

CHƯƠNG IV

BẢN THỂ VÀ ĐẶC TÍNH VIỆT TRIẾT

TIỀN NGÔN

Trong chương trước, chúng tôi đã bàn về những chiều hướng của triết học hiện đại. Qua cách trình bày về ý nghĩa của triết học, cũng như qua sự phê bình những lỗi lầm căn bản mà giới trí thức từng vấp phạm, chúng ta đã xác quyết một cách gián tiếp nền Việt triết. Chương này trình bày bản chất, cũng như những đặc tính của Việt triết theo một lối nhìn *khoa học*, nhằm xác định một cách trực tiếp sự hiện hữu của nó. Thế nên, độc giả sẽ nhận ra là trọng tâm của chương sách không phải là một trình bày (exposition) hay diễn tả (description) song là chứng minh (proof) nền Việt triết. Để có thể thuyết phục giới triết học và khoa học, tác giả sẽ theo một hệ thống luận lý khoa học: trước hết xác định ý nghĩa cũng như đặc tính của một nền tri thức khoa học; sau đó phân tích bản chất cũng như đặc tính của Việt triết để xem chúng có phù hợp với một nền tri thức khoa học hay không. Từ đây, tác giả sẽ xác định vị trí của

Việt triết theo hệ thống của tri thức khoa học.¹ Theo lược đồ này, chương này gồm ba phần chính: (1) phần thứ nhất bàn về ý nghĩa cũng như hệ thống của tri thức khoa học; (2) phần thứ hai phân tích bản thể và tính chất của Việt triết; và (3) phần cuối cùng xác định vị trí của Việt triết theo hệ thống cũng như phương pháp của kiến thức.²

¹ Cần phải minh xác nơi đây là, mặc dù dựa theo luận lý toán học để phân tích, tác giả phản đối sự đồng nhất giữa tri thức theo toán học và tri thức khoa học, như độc giả sẽ thấy trong đoạn giải thích ý nghĩa của khoa học, và trong những bài viết phê bình phương pháp của René Descartes và Baruch Spinoza. Thế nên, khi dựa theo phương pháp của luận lý toán học, người viết ý thức được rằng, sự việc áp dụng bất cứ phương pháp hay phương thể nào cũng chỉ có tính cách tạm thời. Hơn thế, đây cũng là một sách lược để thuyết phục giới triết học Tây phương, hay bị ảnh hưởng của Tây phương.

² Tuy tựa đề của chương sách này giống như tựa đề của luận văn “Bản Thể và Bản Chất của Việt Triết,” bài thuyết giảng tại Đại Học Hà Thụy Sĩ (1996), và in trong *Vietnamologica*, số 2 (Toronto, 1997) cũng như trong *Định Hướng*, số 14 (1998), song thực ra chỉ có phần hai lập lại một số phân tích về bản thể cũng như đặc tính Việt triết. Toàn bài được viết lại vào nguyên đán 2000, và hoàn tất tại Đông Kinh, dịp tác giả thuyết trình tại Đại Học Waseda (20 tháng 2 năm 2000).

1. TRI THỨC, KHOA HỌC VÀ TRI THỨC KHOA HỌC

Như đã từng bàn một cách tổng quát về ý nghĩa của tri thức khoa học rải rắc đó đây, chúng tôi hiểu tri thức (*savoir*) khác với kiến thức (*connaissance*),³ và tri thức không hoàn toàn đồng nghĩa với tri thức khoa học (*scientific knowledge, le savoir scientifique*). Trong đoạn này, chúng tôi xin phép được đi sâu hơn vào vấn đề, một phần để vạch ra một số hiểu lầm về khoa học, và một phần khác để làm một tiền đề chứng thực sự hiện hữu của Việt triết.

1.1. Kiến Thức và Tri Thức

³ Sự khác biệt giữa *tri thức* (*savoir*) và *kiến thức* (*connaissance*) được các triết gia trường phái hậu hiện đại phát triển một cách rất khả quan. Xin tham khảo Francois Lyotard, *Les conditions postmodernes* (Paris, 1978), chương 1. Theo Lyotard, *savoir* là một tri thức, có tính cách nguyên lý, và biểu tả một tiềm năng áp dụng vào thế giới, sự vật để xác định kiến thức hay nhận thức. Ngược lại, *connaissance* (kiến thức, nhận thức) nói lên một sự hiểu biết về một sự vật, một đối tượng... nào đó. Trong Anh ngữ, chúng ta không thấy những từ ngữ tương đương. Dịch giả G. B. Bennington (*The Postmodern Conditions- A Report on Knowledge*, Manchester: University of Manchester Press, 1981) dùng *knowledge* để chỉ cả *savoir* lẫn *connaissance*. Trong La ngữ và các ngôn ngữ gốc La tinh như Ý, Bồ, Tây Ban Nha, cũng như trong Đức ngữ, chúng ta cũng thấy có hai từ ngữ khác biệt: *sapere* hay *wissen* tương đương với *savoir*, trong khi *cognoscere* hay *kennen* tương đương với *connaître*.

Tự thời Hy Lạp, tri thức (episteme) biểu tả một năng lực của nhận thức (faculty of knowledge). Nó không phải, và không thể đồng nghĩa với kiến thức, tức một tri thức đã thành hình, có tính cách cá biệt, thường bị hạn hẹp và lệ thuộc vào điều kiện của không gian và thời gian. Thế nên tự Plato, chúng ta đã thấy có hai loại tri thức, một loại thuộc thế giới hiện tượng, và một loại khác thuộc thế giới chân thật và vĩnh cửu, đó là thế giới lý hình (the world of ideas). Aristotle phân biệt ra thành ba loại tri thức: tri thức thuần túy (pure science), tri thức thực hành (practical science) và kiến thức (empirical, factual science). Tới thời hiện đại, Kant đồng nghĩa tri thức với khả năng tư duy theo lý trí. Đối với triết gia người Phổ này, tri thức thuần túy là *tri năng* (Vermögen, faculty of knowledge) dựa trên quy luật của lý trí thuần túy, trong khi tri thức thực hành là sự việc áp dụng tri thức thuần túy vào những phán đoán đạo đức, hay nói cách chung, thực hành.

Nơi đây, chúng tôi xin đi sâu vào lý do phân biệt giữa tri thức thuần túy, sự tương quan của nó với lý trí, và lý do tại sao nó đại biểu cho một loại tri thức mà chúng ta gọi là tri thức khoa học.

Vậy thì tri thức thuần túy là gì? Thực ra đó là một loại tri thức bao gồm hai đặc tính: phổ quát (universal) và tất yếu (necessary). Thứ nhất, nó không lệ thuộc vào bất cứ yếu tố nội tại hay điều kiện ngoại tại. Nói cách khác, nó không bị lệ thuộc vào hai yếu tố của thời gian và không gian. Thí dụ, một tri thức như ‘con người là một sinh vật phải chết,’ hay ‘thân thể bao gồm tất cả mọi bộ phận thuộc thân thể,’ hay ‘độc thân là người ở một mình,’ vân vân.

Một loại tri thức như thế có tính cách phổ quát (universal), tự nó đã đủ (self-sufficient). Chúng ta có thể thêm các yếu tính khác vào mệnh đề trên, song chúng ta không thể cắt bớt từ mệnh đề này bất cứ một yếu tính nào. Thêm vào, mệnh đề chính cũng không thay đổi chi. Thí dụ ‘độc thân là người không có gia đình, không con không cái không vợ không chồng, chưa (không) lấy vợ (chồng)...’ Tất cả những câu thêm vào không thay đổi bản chất của ‘độc thân là người ở một mình.’ Ngược lại, nếu cắt bớt bất cứ một câu hay chữ nào, mệnh đề sẽ sụp đổ. Thí dụ chúng ta không thể nói ‘độc thân là người,’ hay ‘cái bản ở độc thân.’ Bởi vì một câu nói như vậy đúng là ngớ ngẩn hay vô nghĩa. Nói theo ngôn ngữ của luận lý, một tri thức tự đủ, hay một tri thức phổ quát là một tri thức xây trên mệnh đề phân tích (analytic proposition). Đó là một mệnh đề mà tất cả mọi đặc tính của nó đã nằm sẵn trong tiền đề. Thứ hai, tri thức phổ quát có thể áp dụng vào các đối tượng khác nhau, trong bất cứ xã hội hay môi trường nào, song đều nói lên cùng một đặc tính. Đó là tính chất tất yếu (necessary) của tri thức thuần túy. Nói cách khác, cho dù áp dụng thế nào, cách chi, vào đâu thì mệnh đề vẫn giữ nguyên bản chất của nó mà không thể thay đổi. Thí dụ ‘con người là một sinh vật phải chết.’ Chúng ta có thể thay đổi con người thành người Tàu, người Việt, người Mỹ, người Tây; chúng ta cũng có thể nói người Việt hồi xưa, người Việt trong tương lai, người Việt hiện nay; chúng cũng có thể thay đổi, người Việt tại Hà Nội, Sài Gòn, tại Mỹ, tại Pháp... Song cho dù thay đổi thế nào, vẫn không thể đánh mất cái bản chất của con người là phải chết. Nói tóm lại, một tri thức

thuần túy phải mang hai đặc tính của phổ quát (universal) và tất yếu (necessary). Một tri thức như vậy có thể thấy một cách hiển nhiên trong các mệnh đề toán học, và sau thời Newton, trong các phương trình vật lý. Thí dụ, phương trình $1 = 1$ hay công thức $f = m$ luôn luôn đúng trong thế giới hình học của Euclides và thế giới cơ khí của Newton. Nó vượt khỏi thời gian và không gian một chiều.

Chính vì vậy, mà các triết gia và toán học gia nhận định rằng, bất cứ một tri thức thuần túy nào, cũng phải là một tri thức khoa học; mà tri thức khoa học phải là một tri thức có hai đặc tính phổ quát và tất yếu. Tri thức này được thực chứng bằng các nguyên lý như nguyên lý đồng nhất (principle of identity) và không mâu thuẫn (principle of non-contradiction). Một tri thức không đồng nhất, hay mâu thuẫn không thể có phổ quát tính và tất yếu tính, và lẽ tất nhiên không phải là tri thức khoa học. Chúng ta không cần phải lập lại nơi đây là nguyên lý đồng nhất này cũng là nền tảng của vật lý, như thấy trong công thức về sự cân bằng giữa lực và vật thể $f = m$, và lẽ dĩ nhiên của toán học như $(1 = 1)$, hay $(n + 0 = 0 + n)$, hay $(+ n - n = - n + n = 0)$ vân vân.

1.2. Tri Thức Khoa Học

Một tri thức phổ quát và tất yếu như thế được người Hy Lạp gọi là *επιστημη*, và dịch sang La ngữ là *scientia*.⁴

⁴ *Scientia* là danh từ; động từ là *scire*, có nghĩa là biết được, nhận ra. *Scientia* không chỉ mang nghĩa một sự vật đã được biết tức tri thức, song còn nói lên tình trạng của sự vật mà, theo tri năng và phán đoán, nó phải được nhận ra theo chính yếu tính của nó. Theo nghĩa này, các

Người Nhật dịch sang Nhật ngữ là *khoa học* và được người Tàu chấp nhận. Bị ảnh hưởng của Hán ngữ, người Việt chúng ta hiểu khoa học theo lối giải thích của người Tàu, cho rằng chỉ có những tri thức của khoa học tự nhiên như toán học, vật lý học mới đúng là khoa học.

Sự hiểu khoa học theo nghĩa hẹp như trên không hoàn toàn sai, song chắc hẳn không chính. Bởi lẽ, nếu từ lịch sử biến hóa của ngôn ngữ, quan niệm và lối sống, chúng ta sẽ dễ dàng nhận ra là một quan niệm về khoa học theo nghĩa hẹp như trên chỉ mới phát xuất từ thời cận đại mà thôi. Thế nên, như chúng tôi đã nhắc tới sự lẫn lộn giữa tri thức và nhận thức hay kiến thức, nơi đây cũng cần phải nhắc sơ qua sự nhầm lẫn giữa tri thức và khoa học, nhất là sự đồng nghĩa khoa học với cái học của một loại tri thức cá biệt nào đó tức *học khoa* (khoa học theo nghĩa hiện đại). Thứ nhất, nếu theo lịch sử diễn biến của ngữ căn, khoa học đồng nghĩa với tri thức. Như chúng tôi đã trình bày trong đoạn trên, khoa học là một tri thức phổ quát và tất yếu. Chỉ từ thời triết học ‘tân tiến’ (modernus), mà chúng ta còn gọi là triết học ‘hiện đại’ (modern philosophy) hay cận đại (theo

triết gia người Đức như Fichte, Schelling, Hegel hiểu *scientia* như là *Wissenschaft*, đó là trạng thái cố định của tri thức (wissen). Xin xem Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1974); Friedrich Wilhelm Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1800); Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1817) và *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Wilhelm Dilthey phát triển môn tri thức về tri năng thành một môn “khoa học tinh thần” (Geisteswissenschaft) trong tác phẩm *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

thứ tự thời gian),⁵ khoa học mới tách rời và được hiểu như là một môn tri thức hợp với một phương pháp cố định, hay đồng nhất với một học khoa. Trên một khía cạnh nào đó, Bacon coi *science* như là một tri thức được xây dựng trên phương thức thí nghiệm hay trắc nghiệm. Nói cách khác, đối với Bacon, tri thức là khoa học thí (thực) nghiệm (*experimental sciences*). Đối với những người như Locke và Hume, tri thức chỉ có thể có nếu chúng được xây trên những kinh nghiệm chung (*common experience* hay *common sense* theo Locke), hay trên sự tất yếu liên quan của kinh nghiệm (Hume). Đối với Comte, và gần đây, trường phái thực chứng, thì tri thức là khoa học thực chứng

⁵ *Modernus* chỉ một cái nhìn mới khác biệt với truyền thống. *Modernus* cũng biểu tả một thái độ phản kháng, cải cách. Và *modernus* cũng nói lên một sự mạo hiểm vào một lãnh vực mà chúng ta chưa bao giờ biết hay một nơi mà chúng ta chưa hề đặt chân tới. Quan niệm *modernus* phát xuất vào thế kỷ thứ 5, và tranh luận sôi nổi vào thế kỷ 11 (*La querelle des anciens et des modernes*). Vào thế kỷ 18, *modernus* đồng nghĩa với cải cách, và thời đại của lý tính. Chính vì vậy, triết học mang tính chất cải cách, theo lý tính được gọi là *modern philosophy*. Chỉ gần đây, người ta bắt đầu hiểu (sai), đồng nghĩa *modern philosophy* với triết học từ thế kỷ 17 tới cuối thế kỷ 19, gọi nó là triết học cận đại và gọi triết học vào thế kỷ 20 là triết học đương thời (*contemporary philosophy*). Xin tham khảo Hans Robert Jauss, “Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ‘Querelle des anciens et des modernes’ in trong *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, do Helmut Kuhn và Friedrich Wiedmann chb. (München 1964), tr. 51 và tiếp theo. Cũng xin tham khảo Jürgen Habermas, “Modernity versus Postmodernity,” in trong *New German Critique*, số 22 (1981), tr. 3; và Trần Văn Đoàn, “The Dialectic of Tradition and Modernity,” in trong *Philosophical Review*, số 17 (1994), tr. 129-162.

(positive sciences, hay thực nghiệm). Từ một khía cạnh khác, Descartes hiểu khoa học như là một nền tri thức phổ quát và tự túc (self-sufficient). Ông coi tri thức toán học mới là tri thức chân thật, và từ đây, ông cả quyết rằng, chỉ có những tri thức dựa theo một lối suy tư toán học mới là tri thức khoa học.⁶ Descartes còn đi xa hơn nữa, cho rằng ngay cả siêu hình học cũng phải đặt nền tảng trên một phương pháp toán học như vậy. Những người theo Descartes như Spinoza càng nỗ lực áp dụng phương pháp toán học vào trong tất cả mọi tri thức, bao gồm luân lý và cả thần học.⁷ Lý do mà Descartes, Spinoza, Leibniz chọn toán học như là một tri thức khoa học, bởi vì nó toàn mỹ, không bị lệ thuộc vào không gian và thời gian, và có thể áp dụng vào trong tất cả mọi tri thức. Toán học là tiêu chuẩn để xác định sự chân thực của tri thức.⁸ Toán học cũng là hình thức đẹp đẽ và cân đối nhất của thẩm mỹ học, thí như trong âm nhạc của Johannes Sebastian Bach,⁹ trong điêu khắc của Michel Angelo, trong họa phẩm của Leonardo da Vinci, vân vân.

⁶ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (Paris, 1931), tr. 10; F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques* (Paris, 1926), tr. 96; Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge*, sđd., tr. 23.

⁷ Baruch Spinoza, *Ethics* (1677). Bản dịch Anh ngữ của W. H. White và A. H. Stirling (Oxford, 1927).

⁸ Henri Poincaré, "Science and Hypothesis," trong *The Foundations of Sciences*, sđd., tr. 27.

⁹ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : An Eternal Golden Braid* (London: Harvester Press, 1979). Các tác phẩm, hay hòa tấu, hay phức-cách (fuga) như *Das Wohltemperierte Klavier, Inventionen, Toccata, Passacaglia, Oratorium, Cantata*, vân vân của Bach đều được

Tuy vậy, nếu khoa học là một tri thức toàn mỹ biểu tả chân lý, mà chỉ có một chân lý duy nhất, vậy thì chúng ta phải đặt lại vấn đề khoa học nơi đây. Bởi lẽ, lối nhìn của chủ thuyết kinh nghiệm của Locke ngược lại với lối nhìn duy lý của Descartes, và cả hai trường phái đều dùng phương pháp khác nhau. Nếu Descartes chủ trương phương pháp phân tích và trực giác, thì Locke lại chủ trương kinh nghiệm và phương pháp quy nạp. Kant đã nhìn ra những khó khăn trên, nên ông hiểu khoa học theo một nghĩa rộng hơn: khoa học là một tri thức xây trên kinh nghiệm, song đó là *kinh nghiệm có tính chất phổ quát và tuyệt đối*. Toán học cũng chỉ là một tri thức khoa học. Tri thức này không có tiên thiên (a priori) như Descartes chủ trương, song cũng không phải hậu thiên (a posteriori) như Locke nhận định. Tri thức khoa học là một tri thức tiên nghiệm (transcendental), có nghĩa là một tri thức xây trên kinh nghiệm song kinh nghiệm này có tính cách tiên thiên (phổ quát) và tất yếu.¹⁰ Để chứng minh một nền tri thức khoa học như vậy, Kant bắt buộc phải chứng minh là mệnh đề toán học là một mệnh đề “tổng hợp tiên thiên” (synthetic a

viết theo hình thức của hình học (tam giác) và sự chính xác của toán số.

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1957), tr. 25: “Transcendental ist alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.”

priori).¹¹ Vì phạm vi của bài viết, chúng tôi sẽ không đi sâu vào luận đề cũng như khó khăn của Kant. Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây, đó là dấu cho rằng Kant có lý và tiến bộ hơn so với Descartes và Locke, ông vẫn hiểu tri thức theo nghĩa một nền khoa học có tính chất phổ quát và bất biến, vượt thời gian và không gian. Nói một cách khác, theo Kant thì bất cứ tri thức nào, bao gồm siêu hình học, đều phải cấu tạo theo mẫu tổng hợp tiên thiên,¹² tức xây dựng trên những kinh nghiệm có tính chất phổ quát và tất yếu. Những tri thức như vậy được Kant gọi là tri thức thuần túy, hay tiên nghiệm (transcendental).¹³

¹¹ Hơn 200 năm sau, Poincaré nhận ra cái lý của Kant. Poincaré viết: “Vậy thì bản chất của lối suy tư toán học là gì? Có phải thật là lối suy diễn (phân tích) như người ta thường nghĩ? Nếu phân tích sâu hơn, ta thấy lối nhìn này không đúng; (bởi vì) nó theo một qui định chắc chắn về lối suy luận quy nạp, và chính vì vậy mà nó có hiệu quả. Nhưng dù sao đi nữa, nó vẫn giữ lại tính chất nghiêm ngặt tuyệt đối của mình; đây là điểm thứ nhất mà ta phải chứng minh.” *The Foundations of Sciences*, sđd., tr. 29.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, sđd., tr. 188, hay 363. Tại Việt Nam, các nghiên cứu về triết học Kant còn tương đối thiếu sót. Chỉ có một số lượng rất ít biên khảo về Kant như của Trần Thái Đình, *Triết Học Kant* (Sài Gòn: Phạm Quang Khai xb, 1969) và của Nguyễn Văn Huyền, *Triết Học Immanuel Kant* (Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, 1996). Mục đích của hai tác phẩm này nhằm giới thiệu Kant cho giới sinh viên đại học. Trần Thái Đình dựa theo các tài liệu của giới triết học Pháp, trong khi Nguyễn Văn Huyền dựa vào các tài liệu Nga ngữ. Tập sách của giáo sư họ Trần tương đối đầy đủ, và nghiêm túc, trong khi tác phẩm của tiến sỹ Nguyễn Đức Huyền có tính cách giới thiệu nhiều hơn.

¹³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, sđd., tr. 80.

Lẽ tất nhiên những định nghĩa về khoa học như trên không hẳn là sai, song cũng chưa có thể nói lên bản chất của khoa học một cách đầy đủ. Sau thời Einstein, chúng ta đã bắt đầu nhận ra là khoa học cũng khó có thể đồng nhất. Mặc dù cố gắng, ngay các nhà khoa học, nhất là các vật lý học gia lượng tử như Max Planck, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Erwin Schrödinger, vân vân, đều nhận ra dự án của một nền khoa học thống nhất không dễ thực hiện.¹⁴ Albert Einstein cũng bác bỏ sự hiện thực của cơ khí lượng tử (quantum mechanics). Nhà bác học này đi theo một hướng khác; ông nỗ lực tổng hợp lý thuyết tương đối (general relativity) với nguyên lý bất định (the principle of uncertainty), để xây dựng nền khoa học thống nhất, nhưng đã không thành công.¹⁵ Nói tóm lại, dẫu rằng con người luôn cố gắng xây dựng một nền khoa học tuyệt đối, song khó có thể thành công.¹⁶ Như chúng tôi sẽ bàn thêm về bản tính của khoa học trong đoạn tới: chúng tôi nghĩ như Karl Popper là, khoa học không nhất thiết đồng nghĩa, hay đồng tính, hay đồng hình với bất cứ một loại *học khoa* nào đó, thí dụ như toán học hay vật lý. Khoa học phải được hiểu theo bản chất của nó, đó là sự luôn không ngừng tiếp tục đào bới các vấn nạn, đi tìm giải đáp bằng cách thí

¹⁴ Erwin Schrödinger, Max Planck, Albert Einstein, H. Lorenz, *Briefe zur Wellenmechanik* (Wien, 1976).

¹⁵ Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* (Toronto: Bantam, 1988), tr. 155.

¹⁶ Xin xem thêm Trần Văn Đoàn, "The Unfinished Project," trong *Soochow Philosophical Journal* (Taipei, 1998), và tái in trong *The Philippines Journal of Philosophy* (Manila, 2000).

nghiệm, trắc nghiệm hay thực chứng.¹⁷ Hiểu theo nghĩa này, chúng tôi thiết nghĩ là có nhiều nền khoa học mà hình thức hay phương pháp đều khác biệt. Sự khác biệt này tùy theo mục đích, lối sống, cũng như bản chất của vấn nạn. Để độc giả có thể nhận ra một cách dễ dàng luận điểm này, chúng tôi xin phân tích sự khác biệt giữa hai nền khoa học tự nhiên và nhân văn.

1.3. Khoa Học Tự Nhiên và Khoa Học Xã Hội Nhân Văn

Những lối nhìn của các triết gia và khoa học gia nói trên tuy không đồng nhất về sự kiến cấu của khoa học, song lại rất đồng nhất về tính chất của khoa học: khoa học là một nền tri thức có tính chất phổ quát và tất yếu. Thực vậy, nếu bàn về tri thức thuần túy, họ có lý; song nếu nói về kiến thức, hay tri thức thực tiễn và thực hành, người ta khó có thể kiếm ra được một nền kiến thức có tính chất phổ quát và tất yếu (a *connaissance* of universal and necessary character). Chính vì không nhận ra sự khác biệt giữa tri thức và kiến thức, về sự dị biệt giữa mục đích cũng như phương pháp, các triết gia và khoa học gia đã đơn phương cho rằng, nếu chỉ có một chân lý duy nhất, thì cũng

¹⁷ Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London, 1963), tr. 37: “Ta có thể tóm lại tất cả những gì đã trình bày trên bằng cách nói, *tiêu chuẩn của trạng thái khoa học của một lý thuyết, đó chính là tính chất có thể chứng minh nó sai* (falsifiability), hay là *phủ định nó* (refutability), hay là *trắc nghiệm nó* (testability).” Cũng xin tham khảo Alain Musgrave, chb., *Criticism and the Growth of Knowledge* (London, 1973).

chỉ có thể có một nền tri thức duy nhất, đó là tri thức khoa học. Mà đã là khoa học, thì cũng chỉ có một nền khoa học mà thôi, đó là khoa học tự nhiên. Họ theo Galileo và Newton, quả quyết rằng nếu luật thiên nhiên có tính chất phổ quát và tất yếu, thì nó phải được áp dụng vào tất cả mọi lãnh vực cũng như sinh hoạt trong thiên nhiên, bao gồm con người, xã hội và kinh tế. Họ xác quyết là, kết quả sẽ hoàn toàn giống nhau nếu áp dụng cùng một phương pháp khoa học như nhau. Như vậy, họ xác nhận một quan niệm khoa học thống nhất (unified science), và quyền uy tuyệt đối của khoa học này (the absolute supremacy of science).¹⁸

¹⁸ Một thí dụ điển hình nơi một số trí thức Việt. Họ thường lấy tiêu chuẩn của khoa học tự nhiên để đánh giá hay phán quyết giá trị của các nền văn hóa, nghệ thuật và tôn giáo. Họ quên rằng, tôn giáo và khoa học thuộc hai lãnh vực khác nhau. Thế nên họ ngây thơ dựa theo quan niệm của một số *khoa học gia* để phủ định tôn giáo, hay giá trị đạo đức. Chúng tôi đặc biệt nhớ đến luận cứ của hai tác giả thuộc Giao Điểm (trong tuyển tập *Đối Thoại với Giáo Hoàng John-Paul II.*) Họ dựa theo một số ý kiến của Bertrand Russell, hay bóp méo ý kiến của Einstein để phủ định những luận thuyết của Kitô giáo. Đây là một thái độ phi khoa học, quá tin vào quyền uy tuyệt đối của *khoa học gia*, hay tệ hơn, của những thần (ấu) tượng như Russell. Chúng tôi cũng nhận được ý kiến của một Phật tử, phản nài cho rằng tín điều của Kitô giáo phi lý. Ông bạn tôi quên rằng, trong bất cứ tôn giáo nào, bao gồm Phật giáo, cũng có rất nhiều điểm “phi lý.” Điểm quan trọng mà chúng ta thường quên là chúng ta dựa theo cái “lý” gì để phán đoán người khác là phi lý? Trong những sai lầm căn bản của luận lý học, đây là lối suy tư sai lầm dựa trên quyền uy, hay dựa vào quần chúng, hay những luận cứ không liên quan tới vấn đề. Họ chắc hẳn không biết là Russell tự công nhận đã phạm vào khá nhiều lỗi lầm, *ngay trong lãnh vực toán*

Sự thật là các nhà khoa học không hoàn toàn đúng.¹⁹
 Những lý thuyết áp dụng khoa học tự nhiên vào đạo đức

học và triết học, là những lãnh vực ông chuyên về. Có những vấn nạn về nguồn gốc của toán học (ông nhầm lẫn cho là luận lý) mà ông không thể giải quyết, và phải chờ đợi Wittgenstein giải đáp thay ông. Bộ *Lịch Sử Triết Học Tây Phương* của ông được giới triết học đánh giá như là một bộ sử tồi nhất vào thế kỷ 20 (vì thiếu khách quan, và hay bóp méo dữ kiện), mặc dù họ rất chú ý tới những ý kiến rất táo bạo của Russell. Chắc họ cũng không biết Einstein là nhà thông thái, chính bởi vì ông nhận ra kiến thức hạn hẹp của mình. Trong lá thư gửi một học sinh trung học, an ủi cậu học sinh này khi cậu ta phàn nàn thường phạm lỗi không thể giải đáp một số phương trình toán học, nhà bác học viết là ông phạm lỗi còn nhiều hơn cả cậu học sinh nữa. Họ cũng không biết rằng, nếu khoa học gia vẫn còn có thể lầm lẫn ngay trong chính lãnh vực chuyên môn của mình, thì chắc hẳn là ông rất có thể vấp phạm lỗi nhiều hơn trong các lãnh vực mà ông không có thẩm quyền. Như chúng tôi nhắc trong đoạn trên, mặc dù Einstein muốn xây dựng một nền khoa học thống nhất, song nhà bác học này đã không thành công. Nhà bác học Schrödinger (giải Nobel về vật lý năm 1933, chung với Paul Dirac) càng hiểu thấu đáo sự bất khả của một nền khoa học như vậy (trong tác phẩm *Geist und Materie*, Braunschweig, 1959). Stephen Hawking (trong *A Brief History of Time*) đã nhận ra điều này, song ông không bỏ cuộc.

¹⁹ Nhà bác học Erwin Schrödinger từng cảnh cáo giới khoa học về lỗi lầm này: “[chúng ta thấy] có một khuynh hướng quên lãng [sự kiện] là tất cả mọi nền khoa học đều liên quan chặt chẽ với văn hóa nhân loại, và rằng những phát minh khoa học, ngay cả những phát minh xem ra rất tiến bộ, hấp dẫn và rất khó hiểu, thực ra sẽ trở thành vô nghĩa nếu nằm ngoài mạch nguồn văn hóa.” Erwin Schrödinger, “Are the Quantum Jumps?” trong *The British Journal for the Philosophy of Science*, Tập III (1952), tr. 109. Đoạn này cũng được trích dẫn trong: Sidney Hook chb., *Determinism and Freedom in the Age of Modern*

học như chủ thuyết công lợi (utilitarianism), hay hiệu quả luận (consequentialism), hay quyết định luận (decisionism) đã không thành công trong công việc tiên đoán (predict), áp dụng và giải quyết những vấn nạn đạo đức của con người. Hoặc cực đoan hơn, lý thuyết đạo đức dựa trên mô thức toán học, tức nền đạo đức nghĩa vụ (deontology) của Kant càng không thể áp dụng được.²⁰ Sự thất bại của các nền đạo đức dựa trên khoa học tự nhiên hay toán học có thể giải thích được bởi sự việc nhầm lẫn giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, và nhất là bởi tư tưởng độc tôn của khoa học thống nhất. Trên thực tế, hai nền khoa học này không đồng nhất; và bản chất của chúng cũng không thể đồng nhất. Nơi đây, chúng tôi xin vắn tắt một số điểm như sau:

Thứ nhất, mục đích của khoa học tự nhiên khác với khoa học nhân văn. Nếu khoa học tự nhiên nhắm đến tri thức tuyệt đối mà họ có thể kiến cấu (construct) nhờ khám phá ra luật tự nhiên,²¹ và dựa trên mô hình của tự nhiên, thì khoa học nhân văn nhắm tới tri thức thực hành, hay

Science (New York: New York University Press, 1958), và trong Ilya Prigogine - Elisabeth Stenger, *Order out of Chaos*, sđd., tr. 18.

²⁰ Chính Kant là người đầu tiên nhận ra nhược điểm của nền đạo đức nghĩa vụ của mình, khi ông viết luận văn “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie sein, taugt aber nicht für die Praxis,” trong *Kants Gesammelte Schriften* (Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902-42), tập VIII, tr. 283.

²¹ Xin tham khảo Wolfgang Pauli, *Physik und Erkenntnistheorie* (Braunschweig, 1984). Pauli đạt giải Nobel về vật lý năm 1954 nhờ vào sự khám phá ra nguyên lý Pauli (Pauliprinzip) giải thích sự cấu tạo của vỏ hạt nhân.

nhắm tới một nền kiến thức thông dụng, nhằm giải quyết những vấn nạn của con người và của xã hội.²² Mô hình của khoa học nhân văn không dựa theo một mô hình cố định, song dựa theo thế sinh.

Thứ tới, nếu tri thức khoa học vượt khỏi không gian và thời gian, thì kiến thức của khoa học nhân văn nằm trong xã hội và lịch sử. Kiến thức về con người và xã hội không thể tách rời khỏi xã hội, văn hóa, lịch sử... của con người. Kiến thức con người bị hai yếu tố thời gian và không gian xác định, biến đổi và phủ định.

Thứ ba, chính vì vậy mà chúng ta không thể áp dụng phương pháp của khoa học tự nhiên vào trong thế sinh một cách vô thức. Nếu phương pháp của khoa học tự nhiên, tự nó đã có những điểm khác biệt, và tự nó luôn phải biến đổi, cải tiến, thì chúng ta càng không có lý do áp dụng

²² Xin tham khảo Mary Hesse, "In Defence of Objectivity," trong *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Brighton: Harvester Press, 1980), tr. 171. Hesse nêu ra 5 dị biệt giữa hai nền khoa học, bao gồm: (1) sự khách quan của dữ kiện (khoa học tự nhiên -tn) trong khi có sự liên quan giữa lý thuyết và dữ kiện (khoa học nhân văn - nv); (2) xây dựng theo mẫu mực nhân tạo, lối giả-thuyết-diễn-ý (hypothetico-deduction) (tn), khác với mẫu bắt-chước-tái-cấu (mimetic reconstructions) (nv); (3) luật có tính cách ngoại tại (tn) trong khi luật có tính cách nội thể (nv); (4) ngôn ngữ chính xác, hình thức, do đó chỉ có đơn ý (tn) trong khi ngôn ngữ đa ý, tùy hoàn cảnh (nv); và (5) ý nghĩa tách biệt khỏi dữ kiện (tn) ngược với ý nghĩa nội hàm ngay trong dữ kiện (nv). Cũng xin xem thêm Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism - Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), tr. 32; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

phương pháp của nó vào trong khoa học nhân văn.²³ Chúng ta biết, ngay trong toán học, các nhà toán học không nhất thiết chỉ tin vào một phương pháp duy nhất. Phương pháp trực giác (intuition) trong hình học cũng không thể hoàn toàn áp dụng vào toán số được. Ngược lại phương pháp phân tích (analytic) tuy rất quan trọng trong lãnh vực chứng minh, cũng chưa hẳn giúp gì nhiều trong lãnh vực phát minh. Nói tóm lại, phương pháp của khoa học tự nhiên không phải là phương pháp duy nhất, càng không thể áp dụng vào trong tất cả mọi lãnh vực của mọi khoa học, nhất là khoa học nhân văn. Thế nên điểm tối quan trọng là khoa học nhân văn phải tự tìm ra một phương pháp khác biệt để hiểu, tìm và giải quyết vấn nạn của con người xã hội.

1.4. Bản Thể, Bản Chất và Tính Chất

Sự khác biệt giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, như chúng tôi đã nói trên, rõ rệt nhất trong hai tính chất phổ quát (universality) hay phổ biến (generality) và tất yếu (necessity) hay thiết yếu (contingency). Trong khoa học nhân văn, chúng ta không thể có phổ quát tính và tất

²³ Về những tranh luận liên quan tới phương pháp của khoa học xã hội và nhân văn, xin tham khảo Theodor Adorno, chb., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London: Heinemann, 1976); Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London, 1957); Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971); Ernst Topitsch, chb., *Logik der Sozialwissenschaften* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1972); Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Method* (Tübingen: Mohr, 1961), cũng như Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

yếu tính một cách tuyệt đối. Chúng ta chỉ có thể hiểu chúng theo một nghĩa tương đối mà thôi. Để tránh ngộ nhận, chúng tôi xin được bàn trong đoạn này về bản chất và tính chất của Việt triết không theo hai yếu tính của phổ quát (universality) và tất yếu (necessity), song theo hai đặc tính *phổ biến* (generality) và *thiết yếu* (contingency).²⁴ Bởi lẽ, như độc giả đã nhận ra về sự khác biệt giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, chúng ta khó có thể dùng cùng một từ ngữ để diễn tả các đặc tính khác biệt của chúng. Sau đây, chúng tôi xin được giải thích thêm về sự khác biệt giữa phổ quát và phổ biến, tất yếu và thiết yếu. Như đã nói đến trong đoạn bàn về khoa học tự nhiên và nhân văn, phổ quát và tất yếu mang tính chất tuyệt đối, trong khi phổ biến và thiết yếu có tính chất tương đối. Thí dụ, phương trình $1 = 1$ là một sự thật phổ quát vượt khỏi không gian và thời gian, trong khi “lửa gần rơm có ngày sẽ cháy” là một mệnh đề mang tính chất phổ biến trong một xã hội nông nghiệp mà thôi. Thí dụ thứ hai, như mệnh đề “khi nước được đun nóng tới nhiệt độ 100c, nó sẽ bốc hơi” mang tính cách tất yếu; trong khi câu nói “có tật giật mình”

²⁴ Để tránh ngộ nhận, chúng tôi dịch *universal* ra *phổ quát tính* và *necessity* ra *tất yếu tính* khi bàn về tri thức hay khoa học tự nhiên. Khi nói về khoa học nhân văn, xã hội và kiến thức, chúng tôi dùng *phổ biến* để dịch *general* và *yếu tính* để dịch *contingency*. Contingency trong truyền thống kinh viện mang nghĩa *bất tất*, không tất yếu. Tuy nhiên, trong triết học hiện đại, và nhất là trong nền khoa học xã hội nhân văn, contingency được phục hồi giá trị và hiểu theo nghĩa thiết yếu. Từ ngữ diễn tả một sự thiết yếu trong một hoàn cảnh, mạch văn (context) hay xã hội nào đó. Nó không mang tính chất tất yếu (tuyệt đối và phổ quát) cho tất cả mọi xã hội, và vào bất cứ giai đoạn nào.

chỉ có tính chất thiết yếu. Mệnh đề sau không tất yếu, bởi lẽ có những người có tật mà chẳng giết mình bao giờ cả. Thế nên, chúng ta có thể nói: các mệnh đề (phương trình) toán học hay vật lý thường mang hai tính chất phổ quát và tất yếu; trong khi những mệnh đề về xã hội, tâm lý thường chỉ có tính chất phổ biến và thiết yếu mà thôi.

Trong một mạch văn như vậy, chúng tôi hiểu bản chất (essence)²⁵ như là tính chất căn bản nhất, mà nếu thiếu nó thì bất cứ một sự vật, hay một con người, một xã hội nào cũng không thể hiện ra như thể chính nó. Nói theo ngôn ngữ của hữu thể học, thì bản chất của một sự vật xác định sự hiện sinh của sự vật (Esse qua ens, Être en tant qu'étant). Nói một cách cụ thể, bản chất của một sự vật, thí dụ như cái bàn, bao gồm chất liệu, hình thức, và công năng. Một vật dụng dùng để viết, ăn, đựng đồ đạc... và được làm bằng chất liệu (gỗ, nhựa, đá...) với một hình thức (vuông, tròn, tam giác, dài...) là một cái bàn (viết, ăn, vân vân). Nếu cái bàn xuất hiện không theo những bản chất trên, nó sẽ không phải là cái bàn nữa. Hoặc nếu nó xuất hiện dưới những bản chất, hay công năng khác, thí dụ không phải để viết song để nằm, không phải hình tròn song

²⁵ Bản chất (essentia, essence, Wesen) thường cũng có thể hiểu như bản tính, yếu tính. Đó tức là những đặc tính quan trọng, không thể thiếu nơi sự vật, hay hữu thể. Thí dụ yếu tính của con người là “tình người” (Kitô giáo), là “đạo nhân” (Nho giáo), hay là những đặc tính bất khả khuyết của con người như ăn, uống, tình dục, cảm tình... (lý thuyết nhân bản từ thời Phục Hưng), hay là chết (Socrates), sợ chết, lo âu (Heidegger), hay “phi lý” (Camus), “vô nghĩa” (Sartre). Bản chất đôi khi cũng hiểu (hay lẫn) như bản tính (nature).

là hình tứ giác dài, thì sự vật đó phải là một cái giường, chứ không phải bàn ăn.

Không hoàn toàn đồng nhất với bản chất, nhưng là căn bản của bản chất, đó chính là bản thể (substantia). Bản thể không những biểu tả tính chất bất khả khuyết, mà còn quan trọng hơn, xác định tính (Bestimmtheit) hay đồng nhất tính (identity) của hữu thể (Esse ipsum, Being as Being, Être en tant qu'êtré) và nhất là uyên nguyên tính (Ursprunglichkeit). Nói cách khác, bản thể nói lên chính sự vật (con người) như chính nó (mình). Thí dụ, con người là chính con người, súc vật là súc vật... Sự khác biệt giữa con người và sự vật không còn chỉ thấy nơi những đặc tính, song trong chính bản thể. Chúng ta có thể nói, con người khác sự vật không phải chỉ do các đặc tính khác biệt, vì rất có thể cả hai có nhiều đặc tính chung như chiếm không gian, cứng mềm, nhỏ, to hay sẽ bị hư mục đi, vân vân. Trường hợp giữa con người nguyên sơ (homo erectus) và một giống đười ươi là một thí dụ điển hình. Tuy cả hai rất gần giống nhau (như thấy nơi các đặc tính), song con người vẫn là con người. Con người tự bản thể không thể là một súc vật. Chính vì vậy, chúng ta có không thể kết luận cho con người là sự vật, ngay khi giữa con người và sự vật có nhiều đặc tính căn bản (bản chất) giống nhau.

Khi hiểu bản thể và bản chất như vậy, chúng ta có thể tóm lại như sau: chúng ta chỉ có thể nhận biết bất cứ một sự vật nào nếu khám phá ra những đặc tính căn bản (bản chất) của nó. Chúng ta chỉ có thể xác định một vật thể nếu chúng ta nhận ra sự khác biệt giữa bản thể của nó với bản thể của một sự vật khác. Và tiếp theo, chúng ta chỉ có thể

ý thức được tộc, giống, nòi... nếu chúng ta nhận ra được bản thể và những bản chất của một nhóm người, hay của một xã hội. Nói tóm lại, nếu bản chất nói lên tính chất đặc thù (particularity), phổ biến và thiết yếu, thì bản thể biểu tả tính chất phổ quát và tất yếu của tộc, của giống và của nòi. Bất cứ một tộc, một giống hay một nòi nào cũng chỉ có thể nhận ra được nhờ vào bản thể và những bản chất của họ.

2. BẢN CHẤT VIỆT TRIẾT

Trong một mạch văn trên, chúng ta có thể quả quyết là bản thể của Việt triết *chính* là lối suy tư của người Việt, và *chỉ* của người Việt mà thôi, trong khi bản chất của Việt triết là những đặc tính thiết yếu cho người Việt và phổ biến nơi người Việt. Những bản chất này *cũng* có thể thấy nơi các dân tộc khác, song không thể thiếu nơi người Việt. Thí dụ như người ngoại quốc có thể có tâm tình Việt, song người Việt không thể không có tâm tình Việt. Trong đoạn này, chúng tôi phân tích những bản chất của Việt triết; đó là những tính chất phổ biến và thiết yếu hiện diện trong lối suy tư, lối nhìn, lối sống, lối nói, lối nghe, lối ăn mặc, lối giao du hay lối diễn tả của người Việt. Nói cách khác, bản chất của Việt triết chính là những đặc tính căn bản phổ biến nơi người Việt và xã hội Việt, và thiết yếu để hiểu, nhận ra, cũng như tiên đoán sự suy tư, hành động, lối sống... của họ. Đó chính là những đặc tính mà chúng tôi gọi là cộng tính, cộng cảm, cộng ngôn, cộng thể, cộng hoạt, cộng thức, công ích, công lợi, vân vân.²⁶ Chúng ta bắt đầu với nền tảng của lối suy tư Việt.

²⁶ Chúng tôi tránh không dùng cách diễn tả như ‘đồng tính,’ ‘đồng thể’... bởi lẽ, như chúng tôi đã diễn tả trong phần trình bày về sự khác biệt giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, ‘đồng’ nói lên sự đồng nhất hay thống nhất (the sameness, identity). Nơi đây, khi dùng chữ ‘cộng’ hay ‘công’, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến tính chất cộng (+) và thông (communion), tức bản chất hóa thành, có những điểm

2.1. *Nền Tảng Siêu Hình*

Người Việt tuy suy tư một cách thực tiễn, song luôn dựa trên một nền tảng siêu hình. Nói một cách khác, lối suy tư của họ gắn chặt với những yếu tố siêu hình như trời (thiên), đất (địa). Và họ thường tự đặt mình trong một thể sinh siêu hình trên. Chính vì vậy mà chúng ta có thể nói, nền tảng siêu hình của Việt triết chính là *Nhân, Trung* và *Việt*.²⁷ Người Việt tìm hiểu về chính mình trong mối tương quan với Trời, với đất và với con người (Nhân). Họ khám phá ra cái đạo sống trong cái mạng lưới tương quan này, đó chính là Trung. Họ tìm cách cải tiến lối sống bằng cách chọn lọc và tổng hợp những yếu tố (tính) thích hợp và làm thăng tiến cuộc sống của họ (Việt).²⁸

chung nếu tham dự (hay sống) trong cùng một thể sinh. Để giúp các độc giả quen thuộc với Anh ngữ, các đặc tính chung dịch sang Anh ngữ như sau: cộng tính = common nature; cộng cảm = common sense; cộng ngôn = shared language; cộng thể = common structure; cộng hoạt = common activities; công ích, công lợi = common interests, hay public interests. Xin xem thêm, Trần Văn Đoàn, *The Idea of a Viet-Philosophy*, sđd.

²⁷ Trong luận văn “Bản Thể và Bản Chất Việt Triết,” trong *Vietnamologica*, số 2, sđd., chúng tôi dùng chữ *siêu*. Nơi đây, xin sửa lại là *việt*, bởi lẽ *việt* cũng có nghĩa là *siêu*, tức vượt lên. Khi viết về Việt tộc, chúng tôi viết hoa; khi nói về tính chất siêu việt, chúng tôi viết chữ thường. Thế nên, nói về triết Việt chúng tôi viết *Việt* triết; bàn về tính chất siêu việt của nó, chúng tôi viết *việt* triết.

²⁸ Kim Định nhận định cho rằng Chí, Trung, Hòa mới là nền tảng của Việt triết. Theo thiển kiến của chúng tôi, Chí, Trung và Hòa là nền tảng của lối suy tư Nho gia (hay của Việt nho). Chúng tôi hiểu Việt triết theo một mạch văn rộng hơn, bao gồm Việt nho, Đạo giáo, Phật

Như chúng tôi đã nhấn mạnh tại nhiều nơi, trọng tâm của Việt triết là chính con người. Thế nên Việt triết phải nói lên hay trả lời những câu hỏi: Con người nghĩ gì? Họ sống như thế nào? Họ tương giao ra sao? Họ giải đáp những vấn đề thế nào? vân vân.²⁹ Nếu hiểu Việt triết theo

giáo, tư tưởng của đại chúng cũng như những tư tưởng mới du nhập vào. Xin xem chương thứ 2, và chương thứ 7.

²⁹ Chúng ta nhớ lại những câu hỏi mà Kant từng đặt ra: Ta có thể biết gì? Ta phải làm chi? Ta được phép hy vọng gì? trong *Kritik der reinen Vernunft*, sdd. A 804 f., và B 832 f. Trần Thái Đỉnh trong *Triết Học Kant*, sdd., tr. 12-13, có nhắc đến sự kiện là Martin Heidegger nhận định cho rằng, câu hỏi quan trọng nhất của Kant, đó là: Con người là gì? Ông trích nguyên đoạn của Heidegger trong bản dịch Pháp ngữ *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. 264. Sau khi lập lại 3 câu hỏi trên, Kant thêm câu hỏi thứ tư “con người là gì?” Và Kant thêm: “Tất cả chỉ là vấn đề con người, bởi vì cả ba câu hỏi trên cũng quy về câu hỏi thứ tư.” Chúng tôi có tra lại nguyên bản Đức ngữ: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt: Klostermann, 1951) tr. 187, và 196, cũng như tác phẩm *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, in trong WW (Cassirer) VIII, tr. 343) của Kant mà Heidegger nhắc tới. Nhận thấy giáo sư Trần Thái Đỉnh viết về vấn đề này có vài điểm không hoàn toàn đúng, nên chúng tôi xin dịch lại nguyên văn đoạn này từ Đức ngữ như sau: “Nơi đây câu hỏi thứ tư xuất hiện thêm vào ba câu hỏi nói trên. Thực ra câu hỏi thứ tư này không phải thêm vào ba câu hỏi trên, bởi lẽ sẽ thừa thãi nếu xem từ khía cạnh coi nền tâm lý lý tính (psychologia rationalis) như là một bộ môn của nền siêu hình học cá biệt (metaphysica specialis) đã từng bàn về con người? Thực ra Kant đã không thêm câu hỏi thứ tư vào ba câu hỏi trên, bởi lẽ ông nói: “Trên căn bản ta có thể nói là tất cả đều thuộc về nhân học (Anthropologie), bởi vì cả ba câu hỏi trên đều dựa trên câu hỏi cuối cùng.” Kant, WW (Cass.), VIII, tr. 344; Heidegger, tr. 188.

những câu hỏi và trả lời, thì chúng ta có thể nói, họ suy tư trong tương giao với Trời, với đất và với con người. Họ sống cũng theo một quy luật hòa hợp giữa Trời và đất và giữa con người (Trung, Nhân), và họ cảm thông với Trời, đất (Việt) và người (Nhân). Sau đây, chúng tôi xin đi sâu hơn vào ba đặc tính siêu hình này: ba đặc tính cấu tạo nên triết học Tam Tài, đó là Nhân, Trung và Việt.

2.1.1. *Nhân Triết*

Như đã phân tích trong các chương trước, Việt triết trước hết là một nền triết học nhân bản. Trong Việt triết, con người là trung điểm. Trung điểm cũng là trọng tâm, cũng là điểm mà qua đó Trời và đất tương giao, mà quỷ thần chi hội, mà nhân nhân tương dưỡng. Chính vì vậy, mà chúng ta có thể nói, trong Việt triết, con người không những là đối tượng, mà còn là mục đích; không những là mục đích mà cũng là phương tiện: qua con người để tới con người. Thế nên để hiểu con người Việt, để nhận ra lối suy tư của họ, chúng ta cần phải phân tích con người từ *trụ điểm*, qua *tương điểm*, và *đích điểm*. Nói cách khác, chúng ta bắt buộc phải khám phá ra mục đích của họ (đích điểm), phải nhận ra sự tương giao, cách tổ chức, lối xử thế của họ (tương điểm), và lẽ tất nhiên phải xác định vị thế (trụ điểm) của họ.

Như là một trụ điểm, con người cùng một lúc là điểm xuất phát, là trung tâm, và là cùng đích. Trong *Hà Đồ*, *Lạc Thư*, hay *Đồ Thư Hợp Nhất* và trong kiến trúc *Thái Thất*, con người luôn đứng giữa vũ trụ (đại biểu Đông Tây Nam Bắc). Trong ngũ hành, con người nằm trong cung thổ, cũng

là cung trung ở giữa các cung khác như kim, mộc, thủy, hỏa. Trong *Hồng Phạm*, con người nằm ở cung hoàng cực, cũng là trung tâm của hồng phạm. Tuy là trụ điểm, song vị thế của con người luôn biến hóa. Nói cách khác, con người không phải là một hằng tinh cố định, song cũng không phải là một vệ tinh chạy vòng theo hằng tinh. Trong hồng phạm, vị thế của mỗi cung không thể tự độc lập, song tương quan. Tương tự, con người tuy là trụ điểm song trong tương quan.³⁰

Như là tương điểm, con người chỉ có thể hiện hữu, có ý nghĩa qua chính con người. Điều đó có nghĩa là, chính qua sự tương giao mà con người xác định vị thế của mình: cha-con, cha-mẹ, mẹ-con, chú-cháu, bác-cháu... Cũng chính qua tương giao mà con người kiến tạo những hình thức, thể chế, hay những bản chất của họ. Ngược lại, chính cộng thể (common structure) đòi hỏi con người luôn ở trong tình trạng di động tương giao. Vật thì, chúng ta có thể nói, con người tương giao luôn là trụ điểm và đồng thời cũng phải là tương điểm. Bản tính của người Việt do vậy phải là tương tính (relational nature) và hỗ tính (reciprocal nature). Những đặc tính trên cấu tạo thành cộng tính (common nature) của người Việt vậy.³¹

³⁰ Kim Định, *Gốc Rễ Triết Việt*, sđd., tr. 85-87. Hay Kim Định, *Hung Việt* (Houston: An Việt, 1987), tr. 43-50.

³¹ Chúng ta có thể thấy những bản tính này trong ngôn ngữ Việt, trong lối tổ chức của họ (thí dụ Việt tỉnh, hay hà đồ, thái thất), trong tình thần tương thân tương hỗ của họ: “Bầu ơi thương lấy bí cùng; người trong một nước phải thương nhau nhiều.”

Như là đích điểm, con người coi mình là mục đích. Thế nên, họ vươn lên không phải để biến thành thần như trong văn hóa Hy-La, song thành Thánh. Họ tuy ước vọng trường sinh bất tử, song vẫn là con người. Nói cách khác, đạo nhân của họ là làm con người biến thành một con người toàn vẹn, con người quân tử, con người thánh nhân, tức một con người nối kết Trời và đất (vương), một con người có tai có miệng, biết nghe dân và nói được tiếng nói của dân.³²

Qua các phân tích trên, Việt triết chú trọng đến con người, song không duy nhân. Bởi lẽ nếu duy nhân thì sẽ đánh mất sự tương quan, hỗ tính, và như thế tự đánh mất chính con người. Và nếu duy nhân, thì con người Việt sẽ không thể siêu việt, và do đó không thể nối kết được Trời và đất. Chính vì thế, ta có thể nói, Việt triết vị nhân chứ không duy nhân.³³ Chính tính cách vị nhân nói lên căn bản siêu hình và đạo đức của Việt triết, đó chính là nhân đạo.

2.1.2. *Trung Triết*

Nếu chúng ta chấp nhận nhân triết, mà nguyên lý là đạo nhân, chỉ có thể có trong tương quan giữa con người với Trời, đất và với con người, thì đặc tính siêu hình thứ hai phải là trung đạo. Như là một trụ điểm, song cũng là tương điểm và đích điểm, con người không thể, và không được phép nghiêng về bất cứ phương hướng nào, cho rằng hướng

³² Chữ Thánh bao gồm bộ khẩu, nhĩ, và vương. Mà vương lại chỉ hành nối kết Trời và đất, bao gồm tam tài và hành vi siêu việt tượng trưng bởi gạch trực nối kết tam tài.

³³ Xin tham khảo chương 6: “Nhân Chủ chi Đạo” trong tập *Việt Triết Luận Tập* này.

thượng (Trời) hay hướng hạ (đất), hay hướng đông hay hướng tây.³⁴ Từ nguyên lý của đạo nhân, chúng ta có thể nói nguyên lý thứ hai của Việt triết là đạo Trung, mà chúng tôi gọi là trung triết. Nếu lý thuyết của Kim Định về Việt nho có thể được chấp nhận, thì *trung dung* có lẽ là một nền triết lý căn bản của Việt triết.³⁵ Lẽ tất nhiên, chúng tôi không giám tào bạo như Kim Định, cho rằng nguyên nho là Việt nho,³⁶ song không ai có thể phủ nhận được ảnh hưởng của đạo trung dung trên lối suy tư của dân Việt. Câu hỏi mà chúng tôi rất trân trọng, đó là (1) có phải chúng ta chỉ chấp nhận một cách dễ dàng những cái gì thuộc về chúng ta ? và (2) có phải bởi vì chúng ta vốn đã có sẵn những đặc tính như vậy, nên một khi khám phá ra tư tưởng tương tự, cho rằng đến từ ngoại thế, chúng ta mới chấp nhận ngay, và coi nó như là một bộ phận tất nhiên của thể sinh của mình?

Chúng tôi nghiêng về câu hỏi sau, nên dấu rằng quan niệm trung dung phát xuất từ Tàu, chúng ta vẫn coi nó như là một lối suy tư Việt. Bởi lẽ, ngay cả khi không bị ảnh

³⁴ Trong *Hà Đồ Lạc Thu*, hướng thượng tức Nam, hướng hạ tức Bắc, hướng hữu tức Tây, hướng tả tức Đông. Trong ngũ hành, hướng thượng tức hỏa, hướng hạ tức thủy, hướng đông tức mộc, hướng tây tức kim. Song bởi vì qua tương giao, nên vị trí của 'tứ phương thiên hạ' luôn biến đổi. Thí dụ trong ngũ hành, hỏa từ nam sang đông, kim từ đông trở về nam, vân vân. Xin xem Kim Định, *Hung Việt*, sdd., tr. 44.

³⁵ Kim Định, *Việt Lý Tổ Nguyên*, sdd. tr. 166; *Gốc Rễ Triết Việt*, sdd. tr. 23, 27, 75, vân vân.

³⁶ Kim Định, *Thái Bình Minh Triết* (Orange: Thời Điểm, 1997), tr. 141-152.

hưởng của nho giáo, người Việt vẫn tư duy một cách trung dung; và nhất là, họ coi trung dung như là phương thế tất yếu rút ra từ nguyên lý của nhân triết.

Trong *Trung Dung* ta đọc:

“Bất phiên chi vị trung.

Bất dịch chi vị dung.

Trung giả thiên hạ chi chính đạo.

Dung giả thiên hạ chi định lý.”³⁷

Trong đoạn này, chúng ta thấy *trung* mang hai nghĩa “bất phiên” và “bất dịch,” đó có nghĩa là không nghiêng về bên nào, cũng không lệch về phía nào.³⁸ Song nói như thế, *trung* mới chỉ ra đặc tính của con người như trụ điểm, song chưa thể vạch ra được con người như tương điểm và đích điểm. Và nếu chỉ là trụ điểm bất dịch, cố định thì làm sao biết được nghiêng hay lệch? Để ý thức được bất dịch, bất phiên, con người phải nằm trong một quá trình của tương quan, và phải bị thúc đẩy bởi những mục đích (đích điểm). Nói theo ngôn ngữ của vật lý học Newton, luật cân bằng giữa hấp lực của trái đất và hấp lực của các tinh tú khác khiến con người và sự vật ở trong trạng thái cân bằng. Chính vì vậy, nếu chỉ hiểu *trung* như bất phiên, bất dịch, chúng ta sẽ không thể nhận ra cái đạo lý của *trung* hoặc hiểu *trung* một cách lệch lạc theo nghĩa *trung quân*, *trung*

³⁷ *Trung Dung*, chương 1.

³⁸ Tử Tư, một đồ đệ của Khổng Tử, giải thích đoạn này như sau: “Trung hòa là cái tính tình tự nhiên của trời đất, mà trung dung là cái đức hạnh của người ta. Trung là giữa, không lệch về bên nào. Dung là thường, nghĩa là lấy đạo trung làm đạo thường.” Trích từ Trần Trọng Kim, *Nho Giáo*, sđd., tr. 214.

thần. Hiểu trung như thế tức là đã đi lệch lạc, phiên về phía vua, phía những kẻ thống trị mà quên dân, quên chính mình. *Trung* không thể tách rời khỏi *dung*. *Dung* là sự dung hòa mối tương quan của con người với con người, với Trời, với đất. Mục đích của *dung* nhằm giúp con người không đánh mất chính mình (tức trụ điểm), nhưng cũng không đánh mất tương điểm (tha nhân) và đích điểm (con người chân thực, siêu việt). Ta đọc trong sách *Trung Dung*:

“Hiếu học cận hồ tri.

Lực hành cận hồ nhân.

Tri sỉ cận hồ dung.

Tri tư tam giả,

Tích tri sở dĩ tu thân.”³⁹

Vậy nên, *trung dung* không phải là “lấy đạo trung làm đạo thường,” như Tử Tư hiểu “lệch” hay như cụ Trần Trọng Kim hiểu “phiên.” *Trung dung* nói lên cái đạo lý vĩnh cửu (thường),⁴⁰ đó là chỉ khi nào giữ được cái lực, cái lối sống, cái nhìn, sự suy tư trong một trạng thái *trung*, bằng cách *dung hòa* tương quan theo cái đích chung, thì lúc đó mới có thể có “vạn vật hồ yên.”⁴¹

³⁹ *Trung Dung*, chương 20.

⁴⁰ Thường không mang nghĩa thông thường, thường tình, song vĩnh cửu. Chúng ta cũng thấy ý nghĩa của “đạo thường” này trong “phi thường đạo” mà Lão Tử lập đi lập lại một cách rất trang trọng: “Đạo khả đạo, phi thường đạo. Danh khả danh, phi thường danh.” *Đạo Đức Kinh*, chương 1.

⁴¹ Theo nguyên lý *trung dung*, chúng ta có thể hiểu công chính như là cái đạo không phiên không lệch, song luôn uyển chuyển theo tương quan. Làm thế nào có thể dung hòa cảm tình, lợi ích, đối tượng... mà

Hiếu trung và dung như vậy, Việt triết không hoàn toàn giống nho triết. Việt triết coi trung như trụ điểm, song đó là trụ của tương quan. Trong dã sử, thần thoại và nhân thoại, trung luôn là một nguyên lý căn bản làm cân bằng tương giao. Trong huyền thoại về nguồn gốc Việt tộc, sự cân bằng giữa âm (Âu Cơ) và dương (Lạc Long Quân), 50 con cho mỗi người, rồi giữa núi và biển; mà mẹ thì lên núi (âm + dương), cha thì xuống biển (dương + âm); tất cả diễn tả một sự quân bình, và cân đối. Trong câu chuyện “bánh giầy bánh chưng,” cũng thấy nguyên lý của trung và dung, tức hòa hợp và giữ quân bình và cân đối. Bánh giầy (hình tròn, tượng trưng dương tức mặt trời), bánh chưng (vuông tượng trưng âm tức trái đất), nói lên sự hiệp nhất tức *dung*: âm + dương: “âm dương hiệp nhất tự mình tấu” (câu nói chơi trong dân gian). Sự hiệp nhất này nói lên tình trạng trung, hay an bình: mẹ tròn con vuông. Trong văn hóa dân gian, nguyên lý trung và dung này cũng là một nguyên lý hướng dẫn mà chúng ta dựa theo để tư duy, sáng tác, hay sinh sống. Nếu nhìn vào nghệ thuật điêu khắc, kiến trúc, và tổ chức, cũng như hành chánh, chúng ta cũng thấy tất cả đều theo nguyên lý của trung và dung. Một cách cụ thể, nghệ thuật thấy trên Trống đồng Đông Sơn, kiến trúc chùa chiền, hay ngay nhà ở của dân thường... đều có những đặc tính sau: (1) nguyên lý số 3, tức tam tài hòa hợp giữa trời

vẫn giữ được tình trạng (trụ điểm) đó mới có thể gọi là công chính. Theo nghĩa này, tâm đạo của các triết gia Việt như Nguyễn Du, nói lên cái đạo trung dung: dung hòa tình cảm của mình (chân tình của Kiều) với tình cảm của người yêu (Kim Trọng) với tình yêu cha mẹ, gia đình (đối tượng): “Bán mình là hiếu, cứu người là nhân.”

và đất: nhà ba gian, thang ba bậc, chùa tam điện, tam tòa. Hoặc ngay gần đây, đạo Cao Đài dùng hình tam giác (Mắt trong khuôn tam giác) để diễn tả đấng Tối Cao Ngọc Hoàng Thượng Đế. (2) Tất cả các yếu tố đều giao kết và thành một. Ta thấy yếu tố giao kết này trong các nghệ thuật, như điêu khắc trên Trống Đồng, hay trong ngôn ngữ: giao long, Giao chỉ, Giao châu, Giao quận, vân vân.

2.1.3. *Việt Triết*

Bản chất thứ ba của Việt triết có thể gọi là tính chất *siêu việt*.⁴² Siêu việt không có nghĩa vượt xa hơn những dân tộc khác, song biểu tả một ý chí thắng vượt những gian nan, cũng như lối sống phong phú hóa, đa hóa và hội nhập song không đánh mất nguyên tính của mình. Trong đoạn này, chúng tôi xin phân tích một số đặc tính của (siêu) *việt* triết, dựa vào lối suy tư, cũng như lối tổ chức của dân Việt.

Để thắng vượt gian nan, người Việt bắt buộc phải khắc chế những nguyên nhân, hay những đối tượng gian nan. Song khắc phục không có nghĩa là tiêu diệt, nhưng là biến chế, hay biến hóa, hay hội nhập. Thí dụ biến dã thú thành gia súc, hay đồng hóa các tộc khác, hay trốn thoát khỏi bàn

⁴² Chúng tôi vẫn còn thắc mắc với sự kiện tổ tiên của chúng ta chọn tên Việt đặt cho tộc của các ngài. Việt theo nguyên ngữ gồm bộ túc và bộ thành. Theo đúng nghĩa, Việt có lẽ diễn tả một ý chí muốn thành công qua chính sức lực của mình, hay nhờ vào động tính của mình. Có thể khi chọn tên Việt, hoặc bị người tộc khác đặt tên Việt, tổ tiên chúng ta, và ngay kẻ thù cũng đã nhìn thấy bản tính của dân tộc Việt. Trong đoạn này, việt triết không mang nghĩa triết lý Việt Nam, song một nền triết lý có tính chất “việt” hay siêu việt.

tay của kẻ thù to lớn hơn mình bằng cách hội nhập với chính kẻ thù, song đồng lúc vẫn giữ được bản chất của mình, tất cả những sự kiện trên đều nói lên tính chất thắng vượt.

Thứ đến, khi biến hóa, đồng hóa ngoại lực, người Việt không dùng bạo lực, hay tiêu diệt đối thủ, song dùng phương pháp siêu việt. Họ học hỏi chính lối sống, lối suy tư cũng như ngôn ngữ của đối thủ, và tổng hợp với lối suy tư của họ, ngôn ngữ của họ... để “hiểu người, hiểu mình.” Họ biến hóa thể sinh của đối thủ, song không vất bỏ nó. Chính vì thế mà đối thủ dễ dàng chấp nhận lối sống mới. Nhìn vào lịch sử của người Việt, chúng ta có thể nói mà không sợ sai, đó là tất cả lịch sử là một lịch sử của cải đổi, biến hóa thiên nhiên, và kẻ thù. Từ vùng nam Trường giang tới tận bờ biển Đông Nam, người Việt đã biến hóa thiên nhiên, và những sắc tộc khác. Sắc tộc Việt hôm nay không chỉ là một sắc tộc duy nhất, nguyên thủy, thí dụ người Giao Chỉ, hay Lạc Việt. Sắc tộc Việt hôm nay là một sắc tộc có tính chất mở rộng mà ta gọi chung là “Bách Việt.” Bách không chỉ có nghĩa 100, song nghĩa là mở rộng, để thu nhận thêm.⁴³

Tiếp tới, một đặc tính khác của *việt* triết là tính chất *hội nhập*. Hội nhập nơi đây không có nghĩa thuần phục, hoặc biến thành người Tàu, hay một sắc dân nào khác. Đối với người Việt, hội nhập là một phương thế tự vệ, phát triển

⁴³ Người Hán dùng tiếng Bách Việt để gọi tất cả mọi sắc tộc khác tại Giang Nam trở xuống, bao gồm các tỉnh Triết Giang, Phúc Kiến, Nhĩ Quảng, Vân Nam... Sắc tộc Việt do đó phân ra nhiều nhánh như Mân Việt, Lạc Việt, Miêu Việt, vân vân.

chính mình và biến hóa thế giới mà họ đương sống, hay ‘cải hóa’ kẻ thù mà họ phải đối diện. Ngay từ những thế kỷ tiên khởi, người Việt đã hội nhập với văn hóa Tàu. Họ không biến thành người Tàu, mặc dù ăn mặc, hay ngay cả ngôn ngữ đều theo Tàu. Ngược lại, chính những kẻ thống trị biến thành Việt, như trường hợp của Sĩ Nhiếp, Mã Viện, hay sau này, trường hợp người Hương, và của người Chàm sau Chế Viên. Ngay cả khi chinh phục dân tộc khác, họ cũng hội nhập vào xã hội của người khác, thí dụ Chàm, hay các sắc tộc vùng cao nguyên. Họ giữ lại một phần nào tập tục, ngôn ngữ của các sắc dân đó. Họ thông hôn song vẫn giữ lại bản chất của họ.⁴⁴ Đây là một sự tổng hợp có tính cách chọn lọc mà chúng tôi từng gọi là siêu việt biện chứng.

Do vậy, *Việt* triết cũng nói lên tính chất quy nguyên, giữ được nguyên tính của tộc Việt. Như đã thấy trong lịch sử, ý thức về gốc nguồn của mình rất mạnh mẽ nơi cộng đồng Việt. Ý thức này được diễn tả trong những nhân thoại như thần Kim Quy, hay Trọng Thủy Mỵ Châu, hay những chuyện anh hùng của Trần Bình Trọng, hay trong câu hịch của Lý Thường Kiệt.⁴⁵ Thần Kim Quy trả gươm vàng lại

⁴⁴ Trừ một số địa danh bị các chính phủ Ngô Đình Diệm và Xã Hội Chủ Nghĩa đổi lại theo Hán Việt, hay tên người như Vĩnh Long, Long Xuyên, Hồ Chí Minh... tất cả đều giữ lại nguyên ngữ, tuy phiên âm theo Việt ngữ như Sa-Đéc, Cà-Mau, Rạch-Giá, Cái-Muông, Cái-Mơn, Đà-Lạt, Ban-Mê-Thuột, B-Lao, Phan-Rang, Phan-Rí, vân vân.

⁴⁵ “Nam Quốc sơn hà Nam đế cư - Tuyệt nhiên định phận tại thiên thư...”

cho tộc Việt.⁴⁶ My Châu khi ý thức bị Trọng Thủy (người phương Bắc) lừa, nhất định không tham vinh hoa phú quý theo Bắc, mà nhảy vào *Việt tỉnh* tự tử để trung với Nam tộc.⁴⁷ Trần Bình Trọng “thà làm quỷ nước Nam còn hơn làm vương nước Bắc.”⁴⁸ Tất cả những giai thoại trên, tuy không phải là những sự kiện lịch sử, song phản ánh tất cả lịch sử suy tư, hay lối suy tư phổ biến của người Việt.

Nói tóm lại, *Việt triết* bao gồm những đặc tính khai phóng, tổng hợp, viển viêt song quy nguyên và bảo tồn nguyên tính của Việt.

2.2. *Đặc Tính của Việt Triết*

Dựa trên những bản tính siêu hình tiềm ẩn trong bản thể Việt, phần này quảng diễn những đặc tính của Việt triết. Những đặc tính này thực ra chỉ là những thuộc tính

⁴⁶ Kim Quy có nghĩa là rùa vàng. Mặc dù chữ quy (rùa) viết hoàn toàn khác quy (về), song quy theo âm Việt cũng có nghĩa là về (quy về, quy thuận). Việc thần Rùa vàng trả kiếm lại cho Việt tộc (quy kiếm) mang một ý nghĩa sâu xa, giải thích tại sao tác giả câu truyện chọn rùa vàng (kim quy) mà không phải là cá vàng (kim ngư).

⁴⁷ Xin tham khảo Kim Định, *Kinh Hùng Khải Triết*, sđd., phần Phụ lục.

⁴⁸ Trích từ Văn Lang, Quỳnh Cư, Nguyễn Anh, *Danh Nhân Đất Việt* (Sài Gòn: Nxb Thanh Niên, 1992-5). Chú ý, tuy những giai thoại trên không phải là dữ kiện chính xác trong lịch sử, song chúng nói lên tâm thức của người Việt. Người Việt viết sử, hay truyện theo nguyên lý trung, viêt và nhân như chúng tôi trình bày trên.

(attributes) hay quy tính rút ra từ ba bản chất: nhân, trung và việt mà chúng tôi bàn ở đoạn trên.

2.2.1. Lối Suy Tư Tương Quan

Từ vai trò của con người như là người nối kết Trời và đất, cũng như giữa con người, từ sự biến đổi vị trí của trụ điểm cũng như tương điểm, từ sự chú trọng vào vị trí của *trung*, và lối suy tư theo *trung* và *dung* chúng ta có thể nói, người Việt tư duy một cách tương quan. Lối tư duy này mang những đặc điểm sau:

(1) Chủ thể tuy suy tư, song không phải tự chủ thể, hay về chủ thể (solipsus) như kiểu suy tư của Descartes hay các nhà triết lý duy ngã⁴⁹ như Fichte, Schelling và phần nào Hegel. Chúng ta suy tư cũng không hẳn chỉ tập trung vào đối tượng hay đối thể như thấy nơi các triết gia duy nghiệm hay duy thực (Locke, Hume). Lối suy tư của người Việt tập trung vào chính điểm tương quan giữa chủ thể (ngã) và đối thể (tha, hay khách, hay nễ).

(2) Điểm tương quan, hay điểm giữa này nối kết chủ thể và khách thể. Nó biểu hiện cộng tính của chủ thể và khách thể (đối tượng). Thí dụ như tình yêu giữa hai người nam nữ

⁴⁹ Trong các sách triết học, chữ duy tâm chỉ trường phái triết học từ Kant tới Marx. Lối dịch như trên dựa theo người Tàu, song chúng ta không để ý đến sự kiện là người Tàu dịch sai. Idealismus (Đức, Latinh) không có nghĩa duy tâm, song gồm nhiều nghĩa: (1) hoàn mỹ, lý tưởng (như thấy trong triết học Hegel), (2) quan niệm luận (do truyền thống từ Plato), và (3) duy ngã. Bởi lẽ tất cả các triết gia trên đều tập trung vào chủ thể tự ngã như là đối tượng của suy tư. Tiếng duy tâm có lẽ chỉ thích hợp cho Athur Schopenhauer mà thôi.

là cộng tính của cả hai bên. Không thể có một tình yêu đơn phương. Chính cộng tính này biểu hiện ra được bản tính cũng như đặc tính. Vậy thì, nếu đặc tính của tương quan chính là cộng tính, thì chúng ta có thể nói, chủ thể và khách thể chỉ được xác định trong chính cộng tính. Nói một cách khác, trong mỗi tương quan như vậy, không ai làm chủ, mà cũng chẳng ai làm khách, bởi vì tất cả đều là chủ. Danh từ xưng hô giữa đôi vợ chồng như “mình ơi,” “nhà tôi;” giữa cặp tình nhân như “anh-em, em-anh;” giữa bạn bè như “chúng mình,” “cậu-tớ”... tất cả đều nói lên chủ tính của những người tham dự.

(3) Vậy nên chúng ta có thể nói, lối suy tư tương quan này cũng diễn đạt sự việc con người Việt chấp nhận những bản tính như đồng vị, đồng tính, đồng thể và đồng tình là những phạm trù tất nhiên. Sự kiện mà ít khi chúng ta để ý, đó là người Việt thích dùng những đại danh từ như chúng ta, chúng tôi, chúng mình... hay dân tôi, dân ta, nước nhà, dân nhà. Lối sử dụng ngôn ngữ như trên phản ánh một tâm thức (tiềm thức) tập thể (mass-consciousness, mass-subconsciousness) xây trên sự đồng tính, đồng tình, đồng thể và đồng vị.

(4) Không những chỉ biểu tả đồng tính, đồng thể, tương quan còn là cái thước đo sự tiến bộ, hay thoái lui, và phán đoán thiện hảo hay ác dữ. Một tương quan càng sâu đậm, thì tình cảm gia tăng. Ngược lại, nếu tương quan xa cách, tình cảm sẽ trở lên lạnh nhạt. Một tương quan gián đoạn nói lên sự xung đột hận thù. Trong một cái hệ tương quan như vậy, chúng ta có thể hiểu được tư tưởng, hành vi cũng như tổ chức của con người. Dựa theo lối suy tư tương quan

này, người Việt xây dựng một hệ thống tổ chức, một nền đạo đức, cũng như một bảng giá trị để phán đoán.

(5) Hệ đạo đức, thể chế, hay tổ chức hành chính được kiến tạo từ tương quan, và nhằm bảo vệ tương quan. Chính do mối tương quan mà chúng ta có thể chế quân thần, sư sinh, phu chi, phu tử, bằng hữu. Song cũng để bảo vệ hệ tương quan này, mà chúng ta chấp nhận nền đạo lý như tam cương ngũ thường của Hán nho. Song cũng chính vì tương quan của người Việt khác với người Tàu, nên sự hiểu biết cũng như áp dụng đạo lý tam cương, ngũ thường không hoàn toàn giống Tàu. Trung dung chi đạo cũng chỉ là một nền đạo lý nhằm giúp hệ tương quan có thể tồn tại, và phát huy công năng.⁵⁰

(6) Nói tóm lại, lối suy tư cũng như quy luật suy tư trong Việt triết là lối suy tư trong tương quan, qua tương quan, và cho tương quan. Những hình thức của tương quan chính là tương giao, tương thông, tương đồng, tương hỗ, tương thân, tương ái... Thế nên, chúng ta có thể cả quyết là, luận lý của Việt triết chính là luận lý tương quan.⁵¹

2.2.2. Động Tính

Ngoài lối tư duy tương quan, Việt triết cũng tư duy một cách rất *việt*, hay siêu việt biện chứng. Như chúng tôi đã bàn đến bản tính siêu việt trong phần trên, nên đoạn này

⁵⁰ *Trung Dung*, chương 2-3.

⁵¹ Xin xem thêm: Trần Văn Đoàn, “La Logique de Relation” (Đại Học Louvain, 1999); luận văn đd.

chỉ bổ túc thêm vào một đặc tính mà chúng tôi từng gọi là siêu việt biện chứng.

(1) Suy tư từ tương quan và qua tương quan, chủ thể suy tư luôn ở trong trạng thái năng động. Tương tự, đối thể (khách thể) và ngay cả thế giới (môi trường) cũng luôn ở trong một trạng thái tương tự. Một lối suy tư như vậy, một thể sinh tương quan như thế dựa trên bản chất động của con người Việt, mà chúng tôi gọi là động tính. Động tính này tiềm tàng trong tiềm thức Việt, và nhờ vào động năng mà biểu hiện qua hành động, trong các lối tổ chức và ngôn ngữ.

(2) Trước hết, động tính được nhìn thấy trong động năng (bản năng biến động) của tương quan. Khả năng luôn suy tư và tác động trong tương quan của chủ thể khiến mỗi tương quan luôn biến chuyển: từ chủ sang khách, và ngược lại, từ khách về chủ. Sự biến chuyển này có thể song phương, cũng có thể đa phương, đa diện. Song phương, đó là lối suy tư tương hỗ (reciprocal or mutual thinking);⁵² trong khi đa phương, đa diện, đó chính là lối suy tư tinh tòa (constellative thinking).⁵³ Trong lối diễn tả anh-em, cô-chú, mày-tao, vân vân, chúng ta nhận thấy động tính hỗ

⁵² Triết học Âu châu vào đầu thế kỷ 20 với Edmund Husserl đã chú trọng đến tương hỗ tính. Husserl gọi đặc tính này là hỗ-tương chủ-thể tính (inter-subjectivity). Quan niệm này được các nhà triết học như Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer phát triển tới cao độ. Trong xã hội học, Alfred Schutz, Talcott Parsons, Jürgen Habermas; trong kinh tế học Ferdinand Braudel, vân vân, cũng đã áp dụng lối nhìn này để nghiên cứu xã hội và kinh tế.

⁵³ Trần Văn Đoàn, *The Idea of a Viet-Philosophy*, chương 3.

tương. Trong lối diễn tả rộng hơn, tức đa phương và đa diện, ta thấy ngôn ngữ tương quan mở rộng theo vị trí (địa vị) của tương quan: Thí dụ: bác-chú-cậu / bác-cô-thím - cháu hay anh-tao-ta-tôi-tớ - em-mày, vân vân. Trong trường hợp sau, cả một *chùm* tương quan được kiến tạo theo mô hình của tinh tòa.

(3) Thứ tới, động năng không phát hiện theo một luận lý của thời gian tuyệt đối (như thấy trong lý thuyết của Newton,) và của không gian đơn chiều và đơn diện (như Euclides xác quyết.) Động năng này cũng không phải ở trong trạng thái vô trật tự. Đúng hơn, động năng theo một trật tự của vô trật tự (order out of chaos)⁵⁴ hay một trật tự không theo luật của không gian và thời gian: “Bất sinh giả năng sinh sinh, bất hóa giả năng hóa hóa.”⁵⁵ Theo lối nhìn thường dân, luận lý này được diễn tả qua câu ca dao:

⁵⁴ Lý thuyết của nhà vật lý Ilya Prigogine (Giải Nobel vật lý năm 1977) trong tác phẩm viết chung với Isabelle Stenger, *Order out of Chaos*, sdd. Theo lý thuyết này, khoa học hôm nay cần phải có một nhãn quan mới về những hiện tượng của bất định (instability), bất quân bằng (disequilibrium) và rối loạn (turbulence), mà khoa học gia từng coi là phản khoa học trong quá khứ.

⁵⁵ Câu nói của Liệt Tử, do Nghiêm Toản trích lại để chú thích chương 6 của *Đạo Đức Kinh*. Xin xem Nghiêm Toản, dịch và chú thích, *Đạo Đức Kinh* (Sài Gòn: Đại Nam, 1958 / 1969), tr. 34. Câu nói của Liệt Tử có nghĩa là “người không sinh mà vẫn cứ sinh hoài; người không có biến hóa, mà cứ không ngừng biến hóa.” Lối suy tư này tuy là đặc tính chung của Đạo gia, từ Lão Tử tới Trương Tử, Vương Bật... song cũng là một kiểu suy tư trong Việt triết. Hoặc để tránh hiểu lầm, chúng ta có thể nói, người Việt chấp nhận một cách dễ dàng lối suy tư của Lão đạo, bởi vì nó giống như lối suy tư của Việt đạo.

“Sinh con rồi mới sinh cha,
sinh cháu giữ nhà rồi lại sinh ông.”

Vậy thì chúng ta có thể nói, động năng phát hiện theo luận lý của tương quan, chứ không theo luận lý hình thức của Aristotle.

(4) Nhờ vào bản tính năng động, và qua sự phát hiện bản chất của động tính, người Việt cải biến cuộc sống của mình. Sự cải biến này rõ rệt hơn cả qua quá trình của con người vật thể tới con người tương quan, tức con người như là con người, và qua con người. Những mỹ ngữ như quân tử, thánh nhân, liệt sỹ, hiền nhân... nói lên những mẫu người lý tưởng tương quan.

(5) Động tính này không ngừng tác động, ngay cả khi những hoạt động của con người đã được hệ thống hay cơ cấu hóa. Trong các hình thái (thể) của xã hội Việt, hành chánh Việt... chúng ta vẫn có thể nhận ra động tính này một cách dễ dàng. Những lối sống như “phép vua thua lệ làng,” “lệnh ông không bằng công bà,” hay “vui vẻ” hơn:

“Nhất sỹ nhì nông,
hết gạo chạy rong,
nhất nông nhì sỹ,”

chứng minh một cách rất ‘hùng hồn’ động tính của Việt triết.

2.2.3. Lối Suy Tư Biện Chứng và Tổng Hợp

Chính động tính này, cộng thêm lối suy tư *trung và dung*, luôn đặt trên con người như trụ điểm, mà chúng ta thấy một lối sống và suy tư mà chúng tôi tạm gọi là biện

chúng siêu việt.⁵⁶ Biện chứng có nghĩa là hành động chọn lựa cái hay, gạt bỏ những cái dở, và học thêm những điều mới với mục đích giải quyết những khó khăn của thể sinh Việt. Tổng hợp không mang nghĩa chấp nhận tất cả những yếu tố mới, song chỉ chọn lựa những yếu tố thích hợp khiến thể sinh Việt phong phú và tiến bộ hơn. Một biện chứng tổng hợp như vậy rõ ràng nhất trong những sinh hoạt văn hóa và ngôn ngữ. Tam giáo đồng nguyên trên thực tế là một tổng hợp giữa ba nguyên lý tôn giáo ngoại lai với *tông* giáo (đạo dân gian và đạo ông bà) của người Việt. Cao Đài là một tổng hợp mới giữa các tôn giáo tại Việt Nam và văn hóa Tây phương, giữa những giá trị truyền thống và giá trị mới của Âu Mỹ. Hòa Hảo càng nhấn mạnh tới *dung* và *hòa*, hai bản tính thiết yếu của Việt triết, và của Việt nho. Càng rõ rệt hơn, ngôn ngữ Việt đa số đều được cấu tạo theo lối siêu việt biện chứng này. Sự tổng hợp, biện chứng mà siêu việt trong ngôn ngữ bao gồm: (1) tổng hợp đơn ngữ. Thí dụ những từ ngữ kép như *trăm năm* (trăm, Việt; năm trại từ niên, Hán), hay nhà ga (nhà, Việt, gare, Pháp); (2) tổng hợp ý và ngôn như *kim quy* (kim quy: quy có nghĩa là rùa, song được hiểu như là trở lại, trả lại - trong thần

⁵⁶ Chúng tôi hiểu biện chứng theo nguyên nghĩa *dialectica* (dialecticos) διαλεκτικός của Plato. Theo Plato, *dialectica* mang hai nghĩa: (1) ông theo Socrates để biểu tả một nghệ thuật đối thoại để tìm ra chân lý; (2) là một luận lý theo nguyên tắc phản và chứng. Dĩ nhiên, khi nói đến tổng hợp, chúng tôi dựa theo biện chứng của Hegel và phần nào của Marx. Chỉ khác một điều, là chúng tôi không chấp nhận bất cứ một tổng đề tối hậu nào, cho dù đó là tinh thần tuyệt đối của Hegel, hay ngược lại và cụ thể hơn, giới vô sản (proletariat) của Marx.

thoại thần Kim Quy); (3) tổng hợp hai thể sinh. Trong câu “chữ *tâm* kia mới bằng ba chữ tài,” *tâm* được Nguyễn Du dùng để tổng hợp hai lối nhìn về định mệnh, tức thiên định của người Hán và Tống và nhân định của người Việt; (4) tổng hợp hai ý hệ như quan niệm *trung quân ái quốc* (trung quân, ái quốc (Tầu) biến thành hiếu dân, trọng dân (Việt)).⁵⁷ Sự tổng hợp này khiến: (1) ngôn ngữ Việt phong phú hơn, song cũng thực tế hơn; (2) tuy cùng viết như nhau, song người Tầu không hiểu nổi ý nghĩa trong mạch văn của Việt. Thí dụ, cùng viết là *nghĩa* mà chúng ta hiểu khác với Tầu;⁵⁸ (3) thứ tự và trật tự rộng rãi hơn. Thí dụ chúng ta có

⁵⁷ Quan niệm dân vi quý đã từng được Mạnh Tử chủ trương. Song trước thấy, đức Khổng càng nhấn mạnh đến vai trò của quân hoàng. Sau thời Pháp gia, quan niệm trung quân biến thành chủ đạo, nên vai trò của dân bị lu mờ. Chỉ trong Việt nho, chúng ta mới thấy quan niệm hiếu dân, trọng dân được giới thiệu gia chú ý. Trong tư tưởng của Nguyễn Trãi, Cao Bá Quát và trong dân gian, vai trò của người dân được chú ý tới một cách đặc biệt. Những nghiên cứu gần đây chứng minh là đa số các nhà cầm quyền và nho sỹ đều xuất thân từ giới nông dân. Xin xem Phan Đại Doãn, “Một số Đặc Điểm Nho Giáo Việt Nam,” *Tập san Khoa Học Xã Hội và Nhân Văn*, số 8 (Tp Hồ Chí Minh, 1999), tr. 57. Họ Phan viết: “Số lượng 555 vị tiến sĩ với 39 khoa thi thời Nguyễn hầu hết đều ở nông thôn.” Cũng trong luận văn trên, tr. 58, họ Phan nhận xét về chữ *trung*: “Ở Việt Nam, chữ *trung* - cách ứng xử theo chiều xã hội thẳng đứng - với chủ, với vua cũng không tuyệt đối cứng nhắc tạo ra những ngu trung... Vào thế kỷ XVIII, chữ *thời* phổ biến. Đến cuối thế kỷ XIX sau thất bại và đầu hàng của triều đình Huế trước xâm lược Pháp, thì chữ *trung* (vua) đã bị vứt bỏ.”

⁵⁸ Đối với Nho gia Tầu, *nghĩa* chỉ là một trong *bát đức* (nhân, ái, trung, hiếu, hòa, bình, tín, nghĩa). Trong khi trong Việt triết, *nghĩa* lại giữ một vai trò nền tảng hơn. Chúng ta không thể hiểu nhân mà không có

thể nói giản đơn (giống như Tàu), hay ngược lại, đơn giản (người Tàu không có, và chắc không thể hiểu); (4) ý nghĩa của nó không cố định, song tùy theo tương quan.

Ngoài ra, siêu việt biện chứng cũng được người dân Việt biểu tả qua những khát vọng và ước vọng, và nhất là trong lý tưởng của họ. Tứ hải giai huynh đệ, thế giới đại đồng, thái bình thiên quốc tuy là những quan niệm của người Tàu,⁵⁹ song thực ra cũng mãnh liệt và âm ỉ trong tâm hồn Việt. Tương tự, không phải vô cớ mà Việt nho dễ dàng chấp nhận tư tưởng của Nhị Trình, hay của Vương Dương Minh.⁶⁰ Những lý tưởng như nội thánh ngoại vương (Dương Minh), trí tri cách vật (Đại Học), hay ý dân là ý trời (Mạnh Tử) cũng đã là những lý tưởng từng có sẵn trong tâm hồn Việt.

nghĩa... Thế nên, ta thường nói nhân nghĩa, lễ nghĩa, hiếu nghĩa, tín nghĩa, trung nghĩa, đạo nghĩa, hữu nghĩa, đại nghĩa... Đây cũng là ý kiến của Trần Đình Hượu (Giáo sư Đại Học Hà Nội), được Phan Đại Doãn (Giáo sư Đại Học Hà Nội) nhắc lại trong luận văn “Một Số Đặc Điểm Nho Giáo Việt Nam” trong *Tập San Khoa Học Xã Hội và Nhân Văn*, luận văn đtd., tr. 58.

⁵⁹ Những người khởi xướng những lý tưởng này thuộc dòng Bách Việt. Tôn Dật Tiên (1866-1925) người Khách gia (Quảng Đông) đưa ra quan niệm thiên hạ vi công; Hồng Tú Toàn (1814-1864) cũng thuộc Khách gia (Quảng Đông), người lãnh đạo của Thái Bình Thiên Quốc. Khương Hữu Vi (1858-1927), Lương Khải Siêu (1873-1929) những người chủ trương thuyết đại đồng, đều là người Quảng Đông. Chú ý là người Khách gia (Hakka) thuộc dòng Bách Việt

⁶⁰ Xin xem Trần Trọng Kim, *Nho Giáo*, tr. 139-174, và 228-289. Chúng tôi cũng đã bàn về vấn đề này trong Trần Văn Đoàn, “Confucianism in Vietnam,” trong *The Encyclopedia of Chinese Philosophy*, sđd.

2.2.4. Toàn Thể Tính

Đặc tính thứ tư của Việt triết chính là lối tư duy trong toàn thể và theo toàn thể. Đặc tính này rút từ lối suy tư tương quan. Sự thật chỉ có thể biết được một cách thật sự khi toàn thể tính của nó được biểu hiện. Tương tự, con người chỉ có thể hoàn toàn được hiểu, nếu toàn thể tính của mình được nhận ra. Song toàn thể tính này chỉ có thể được biểu lộ qua cái mạng lưới tương quan của con người xã hội mà thôi. Từ một nhận định như vậy, chúng ta có thể nói, toàn thể tính là một đặc tính căn bản của Việt triết. Để tránh hiểu lầm, chúng tôi mạn phép xin được bàn thêm vài điểm:

(1) Toàn thể không mang nghĩa là *tất cả*, cũng không nhất thiết là *toàn diện*, hoàn toàn tự đủ, tự mãn. Nếu hiểu toàn thể tính như vậy, chúng ta sẽ phải chối bỏ động tính, cũng như siêu việt tính của Việt triết. Chúng tôi hiểu toàn thể tính như là một lối suy tư luôn được hướng dẫn bởi ý niệm viên mãn, nằm trong một mạch văn hồng quan (macro-view), và bị ảnh hưởng của sự chuyển động của mạng lưới liên quan của con người xã hội.

(2) Một lối suy tư toàn thể tính ngược lại với lối suy tư nhất nguyên, hay nhị nguyên, và không đồng nhất với lối tư duy đa nguyên. Nếu nhất nguyên quy tụ sự tạp đa của vũ trụ vào một nguyên lý duy nhất (Thượng Đế, hay đệ nhất nguyên); và nếu nhị nguyên nhận định toàn thể tính của sự vật phải bao gồm hai yếu tố, thí dụ con người gồm hồn (anima) và xác (corpus), sự vật được cấu tạo bởi chất liệu (materia) và mô hình (forma), thì lối suy tư toàn thể

tính coi con người như chính là sự tổng hợp của tất cả mọi hoạt động trong tương quan. Tuy vậy, toàn thể tính cũng không phải đa nguyên, bởi đa nguyên chưa hẳn theo một trật tự, và thường thì đa tạp. Toàn thể tính đòi hỏi một suy tư theo luật của toàn thể. Mà luật của toàn thể tính chính là luật của vũ trụ và thế sinh trong tất cả quá trình tác sinh, sinh sinh bất tịch;⁶¹ và cả trong quá trình tái hồi, tái hiện, cũng như nhìn con người trong quá trình sinh hoạt.⁶²

(3) Ngoài ra, toàn thể tính cũng được hiểu như *khai hiện tính*,⁶³ như chúng tôi từng trình bày trong đoạn nói về tính chất tổng hợp của Việt triết, và trong các luận văn khác trước đây.⁶⁴ Chính tính chất khai hiện này giúp người Việt

⁶¹ Lối suy tư này rõ rệt trong *Kinh Dịch*: “Thái xuất sinh lưỡng cực; lưỡng cực sinh tứ tượng; tứ tượng sinh bát quái; bát quái sinh vạn vật.” Hoặc quan niệm “sinh sinh bất tịch,” vân vân.

⁶² Như thấy trong *Đạo Đức Kinh*, chương 6. Chú ý là tuy chúng tôi nhắc tới những quan niệm trong Dịch hay Đạo giáo, chúng tôi không quá khích cho rằng những kinh điển này do tộc Việt hay bị ảnh hưởng bởi Việt nho (như trường hợp Kim Định), song nhấn mạnh đến tính chất tương đồng trong suy tư. Như chúng tôi đã nói qua, ngay cả khi những kinh điển này không phải do người tộc Việt viết, sự kiện người Việt chấp nhận chúng một cách rất tự nhiên đưa đến một giả thuyết là, người Việt tự bản chất đã từng suy tư như thế, song không viết ra mà thôi.

⁶³ Chúng tôi dùng chữ *khai hiện* (khai mở hiện ra) để diễn tả ba đặc tính: khai mở (openness), khai phóng (freedom) và khai sinh (to present). Khai hiện tính tương đương với *aletheia* theo giải thích của Heidegger.

⁶⁴ Trần Văn Đoàn, *Reflections on the Concept of Totality in Dialectic* (Monograph) (Taipei: Fugen University Press, 1983); cũng như Trần Văn Đoàn, “Synthesis in Dialectical Materialism and Ho in Chinese

thâu nhận một cách dễ dàng các truyền thống khác. Cũng chính tính chất khai mở này mà giữa các tộc ít có xung đột. Cũng chính tính chất khai sinh này mà ngôn ngữ Việt càng ngày càng phong phú và súc tích. Và nhờ vào khai phóng, mà con người Việt không dễ dàng bảo thủ, hay chịu khuất phục ngoại lực.

2.2.5. *Thực Tiễn và Thực Dụng*

Đặc tính thứ năm của Việt triết là lối suy tư thực tiễn và cụ thể. Hay nói đúng hơn, người Việt suy tư một cách thực dụng (pragmatic). Như chúng ta đã thấy, người Việt không suy tư một cách trừu tượng theo luận lý toán học. Đối tượng tư duy của họ là chính thể sinh (tuy nhỏ nhỏ) với những tương quan mà họ đương sống. Cái vũ trụ của họ giống như một tinh tòa, hay như một mạng nhện bao gồm những nhu cầu tất yếu cho sinh tồn, những ý thích và mục đích thiết yếu cho cuộc sống, những con người tương quan xác định chính họ, ý nghĩa của cuộc sống của họ. Cái thể sinh của họ do vậy không trừu tượng, và cũng không hình nhi thượng. Và ngay cả nền siêu hình học của họ cũng rất gần gũi, rất thân thiết và rất cụ thể. Lối suy tư thực tiễn và thực dụng này có thể thấy:

(1) Người Việt nhìn vấn đề theo thứ tự của sinh tồn, phát triển, và hưởng thụ, ngược lại với lối nhìn của Hy Lạp và La tinh. Một lối nhìn như vậy được diễn tả trong truyện “Thằng Bờm.” Bờm chọn sinh tồn (nắm sồi) thay vì phát

Philosophy,” trong *Asian Culture Quarterly*, Tập XIII, số 1 (Mùa Xuân 1985), tr. 1-20.

triển (ba bò chín trâu), hay hưởng thụ (cá mè, gổ lim). Tương tự, những lối suy tư thực tiễn và thực dụng từng là những lối biểu tả thường xuyên và rất được dân gian ưa thích qua ca dao hay vè như:

“Lấy chồng làm lẽ khỏi lo,
cơm nguội đầy rá, cá kho đầy nồi.”

(2) Họ chấp nhận sự kiện, và theo luận lý của thực tiễn chứ không phải luận lý của chân lý. Những câu nói bình dân “có sao ăn vậy,” “ăn sao nói vậy,” “có sao mặc đó” không có nghĩa là $1 = 1$, song biểu tả sự chấp nhận sự kiện như là một phần của thế sinh mình. Khác, đối với người Việt “ba hoa chích chòe” không phải là một sự đối trá, hay là chối bỏ chân lý.⁶⁵ Ngược lại, đây là phương thế biểu tả lối nhìn thực dụng và tương quan của họ:

“Yêu ai thì nói quá ư,
ghét ai nói thiếu, nói thừa như không.”

⁶⁵ Những nhà nghiên cứu Pháp, hay bị ảnh hưởng của Pháp như Phạm Quỳnh, Nguyễn Văn Vĩnh hay ngay cả Lê Văn Siêu, thường hay chê bai người Việt “ưa nói dối,” “khó tin cậy,” thậm chí “gian trá,” vân vân. Những phán đoán như vậy rất *lệch lạc*, bởi vì họ không hiểu tâm trạng của người Việt. Đối với người Việt, nói dối không đồng nghĩa với nói láo; mà nói láo không giống nói bậy; nói bậy lại không phải là nói sai. Tương tự, nói dối cũng không phải là nói quá, nói ít, nói nhiều, ba hoa, ba láp, nói phét, nói tào lao, ba trộn. Mỗi một kiểu nói quá (hơn), nhún nhường (ít), ba hoa (hơn nhiều), ba láp (lộn xộn) hay nói hỗn, nói đều, nói bậy, nói láo, nói sằng, nói tục nói tũ (cũng không giống nhau); nói sai, nói trật, nói có lý, nói đúng, nói vừa, nói không, nói chơi, nói miêng... tất cả đều không giống và không theo phạm trù “thật-sai.” Những kiểu nói này theo phạm trù “tốt-xấu.” Thế nên, mục đích của các kiểu nói trên khác nhau.

Thích ai, họ nâng người đó lên tới chín tầng mây; ghét ai, họ lại vùi tới cùng đáy của địa ngục:

“Yêu nhau yêu cả đường đi,
ghét nhau ghét cả tông ti họ hàng.”

(3) Thế nên chúng ta có thể quả quyết, người Việt không chú trọng tới *chân tính*, song tới sự *chân thật*. Chân thật tính được thực chứng qua chính sự hiện thực (realization, hay Verwirklichung),⁶⁶ tức thực tiễn tính của nó. Theo nghĩa này, chân thật không mang tính chất vĩnh cửu, bất biến, bất động, song tùy thuộc thế sinh, và tương quan của con người.⁶⁷

2.2.6. Lối Suy Tư Biểu Tượng và Sáng Tạo

Tuy suy tư một cách thực tiễn, người Việt không thiếu sáng tạo. Ngôn ngữ của họ là một ngôn ngữ đa ý, nhiều khi lại ngược ý. Bởi lẽ, họ áp dụng những biểu tượng, biểu ngữ hay ngụ ngôn của những thế sinh khác nhau để biểu tả thế sinh của họ.⁶⁸ Biểu tượng mà người Việt sử dụng không

⁶⁶ Triết gia gần đây như Hegel (thế kỷ 19) và Heidegger (thế kỷ 20) cũng đã nhìn chân tính (Wahrheit) theo khía cạnh chân thực (Wirklichkeit, hay Realität).

⁶⁷ Thí dụ người Âu Mỹ không thể hiểu được câu nói: “Yêu con cho roi cho vọt; ghét con cho ngọt cho bùi.” Heidegger còn mạnh bạo hơn, ông nhìn chân tính theo nghĩa của một quá trình khai hiện, khai mở và khai phóng (aletheia). Xin tham khảo, Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, sđd. Bản dịch Việt ngữ của chúng tôi: *Luận về Bản Chất của Chân Tính*, sẽ xuất bản trong tương lai.

⁶⁸ Thí dụ, cùng một câu thơ “mây râu nhẵn nhụi, áo quần bảnh bao” mà cụ Nguyễn Du diễn tả Mã Giám Sinh, ngày nay được giới văn chương bình dân phổ biến để khen, hay chửi, hay cười tùy theo mạch

theo một hệ thống luận lý như trong luận lý biểu tượng (symbol-logic), song tượng hình, diễn tả thế sinh của họ qua những nét tiêu biểu bản chất của mình. Những họa khắc trên trống đồng Đông Sơn, những nhân thoại, những truyện dân gian... tất cả đều mang nhiều ý nghĩa. Không những thế, chúng khiến trí óc của người Việt hoạt động, tưởng tượng, song cũng sáng tạo. Biết bao tác phẩm văn học về Trọng Thủy-Mỵ Nương, biết bao nhiêu câu truyện về Trạng Quỳnh, Đoàn Thị Điểm, Trạng Trình, vân vân. Nói tóm lại, lối suy tư biểu tượng không chỉ có tính chất tưởng tượng, mà còn mang tính chất sáng tạo. Đây là một điểm khác biệt giữa Việt triết và các nền triết học Tây phương. Chúng ta biết, câu chuyện “Bạch Tuyết và Bảy Chú Lùn” không thể được chấp nhận như lịch sử, song những câu truyện về Trọng Thủy - Mỵ Châu, Thần Kim Quy, Thánh Gióng lại là một phần quan trọng không thể thiếu của sử Việt. Lý do tại sao người Việt chấp nhận dã sử, huyền sử và huyền thoại như là một bộ phận của thế sinh của họ, là bởi vì chúng phù hợp với lối tư duy biểu tượng và sáng tạo của họ. Lối tư duy này càng rõ rệt hơn trong ngôn ngữ thường tình, vừa thực tiễn, thực dụng nhưng rất biểu tượng, mà chúng ta có thể kê khai tới gần như vô tận.⁶⁹

văn, và tùy theo nhân vật họ muốn khen hay chê. Câu thơ này biến thành một câu nói biểu tượng.

⁶⁹ Thí dụ từ những câu nói bình dân “cháy nhà ra mặt chuột,” “gậy ông đập lưng ông,” “gái một con trông mòn con mắt,” cho tới văn chương ‘bác học’ như “Văn như Siêu Quát vô tiền Hán,” hay “vầng trăng ai sẽ

Lẽ dĩ nhiên, những đặc tính trên không chỉ thấy nơi Việt triết; song chúng ta có thể quả quyết là, chỉ trong Việt triết, và nhất là trong ngôn ngữ Việt, chúng ta mới thấy những đặc tính trên một cách rõ ràng. Thế nên chúng ta có thể xác quyết là nếu không hiểu những đặc tính trên, chúng ta khó có thể nắm vững được Việt triết.

làm đôi, nửa ôm gối chiếc, nửa soi dặm đường.” (Nguyễn Du, *Truyện Kiều*).

3. TẠM KẾT

VIỆT TRIẾT TRONG HỆ THỐNG CỦA KIẾN THỨC VẤN ĐỀ CỦA PHƯƠNG PHÁP

Sau khi đã biện minh về sự hiện hữu của Việt triết qua chiến lược gọng kềm (pincer-movement), một bên gạt bỏ những hiểu biết sai lầm về khoa học và triết học, và một bên khác chứng minh bản chất và đặc tính của Việt triết theo lối nhìn khoa học xã hội và nhân văn, phần này sẽ không đi sâu hơn, song chỉ bàn thêm một cách rất ngắn gọn về vài điểm liên quan tới phương pháp Việt triết.

Như chúng tôi từng nhắc phớt qua, nền triết học cận đại, thực ra là một nền triết học của lý tính, và khoa học. Mà đặc tính của lý tính và khoa học, chính là phương pháp khoa học. Thế nên từ Bacon tới Descartes, từ Locke tới Kant, từ Hegel tới Marx, và ngay cả vào thế kỷ thứ 20, từ Russell tới Husserl, từ Wittgenstein tới Heidegger, tất cả mọi triết gia, để xứng đáng là triết gia, trước tiên phải là cha đẻ của một phương pháp khoa học hay triết học nào đó. Tuy nhận ra tính chất quá khích của lối nhìn như vậy,⁷⁰ chúng tôi vẫn phải thú nhận là, triết học Á đông nói chung, và Việt triết nói chung, chính vì thiếu một (nhiều) phương

⁷⁰ Xin tham khảo Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Method*, sđd. Cũng xin tham khảo Trần Văn Đoàn, “Lý Tính dữ Phương Pháp,” trong *Triết Học Luận Bình*, số 14 (Đại Học Quốc Gia Đài Loan, 1991), cũng như “Phương Pháp chi Quyết Định Luận,” trong *Triết Học Luận Tập*, (Đại Học Bắc Kinh, 1994). Hai luận văn trên của chúng tôi nguyên phát biểu bằng Hoa ngữ.

pháp khoa học, mà bị quên lãng, hay coi thường, hay bị hạ cấp xuống thành một loại ý hệ, hay tôn giáo.

Trong phần này, chúng tôi không giám cho mình cái ‘danh dự’ khám phá ra một phương pháp triết học chi. Mục đích rất khiêm tốn: chúng tôi muốn chứng minh rằng Việt triết cũng có phương pháp riêng của nó, một phương pháp mà chúng ta có thể tạm cho mang tích cách chuẩn khoa học (quasi-scientific). Phương pháp này không nhắm tới giá trị khoa học tuyệt đối, song một giá trị tương quan. Nó có tính cách thực dụng nhiều hơn là lý thuyết. Từ một phương pháp như vậy, chúng tôi xác định Việt triết là một hệ thống của nhận thức có tính chất thiết yếu (contingency) và phổ biến (generality) về những giá trị thực dụng của người Việt. Giá trị của nó là một giá trị phổ biến và thiết yếu trong xã hội Việt và cho dân Việt mà thôi.

3.1. Vấn Đề Phương Pháp Khoa Học trong Việt Triết

Để độc giả khỏi bị hiểu lầm, người viết xin lập lại nơi đây là chúng tôi đặt Việt triết trong mạch văn của nền khoa học nhân văn và xã hội chứ không phải của khoa học tự nhiên. Điều đó có nghĩa là, tiêu chuẩn xác định kiến thức không theo điển phạm (paradigm) của tri thức khoa học tự nhiên. Và như thế, Việt triết không đòi hỏi những hiệu quả mỹ mãn, hay xây dựng một nền tri thức hoàn toàn xác thực như thấy trong toán học.

Một phương pháp như thế tự nó gắn liền với thể sinh Việt. Chỉ trong thể sinh Việt, chúng ta mới phát hiện phương pháp như vậy; và cũng chỉ với một phương pháp này, mà người Việt có thể giải quyết những vấn nạn của

họ một cách hiệu nghiệm hơn. Nếu nói theo ngôn ngữ của y học, có những căn bệnh mà chỉ thấy nơi một giống người và trong một vùng có một khí hậu cố định nào đó (thí dụ bệnh ngứa chân Hương Cảng, bệnh phong cùi tại vùng nhiệt đới, bệnh sốt rét hay ngã nước nơi rừng thiêng nước độc, vân vân). Để có thể chữa trị một căn bệnh như vậy, các thầy thuốc bắt buộc phải kiểm y dược liệu (thảo, chất liệu) ngay trong chính vùng đất đó. Đây là lý do giải thích sự khác biệt giữa thuốc bắc (thuốc Tàu), thuốc nam (Việt, hay thuốc ta), tuy cả hai đều là đông y và có lẽ theo cùng một nguyên lý. Trong nhiều trường hợp, thí dụ trường hợp các bệnh tâm thần, phương pháp chữa trị, ngôn ngữ, thế giới sống... phải là chính ngôn ngữ, thế giới sống của bệnh nhân.

Hiểu như vậy, chúng ta đi thêm một bước và đặt lại các câu hỏi: vậy thì phương pháp của Việt triết là (những) phương pháp gì? Chúng ra sao? Có những đặc tính gì? Ý thức được sự khó khăn trong công việc kiến tạo phương pháp, chúng tôi đã đi tìm hiểu thế sinh Việt, cũng như những bản chất và đặc tính của nó trong hai phần trên. Trong phần này, chúng tôi đưa ra hai phương pháp, rút từ bản chất và các đặc tính của Việt triết, thấy trong thế sinh Việt. Chúng tôi sẽ cố gắng trình bày chúng theo phạm trù “chuẩn khoa học,” tức theo tiêu chuẩn của tri thức phổ biến và thiết yếu.

3.2. *Siêu Việt Biện Chứng*

Nếu chúng ta chấp nhận đặc tính của Việt triết là siêu việt, và tổng hợp, thì câu hỏi đặt ra nơi đây là nó tổng hợp

như thế nào; nó siêu việt ra sao? Trả lời những câu hỏi này, đó chính là công việc đi kiến tạo phương pháp siêu việt biện chứng vậy.

3.2.1. *Biện Chứng và Thế Sinh*

Trước hết, để tránh bị lạm dụng, chúng tôi cần phải xác định ý nghĩa của biện chứng.⁷¹ Như đã tạm nhắc tới trong đoạn bàn về đặc tính tổng hợp và siêu việt, chúng tôi nghiêng về lối hiểu biện chứng theo truyền thống của Plato và Hegel, và gần đây hơn, theo lý thuyết khoa học của Popper. Mà theo một truyền thống như vậy, biện chứng chỉ là một môn luận lý (logic) nhằm chứng minh sự thật (Plato), hay một quy luật phổ biến (Hegel), hay tính chất khoa học (Popper). Một luận lý như vậy có thể theo mô hình của đối thoại (Plato), hay mô hình của xác định - phủ định - tổng hợp (Hegel), hay đơn giản hơn, mô hình của phê phạm - sửa sai (Popper). Nói chung, luận lý biện chứng không phải là một luận lý hình thức (formal logic), song là cả một quá trình tiến triển không ngừng của thế sinh. Chính vì tính chất động và lịch sử mà môn luận lý biện chứng này phản ánh thế sinh một cách trung thực hơn. Nó có nhiệm vụ nhận ra quy luật của thế sinh, cơ cấu của xã hội cũng

⁷¹ Đã có một thời mà những nhà ý hệ muốn độc quyền chiếm đoạt biện chứng, và nâng nó lên hàng giáo điều, cũng như biến nó thành nền tảng cho tất cả mọi khoa học. Để bạn đọc khỏi ngộ nhận, gán cho chúng tôi cái mũ 'triết gia quốc doanh' (từng thấy rất nhiều tại Bắc Kinh hay Mạc Tư Khoa), tác giả xin minh xác là bất cứ một phương pháp nào, nếu là khoa học, không được phép biến thành giáo điều. Biện chứng không hần sai, song chắc chắn là không thể tuyệt đối.

như hướng đi của con người. Chính vì vậy mà luận lý lịch sử này có thể tiên đoán, hướng dẫn cũng như giải thích tất cả quá trình của tri thức và của nhân sinh. Nó nói lên lối suy tư, và lối sống của con người qua ngôn ngữ, luật lệ, tổ chức. Nó diễn tả cộng cảm qua các hình thức của sinh hoạt văn hóa, văn văn.

Nếu hiểu biện chứng trong một mạch văn như vậy, thì khi nói về biện chứng siêu việt, chúng ta thử hỏi có phải người Việt cũng suy tư, và sống theo phương thức biện chứng mà chúng tôi nhắc trên? Hay họ có một lối biện chứng, và siêu việt khác biệt? Nói cách khác, trọng tâm của đoạn này phải làm sáng tỏ tính chất siêu việt và tổng hợp: người Việt siêu việt như thế nào, tổng hợp ra sao? Có phải họ tổng hợp gần giống như quan niệm biện chứng của Hegel hay của Marx? Hay là họ siêu việt theo lối biệt-tự-thăng, gần giống như biện chứng của Teilhard de Chardin? Chúng tôi không phủ nhận, song cũng không hoàn toàn chấp nhận những lối hiểu như vậy trong Việt triết. Như đã thú nhận, tuy bị ảnh hưởng của Plato, Hegel và Popper, chúng tôi không nghĩ, và không thể mù quáng áp dụng lối biện chứng của họ để nghiên cứu Việt triết. Bởi lẽ rất đơn giản, phương pháp siêu việt biện chứng phải là một phương pháp của Việt, giống y hệt như mạch máu phải nằm trong thân thể của chính mình vậy. Chính vì vậy mà khi dùng từ ngữ, hay lối trình bày của họ, mục đích chỉ để làm sáng tỏ phương pháp của Việt triết mà thôi.

Trước khi phân tích phương thức tổng hợp và siêu việt của người Việt, có lẽ cần phải minh xác vài điểm về sự tương quan giữa biện chứng và thế sinh Việt.

(1) Trước hết, người Việt coi biện chứng siêu việt như chính là sinh hoạt thường nhật của họ, chứ không chỉ là một phương pháp thuần lý thuyết. Thực vậy, người Việt đã áp dụng biện chứng và tổng hợp ngay trước cả Plato, chứ đừng nói tới Hegel và Marx. Lối chọn lựa và tổng hợp được hướng dẫn bởi nhiều mục đích, xếp theo thứ tự của sinh tồn, phát triển và hưởng thụ.

(2) Thứ tới, biện chứng của người Việt không hoàn toàn nội tại và hạn hẹp chỉ nằm trong thế giới hiện tại, song tương quan với thế giới trước và sau. Hiện sinh không thể tách rời khỏi vãng sinh và lai sinh; hiện thế được xác định bởi vãng thế và lai thế. Thế nên, trong biện chứng, hình nhi thượng và hình nhi hạ hợp thành một thế sinh. Cá nhân và xã hội hợp thành một toàn thể. Tương tự, chính vì tự bản chất khai hiện, nên thế giới của người Việt không đóng kín. Nó dễ dàng hòa hợp với các thế giới khác. Song tuy hòa hợp, nó vẫn không đánh mất bản thể. Ngược lại, nó phong phú hơn nhờ vào chính những bản chất của mình như khai hiện, tương quan, năng động...

(3) Tiếp theo, đó là biện chứng không chỉ là một phương pháp, song cũng là lối sống, lối suy tư, nghệ thuật biến hóa. Chính vì vậy mà phương pháp không thể tách rời thế sinh. Nó cũng không thể áp dụng vào các thế sinh khác một cách dễ dàng.

3.2.2. *Tổng Hợp Biện Chứng*

Nếu biện chứng không thể tách biệt khỏi thế sinh, thì chúng ta phải trở lại câu hỏi then chốt của phương pháp

luận: người Việt tổng hợp như thế nào? Và thế nào là tổng hợp biện chứng, hay siêu việt?

Được hướng dẫn bởi những mục đích thực tiễn theo một thứ tự (1) mục đích sống còn, (2) mục đích thăng hóa, phát triển, tiến bộ và (3) mục đích hưởng thụ, người Việt tư duy theo một thứ tự đại khái như sau:

(1) Thứ nhất, họ đặt trọng tâm của suy tư vào vấn nạn sống còn của họ, của tộc, của ‘nước,’ của ‘nhà.’ Và do đó, họ đi kiếm những vấn nạn uy hiếp sự sống còn của mình. Đối với họ, khám phá ra kẻ thù, hiểu kẻ thù là bước đầu tiên.⁷² Tiếp tới, dùng phương thế nào, vũ khí gì để đánh bại kẻ thù, đó là bước thứ hai.⁷³ Để chiến thắng mà không tổn hại, họ dung hợp những phương thế của kẻ thù với phương thế của họ, dung hợp tình cảm với vũ lực, dung hợp thiên nhiên với sức lực của con người, đây là bước thứ ba.⁷⁴ Nếu nhìn theo biện chứng, ta thấy chính đề (thesis) đi tìm vấn nạn khác với chính đề trong biện chứng của Hegel và Marx xác định chủ thể, hay thế giới hiện tại. Trong phản đề (anti-thesis), người Việt tìm phương thế chống lại luận đề (anti-thesis); và trong hợp đề (synthesis), chúng ta

⁷² “Biết người, biết mình, trăm trận trăm thắng.”

⁷³ Chiến thuật của Hưng Đạo phá tan quân Nguyên trên sông Bạch Đằng; chiến thuật dân vận của Nguyễn Trãi đánh đuổi quân Minh; chiến thuật chớp nhoáng (Blitzkrieg) của Quang Trung đập nát quân Thanh. Tất cả đều dựa theo phương pháp “thiên thời, địa lợi, nhân hòa,” tức nguyên lý tam tài.

⁷⁴ Sau khi chiến thắng, người Việt không báo thù, song lấy nhân nghĩa để đãi. Quang Trung lập cả một miếu cho Sầm Nghi Đống.

thấy người Việt dung nạp những cái hay của kẻ thù với ưu điểm của mình.

(2) Thứ tới, họ áp dụng cùng một phương pháp biện chứng vào trong công cuộc kiến quốc, và cả vào trong lãnh vực văn hóa. Chính vì thế, và theo một mạch văn như vậy, chúng ta có thể nhìn vào phương pháp biện chứng tổng hợp theo một quá trình:

Chính đề: Xác định vấn đề

Phản đề: Tìm phương thế giải quyết

Hợp đề: Giải đáp lý tưởng là phương pháp dung hòa (trung, hòa)

(3) Để dung hòa, họ phải tìm ra những cái hay có lợi cho sinh tồn, phát triển và hưởng thụ. Cái hay, cái lợi phải có những đặc tính: thích hợp với con người, với thế sinh (cộng tính); giúp con người phát triển hay vui thú (cộng cảm); không có những hậu quả bất lợi (công ích, công lợi). Nói cách khác, khi dung hòa, họ đã phải đánh giá, chọn lựa, và vất bỏ những điều bất lợi hay thừa thãi. Mà một sự chọn lựa như vậy dựa trên lối suy tư lý tính, tức theo thứ tự và tầm quan trọng của sinh tồn, phát triển và hưởng thụ. Đây là một sự tổng hợp bằng cách chọn lựa và kết nạp những yếu tính theo lý tính. Chúng tôi gọi phương pháp này là tổng hợp biện chứng.

(4) Tuy nhiên, tổng hợp biện chứng vẫn chưa phải là siêu việt biện chứng. Bởi lẽ, trong nhiều trường hợp, chúng ta dễ dàng chấp nhận hợp đề như một tổng đề tối hậu. Và khi chấp nhận như vậy, chúng ta rất dễ dàng vấp ngã vào cái hố giáo điều, không thể tiến bộ được nữa. Đây cũng là một lý do tại sao, cha ông chúng ta dẫm chân tại chỗ. Một

khi coi hợp đề như là một chặng cuối cùng trong hành trình thế sinh, chúng ta đã phản việ tính.⁷⁵

Nhận thức được sự khiếm khuyết của tổng hợp biện chứng, chúng tôi thiết nghĩ, siêu việ biện chứng không dừng lại ở bất cứ hợp đề nào, song coi hợp đề này như là một chính đề khác tiếp tục phát triển. Lẽ tất nhiên, Hegel và Marx cũng đã nhìn quá trình biện chứng như vậy.⁷⁶ Song chính vì các vị quá chú trọng tới một lý tính tuyệt đối vượt khỏi không gian và thời gian,⁷⁷ mà bỏ quên, hay

⁷⁵ Hegel và Marx cũng đã bị hiểu lầm khi các ông đưa tinh thần tuyệt đối (Hegel) hay giới vô sản (Marx) như là một hợp đề tối hậu. Cho rằng, tinh thần tuyệt đối hay vô sản là một thực thể tuyệt đối, mà tuyệt đối tự nó là viên mãn, thì bất cứ một động tính nào cũng có thể trở lên thừa thãi và mâu thuẫn. Đây chính là lý do giải thích sự bất khả thể của bất cứ quan niệm nào như tinh thần tuyệt đối, hay vô sản chuyên chế.

⁷⁶ Để độc giả có thể có một cái nhìn trung thực hơn về biện chứng của Hegel và Marx, chúng tôi xin giới thiệu một số tác phẩm tuy cũ song vẫn được công nhận như những nghiên cứu rất trung thực và khoa học trong giới triết học Pháp và Anh: Jean Hyppolite, *Genèse et structures de Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Paris, 1946); Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, 1947); G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford, 1950); Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1975); Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic* (New Haven, 1976). Cũng xin tham khảo bản dịch Việt ngữ của chúng tôi: G. W. Hegel, *Luận Lý Tinh Thần qua Hiện Tượng* (Hiện Tượng Học về Tinh Thần), Trần Văn Đoàn dịch thuật, (sẽ xuất bản vào năm 2001 do The University Press of Vietnam).

⁷⁷ Câu nói thời danh của Hegel: “Cái chi có lý thì phải hiện thực, mà cái chi đã hiện thực thì chắc sẽ có lý.” (Was vernünftig ist, das ist

không chú trọng tới bản chất cũng như động tính trong tương quan của con người xã hội. Và như vậy, họ đã dễ dàng nghiêng về một tổng hợp đề tuyệt đối như là cánh chung, hay như là một thiên đàng cuối cùng của nhân loại. Chúng tôi thiết nghĩ, biện chứng của người Việt phải nằm trong tương quan của con người, và chỉ qua tương quan này chúng ta mới nhận ra siêu việt biện chứng.

3.3. *Tương Quan, Tương Quan Biện Chứng*

Nếu lối suy tư của người Việt theo hệ thống tương quan, thì họ xây dựng tương quan như thế nào? Họ hiểu tương quan là gì?

Vấn nạn của con người không phải chỉ đến từ thế giới ngoại tại, mà quan trọng hơn, từ chính con người. Nói cách khác, vấn nạn của con người phát sinh từ hai tương quan: tương quan với thế giới ngoại tại (môi sinh), và với chính thế giới nội tại, mà chúng tôi gọi là thế sinh. Chúng tôi đặc biệt nhấn mạnh đến sự tương quan, bởi lẽ nếu con người chỉ là một hòn đá, thì môi sinh đối với nó có thể có một tầm quan trọng nào đó, song nó không có thế sinh, bởi tự nó không thể có động tính tương quan với các hòn đá khác. Thế nên, chỉ khi con người, tự bản chất là tương quan và động tính, mới có thể có tương quan.

3.3.1. *Tương Quan Thiên Nhiên và Tương Quan giữa Con Người*

wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig). Trích từ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), sđd., Lời Nói đầu, tr. 24.

Tương quan với thiên nhiên thường mang tính cách thụ động. Trong một hoàn cảnh ác liệt, con người phải tìm cách ứng phó. Họ có thể trốn lánh; họ có thể tự bảo vệ; hay họ cũng có thể tìm cách khống chế những vấn nạn ngoại tại. Nói là thụ động, bởi vì con người không thể tạo ra các tương quan mới. Con người càng không thể thay đổi kết cấu (structure), hay cơ thể (organe) của con người, bởi lẽ chúng vốn tự nhiên (natural) như vậy. Thế nên, tương quan giữa thiên nhiên thường mang một sắc thái kết cấu (structural),⁷⁸ và giữa con người với thiên nhiên thường có tính chất cơ thể (organical). Tính chất kết cấu và cơ thể này như là một môi trường (medium) có những quy luật (natural laws) mà con người phải theo để kiến cấu (construct)⁷⁹ hệ thống tương quan. Hiểu tương quan theo

⁷⁸ Tại Việt Nam, *structure* thường được dịch là cơ cấu. *Structuralisme* của Lévi-Strauss được dịch là cơ cấu luận. Dịch ngữ của Lê Văn Hảo, Trần Thái Đình, vân vân. Lối dịch này bị ảnh hưởng của người Hoa, mà họ lại hiểu nhầm (theo Galileo) coi thế giới như là một cơ thể máy móc (mechanism). Thực ra lối dịch này không được chính lắm, bởi lẽ *structure* khác với *organe*, mà *organe* mới là cơ thể. Để tránh hiểu lầm, chúng tôi dịch *structuralism* = kết cấu luận, *organism* = cơ thể luận, và *constructivism* = kiến cấu luận.

⁷⁹ Kiến cấu là một quan niệm tương đối mới, bắt đầu với triết gia Ludwig Wittgenstein (trong *Philosophical Investigations*). Theo Wittgenstein, thế giới là một thế giới được kiến tạo (cấu tạo) theo một mô hình nào đó. Gần đây, trường phái “Tân Viên” (Neo-Wiener Kreis) chủ trương phương pháp kiến cấu thực tại (constructive realism), phát triển lý thuyết của Wittgenstein để xây dựng những vi thế sinh (micro-worlds). Từ năm 1990 tới 1996, chúng tôi từng là thành viên của trường phái này, và đã hiểu ngôn ngữ theo lối nhìn này. Xin xem Trần Văn Đoàn, “Konstruktiver Realismus am Beispiel chinesischer Sprache,”

nghĩa này, con người dễ dàng chấp nhận những quan niệm như định mệnh, thiên mệnh:

“Đã mang lấy nghiệp vào thân,

Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa.”⁸⁰

Trong lối suy tư của Việt, chúng ta không nhận thấy tính chất kết cấu và cơ thể trên. Ngược lại, tương quan được xây dựng theo mô hình kiến cấu (constructive). Tương quan này có thể tăng hay giảm, đa hóa hay giản hóa, gần hay xa tùy theo mục đích cũng như những điều kiện như cộng tính, cộng cảm, cộng nguồn, cộng ngôn, vân vân.

Chính vì vậy mà, người Việt nhân hóa tương quan thiên nhiên, coi thiên nhiên như là một chủ thể và cùng lúc một khách thể. Nói cách khác, người Việt hiểu thiên nhiên theo tương quan của con người. Họ gọi Trời bằng ông, thân thiết gọi mặt trăng là chị, chửi quỷ là thằng, vân vân. Lối xưng hô nói lên sự tương quan gần hay xa, lợi hay hại, hữu tình hay vô tình... Nói cách khác, tương quan giữa con người với thiên nhiên cũng không khác biệt với con người cho lắm. Tương quan này xây dựng trên tình cảm, lợi ích theo thứ tự của bảng giá trị: sống còn, phát triển và hưởng thụ:

“Lạy Trời mưa xuống

Lấy nước tôi uống

Lấy ruộng tôi cấy

trong F. Wallner, J. Schimmer và M. Costazza, chb., *Grenzziehungen zum Konstruktiven Realismus* (Vienna: Đại Học Vienna xb, 1993). Song nhận thấy kiến cấu thực tại luận còn quá nhiều thiếu sót, nên chúng tôi không tham dự chương trình nghiên cứu, và từ năm 1997, ngưng dạy tại Đại Học Vienna.

⁸⁰ Nguyễn Du, *Truyện Kiều*, câu 3249-3250.

Lấy bát cơm đây
Lấy cá rô to.”

3.3.2. *Tương Quan trong Quá Trình Phát Sinh*

Con người ý thức được chính mình, ngay vào lúc hấn ý thức tha nhân. Nói đúng hơn, ý thức mình và tha nhân chính là ý thức ra được sự tương quan giữa hấn và tha nhân.⁸¹ Song ý thức tương quan bắt đầu với ý thức về sự sống còn của mình là nhờ vào người khác (hay cơ cấu khác). Ý thức này càng sâu đậm khi người khác rất thân cận, và khi mà người đó dành nhiều thời gian cho mình, và lẽ tất nhiên, khi sự sống còn của mình lệ thuộc vào người đó. Nói một cách hệ thống hơn, tương quan của con người phát sinh (hay được kiến cấu) khi:

Chúng ta phát hiện nhu cầu, lợi ích, ý thích chung nơi tha nhân.⁸² Hay chỉ qua người khác mà chúng ta mới có thể thỏa mãn được nhu cầu, lợi ích hay ý thích hay ham thích.

⁸¹ Đây cũng là một luận đề của Jean Piaget. Xin tham khảo Jean Piaget, *The Child and Reality: Problems of Genetic Psychology*, A. Rosin dịch (New York: Gorossman, 1973); Jean Piaget, *Classes, relations, et nombre* (Paris: Vrin, 1942); Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 tập (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

⁸² Luận đề của chúng tôi khác hấn với chủ trương của Jürgen Habermas. Theo Habermas, những lợi ích (ý thích, ham thích) có tính chất gần như tiên thiên (quasi - a priori). Chúng tôi phân ra hai loại: những lợi ích phát sinh cùng một lúc với sự phát triển của thân xác, và những ham thích (ý thích) phát xuất từ tương quan. Xin tham khảo: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968).

Tương quan này biến đổi tùy theo không gian (xa-gần), thời gian (lâu-ngắn), cũng như sự thay đổi (tăng-giảm) của lợi tức, của số lượng người tham dự.

Tương quan được đánh giá bởi mục đích (đạt được hay không) theo thứ tự của sinh tồn, phát triển và hưởng thụ.

Tương quan biến dạng nếu những mục đích biến đổi; biến mất nếu những mục đích trên tiêu tan; bị giảm độ nếu mục đích không cần thiết.

Tương quan gia tăng hoặc giảm bớt, hay phát sinh ra những vấn nạn mới, đều do những điều kiện ngoại tại, hay bởi những tương quan khác: Thí dụ, ta thấy một cách rất rõ ràng trong câu ca dao :

“Cố tài lo láo lo kiêu,

Con ngu thì lại lo sao kịp người.”

6. Tương quan gắn chặt với thể sinh. Một khi thể sinh biến đổi, tương quan cũng biến đổi theo.

3.3.3. Những Vấn Nạn của Tương Quan

Từ những nhận định trên, chúng ta nhận ra những vấn nạn căn bản của con người đều phát sinh từ những vấn nạn của tương quan. Khi tương quan không thể giải quyết những vấn nạn căn bản như sinh tồn, con người hoặc phải từ bỏ thể sinh, hoặc phải tạo ra một thể sinh với những tương quan mới. Một khi thể sinh thay đổi, chúng ta dễ gặp phải khủng hoảng, rối loạn, hay vô hướng. Một khi tương quan xáo trộn, chúng ta cũng sẽ gặp phải những khó khăn tương tự. Một khi bất thành linh có những ý thích mới, ham muốn mới, mà cuộc sống trong tương quan cũ không thể thỏa mãn, chúng ta dễ bị bất mãn. Nói tóm lại, chúng ta

khó có thể chối rằng, vấn nạn của con người hôm nay,
chính là những vấn nạn trong tương quan;

“Kẻ thù ta đâu có ở người ngoài.

Nó nằm đây nằm ngay ở mỗi ai.”⁸³

hay từ sự thiếu tương quan, hoặc vì quá tương quan:

Ở sao cho được lòng người,

Ở hẹp người cười, ở rộng người chê.

Cao chê ngông, thấp chê lùn,

.....

Béo trông béo trực béo tròn,

Gầy chê xương sống, xương sườn nhô ra.”

3.3.4. *Phương Pháp của Tương Quan hay Siêu Việt Biện Chứng.*

Nhận ra được những vấn nạn trên, phương pháp của Việt triết bao gồm ba giai đoạn: giai đoạn thứ nhất truy nguyên vấn nạn; giai đoạn thứ hai đi tìm giải đáp; và giai đoạn thứ ba, phát triển phương pháp, giúp chúng ta tìm ra vấn nạn một cách dễ dàng và chính xác hơn, cũng như giải quyết chúng một cách đầy hiệu quả.

Trong giai đoạn thứ nhất, chúng ta có thể áp dụng toán số đo lường (1) độ sâu hay nông,⁸⁴ (2) độ rộng hay hẹp, (3) quãng cách xa hay gần,⁸⁵ (4) tình cảm thân hay nhạt,⁸⁶ (5)

⁸³ Phạm Duy, *Mười Bài Tâm Ca* (Sài Gòn: Lá Bối, 1965), tâm ca số 7, tr. 41-42.

⁸⁴ “Công cha như núi Thái sơn; nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra.”

⁸⁵ “Xa mặt cách lòng.”

⁸⁶ “Yêu nhau cau bồ làm hai; ghét nhau cau bồ làm ba làm mười.”

thời gian lâu hay gần, để phán đoán sự tương giao bình thường, tốt đẹp hay khó khăn. Chúng ta cũng có thể áp dụng toán số để xác định mức độ thân mật hay nghịch thù, bằng cách lượng hóa mục đích (lợi ích, ý thích, ham thích) cũng như ngăn trở. Càng va chạm về vấn nạn sinh tồn, nghịch thù càng khùng khiếp... Càng có một kẻ thù chung, càng dễ thành bạn.

Trong giai đoạn thứ hai, chúng ta phải đi tìm giải đáp. Một giải đáp tốt đẹp là giải đáp trung và dung, như dĩ hòa vi quý. Song trên nguyên tắc, ngay cả những giải đáp như vậy cũng có thể tính toán theo nguyên tắc quân bình (trung), và hợp với mọi người (dung). Sự quân bình có thể tính theo lượng, như trong trường hợp của những mối tương giao bình thường; song bắt buộc phải tính theo phẩm trong những tương giao thân mật, gần kề và sâu đậm. Tam cương, ngũ thường là những quy luật được tính theo phẩm, bởi vì tam cương nói lên ba mối tương giao quan trọng nhất, thân mật nhất, và gần kề cũng như trực tiếp liên quan tới sinh tồn, phát triển và hưởng thụ.⁸⁷

Trong giai đoạn thứ ba, những phương thế của giai đoạn thứ hai phải được tiếp tục trắc nghiệm trong những thế sinh mới, khi thế sinh biến đổi, hay khi những ý thích mới xuất hiện. Một khi những phương thế đương áp dụng không còn

⁸⁷ Ba mối tương giao: cha-con, vợ-chồng và quân-thần. Thực ra quân thần không có thâm sâu, gần kề và trực tiếp tới sống còn. Trong chế độ phong kiến, đây là một mối tương quan xây trên ý hệ và quyền uy, chứ không trên hai đặc tính thiết yếu và phổ biến của con người. Đây là một lý do, khi thế sinh (quân chủ) bị thay đổi, đạo quân thần tự động mất giá trị.

thích hợp, hay không đạt được những kết quả lý tưởng, thì ta hoặc phải sửa đổi hoặc phải vất bỏ. Thí dụ, ngay cả tam cương ngũ thường cũng cần phải được duyệt lại. Đạo trung quân không còn giá trị bởi vì thế sinh của chúng ta hôm nay không còn quân chủ; mà ngay cả chữ trung cũng không có cùng một nội dung như trong thế sinh cũ nữa.

Sự sửa đổi các phương thế cũ theo nguyên tắc của siêu việt, bao gồm vượt xa, vượt hơn, vượt mãi. Chính sự đòi hỏi phải tiếp tục siêu việt, không ngừng siêu việt theo nguyên lý vượt hơn, đã khiến người Việt có thể tồn tại sau cả ngàn năm bị Tàu đô hộ, gần một trăm năm bị Tây thống trị.

Để tạm kết nơi đây, chúng ta có thể tạm đưa ra một phương pháp của Việt triết mà chúng tôi gọi là siêu việt biện chứng, theo một quá trình như sau:

Chính đề: Vấn nạn của con người không phải là con người, song chính là sự tương quan bất hòa. Thế nên,
“Kẻ thù ta, đâu có phải là người!

Giết người đi, thì ta ở với ai.”⁸⁸

Phản đề: Nguyên nhân của sự bất hòa nằm trong chính con người thiếu tương quan. Mà sự thiếu tương quan do sự xung đột về quyền lợi, ý thích, tài, tình, danh vọng... tức những tư lợi hay công lợi liên quan trực tiếp hay gián tiếp tới sự sống còn, phát triển và hưởng thụ của con người.

Hợp đề: Để giải quyết, chúng ta phải khôi phục tương quan, hay mở rộng tương quan. Mà mở rộng tương quan, chính là bản chất của Việt vậy.

⁸⁸ Phạm Duy, *Mười Bài Tâm Ca*, tr. 38-40

Đại Học Waseda, Đông Kinh, Nhật Bản, 02. 2000