoạn lão suy của các nền văn hoá. Spengler đã đẩy quan niệm vốn được xem là linh hoạt, tiến bộ của một thời – xem mọi hiện tượng văn hoá như ngôn ngữ, nghệ thuật, nhà nước... như là các cơ thể sống – lên mức cực đoan, đầy kịch tính! Spengler hầu như sao y mô hình lý giải của Darwin vào toàn bộ lĩnh vực văn hoá. Vào thời kỳ ấy, sức hấp dẫn của thuyết tiến hoá hầu như không thể nào cưỡng lại được, và nhiều lý thuyết chính trị và xã hội đã dẫn đến thuyết “Darwin về xã hội” với các khẩu hiệu thời trang như “cạnh tranh sinh tồn”, “ưu thắng liệt bại”, làm dưng chất cực kỳ nguy hiểm cho các chủ thuyết phát xít và vị chủng.

Thuyết “duy sinh học” của Oswald Spengler thì “hoà bình” hơn, nhưng đầy bi quan và không kém phiến diện, tuy mang vẻ khách quan – khoa học.

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 10.11.2011)

Có hai văn hoá?

Ba mô hình lý giải văn hoá (Các thước đo của văn hoá, SGTT 9.11) như cái gì “cao hơn” và có “giá trị hơn” văn minh đã không còn thích hợp để có thể mô tả và phân tích hai khái niệm này một cách khách quan và “trung lập về giá trị” theo yêu cầu của môn văn hoá học hiện đại. Tuy nhiên, đi tìm những cách lý giải khác không có nghĩa là từ bỏ tinh thần phê phán văn hoá.

C.P. Snow.

“Hai nền văn hoá” và “nền văn hoá thứ ba”?

Nhằm mục đích mô tả hơn là đánh giá, C.P. Snow (1905 – 1980) đề ra luận điểm về “hai nền văn hoá” song hành và chi phối toàn bộ đời sống tinh thần hiện đại: “văn hoá” hướng về khoa học tự nhiên, kỹ thuật và “văn hoá” hướng về khoa học xã hội, nhân văn, thẩm mỹ. Hai lẽ lối tư duy này không chỉ khác nhau mà, tiếc thay, ngày càng đối lập nhau gay gắt đến độ hai bên không còn hiểu nhau và tương thông với nhau được nữa. Biểu hiện rõ nhất và cũng là một trong những nguyên nhân chính yếu cho sự phân rã của văn hoá là hố ngăn cách giữa hai lĩnh vực trong chương trình giáo dục từ cấp phổ thông cho đến sự phân ngành cứng nhắc ở đại học. Sự phân ly này làm cho cả hai trở nên nghèo nàn và làm suy giảm chất lượng giáo dục toàn cầu. “Kỹ sư và nhà kinh tế, nhà vật lý và nhà xã hội học, nhà hoá học và nhà văn thực sự không ưa thích nhau; họ chế nhạo nhau dù cùng sống chung trong một thế giới!” Theo ông, mối tương thông bị đổ vỡ này là một trong những trở ngại lớn nhất cho việc chung tay giải quyết những vấn đề lớn trên thế giới. Trong tinh thần phê phán văn hoá, cần vượt bỏ định kiến và ngộ nhận quen thuộc rằng tư duy khoa học xã hội, nhân văn có xu hướng bị quan, hướng về quá khứ, trong khi tư duy khoa học kỹ thuật thì lạc quan và hướng về tương lai. Snow hy vọng vào một “nền văn hoá thứ ba” của những nhà khoa học thuộc thế hệ mới biết lấp khoảng cách giữa hai lối tư duy truyền thống và giữa hai phương pháp: khoa học tự nhiên chỉ nhằm giải thích, còn khoa học nhân văn, xã hội chỉ nhằm hiểu thực tại. Thiếu một sự triển khai chi tiết, nhận định và nguyện vọng của Snow mới dừng lại ở những lời hô hào!

Hai hình thức của hiện đại hoá

Trích:

“Phê phán là thành tố cơ bản của văn hoá”.

THEODOR VON ADORNO (Triết gia Đức, 1903 – 1969)

Joachim Ritter (1903 – 1974) và Odo Marquard (1928 –) cải biến mô hình phân đôi “văn hoá – văn minh” thành mô hình phân định vai trò và nhiệm vụ của mỗi bên theo kiểu chức năng luận trong toàn cảnh của một lý thuyết về hiện đại hoá.

Odo Marquard.

Theo đó, có hai hình thức của hiện đại hoá: hiện đại hoá khoa học – kỹ thuật và hiện đại hoá văn hoá – tinh thần. Hiện đại hoá văn hoá – tinh thần có chức năng “bù đắp” hay “cân đối” cho những bất ổn,

méo mó và hệ quả tai hại do sự hiện đại hoá khoa học – kỹ thuật đã và đang gây ra cho toàn bộ thể giới cuộc sống của con người. Các khoa học nhân văn, xã hội sẽ mang lại kích thước lịch sử, tính cá nhân và sự nhạy cảm trước thân phận và số phận con người để bù đắp – chứ không chỉ bổ sung – cho tư duy khách quan, đứng đưng và phi lịch sử của các “khoa học cứng”. Không thiếu những cuộc tranh luận và cả sự phê phán đối với quan niệm này về “sự bù đắp”. Việc phân chia chức năng và vai trò giữa hai hình thức hiện đại hoá không khác gì lập lại sự đối lập “văn hoá – văn minh” trước đây, vô hình trung đẩy các bộ môn nhân văn – xã hội vào thế phòng ngự, bị động. Hơn thế nữa, việc “bù đắp” hay “cân đối” không thể là con đường một chiều, và, trong thực tế, là phức tạp và đa dạng hơn nhiều. Một sự “phân vai” giữa hai hình thức hiện đại hoá không khỏi cho thấy một sự hoài nghi cơ bản đối với công cuộc hiện đại hoá văn hoá, vì “nó chỉ làm trầm trọng thêm các vấn đề của hiện đại hoá khoa học – kỹ thuật, và do đó, là biểu hiện cho sự ra đời của một thuyết tân – bảo thủ về văn hoá” (H. Schnädelbach). Tuy nhiên, sự phê phán này không phủ nhận tầm quan trọng đặc thù của các khoa học nhân văn – xã hội, bởi lý do đơn giản: chính lối đặt vấn đề về vai trò của hiện đại hoá văn hoá là bằng chứng về sự cần thiết của bản thân các khoa học nhân văn – xã hội khi nhiệm vụ của chúng không gì khác hơn là lên tiếng về những ưu tư và bức xúc của con người!

“Văn hoá hành động” và “văn hoá tạo tác”

H. Arendt.

Hannah Arendt (Người phụ nữ thách thức bạo quyền, SGT 12.11.2010) lại cải biến sự đối lập “văn hoá – văn minh” bằng sự khác biệt giữa “văn hoá hành động” và “văn hoá tạo tác”. Arendt lấy lại sự phân biệt cổ điển của Aristoteles giữa praxis (tiếng Hy Lạp: hành động) và poiesis (tạo tác, sản xuất) nhằm làm nổi bật sự khác biệt cơ bản vốn bị che khuất trong khái niệm “lao động” quen thuộc. Arendt không đối lập “hoạt động” với “tạo tác” một cách máy móc, trái lại, trong tinh thần phê phán văn hoá, bà muốn cảnh báo sự chiếm lĩnh và lấn át của việc tạo tác và sản xuất đối với lĩnh vực “hành động” vốn là đặc trưng cho sinh hoạt tự do cốt yếu của con người. Theo Arendt, sự lấn át này, trong thực tế, sẽ mang lại những thảm họa trong lĩnh vực chính trị, xã hội. Một khi hành động và sự tương tác xã hội giữa những người công dân tự do bị thay thế bằng nỗ lực “biến lý tưởng thành hiện thực” (theo nghĩa “tạo tác”), thì nhất định sẽ dẫn đến chỗ hạ thấp con người xuống thành vật liệu đơn thuần – “chất liệu con người” theo cách nói quen thuộc của bọn phát xít mà bản thân bà và thế hệ của bà đã thể nghiệm – và sẽ mở đường cho chủ nghĩa toàn trị. Sự phê phán văn hoá dựa trên lý thuyết về hành động tự do là một cách tiếp cận có ảnh hưởng rất sâu sắc đến tư tưởng xã hội đương đại.

Hệ thống và “thuộc địa hoá” thế giới đời sống

Quan niệm của Arendt lưu lại dấu ấn đậm đà trong “lý thuyết phê phán xã hội” của Jürgen Habermas (1929 –), triết gia và nhà xã hội học hàng đầu của nước Đức hiện nay. Sự phân biệt cơ bản của ông giữa “hệ thống” (quyền lực nhà nước và quyền lực kinh tế được định chế hoá) với “thế giới đời sống” (sinh hoạt dân sự của cộng đồng công dân), và luận điểm về tình trạng “hệ thống” đang ngày càng bắt “thế giới đời sống” làm “thuộc địa” là cách nhìn nhận mới mẻ về sự lưỡng phân “văn hoá – văn minh”. Tiến trình “giải thực” ở đây, theo Habermas, không phải là tiến trình phục thù hay triệt tiêu lẫn nhau giữa ba khu vực xã hội (chính trị/kinh tế/đời sống dân sự) mà phải là sự tương tác bình đẳng và xây dựng giữa ba trụ cột ấy trong tư duy mới về nền dân chủ hiện đại.

Jürgen Habermas.

Habermas quá quan trọng, không thể tắt cạn trong vài dòng ngắn ngủi! Hy vọng sẽ còn có dịp gặp lại ông...

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 17.11.2011)

Văn hoá và đời sống?

Giữa sự ngổn ngang của công cuộc phê phán văn hoá khởi đi từ J. J. Rousseau (Văn hoá như là... tha hoá, SGT 13.10), ta đã thấy nổi lên khái niệm “đời sống” nơi Friedrich Nietzsche và Oswald Spengler (Các thước đo của văn hoá, SGT 10.11).

Triết gia Đức Arthur Schopenhauer (1788 – 1860).

Khác với cách hiểu thông thường về “đời sống” như là cuộc sống thường ngày, “đời sống” ở đây là nguyên tắc và chuẩn mực để đánh giá mọi hiện tượng văn hoá. Là cội nguồn cho triết học của Schopenhauer, Nietzsche, cho xã hội học của Max Weber (1864 – 1920), một trong những ông tổ của xã hội học hiện đại, tâm phân học của Sigmund Freud cho đến triết học sinh thái của Hans Jonas và “lý thuyết phê phán” của trường phái Frankfurt..., cách hiểu này cho thấy ảnh hưởng lớn lao và sâu rộng đến chừng nào của cặp khái niệm mới: văn hoá và đời sống.

Tại sao có cặp khái niệm thứ ba này?

Khi không còn có thể cầu viện đến tự nhiên nữa, và văn hoá chỉ có thể được phê phán bằng bản thân các hình thức văn hoá thì nảy sinh câu hỏi: cơ sở nào để lấy một lĩnh vực nhất định của văn hoá làm thước đo và chuẩn mực cho việc phê phán? Tại sao và lấy gì làm thước đo để cho rằng văn hoá là cái gì cao hơn, có giá trị hơn văn minh, trong khi bản thân văn hoá lại thoát khỏi sự phê phán? Chính trong bối cảnh ấy, như vừa nhắc đến ở trên, ra đời khái niệm “đời sống” nơi Nietzsche và Spengler. “Đời sống” với các tính chất trái ngược: tăng cường sức sống hoặc suy đồi, hưng thịnh hoặc suy tàn, trẻ trung hoặc già cỗi, năng động hoặc trì trệ trở thành những kích thước để phê phán văn hoá. “Đời sống” trở thành điểm quy chiếu. “Đời sống” là cái toàn thể, bao hàm cả văn hoá lẫn văn minh, bởi cả hai đều chỉ là những biểu hiện khác nhau trong quá trình dị biệt hoá của “đời sống”. Điều quan trọng là, chỉ từ nền tảng ấy, thuật ngữ văn hoá và văn minh mới được sử dụng một cách khách quan và trung lập về giá trị, nghĩa là, chúng được giải thoát khỏi vai trò làm thước đo cho phê phán văn hoá. Thật thế, khác với Kant hay Humboldt trước đây, Nietzsche không cần đồng nhất mình với văn hoá, trái lại, đã có một thế đứng mới để có thể nhìn văn hoá và văn minh bằng con mắt lạnh lùng và khách quan. Có thể nói không ngoa rằng chỉ từ khi việc phê phán văn hoá chuyển hướng sang “đời sống”, thì nguyện vọng xây dựng các môn khoa học xã hội và nhân văn (gọi chung là “các khoa học văn hoá”) một cách khách quan, trung lập về giá trị (value-free) theo tinh thần của Max Weber, mới có thể thực hiện được. Cần lưu ý thêm rằng ở đây, “đời sống” cũng không đồng nghĩa với “văn hoá”, cho dù văn hoá được hiểu theo nghĩa rộng, bao hàm cả “văn hoá” (tinh thần) theo nghĩa hẹp và văn minh. Văn hoá, hiểu rộng như toàn bộ thế giới cuộc sống của con người, vẫn nằm bên dưới thẩm quyền cao hơn là “đời sống”, vì, xét đến cùng, văn hoá, theo nghĩa rộng, vẫn chỉ là một hình thái biểu hiện đặc thù của đời sống nói chung: đặc thù trong những điều kiện và hoàn cảnh sống của con người.

Lại một cuộc phiêu lưu: khái niệm “đời sống”

Khi “đời sống” được sử dụng như phạm trù toàn thể, làm chuẩn mực cả cho khái niệm “văn hoá” theo nghĩa rộng, người ta gọi đó là “triết học đời sống”. Từ này không có nghĩa là triết học phục vụ đời sống, vị nhân sinh theo cách hiểu thông thường. Trái lại, đây là một lập trường triết học, lấy “đời sống” làm nguyên tắc suy tưởng, kể cả trong phê phán văn hoá. Ngày nay, ta thường hiểu “đời sống”

hay “sự sống” theo nghĩa sinh vật học và khó hiểu tại sao lại lấy nó làm nguyên tắc tư duy. Thật ra, trong “triết học đời sống”, từ này vốn không có nghĩa sinh vật học. Nguồn gốc của triết học đời sống bắt nguồn từ quan niệm siêu hình học của Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) về ý chí, hiểu như ý chí muốn sống của muôn loài. Tuy nhiên, theo ông, đời sống, theo nghĩa một thôi thúc mãnh liệt và mù quáng để từ đó mọi sự hình thành, không thể tìm thấy trong lĩnh vực những đối tượng của khoa học tự nhiên, trái lại, thoát đầu ở bên trong nội tâm của con người. Đời sống được cảm nhận và thể nghiệm trước đã, sau đó mới được tìm thấy trở lại trong thế giới bên ngoài. Nhận định này sẽ dẫn đến một hình ảnh khác về con người: nơi con người, cái thứ nhất không thể là những gì thuộc về tinh thần hay trí tuệ mà là những gì phụ thuộc và bị điều khiển bởi một sự thể nghiệm có tính tiền – logic, ở bề sâu hơn nhiều. Phân tâm học, với tư cách là tâm lý học về cái vô thức, tìm thấy nguồn gốc triết học của mình ở đây, và, cùng với nó, là việc xét lại định nghĩa cổ điển về con người như một “sinh vật có lý trí” trong các ngành nhân học. Một hệ quả khác về nhận thức luận là ưa chuộng trực giác hơn là phản tỉnh và suy lý, tin rằng chỉ có sự cảm nhận mới có thể giúp ta gặp gỡ được chính bản thân ta và thế giới. Triết học về đời sống thường bị chê trách là một triết thuyết “phi lý tính” cũng từ lý do đó.

Đời sống như là cái tích cực, khẳng định

Trích:

Tại sao và lấy gì làm thước đo để cho rằng văn hoá “cao hơn” văn minh, khi bản thân văn hoá lại thoát khỏi sự phê phán?

Chuyển dịch mô hình quan hệ giữa “đời sống” và “tinh thần” sang lĩnh vực văn hoá, ta thấy rằng “văn hoá” (theo nghĩa hẹp như những giá trị tinh thần) và “văn minh” đều là những hình thức khách quan hoá của đời sống, và vẫn phải lấy đời sống làm chuẩn mực đánh giá. “Ý chí muốn sống” dẫn đến khổ đau nơi Schopenhauer là cơ sở cho một thế giới quan yếm thế đã được Nietzsche (1844 – 1900) đảo ngược lại thành “ý chí quyền lực” hay “ý chí sức mạnh”. Với Nietzsche, đời sống là cái gì hoàn toàn tích cực, khẳng định. Theo đó, được đánh giá là khẳng định, tích cực tất cả những gì cổ vũ và tăng cường đời sống, còn ngược lại là tiêu cực, phủ định, suy đồi. Mô hình phê phán văn hoá trở nên khá giản dị và sáng tỏ trong việc phân định giá trị: giữa sống động và chết chóc, năng động và trì trệ, biến hoá và tĩnh tại, hữu cơ và cơ giới, và nhất là, giữa lành mạnh và bệnh hoạn. Cặp đối lập “lành mạnh” và bệnh hoạn” có ảnh hưởng mạnh mẽ đặc biệt. Từ “bệnh hoạn” hầu như đồng nghĩa với cái gì đáng khinh rẻ, xa lánh, mặc dù không thiếu cách nhìn ngược lại ngay trong trào lưu này (Thomas Mann tin vào tính năng sản, sáng tạo của bệnh hoạn!) Ảnh hưởng mạnh mẽ của cặp đối lập “lành mạnh”/“bệnh hoạn” này dễ dàng tìm thấy trong các hình thái đương đại ở phương Tây, từ sự phê phán kỹ thuật đến phong trào “xanh”, trong “đạo đức học cảm xúc” cũng như “đạo đức học sinh thái” với những tên tuổi lớn như Albert Schweitzer, Hans Jonas v.v.

Một khi được tái kết hợp với mô hình phê phán của Rousseau về sự tha hoá, triết học đời sống sẽ mang lại một kích thích mới và một tâm thức mới cho thời đại: tâm thức bị trắng...

(còn tiếp)

BUI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 24.11.2011)

Nghịch lý của văn hoá

Khi được tái kết hợp với mô hình phê phán của Rousseau về sự tha hoá, triết học đời sống sẽ mang lại một tâm thức mới, đặc trưng cho cả một thời đại từ giữa thế kỷ 19 đến tận ngày nay: tâm thức bi tráng (Văn hoá và đời sống? SGT 23.11). Nếu mọi hình thức văn hoá (ý thức, tinh thần, khoa học, kinh tế, chính trị...) đều là những hiện thân khách quan của đời sống, thì con người thời đại đối diện với sự thật: tất cả chúng đều trở nên xa lạ với đời sống và, thậm chí, là những lực lượng đối lập lại đời sống.

Georg Lukács (1885 – 1971).

Con người đánh mất chính quê hương của mình, qua rất nhiều cách diễn tả khác nhau: ý thức như là chiếc gai nhọn đâm vào xương thịt đời sống; tinh thần trở thành đối thủ của tâm hồn (Ludwig Klages); con người là “căn bệnh” của trái đất (F. Nietzsche); bị tha hoá toàn diện (tôn giáo, chính trị, kinh tế) và rơi vào chủ nghĩa bài vật đối với hàng hoá (K. Marx). Tâm thức bi tráng nảy sinh từ chỗ nhận ra rằng bản thân tiến trình phân đôi sự sống một cách bệnh hoạn như thế là một “phép biện chứng” không thể tránh khỏi, và vấn đề là phải đứng cảm đương đầu và đứng vững, ngay cả trong những tình huống hầu như không lối thoát.

Đời sống và sức trẻ

Nếu Marx bắt đầu công cuộc phê phán văn hoá bằng phê phán tôn giáo, thì Nietzsche bắt đầu với phê phán giáo dục, vì theo ông, bản sắc văn hoá đến từ giáo dục, theo truyền thống Humboldt: văn hoá đích thực là giáo dục (Bildung) đích thực, nhất là trong hình thái giáo dục lịch sử. Nhan đề một tác phẩm nổi tiếng của Nietzsche cho thấy điều ấy: Những nhận xét không hợp thời. Về lợi và hại của môn lịch sử đối với đời sống (1874). “Không hợp thời”, vì những gì người đương thời xem là có giá trị nhất, cao nhất thì cần phải được đánh giá lại, bằng cách đối chiếu với nguyên tắc cao hơn, đó là bản thân đời sống. Theo ông, “lịch sử và vô lịch sử, nhớ và quên đều cần thiết như nhau cho sức khoẻ của mỗi cá nhân, mỗi dân tộc, mỗi nền văn hoá”, chỉ có điều nó không nên chỉ là sự “nhai lại” nhằm chán, khô cứng. Giáo dục lịch sử đương thời là nguyên nhân của “căn bệnh lịch sử”; nó chìm ngập trong những số liệu vô hồn, giết chết sự quan tâm sống động với quá khứ, bóp nghẹt những sức mạnh sáng tạo của hiện tại, chỉ nhằm thuần phục tuổi trẻ, khiến họ già trước tuổi như thể mắc phải căn bệnh “lão hoá bẩm sinh”. Lẽ ra, thước đo cho hiệu lực của sử học đối với đời sống phải là “sức thanh xuân, mềm dẻo” của mỗi người, mỗi dân tộc, mỗi nền văn hoá để tự lớn lên, hấp thu và cải biến cái đã qua và cái xa lạ, chữa lành những vết thương, thay thế cái đã mất, tái tạo những hình thức đã tan vỡ. “Sức thanh xuân, mềm dẻo” là tiêu chuẩn của giáo dục đích thực, vì đó chính là sức mạnh của kiến tạo, sáng tạo, tức của sự sống. Việc Nietzsche gắn liền “đời sống”, “sức sống” với “tuổi trẻ”, “sức trẻ” sẽ trở thành khẩu hiệu đấu tranh của nhiều thế hệ thanh niên, thổi bùng ngọn lửa nhiệt tình đầy cảm hứng cho cả phong trào sinh viên năm 1968 làm rung chuyển cả Tây Âu, chống lại thế giới xơ cứng, bạc nhược, quan liêu của “người lớn”.

Georg Simmel và “nghịch lý của văn hoá”

Trích:

“Thời trang là hình ảnh của “tính phù du tuyệt đối” của tốc độ trong đời sống đô thị, vừa thể hiện nhu

câu gia tộc đối với cái mới, vừa đẩy nhanh việc suy kiệt năng lượng tâm thần trong một thời đại cuồng loạn!”

GEORG SIMMEL

Georg Simmel (1858 – 1918) sống cùng thời với Max Weber (1864 – 1920) và là hai trong số những cha đẻ của ngành xã hội học hiện đại. Nhưng Simmel cũng là nhà phê phán văn hoá gây ảnh hưởng vào loại sâu đậm nhất trong thế kỷ 20. J. Habermas đánh giá về ông như sau: “Tất cả mọi lý thuyết xã hội có tính chất dự báo về thời đại, xuất phát từ Max Weber, một bên thông qua G. Lukács đến Horkheimer và Adorno [lý thuyết phê phán của trường phái Frankfurt], và bên kia, thông qua Freyer đến Gehlen và Schelsky [ngành nhân học] đều khai thác từ nguồn dự trữ là triết học văn hoá của G. Simmel”.

Simmel hiểu văn hoá là tiến trình biến cái chủ quan thành khách quan, hay biến “tâm hồn” chủ quan thành “tinh thần” khách quan. Tinh thần khách quan là những hình thức khách thể hoá của đời sống, bởi bản thân đời sống luôn có sự thôi thúc vượt ra khỏi chính mình, nghĩa là trở thành khách quan. Do đó, trong văn hoá, những hình thức đã trở thành khách quan này tất yếu là cái gì tĩnh tại, cứng nhắc so với “tâm hồn” hiểu như sức sống thuần túy, chủ quan. Theo Simmel, “bi kịch của văn hoá” chính là nghịch lý thể hiện sự tự phân đôi bi đát của đời sống trong văn hoá. Xét về những nội dung của văn hoá, nghịch lý bi đát này là ở chỗ: chúng do con người tạo ra, nhưng trong hình thức khách quan, chúng tuân theo lôgic phát triển của riêng chúng, trở nên xa lạ, tha hoá với nguồn gốc và mục đích ban đầu. Một cách dễ hiểu, ta thấy “những máy móc, phương tiện, những sản phẩm của khoa học, kỹ thuật, nghệ thuật ngày càng tinh vi, mang hàm lượng văn hoá cao, trong khi văn hoá của con người cá nhân không thể theo kịp và ngày càng tụt hậu”. Nghịch lý này là cơ sở cho những dự báo của ông về những bệnh lý của “tâm hồn”, mang âm hưởng của Rousseau và Nietzsche. Simmel khảo sát cực kỳ tinh tế nghịch lý này trong vô vàn những biểu hiện khác nhau của nó. Ông phân tích từ khả năng thay thế, giao hoán mọi vật thông qua đồng tiền với tác phẩm nổi tiếng Triết học về tiền (1900) cho đến chức năng xã hội của thời trang như là nét điển hình của hiện đại: thời trang là hình ảnh của “tính phù du tuyệt đối”, của tốc độ trong đời sống đô thị, vừa thể hiện nhu cầu gia tộc đối với cái mới, vừa đẩy nhanh việc suy kiệt năng lượng tâm thần trong một thời đại cuồng loạn!

Georg Simmel (1858 – 1918)

Là nhà xã hội học, Simmel dự báo sự “tha hoá” giữa chủ thể và khách thể như là hậu quả của việc phân công xã hội, của tính vô danh trong nhà máy hay trong đời sống đại đô thị, của sự kỹ thuật hoá mọi lĩnh vực đời sống.

Phép biện chứng của Khai minh

Kết hợp sự phê phán văn hoá của triết học đời sống nói trên với “phê phán kinh tế chính trị học” (Marx) là đặc điểm của Georg Lukács (1885 – 1971), người có ảnh hưởng quyết định đến việc ra đời “chủ nghĩa Marx Tây Âu”. Khác biệt cơ bản của ông với Simmel: trong khi Simmel xem hiện tượng “bái vật hàng hoá” nơi Marx chỉ là một “trường hợp” trong số phạm chung của các nội dung văn hoá hiện đại, thì Lukács xem những nghịch lý của văn hoá nói chung đều là triệu chứng của “chủ nghĩa bái vật hàng hoá” có mặt khắp nơi trong thế giới của phương thức sản xuất tư bản.

Công trình lừng danh Phép biện chứng của Khai minh (1947) của Horkheimer và Adorno (trường phái Frankfurt), tuy chịu ảnh hưởng lớn của Lukács, trở lại hiểu “biện chứng của khai minh” như là biện chứng của văn hoá nói chung, khi con người thống trị giới tự nhiên, và sự phát triển kinh tế chỉ là mẫu điển hình trong cái lôgích rộng hơn và bao trùm hơn của sự tiến hoá văn hoá.

(còn tiếp)

Văn hoá hiện đại

Trong thời tiền – hiện đại, bao giờ cũng chỉ có một nền văn hoá duy nhất: nền văn hoá của chính mình! Nhận ra rằng nền văn hoá của mình chỉ là một trong nhiều nền văn hoá khác nhau, và, thêm vào đó, văn hoá là một bộ phận bên cạnh và có thể đối lập lại các bộ phận khác là một kinh nghiệm tiêu biểu của thời hiện đại. Vậy, kinh nghiệm về tính “đa thể”, tính “số nhiều” này như thế nào?

Hai đặc điểm của văn hoá hiện đại

Tượng Herodot, sử gia Hy Lạp cổ đại quan tâm nghiên cứu cả những nền văn hoá bên ngoài biên giới nước mình.

Trong lịch sử, thuyết “tộc người trung tâm” (xem chủng tộc và văn hoá của mình là... số một!) hầu như là chuyện đương nhiên, nhất là nơi các nền văn hoá lớn. Văn hoá Hoa Hạ của Trung Hoa xem tứ phương đều là man, di, Nhung, Địch. Văn hoá Hy Lạp xem tất cả những ai không phải Hy Lạp đều là dã man. Văn hoá Islam, rồi châu Âu Kitô giáo cũng thế. Không cần bận tâm chê trách hiện tượng này cho bằng cổ lý giải nó. Nếu văn hoá là “tự nhiên thứ hai”, thì không có gì khó hiểu khi người ta xem văn hoá của mình là cái gì “tự nhiên” nhất, còn văn hoá xa lạ là “phản tự nhiên”! Do đó, tiếp xúc với nền văn hoá khác là một cuộc mạo hiểm, thừa nhận những giá trị của nền văn hoá khác, thậm chí ưa thích và đặt vấn đề tiếp thu không khác gì từ bỏ sơ đồ “văn hoá/dã man” với những thước đo quen thuộc, cố hữu!

Do nhiều nguyên nhân (địa lý, chính trị, kinh tế...), có không ít nền văn hoá thấy mình “may mắn” và “hạnh phúc” được êm đềm ngủ yên trong lũy tre xanh, rút cục rơi vào trì trệ, lạc hậu và cả bị diệt vong. Trong trường hợp ngược lại, sẽ phải đón nhận những chấn động đau đớn, những cuộc khủng hoảng văn hoá. Đó là trường hợp của văn hoá Hy Lạp cổ đại và của châu Âu thời Khai minh với thế kỷ Ánh sáng nổi tiếng. Sử gia Herodot (thế kỷ 5 trước Công nguyên) sống trong buổi giao thời. Một mặt, ông sớm tiếp xúc và thấy văn hoá, phong tục xa lạ là cực kỳ thú vị, đáng để tường thuật lại, nhưng mặt khác, vẫn giữ vững thước đo Hy Lạp nên ông chỉ có thể lắc đầu kinh ngạc. Thế hệ sau ông, tức các nhà biện sĩ, mới thực sự nếm trải nỗi đau khủng hoảng và mở đầu phong trào khai minh Hy Lạp. Họ nhìn nhận giá trị của các nền văn hoá khác, và rút ra kết luận đáng sợ: những gì quen thuộc và được gọi là truyền thống té ra chẳng có gì là “tự nhiên”, là thiên kinh địa nghĩa cả; tất cả đều do con người thiết định nên, và hiển nhiên là, đều có thể thay đổi được! Khủng hoảng văn hoá càng sâu đậm và toàn diện ở thời Khai minh Âu châu với sự sụp đổ của “tinh thần phổ quát trung cổ”, sự phân ly giáo hội, các cuộc nội chiến tôn giáo, việc phát hiện tân thế giới và ra đời các nhà nước dân tộc v.v.

Các nhà khai minh rất giống các nhà biện sĩ cổ đại: yêu thích và tường thuật các chuyến du hành, du thám với mục đích phê phán văn hoá. Điểm mới mẻ: không chỉ nhìn các nền văn hoá khác bằng con mắt Âu châu mà còn đảo ngược, thử nhìn lại văn hoá của mình từ con mắt người khác. Những lá thư Ba Tư (1721) tinh tế của Montesquieu thử nhìn nước Pháp từ một người Ba Tư đang ở Paris là ví dụ điển hình. Không phải ngẫu nhiên khi khái niệm văn hoá và các môn văn hoá học theo nghĩa hiện đại, trước hết là môn dân tộc học đã ra đời trong bối cảnh này. Các môn học ấy thực ra ngay từ đầu chưa có mục đích giao lưu hay đề xướng tinh thần khoan dung văn hoá cho bằng muốn tước vũ khí của phái bảo thủ. Mục tiêu chính trị của cao trào “cách mạng văn hoá” khai minh này là: “quyền tự do và tự

quyết cho những người công dân trưởng thành!” Muốn đạt mục tiêu ấy, cần phá vỡ lòng tin vào tính chính đáng bất khả xâm phạm của hiện trạng, thông qua sự phân tích khách quan, khoa học. Có thể nói: kinh nghiệm ngày càng phong phú về văn hoá như là về một thực tại “đa thể”, “số nhiều” chính là nguồn cội chung của phong trào Khai minh và của các bộ môn văn hoá học.

Trích:

Có không ít nền văn hoá thấy mình “may mắn” và “hạnh phúc” được êm đềm ngủ yên trong lũy tre xanh, rút cục rơi vào trì trệ, lạc hậu và cả bị diệt vong.

Với từ “đa thể”, “số nhiều”, ta mới mô tả chứ chưa giải thích tính hiện đại của văn hoá. Ta còn phải hỏi: cái gì bên trong văn hoá đã làm cho tính đa thể hình thành và làm cho con người hiện đại có được kinh nghiệm ấy? Jürgen Habermas, trong Diễn ngôn triết học về hiện đại (1985), lưu ý hai đặc điểm cơ bản xác định sự khác biệt về cấu trúc giữa văn hoá hiện đại và văn hoá tiền hiện đại, đồng thời cũng là hai điều kiện của công cuộc hiện đại hoá văn hoá. Đó chính là: sự phi – trung tâm hoá và sự phản tỉnh toàn diện.

Nỗi đau “mất trung tâm”

Các nền văn hoá chỉ có thể đi vào thời hiện đại khi được phi – trung tâm hoá. Đó là sự giải thể của một trung tâm duy nhất định đoạt toàn bộ nền văn hoá hay từng vùng văn hoá. Các trào lưu tiền – hiện đại và phản – hiện đại, trong hơn một thế kỷ qua, luôn tìm cách ngăn chặn và làm chậm tiến trình này. “Nỗi đau mất trung tâm” thể hiện những khao khát muốn quay trở lại thời hoàng kim đã và đang lui tàn: một trật tự tinh thần, một quyền lực hiện thực thâm nhập và điều khiển mọi thứ nhằm duy trì sự thống nhất và khả năng kiểm soát. Xu hướng ấy nuôi dưỡng hy vọng về một xã hội đại thuận, một nhà nước toàn trị, một tôn giáo toàn thống, với một thang giá trị bền vững, bất biến.

Trong văn chương và tư tưởng, trải nghiệm về nỗi đau mất trung tâm bộc lộ thống thiết trong trào lưu lãng mạn Tây phương, nhất là nơi Novalis, Hölderlin, Hegel thời trẻ, như là “sự phân ly”, “sự tha hoá”, hiểu như sự đánh mất thật bi đát cái nhất thể hài hoà một thời. Nhưng rồi cũng chính Hegel – ở tuổi trưởng thành – lại là một trong những người đầu tiên tỉnh táo nhận ra đây cũng chính là miếng đất màu mỡ cho tự do cá nhân và tính chủ thể đích thực trong xã hội hiện đại. Tự do này là thành quả đấu tranh trong tiến trình phi – trung tâm hoá và, nhờ đó, trở nên đa dạng: tự do tư tưởng, ngôn luận, tín ngưỡng, nghiên cứu khoa học, rồi cả tự do đi lại, cư trú, kinh doanh, và sau cùng là những nhân quyền và dân quyền mà bản chất cũng là những sự tự do. Thật là một “phép biện chứng” thú vị: trong thực tế, tự do khai hoa kết nhụy từ sự tha hoá!

Quan trọng là: chỉ trong những nền văn hoá đã được phi – trung tâm hoá, thì “văn hoá” (theo nghĩa hẹp) mới có thể định hình như một bộ phận độc lập và mới có không gian cho một cách sử dụng tự do và khoa học đối với khái niệm văn hoá.

Tuy nhiên, văn hoá hiện đại cần điều kiện thứ hai: sự phản tỉnh toàn diện. Câu chuyện còn tiếp tục...

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

Văn hoá phản tỉnh

Hai đặc điểm cơ bản của văn hoá hiện đại và cũng là hai điều kiện của công cuộc hiện đại hoá văn hoá là sự phi – trung tâm hoá và sự phản tỉnh toàn diện. Nếu phi – trung tâm hoá (xem Văn hoá hiện đại, SGT 7.11) tạo điều kiện cho sự hình thành ý thức về tự do và tính chủ thể của con người hiện đại, thì phản tỉnh toàn diện sẽ củng cố thành quả ấy và là cơ sở cho năng lực phê phán và cách tân văn hoá. Vậy, văn hoá hiện đại đã “phản tỉnh” như thế nào?

Nhìn lại chính mình

Prometheus bị trừng phạt vì đã lấy lửa tặng loài người – tranh Jacob Jordaens (1640).

Con người nhận ra khuôn mặt mình khi ngẫu nhiên soi mình trong mặt nước hay một vật có khả năng phản chiếu trước khi chủ động tạo ra những tấm gương. Cũng thế, các nền văn hoá chỉ trở nên phản tỉnh khi có một khái niệm về chính mình như là văn hoá.

Con người đã sống hàng ngàn năm trong văn hoá – nghĩa là, không còn như là những sinh vật tự nhiên nữa – nhưng không hề biết đến điều ấy. Khi từng bước biết phân biệt thế giới cuộc sống của mình với giới tự nhiên đơn thuần, bấy giờ mới bắt đầu có lịch sử của khái niệm “văn hoá”, vốn đến muộn hơn rất nhiều so với khái niệm “tự nhiên”. Ngay bản thân khái niệm “tự nhiên” cũng không phải... tự nhiên mà có! Nó là kết quả của quá trình phi – thần thoại hoá đối với tự nhiên, tức phải có một điều kiện xã hội nào đó, khi con người thấy mình có thể dùng năng lực ma thuật để tác động lên tự nhiên, chẳng hạn bằng phù chú đúng nghi thức, chứ không chỉ bằng sùng bái, cầu khẩn... Tự nhiên được “giải phóng”, trở thành “khách quan” cũng đồng nghĩa với việc phi – tự nhiên hoá đối với văn hoá. Văn hoá càng bớt mang tính “tự nhiên” hơn, khi con người ngày càng thấy nó nằm trong vòng tay của mình và chính mình phải chịu trách nhiệm về nó. Nhưng đó là những chặng đường rất lâu dài và gian khổ.

Trong nhiều nền văn hoá tiền – hiện đại, sự phân biệt giữa tự nhiên và văn hoá cũng đã có mặt, chỉ có điều, nó được trình bày dưới lớp áo thần thoại và huyền bí. Ở Trung Hoa cổ đại là truyền thuyết về tam hoàng ngũ đế, về nguồn gốc huyền bí của hà đồ, lạc thư. Ở phương Tây, trong truyền thống Do Thái – Kitô giáo là truyền thuyết về vườn địa đàng và tội lỗi nguyên thủy, là việc ban bố mười điều răn của Moses; trong truyền thống Hy Lạp là Prometheus lên trời lấy lửa về cho nhân loại, các thành quốc được thiết lập là nhờ các thần linh muốn mang lại trật tự cho cõi thế. Điểm chung ở đây là: người ta thừa nhận nguồn gốc phi – tự nhiên của văn hoá, nhưng lại tìm cách “trung hoà” việc ấy bằng cách cầu viện sự trợ giúp hay điều khiển của các thế lực siêu nhiên. Lý do có lẽ là: nhìn nhận văn hoá là “tự nhiên thứ hai” quá nguy hiểm, do đó, càng làm cho nó trở lại có vẻ có nguồn gốc “tự nhiên” bao nhiêu, càng tốt bấy nhiêu. Tại sao nguy hiểm? Vì sự khác biệt triệt để giữa tự nhiên và văn hoá tất yếu sẽ mời gọi sự phê phán văn hoá xuất hiện trên vũ đài! Thật thế, nếu văn hoá không phải là tự nhiên mà do bàn tay con người tạo ra, sẽ lập tức mở ra cuộc tranh cãi xem cái gì là tốt, cái gì là xấu đối với con người. Mầm mống phê phán văn hoá đã có ngay trong các truyền thuyết và thần thoại, nhưng theo hướng tiêu cực. Có vô số lời cảnh cáo nhằm gieo rắc sự sợ hãi về việc “thuận thiên giả tồn, nghịch thiên giả vong” ở phương Đông và nơi các nhà tiên tri ở phương Tây (như trong kinh Cựu ước), nếu con người dám cả gan tự tay thiết lập văn hoá và tự đứng vững trên đôi chân mình từ những giá trị văn hoá ấy. Chính ở đây, ta thấy rõ sự khác biệt cơ bản giữa sự phản tỉnh của văn hoá tiền – hiện đại và hiện đại. Văn hoá hiện đại mang tính phản tỉnh “hoàn toàn” theo nghĩa: khi tự khẳng định mình về mặt nhận thức lẫn thực hành, con người không còn có thể cầu viện đến cái gì không phải là bản thân văn hoá. Trong ý nghĩa đó, Jürgen Habermas xác định rằng: văn hoá chỉ mang tính hiện đại, khi nó “phải khai thác tính chuẩn mực của mình từ chính mình” (Diễn ngôn triết học về hiện đại, 1985) chứ không thể dựa dẫm vào các quyền uy siêu – văn hoá nào nữa, dù đó là thần linh, tự nhiên hay lịch sử. Đó

chính là quá trình thể tục hoá. Các nguồn lực truyền thống trong việc định hướng cuộc sống (thần thoại, tín ngưỡng, thế giới quan...) vẫn có chỗ đứng và còn có ý nghĩa to lớn, nhưng chỉ trong phạm vi riêng tư, chứ không còn quy định cái toàn bộ theo nghĩa cấu trúc nữa. Như đã nói, chỉ có sự phản tỉnh hoàn toàn này mới mở ra không gian cho cách nhìn khách quan, khoa học, không định kiến về các chuẩn mực văn hoá và về văn hoá nói chung.

Một mà hai

Trích:

Văn hoá hiện đại mang tính phản tỉnh “hoàn toàn” theo nghĩa: khi tự khẳng định mình về mặt nhận thức lẫn thực hành, con người không còn có thể cầu viện đến cái gì không phải là bản thân văn hoá.

Vậy, sự phi – tập trung hoá và sự phản tỉnh trong văn hoá quan hệ với nhau như thế nào? Hai tiến trình này dường như không thể giản lược vào nhau được. Chúng tuy một mà hai, và khó có thể thay thế cho nhau. Trong thực tế, có những nền văn hoá sẵn sàng buông lỏng các lĩnh vực khác, chỉ cần bảo tồn được một trung tâm quyền lực chính trị là đủ (như các đế quốc La Mã, Mông Cổ, Ottoman v.v.), nhưng chúng vẫn là tiền – hiện đại, bởi thiếu hẳn sự phản tỉnh toàn diện. Lại có những nền văn hoá hoàn toàn thể tục và trần tục, nhưng lại nhất phiến, toàn trị, mang tính chất phản – hiện đại. Lại cũng có nền văn hoá có trình độ hợp lý hoá rất cao về tổ chức sản xuất và khoa học công nghệ theo nghĩa của Max Weber, nhưng mới chỉ có những dấu hiệu ban đầu của sự phi – tập trung hoá lẫn sự phản tỉnh. Hình ảnh những ông hoàng dầu lửa sử dụng công nghệ cao không mấy xa lạ! Nói cách khác, khoa học – công nghệ và hợp lý hoá là điều kiện cần nhưng chưa phải là điều kiện đủ để được gọi là hiện đại. Câu hỏi còn lại không kém thú vị: triết học, với tư cách là tư duy phản tỉnh cao độ, đã và sẽ góp phần như thế nào vào tiến trình hiện đại hoá văn hoá?

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 15.12.2011)

Triết học và hiện đại hoá

Triết học, như là tư duy phản tỉnh cao độ, đã và sẽ đóng góp gì vào tiến trình hiện đại hoá văn hoá?

Hiện đại hoá và sự hình thành thời hiện đại khởi đầu ở phương Tây, rồi dần dần lan toả khắp thế giới. Là một bộ phận cơ bản của tiến trình ấy, triết học Tây phương nghiêm nhiên có vai trò đặc biệt cần khảo sát. Nhìn thật khái quát, không thể không thấy rằng triết học, trong lịch sử của nó, đã tham gia vừa tích cực, vừa tiêu cực vào công cuộc hiện đại hoá văn hoá.

Khoa học và khai minh

Hình ảnh Plato, người cha đỡ đầu cho mọi thứ “triết học – hệ thống” về sau, trong tranh Raphael.

Với sự ra đời của triết học cổ đại Hy Lạp, tính chất phản tỉnh của văn hoá lập tức có được một chất lượng mới, đó là vượt qua những hình thức phản tỉnh tiền – hiện đại dựa vào tư duy thần thoại. Với khoảng cách thời gian tương đối ngắn, triết học đã đạt được hai thành tựu quan trọng, hay nói khác đi, đã đồng thời trình diện cả hai khuôn mặt. Một bên là tư duy tư biện về giới tự nhiên (tức là hình thức đầu tiên của “khoa học”), và bên kia là sự phê phán văn hoá của những nhà biện sĩ (hay hình thức đầu tiên của sự “khai minh”). Cả hai đều bắt nguồn từ sự phản tỉnh nói trên. Khi giới tự nhiên (tức không phải văn hoá) được giải phóng khỏi bối cảnh cuộc sống còn tràn ngập tính thần thoại, nó sẽ trở thành một đối tượng khách quan, mà con người có thể tìm hiểu, khảo sát bằng lý thuyết thuần túy. Trong khi đó, văn hoá (tức không phải tự nhiên), một khi cũng đã bị lột bỏ lớp áo thần thoại, sẽ nhanh chóng trở thành lĩnh vực mệnh mông cho hoạt động tự do của con người. Thế là, trong cả hai lĩnh vực (tự nhiên và văn hoá), quyền lực của thần thoại đã bị bẻ gãy. Điều này cũng có nghĩa: ngay từ đầu, triết học đã xuất hiện trên vũ đài một cách phi – tập trung hoá. Theo đó, triết học phân thành hai loại “diễn ngôn” khác nhau cơ bản: diễn ngôn khoa học – tư biện (lý thuyết) và diễn ngôn phê phán văn hoá gồm đạo đức, chính trị, xã hội (thực hành). Trong mỗi loại diễn ngôn, có rất nhiều ý kiến, quan niệm khác nhau, đa nguyên và đa thanh. Nó khác hẳn với tư duy thần thoại: tuy thần thoại có rất nhiều... thần, nhưng đều tập trung thống nhất trong một “thần hệ” Hy Lạp duy nhất!

Plato xuất hiện như một phản động lực! Với hùng tâm tráng chí của một bậc đại triết gia, Plato tìm cách văn hồi trật tự. Ông muốn tái hợp nhất hai loại diễn ngôn nói trên thành một toàn khối. Trước hết, tư duy lý thuyết, tư biện về tự nhiên của các triết gia trước Socrates đã bị các biện sĩ đả kích và chế nhạo. Plato tìm cách khôi phục lại, nhưng đổi mới và nâng cấp: thay vì tư biện về giới tự nhiên trần trụi, khả giác theo kiểu cổ nhân, ông đề ra một thế giới siêu – tự nhiên làm nền tảng bất biến và vĩnh hằng, gọi là thế giới của những “ý niệm” hay “linh tượng”, mà so với nó, thế giới khả giác chỉ là bản sao mờ nhạt và vô thường. Plato không tư biện suông, mà chủ yếu nhắm đến mục đích thực hành và phê phán văn hoá. Thật thế, những câu hỏi về nhân sinh (thế nào là cuộc sống tốt đẹp, thiện hảo?) được thầy của ông là Socrates cố tình bỏ lửng và để mở trong hình thức các nan đề, nay cần có đáp án chung quyết. Plato là người ưu thời mẫn thế. Ông không thể yên tâm khi cái chân và cái thiện bị phó mặc cho sự mạnh được yếu thua và tư kiến tùy tiện và đa tạp của con người. Cần đặt cho chúng một cơ sở thật vững chắc làm trung tâm, tuy vượt ra khỏi tầm với của con người, nhưng con người có thể “chiêm ngưỡng” được, nếu biết tu dưỡng và rèn luyện trí tuệ theo sự chỉ đạo của triết học ông!

Nhưng, cao đồ của Plato là Aristoteles lại cho ta một hình ảnh khác. Aristoteles, với những luận cứ

nổi tiếng và đến nay vẫn còn tính thời sự, bảo vệ tính đa dạng và phi – tập trung hoá nội tại của triết học, nhất là về sự tự trị và khác biệt giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành (xin đừng quên rằng, mãi cho đến thế kỷ 18, triết học có nghĩa rất rộng, hầu như bao trùm hầu hết mọi lĩnh vực tri thức của con người).

Có thể nói, vào thời kỳ cao điểm của triết học cổ đại, triết học Plato là sự phản kháng đầu tiên chống lại xu hướng phi – tập trung hoá của văn hoá, và bản thân Plato là người cha đỡ đầu cho mọi thứ “triết học – hệ thống” về sau. Aristoteles, tuy cũng có óc hệ thống cao độ, nhưng “thoáng” hơn, và đối với nhân sinh, có cái nhìn thanh thản, nhẹ nhàng, cận nhân tình hơn vị tôn sư của mình.

Một hằng số?

Phi – tập trung hoá theo hướng hiện đại và xu hướng ngược lại là tập trung hoá, nhất thể hoá là cuộc đấu tranh giằng co tưởng như một hằng số trong suốt lịch sử triết học Tây phương. Lướt thật nhanh, ta thử kiểm chứng nhận xét ấy.

Trích:

Khi bản thân cũng được phi tập – trung hoá, triết học tất yếu tự đánh mất vị trí và vai trò trung tâm của mình giữa lòng các ngành khoa học.

Sau Aristoteles, vào hậu kỳ thời cổ đại, là cả một giai đoạn rất đa dạng, phong phú của nhiều viễn tượng triết học khác nhau, nào là phái hoài nghi, phái khắc kỷ v.v., trước khi xu hướng nhất thể hoá lại thắng thế với tham vọng hợp nhất và xây dựng một “khoa học Kitô giáo” bao trùm và thống lĩnh tất cả, suốt thời trung cổ. Tiếp sau đó vào thịnh kỳ trung cổ, bắt đầu tiến trình phân biệt giữa triết học và thần học, từng bước dẫn đến sự tự trị của triết học như là điều kiện căn bản cho sự khai sinh rực rỡ của nền triết học và khoa học cận đại Âu châu, với công đầu thuộc về R. Descartes bất hủ. Chính trong hình thái tự trị ấy, bản thân triết học sẽ trở thành động lực thúc đẩy và mang lại thắng lợi quyết định cho cao trào hiện đại hoá văn hoá mà về sau được mang danh hiệu lẫy lừng là phong trào khai minh.

Phượng hoàng và đồng tro tàn

Do bản tính và bản lĩnh phản tỉnh của mình, triết học không chỉ đồng hành mà còn xung phong làm bà đỡ cho tiến trình hiện đại hoá văn hoá không thể đảo ngược. Nhưng, thật là oái oăm, khi bản thân cũng được phi tập – trung hoá, triết học tất yếu tự đánh mất vị trí và vai trò trung tâm của mình giữa lòng các ngành khoa học. Triết học đã phải trả một giá rất đắt. Immanuel Kant so sánh triết học đương thời với một bà mệnh phụ đang than thở vì bị bỏ rơi, như nhân vật Hercuba của thi hào La Mã Ovid: “Mới vừa là nhân vật trung tâm đầy quyền uy với đông đảo con cái chung quanh, nay ta lại bơ vơ, bất lực, bị lưu đày ra khỏi quê hương!”

Triết học hiện đại có hy vọng trỗi dậy như con phượng hoàng trên đồng tro tàn hay không, điều ấy, như ta sẽ thấy, lại tiếp tục tùy thuộc vào chính bản tính và bản lĩnh phản tỉnh toàn diện của chính mình.

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 21.12.2011)

Kant và văn hoá hiện đại

Là động lực thúc đẩy tiến trình phi – tập trung hoá của văn hoá hiện đại, bản thân triết học đã trải nghiệm tiến trình này nơi chính mình. Triết học trở thành nhiều nền triết học. Từ nay, nó tồn tại bên cạnh các ngành khoa học khác và phải tự xác định chỗ đứng và nhiệm vụ của mình.

Con đường đi đến sự phản tỉnh hoàn toàn

Song hành với phi – tập trung hoá, sự phản tỉnh là đặc điểm thứ hai của văn hoá hiện đại. Ngay từ đầu, triết học đã là môi trường phản tỉnh về văn hoá, nghĩa là, tự diễn giải mình như là một hiện tượng văn hoá, thoát ly khỏi thần thoại và các thế lực siêu nhiên. Thế nhưng, không phải ngay một lúc đã đạt được sự phản tỉnh hoàn toàn. Như đã thấy (xem Triết học và hiện đại hoá, SGTT, 21.12), với trường hợp điển hình của Plato, có thể nói rằng lịch sử triết học – nhất là của siêu hình học cổ truyền – là một nỗ lực cố giới hạn tính phản tỉnh, bằng cách lấy một trật tự siêu tự nhiên (hay nói theo thuật ngữ chuyên môn: một “thế giới khả niệm”) làm nền tảng, vượt khỏi tầm với của con người. Nhưng, một mô hình mới đã ra đời với Descartes, triết gia vĩ đại của nước Pháp. Descartes sở dĩ được tôn vinh là cha đẻ của triết học hiện đại, vì ông đã đẩy sự phản tỉnh lên một cấp độ mới mẻ về chất.

Ta hãy nghe Edmund Husserl, ông tổ của hiện tượng học, giới thiệu Descartes: “Bất kỳ ai có ý định nghiêm chỉnh là trở thành một triết gia, thì phải “một lần trong đời” quay vào trong chính mình, thử vứt bỏ hết và tái tạo lại mọi ngành khoa học đã được thừa nhận trước nay (...) Để làm điều ấy, tôi phải chọn cách bắt đầu với sự nghèo nàn tuyệt đối về tri thức. Có nghĩa là, việc đầu tiên tôi phải làm là phản tỉnh về việc làm sao tìm ra được một phương pháp để tiến hành, một phương pháp hứa hẹn dẫn tới tri thức đích thực”. Ta biết rằng phương pháp ấy của Descartes chính là phương pháp nổi tiếng: “hoài nghi có phương pháp”! Tuy nhiên, sự phản tỉnh cao độ ấy của Descartes lại không nhắm tới sự phi – tập trung hoá, trái lại, như Husserl nhận định, vẫn giữ vững tham vọng “thiết lập cơ sở tối hậu dựa trên những thức nhận tuyệt đối, những thức nhận không thể lùi xa hơn được nữa. Bởi, theo Descartes, nhu cầu tái tạo triết đề là nhằm thoả mãn ý tưởng về triết học như là sự thống nhất bao trùm tất cả mọi ngành khoa học”. Một sự phản tỉnh cao độ, nhưng đi ngược xu thế phi – tập trung hoá, hòng giữ vững một sự “thống nhất duy lý” sẽ được tiếp tục theo đuổi trong các thế hệ tiếp nối Descartes như Spinoza, Leibniz và Wolff... trước khi xuất hiện Immanuel Kant.

Phản tỉnh từ “thân phận con người” hữu hạn

Triết gia của sự phản tỉnh hoàn toàn chính là Kant. Ông thực hiện một bước ngoặt: phản tỉnh về chính năng lực phản tỉnh! Lần đầu tiên, sự phản tỉnh hoàn toàn của văn hoá thể hiện ở sự tự – phê phán của lý tính, trong đó lý tính vừa là bị cáo, vừa là nguyên cáo, vừa là thẩm phán, vừa là bộ luật, tất cả tập hợp nơi một chủ thể văn hoá. Kết quả của “phiên toà”: mọi tham vọng gắn kết lý tính của con người với cái tuyệt đối là vô vọng và là những ảo tưởng đơn thuần. Dừng tư duy thuần túy để mong bắt liên lạc với cái “trung tâm khả niệm hay siêu nhiên” của thế giới, và từ viễn tượng tuyệt đối ấy, có thể nhận thức và thấu hiểu thế giới và bản thân ta, chỉ là một giấc mơ đẹp của trí tuệ mà thôi. Khi tỉnh mộng, lý tính con người chỉ nhận ra sự hữu hạn và tính trần tục của chính mình, đồng thời đối diện với thân phận, trách nhiệm và cả sự thống nhất lẫn sự đa dạng của bản thân.

Trích:

Sự hữu hạn của con người trong việc nhận thức thể hiện rõ ràng nhất ở chỗ: không có nhận thức nào về đối tượng mà không có sự góp phần của kinh nghiệm khả giác, tức của cái gì hoàn toàn khác về chất với tư duy thuần túy.

Sự hữu hạn của con người trong việc nhận thức thể hiện rõ ràng nhất ở chỗ: không có nhận thức nào về đối tượng mà không có sự góp phần của kinh nghiệm khả giác, tức của cái gì hoàn toàn khác về chất với tư duy thuần túy. Chính trở lực này làm cho nhận thức của ta không bao giờ mon men đến được lãnh địa của cái tuyệt đối. Nói cách khác, theo Kant, lý tính của ta là lý tính trần tục, vì thế, cần thiết phải phân biệt rạch ròi giữa nhận thức (luôn có điều kiện, nghĩa là phải có dữ kiện khả giác) với tư duy (tha hồ bay bổng), giữa tri thức đúng nghĩa và lòng tin (không cần chứng minh).

Sự phân biệt cơ bản ấy cũng mặc nhiên khẳng định sự phi – tập trung hoá của lý tính trong khuôn khổ một học thuyết về con người hay trong một môn nhân học hiện đại. Lý tính không còn được hiểu một cách phiến diện như một công cụ chỉ có chức năng duy nhất là “nhận thức”. Bên cạnh sự sử dụng lý tính theo nghĩa lý thuyết hạn hẹp ấy, lý tính từ nay có cả chức năng sử dụng thực hành trong kiếp nhân sinh, nhất là trong sinh hoạt luân lý, đạo đức và hành động xã hội. Nó còn có chức năng thưởng ngoạn và đánh giá thẩm mỹ nữa, mở rộng kích thước và không gian cảm thụ phong phú của con người. Sự đa dạng như thế trong việc sử dụng lý tính cũng làm cho tính đa thể, tính phi – tập trung hoá trở thành vấn đề nội bộ của lý tính, vì ở đây, ta không chỉ có nhiều lĩnh vực (nhận thức, luân lý, thẩm mỹ) mà còn làm việc với nhiều phương cách hoạt động khác nhau của chúng. Ba lĩnh vực (chân, thiện, mỹ) mặc dù có mối quan hệ khăng khít, có thể tác động lẫn nhau, thậm chí có thể gặp gỡ nhau ở một phương trời nào đó, nhưng về cơ bản, chúng vẫn là khác nhau; mỗi lĩnh vực có nhiệm vụ và phạm vi hoạt động riêng, theo những “quy luật” và tính cách riêng của mình. Từ đó, sự tự trị của khoa học (cái chân), của luân lý (cái thiện) và của văn học nghệ thuật (cái mỹ) được thừa nhận rộng rãi ngày nay như là một trong những thành tựu cơ bản nhất và quan trọng nhất của nền văn hoá hiện đại không thể không biết ơn nỗ lực phản tỉnh và phi – tập trung hoá trong công cuộc “phê phán lý tính” gây chấn động của một bậc triết nhân vốn ưa thanh đạm và tĩnh mịch ở thành phố Königsberg nhỏ bé của nước Phổ hơn 200 năm trước!

Chúng ta sẽ trở lại với Kant khi tiếp tục đào sâu hơn nhận định sau đây của Heinrich Rickert ngay từ năm 1924: Kant là triết gia đầu tiên và đích thực của văn hoá hiện đại, trong tương quan so sánh với các triết gia kế tục, nhất là với Hegel.

(còn tiếp)

BÙI VĂN NAM SƠN

(Nguồn Báo Điện Tử Sài Gòn Tiếp Thị Media, 29.12.2011)

Kỹ thuật và nghệ thuật, phương tiện và mục đích

SGTT.VN - “Phòng kỹ thuật” (điện đóm, âm thanh...) bị trục trặc có thể làm hỏng một hội nghị, nhưng nếu nó vận hành trơn tru, hội nghị vẫn chưa chắc đã thành công tốt đẹp. Kỹ thuật cá nhân xuất sắc của cầu thủ không bảo đảm đội bóng giành chiến thắng. Điều ấy cho thấy: kỹ thuật là lĩnh vực của phương tiện, chứ không phải của mục đích. Và cũng chính điều ấy làm cho kỹ thuật khác với nghệ thuật!

Kỹ thuật và quy tắc

Hai ví dụ trên đây xác nhận rằng: một hoạt động càng cách xa mục đích được theo đuổi bao nhiêu, càng thuộc về lĩnh vực phương tiện bấy nhiêu. Vì thế, khác với nghệ thuật vốn lấy chính mình làm mục đích, kỹ thuật, dưới mắt Max Weber, gắn liền với kinh tế, bởi kinh tế cũng đi tìm giải pháp tối ưu cho những mục đích nhất định. Câu hỏi về mục đích – và cùng với nó, câu hỏi về độ tin cậy, tính hoàn chỉnh và chi phí phải chăng – luôn là những câu hỏi quan trọng đối với kỹ thuật.

Tất nhiên, ta không nên hiểu quá hẹp những nhiệm vụ của kỹ thuật. Một nhạc công có thể phát triển một “ngón nghề” dành riêng cho một bài nhạc hay một đoạn nhạc, người kỹ sư tìm tòi một loại máy móc mới cho một mục đích sử dụng nào đó. Nhưng mục tiêu của một kỹ thuật có khi chỉ nhằm thử nghiệm hay cải tiến những chức năng và thao tác nói chung mà việc sử dụng cụ thể chưa được biết rõ vào thời điểm khám phá. Kỹ thuật chỉ tạo ra tiềm năng cho những mục đích chưa xác định. Tuy vậy, tính cách phương tiện vẫn là cốt lõi chung khi nói đến kỹ thuật, dù hiểu theo nghĩa hẹp như là toàn bộ máy móc, thiết bị, hay cả theo nghĩa rộng của từ “technique” trong tiếng Anh chỉ mọi phương pháp và tay nghề nào có thể dạy và học được (từ kỹ thuật xếp... tàu bay giấy cho đến kỹ thuật quản trị xí nghiệp và nhân sự).

Ý nghĩa cốt lõi của kỹ thuật như là phương tiện bắt nguồn từ cách hiểu từ “techné” thời Hy Lạp cổ đại, tiền thân của từ “kỹ thuật” ngày nay. Về phạm vi, nó bao hàm không chỉ tài nghệ để đạt được những mục đích nhất định mà cả người làm chủ và có năng lực thực hành tài nghệ ấy. Theo Platon, người thầy thuốc là một technikós, vì phải làm chủ những tài nghệ nhất định, và môn thiên văn học cũng là một techné, vì biết vận dụng những phương pháp chuyên biệt. Khi phân tích khái niệm techné, Platon quan tâm chủ yếu đến việc: năng lực của một technikos không chỉ dựa trên một số những kinh nghiệm ngẫu nhiên hay những tài khéo nhuần nhuyễn theo thói quen, trái lại, vẫn phải bao hàm một logos, tức một quy tắc được tuân thủ một cách có ý thức, một sự làm chủ về tinh thần đối với phương pháp được áp dụng.

Quan hệ chặt chẽ giữa “kỹ thuật” và “quy tắc” trong quan niệm của Platon vẫn còn giá trị đối với khái niệm kỹ thuật hiện đại.

Thật thế, kỹ thuật, theo nghĩa là phương pháp và kỹ năng, không gì khác hơn là những quy tắc, theo công thức: hãy làm điều A, nếu muốn đạt được điều B. “Mệnh lệnh kỹ thuật” (theo cách gọi của Kant) không nhất thiết phải được diễn đạt rành mạch bằng lời nói hay chữ viết, trái lại, cũng có thể bằng cách làm mẫu và bắt chước, hay bằng cách “tâm truyền” như trong các phương pháp tu luyện. Tóm lại, hành động kỹ thuật – thêm một điểm khác biệt nữa với hành vi ít nhiều tự phát và sáng tạo của người nghệ sĩ – hoàn toàn được hướng dẫn và quyết định bởi những quy tắc. Hành động ấy được đánh giá đúng sai căn cứ vào quy tắc và hay dở căn cứ vào mục đích nhắm tới.

Kỹ thuật và tác tạo

Aristoteles, môn đệ của Platon, tiếp tục phát triển khái niệm kỹ thuật. Với ông, kỹ thuật không chỉ là kỹ năng thực hành mà còn mang đậm nội dung tinh thần, rất gần gũi với tư duy khoa học. Làm chủ kỹ thuật là biết làm và biết tại sao mình làm như thế, bởi bên cạnh kỹ năng, kỹ thuật cũng đòi hỏi tư duy suy lý để tự giác vận dụng các quy tắc. Nhưng, khác với Platon, Aristoteles gắn kỹ thuật chặt chẽ hơn với việc tạo tác và hình thành những sản phẩm thuộc cả hai loại: có mục đích ở bên ngoài bản thân chúng (như công cụ) hoặc có mục đích ngay nơi bản thân chúng (vật dụng hay tác phẩm nghệ thuật). Kỹ thuật, theo cách nhìn trong tác phẩm Đạo đức học Nichomachus, là cung cách hành động để tác tạo, “làm ra” những đối tượng mới mẻ dựa trên năng lực hoạt động lý tính của con người.

Không đợi đến ngày nay khi từng núi chất thải độc hại ngày càng trở thành vấn đề trung tâm của kỹ thuật hiện đại, mà ngay từ đầu, kỹ thuật đã mang theo mình những tính năng và giá trị đầy tính hàm hồ, nước đôi: lợi và hại, cơ hội và rủi ro, hy vọng và thảm họa.

Mở rộng và nhấn mạnh chức năng tác tạo của kỹ thuật, Aristoteles muốn làm rõ sự tương phản rõ rệt giữa hành động của con người với sự sinh diệt của giới tự nhiên. Con người, thông qua *téchne*, hướng đến sự tác tạo, trong khi sức mạnh bảo tồn và huỷ diệt được dành cho giới tự nhiên! Từ viễn tượng của con người ngày nay, việc nhấn mạnh mặt kiến tạo tích cực của kỹ thuật e rằng cũng phiến diện không khác gì chỉ thấy tiến trình sinh trưởng khi nghĩ đến từ “tự nhiên” mà quên đi tiến trình suy tàn và huỷ diệt vốn cũng là đặc điểm của vòng tuần hoàn tự nhiên! Không đợi đến ngày nay khi từng núi chất thải độc hại ngày càng trở thành vấn đề trung tâm của kỹ thuật hiện đại, mà ngay từ đầu, kỹ thuật đã mang theo mình những tính năng và giá trị đầy tính hàm hồ, nước đôi: lợi và hại, cơ hội và rủi ro, hy vọng và thảm họa. Mũi tên, ngọn giáo trong tay người tiền sử, quỷ kế trong chiến tranh, tức cả hai loại hình kỹ thuật vật chất và tinh thần, tự chúng đã mang mục đích huỷ diệt.

Thế giới nhân tạo

Khái niệm kỹ thuật hiện đại ngày càng phức tạp và khó xác định ranh giới. Những đối tượng và sản phẩm của kỹ thuật chế biến, chế tạo và chuyên chở không nhất thiết phải là vật chất hữu hình. Chúng có thể ở dạng năng lượng (như điện) hoặc thông tin (như số liệu, chương trình). Theo nghĩa chặt chẽ, những sản phẩm là thuộc về lĩnh vực kỹ thuật, trong chừng mực bản thân chúng là công cụ, máy móc, thiết bị. Nhưng, ngày nay không phải mọi sản phẩm kỹ thuật đều mang tính tái đầu tư (để tiếp tục tạo ra sản phẩm và dịch vụ). Số không nhỏ trong chúng đã mang tính tiêu dùng trực tiếp trong gia đình hơn là trong nhà máy, xí nghiệp hay văn phòng. Chiếc đồng hồ đeo tay – một thời là biểu trưng của kỹ thuật – hay chiếc điện thoại di động hiện nay là sản phẩm kỹ thuật hay nghệ thuật? Quyền sách trên giá, lọ hoa trên bàn là sản phẩm, nhưng không còn là bộ phận của kỹ thuật nữa. May thay, kỹ thuật không phải là tất cả những gì con người có thể làm ra, không phải là toàn bộ “nền văn minh vật chất” như nhà xã hội học W. F. Ogburn dự đoán. Kỹ thuật là bộ phận cấu thành, nhưng không phải là toàn bộ “thế giới nhân tạo”. Con người luôn biết giữ cho mình một không gian “nhân đạo” để hít thở và sống còn!

(còn tiếp)

Bùi Văn Nam Sơn

“Tri thức là sức mạnh”

SGTT.VN - Vào buổi bình minh của khoa học – kỹ thuật hiện đại, Francis Bacon (1561 – 1626) nêu công thức ngắn gọn và cấp tiến: “tri thức là sức mạnh”.

Mục tiêu của khoa học và kỹ thuật là “regnum hominis”, sự thống trị của con người, khôi phục lại vườn địa đàng đã mất, khi con người đầu tiên (Adam và Eva) đặt tên cho muôn loài và khẳng định quyền lực của mình một cách dễ dàng.

Một “không tưởng” về kỹ thuật ra đời, lôi cuốn phương Tây, và rồi cả nhân loại, đi vào cuộc đại trường chinh mới mẻ.

Triết gia Anh Francis Bacon.

Regnum hominis

Một thế hệ sau Bacon, René Descartes (1596 – 1650), ông tổ đích thực của tư tưởng cận đại, đề ra yêu cầu: nhờ vào sự trợ giúp của khoa học và kỹ thuật, con người phải và có thể trở thành “chủ nhân và chủ sở hữu của thiên nhiên”. Ngày nay, khẩu hiệu lừng danh của Bacon và yêu cầu mãnh liệt trên đây của Descartes thường bị phê phán như là mầm mống của hình thức thống trị thiên nhiên một cách bạo lực và đầy dục vọng, chỉ nhằm khai thác tài nguyên thiên nhiên một cách thiển cận, bất chấp mọi hậu quả.

Thật ra, Bacon và Descartes, về căn bản, chỉ xác định bản chất của hoạt động khoa học và hành động kỹ thuật. Mục tiêu bản chất của kỹ thuật tất yếu hướng đến sự thống trị: cần phải buộc thiên nhiên (và tất nhiên cả con người) chấp nhận tuân theo những quá trình không tự nguyện.

Việc thống trị thiên nhiên bằng khoa học – kỹ thuật bao gồm ba thành tố hay ba cấp độ: khách quan hoá thiên nhiên thành đối tượng của sự quan sát và lý thuyết; giải thích những hiện tượng của nó dựa vào nguyên tắc nhân quả; làm chủ tiến trình vận động của chúng bằng sự can thiệp kỹ thuật có mục đích. Việc khách quan hoá đòi hỏi phải thay thế những cách tiếp cận theo kiểu xúc cảm, đồng nhất hoá hay mô phỏng bằng lối khác: lý tính, sự thông báo rành mạch cho mọi người cùng hiểu và khả năng kiểm tra, lặp lại của người khác. Việc giải thích nhân quả đòi hỏi phải lược bỏ tính cá biệt cụ thể của những đối tượng tự nhiên để có thể quy chúng về những nguyên tắc tác động phổ biến. Sau cùng, sự làm chủ về kỹ thuật không chỉ biến thiên nhiên thành đối tượng mà còn thành những sự vật. Sự vật thì được công cụ hoá và – ít ra trong quá trình can thiệp kỹ thuật – trở thành phương tiện đơn thuần.

Không đợi đến ngày nay, khi thảm họa môi sinh toàn cầu đang cận kề mới có nhiều tiếng nói phê phán cách tiếp cận ấy. Ở cả ba cấp độ vừa nói, dường như con người đã “phạm tội”: tước bỏ của thiên nhiên một cái gì đó, làm cho thiên nhiên nghèo nàn hơn và quy giản thiên nhiên thành vật liệu cho sự sử dụng tùy tiện.

Có thể có một cái nhìn tỉnh táo và công bằng hơn không? Trước hết, về việc làm nghèo nàn thiên nhiên, ta biết rằng cách tiếp cận khoa học – kỹ thuật chỉ là một trong nhiều cách tiếp cận của con người hiện đại đối với thiên nhiên, nghĩa là không hề loại trừ cách tiếp cận xúc cảm và thẩm mỹ. Nếu cái nhìn vật

linh về thiên nhiên (thiên nhiên là linh thiêng, bất khả xâm phạm) không còn phổ biến nữa, thì không ai ngăn cấm con người cảm thấy gắn bó, thân thiết và quý trọng đối với đoá hoa, cánh chim, ngôi vườn nhà và cảnh quan xứ sở. Việc tôi biết rõ cái cây bên hiên nhà thuộc loại gỗ gì, có tính năng ra sao không làm cho cái cây nghèo nàn đi mà trái lại! Khái niệm “thế giới bị giải ảo” của Max Weber không còn đúng nữa, khi “ảo thuật” của thiên nhiên không chủ yếu có nghĩa ma thuật – thần bí cho bằng có tính thẩm mỹ – biểu trưng (Dieter Birnbacher).

Đã từng là người thầy của con người trong hàng vạn năm, thiên nhiên, từ mấy thế kỷ nay, thực tế trở thành người học trò để bị tra hỏi về quy luật và bị uốn nắn theo mục đích của con người.

Việc biến tri thức khoa học thành sự can thiệp kỹ thuật tự nó cũng không mang tính bạo lực hay phá hoại. Phá huỷ thiên nhiên không thuộc về bản chất của kỹ thuật, bởi vấn đề không nằm ở chỗ có can thiệp vào tự nhiên hay không mà ở chỗ can thiệp như thế nào. Mô hình đối lập với sự đơn điệu của kỹ thuật không phải là sự hoang dã của thiên nhiên nguyên sơ mà là sự can thiệp tinh tế của một thứ kỹ thuật được “khai minh” mà những “ngôi vườn kiêu Anh” là hình ảnh tiêu biểu khi biết để cho thiên nhiên dường như tự thiết kế và sinh trưởng một cách “tự nhiên”. Ngăn cấm mọi sự can thiệp vào tự nhiên không khác gì đòi kết liễu cơ sở sinh tồn của con người. Ta hàng ngày hàng giờ vẫn đang “sử dụng” thiên nhiên và cả người khác nữa như phương tiện cho những mục đích của mình. Mệnh lệnh luân lý chỉ không cho phép ta sử dụng thiên nhiên và người khác như một phương tiện “đơn thuần” (Kant) kiểu bọn cai thầu chiến tranh, bọn lâm tặc, sa tặc, khoáng tặc v.v.

Một mô hình đối lập khác nữa là mong muốn biến thiên nhiên thành “đối tác”, thành “đồng minh” (Ernst Bloch, 1875 – 1977). Một mô hình thoát nhìn khá hấp dẫn, nhưng thật ra, chỉ có thể hiểu theo nghĩa ẩn dụ mà thôi, bởi quan hệ “đối tác” ấy không hề cân xứng. Quan hệ đối tác khó có thể hình thành với một thiên nhiên câm nín, trong khi con người đến với thiên nhiên một cách có hệ thống và có kế hoạch. Con người có lừa dối “đối tác” thiên nhiên không, khi phát minh ra thuốc mê để tránh sự đau đớn do tự nhiên gây ra cho con người, khi làm mọi cách để ngăn ngừa thảm họa tự nhiên? Thiên nhiên chỉ trở thành chủ thể khi nó được chủ thể – người chiếm lĩnh và cải biến, thành môi trường cho sự tự khách thể hoá của con người. Đã từng là người thầy của con người trong hàng vạn năm, thiên nhiên, từ mấy thế kỷ nay, thực tế trở thành người học trò để bị tra hỏi về quy luật và bị uốn nắn theo mục đích của con người.

“Ngôi nhà Salomon”

Trong chuyện kể giả tưởng Nova Atlantis, Bacon phác hoạ hình dung về “ngôi nhà Salomon”, tức một cộng đồng những nhà bác học muốn biết rõ mọi bí mật của thiên nhiên “để mở rộng tới đa sự thống trị của con người”. Danh mục các đề án phát minh kỹ thuật đi từ việc lọc nước biển thành nước ngọt, làm kính viễn vọng cho đến chế tạo chất dẻo, hương thơm nhân tạo và cải tạo các giống loài (kỹ thuật gen?) Danh mục tưởng như không tưởng ấy đã được hoàn thành vượt kế hoạch!

Dưới mắt Bacon, kỹ thuật mang tầm vóc triết học lịch sử. Giống như tôn giáo, kỹ thuật có mục tiêu rút lại việc con người bị trục xuất ra khỏi vườn địa đàng! Bacon tách biệt hệ quả luân lý với hệ quả hiện thực của việc “phạm tội”. Tội lỗi luân lý thì đành chịu, nhưng không có gì buộc con người phải vĩnh viễn cam chịu “đổ mồ hôi trán để có miếng ăn” (Kinh Thánh). “Con người hãy thống trị thiên nhiên như lời dạy của Thượng đế, còn chuyện sử dụng đúng đắn sự thống trị ấy thì lý trí lành mạnh và tôn giáo sẽ lo liệu!”

Kỹ thuật trở thành một hệ thống tự điều khiển và tự điều tiết. Bacon đã dự đoán một tâm thức “kỹ trị”: tiến bộ kỹ thuật là không gì ngăn cản được và nó cũng sẽ khắc phục mọi sự “kiềm hãm lực lượng sản xuất” (Marx) bằng chính những phương tiện kỹ thuật!

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

Kỹ thuật đối diện với vấn đề “tha hoá” khỏi tự nhiên như thế nào và tiến bộ kỹ thuật phải chăng là một sự tiến bộ?

(còn tiếp)