

Robert C. Trundle, Jr. & Ramakrishna Pulligandla

Triết học **ALBERT CAMUS**

Phan Quang Định dịch

Table of Contents

LỜI NÓI ĐẦU

Một Vài Ghi Chú Bước Đầu Của Người Dịch

Cuộc Đời và Tác phẩm ALBERT CAMUS

CHƯƠNG I

CHƯƠNG II

CHƯƠNG III

CHƯƠNG IV

CHƯƠNG V

CHƯƠNG VI

CHƯƠNG VII

CHƯƠNG VIII

CHƯƠNG IX

LỜI BẠT

THƯ MỤC THAM KHẢO

MỘT CHÂN DUNG TINH THẦN CỦA ALBERT CAMUS

Robert C. Trundle, Jr. & Ramakrishna Pulligandla

Triết học **ALBERT CAMUS**

Phan Quang Định dịch

Robert C. Trundle, Jr. & Ramakrishna Puligandla

BÊN NÀY & BÊN KIA

BỜ PHI LÝ

Triết học đối mặt Phi lý

của **Albert Camus**

Phan Quang Định *biên dịch, tăng bổ & góp phần giảng luận*

Nhà Xuất bản

TRIẾT HỌC ALBERT CAMUS

Lê Quang Định (biên dịch)



LỜI NÓI ĐẦU

Nhưng bên kia bờ phi lý ta phải thiết lập khả tính của một nền đức lí

(Mais au delà de l'absurde il faut fonder la possibilité d'une morale)

Albert Camus

Triết học của Albert Camus quan tâm đến *kinh nghiệm sống* về cái hữu hạn và cái tuyệt đối (l'expérience vécue du fini et de l'absolu / the lived experience of the finite and the absolute). Cái hữu hạn là cảm thức về tình trạng vong thân / phóng thể (alienation) của chúng ta, tính dễ bị tổn thương (vulnerability), sự yếu đuối (weakness), tính bất toàn (imperfection), tình trạng không ai nâng đỡ (helplessness), và sự hạn chế của nhận thức (limitation of knowledge). Có lẽ điều này thường gặp nhất trong tính bất khả tiên liệu (unpredictableness) của những sự việc hàng ngày. Tuy nhiên tính hữu hạn đó lại đồng hiện hữu (coexist) với một ý thức vi diệu về tuyệt đối vốn thường được hiểu, dưới những dạng khác nhau, như một Thượng đế bất biến, hay như một vũ trụ bí ẩn mà khởi nguyên hay tận cùng dường như *bất khả tư nghị đối với tư tưởng thuần lý* (impenetrable to rational thought), hay cảm thức yên bình và duy nhất (one's sense of peace and oneness) trong sự hiện diện của nắng, gió, và của biển trời, v.v...

Có sự khôn ngoan cả trong việc giữ im lặng trước những tuyệt đối thể đó và có đủ can đảm để *nhận lãnh một cách nghiêm túc tính hữu hạn thường ngày của chúng ta* (to take seriously our everyday finitude). Quên đi hay

khước từ đâu là cái hữu hạn hay cái tuyệt đối đều sẽ đưa đến cái *phi nhân* (the inhuman): đó là nỗi ám ảnh máy móc đối với những công việc trần thế và tư tưởng thuần lý (những cách trừu tượng hóa khiến cho những con người và những biến cố trở nên không quan trọng và vô nghĩa). Hơn nữa, sự chìm đắm hoàn toàn vào cái này hay cái kia đều làm cho đời sống dường như vắng đi ý nghĩa và đẩy đến cực điểm sẽ là sự tự tử, dầu hiểu theo nghĩa bóng hay cả nghĩa đen. Nhưng những toan tính và những thất bại trong việc hòa giải cái hữu hạn và cái tuyệt đối có thể đưa đến *sự tự tử siêu hình* (metaphysical suicide): một dao động bất tuyệt giữa hai cực, kéo theo một sự từ khước cả hai, và cuối cùng chính là tồn - tại - mang - đầy - ý - nghĩa - tử - vong của chính mình (the very death - meaningful - existence of one's self).

Văn hóa Tây phương dường như đặc biệt dễ rơi vào lưỡng nan luận (dilemma) loại đó bằng việc tìm cách làm cho một vài những cái gọi là tuyệt đối trở thành thuần lý. Điều này có thể tìm thấy nhiều ví dụ nơi những phương cách xử thế. Chẳng hạn một đảng chúng ta được khuyên bảo đừng nên đòi hỏi tổ quốc có thể làm gì cho chúng ta mà hãy tự hỏi chúng ta có thể làm gì cho tổ quốc; đảng khác chúng ta lại được bảo rằng mỗi cá nhân, xét cho cùng, đều quan trọng. Một đảng chúng ta dựa trên tính thuần lý khoa học kỹ thuật vốn làm cho mọi sự sáng sủa và khả hữu; đảng khác, chúng ta lại ý thức một cách bất an không chỉ cái bờ vực thảm họa mà một tính thuần lý kiểu đó sẽ dẫn dắt chúng ta đến, mà còn cả hoạt lực và sự phong phú của những nền văn hóa khác. Những đối luận (antinomies) của Kant và *sự phân ly giữa Thực tại như trong tự thân nó và Thực tại như nó trình hiện cho chúng ta* (bifurcation between Reality as it is in itself and Reality as it appears to us) chỉ càng làm tăng thêm tình trạng căng thẳng đó, tách biệt khỏi mọi hiểu biết hay nhận định về các nền văn hóa khác. Một đảng người ta đi lễ nhà thờ vào ngày Chủ nhật và tin tưởng vào huyền nhiệm tiềm ẩn của thế giới; đảng khác chúng ta đi làm việc và đảm nhận

một trật tự thuần lý. Những điều nói trên không phản ánh bất kỳ cuộc vật lộn có ý thức nào với tình trạng căng thẳng mà đúng hơn là một chuyển hướng nghịch lý giữa các thái cực (a paradoxical shift between extremes).

Tác phẩm của Camus biểu thị một toan tính duy nhất muốn đối mặt những lưỡng nan luận và những nghịch lý (dilemmas & paradoxes) kiểu đó. Hơn thế nữa ý đồ của ông đưa đến một lập trường triết lý khiến người đọc không khỏi liên tưởng đến một vài nền minh triết xa xưa của Đông phương đã *thành tựu cuộc dung hóa cái thuần lý và thế tục với cái phi thuần lý và cái tuyệt đối* (achieve the assimilation of the rational and mundane to the non - rational and the absolute), mà không bị mắc bẫy vào sự phân biệt theo kiểu Platon giữa những Ý niệm / Linh tượng có thực nhưng trừu tượng (the real but abstract Ideas) và thế giới hiện tượng xét cho cùng là không thực (the ultimately unreal world of phenomena). Kiểu phân biệt điển hình này có lẽ đã khích lệ các triết gia sống đời ly thế (to avoid the world) và những người không phải là triết gia (non - philosophers) đắm mình trong con đường nhập thế (to immerse themselves in the world). Cái giá phải trả là sự thiếu tầm nhìn (lack of vision), sức khỏe và nhân tính: đó chính là việc tạo ra, một đằng là cái “địa ngục bàn giấy” (bureaucratic hell) và đằng kia là “tháp ngà tư tưởng” (ivory tower). Triết lý của Camus chỉ ra rằng *các triết gia không thể ly thế và những người say mê thế sự cũng không thể ly biệt triết học* (philosophers cannot avoid the world and those concerned with the world cannot avoid philosophy).

Có thể nào tìm thấy một ý nghĩa trong toan tính của Camus muốn sống hạnh phúc - trong thanh bình và hòa hợp - với tính phi lý biểu kiến của cái hữu hạn và cái tuyệt đối? Mục tiêu chính yếu của tác phẩm này là chỉ ra rằng, trái với quan điểm được phổ biến rộng rãi và được cố thủ vững chắc từ lâu nay, vẫn thường gán cho triết học của Camus là mang tính hư vô chủ nghĩa (nihilistic), thật ra trong những trước tác của Camus có nhiều phát

biểu rõ ràng và nhân mạnh để dùng như là nền tảng để giải thích triết học của Camus không chỉ là *phi hư vô chủ nghĩa* (non - nihilistic) mà còn *chống hư vô chủ nghĩa* (anti - nihilistic) một cách không thể nhầm lẫn. Vì lý do đó, đây là một quyển sách có tính tiên phong. Và như thế, hy vọng thiết tha nhất của chúng tôi là quyển sách này sẽ khơi nguồn cảm hứng cho nhiều người khác biên soạn những giảng luận có tính chống hư vô chủ nghĩa chi tiết hơn về tư tưởng của Camus và về chính con người Camus. Nếu hoài vọng của chúng tôi được đong đầy, cho dầu chỉ ở một tầm mức nhỏ bé thôi, chúng tôi cũng sẽ thấy mãn nguyện là đã được tưởng thưởng khi viết ra quyển sách này.

Tháng mười, 1985

Robert C. Trundle, Jr & R. Puligandl

Một Vài Ghi Chú Bước Đầu Của Người Dịch

Quyển sách này được biên dịch từ tác phẩm chuyên luận *Beyond Absurdity, The Philosophy of Albert Camus* do Robert C. Trundle, Jr. và Ramakrisna Puligandla hợp soạn, Nxb University Press of America, 1986. Chúng tôi căn cứ chính yếu vào tác phẩm trên đồng thời tham khảo thêm nhiều nguồn khác, chẳng hạn các quyển *Albert Camus* trong tủ sách CLASSIQUES DU XXe SIÈCLE của Robert de Luppé và quyển *L'Homme en Procès, Malraux - Sartre - Camus - Saint Exupéry* trong tủ thư PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT của Pierre - Henri Simon, quyển *Histoire des Philosophes illustrée par les textes* của Denis Huisman và André Verger, và dĩ nhiên là các tác phẩm triết học, văn học của chính Camus như *Le Mythe de Sisyphe, L'Homme Révolté, L'Étranger, La Peste, Le Malentendu, Caligula...* cùng các tác phẩm của những người khác mà các soạn giả của nguyên tác thường trích dẫn để đối chiếu với tư tưởng của Camus, chẳng hạn như các quyển *L'Être et le Néant* của Jean Paul Sartre, *Đạo đức kinh* của Lão Tử, *Bát - nhã Ba - la - mật - đa tâm kinh* do Phật thuyết giảng trên núi Linh Thứu (mà hình như trong một tiền kiếp rất xa xôi nào đó bản thân từng được nghe và giờ đây chợt hồi tưởng lại! - Xin quý độc giả coi đó là một lời đùa vô hại chẳng đụng chạm đến ai nên rất sẵn lòng bỏ qua cho!) và *Trung quán luận* của Long Thụ (Nagarjuna) để tăng bổ thêm các chương về Cuộc đời và Tác phẩm Albert Camus, bổ sung những chú thích cần thiết và góp phần giảng luận cùng viết Lời bạt ở cuối sách.

Những cước chú (Footnotes) ở cuối mỗi chương chúng tôi dịch lại từ quyển *Beyond Absurdity* , có bổ sung từ những nguồn khác. Đối với các

khái niệm chủ yếu trong triết học Albert Camus và nhan đề các tác phẩm của ông thì ngoài việc dịch sang tiếng Việt chúng tôi ghi lại kể bên, trong ngoặc đơn, từ gốc tiếng Pháp đồng thời cả từ dịch sang tiếng Anh để bạn đọc rộng đường tham khảo. Đối với các tác phẩm khác được trích dẫn trong quyển này chúng tôi cũng cố gắng truy nguyên, trong giới hạn khả năng cho phép, để tăng thêm tính nghiêm túc học thuật (academic seriousness) và độ tin cậy.

Sài Gòn, Tháng Năm, 2012

Cuộc Đời và Tác phẩm ALBERT CAMUS

Albert Camus chào đời ngày 7 tháng 11 năm 1913 ở Algérie (lúc đó còn là thuộc địa Pháp), quận Mondovi, tỉnh Constantine, trong một gia đình công nhân nông nghiệp. Bố ông, người Pháp, tử trận ngay trong năm đầu của Đệ nhất Thế chiến (1914); mẹ ông gốc Tây Ban Nha. Ông theo học ở Đại học Alger, trong những điều kiện khó khăn; ông từng làm người bán phụ tùng xe hơi, nhân viên sở khí tượng, nhân viên đại lí hàng hải rồi nhân viên tòa Thị chính.

Ông yêu chuộng thể thao. Sau khi đỗ Cử nhân Triết học, ông trình một Luận văn Cao học về *Thánh Augustin và Plotin*. Nhưng rồi bệnh tật đã ngăn cản ông dự kỳ thi Thạc sĩ.

Niềm đam mê của ông đối với kịch nghệ đã sớm phát lộ; ông thành lập nhóm kịch *L'Équipe*, vừa làm hoạt náo viên (animateur) vừa làm diễn viên. Ông phóng tác và dàn dựng nhiều vở kịch như *Révolte des Asturies* (1934), *Le Temps du Mépris* của André Malraux, *Le Retour de l'enfant prodigue* của André Gide, *Prométhée* của Eschyle, *Les Frères Karamazov* của Dostoievsky.

Ông du lịch bụi qua Tây Ban Nha, Ý, Tiệp Khắc, những xứ sở còn lưu dấu trong những tác phẩm ban đầu của Camus: *L'Envers et L'Endroit* (Mặt trái và Mặt phải, 1937) và *Noces* (Tiệc cưới, 1938).

Viết báo ở Alger, sau đó ở Paris, ông tham gia Kháng chiến chống Đức Quốc xã; sau Giải phóng ông làm Tổng biên tập báo *Combat* cho đến năm

1945; các bài viết trong báo của ông được tập hợp xuất bản mang nhan đề *Actuelles* .

Ông đã thành danh trong văn giới. Nhà xuất bản Gallimard, theo lời khuyên của Malraux, đã in quyển *L'Étranger* (Người xa lạ, 1942) rồi *Le Mythe de Sisyphe* (Huyền thoại Sisyphe, 1943). Thời điểm mới giải phóng, hai vở kịch của ông đạt thành công đáng kể, *Le Malentendu* (Ngộ nhận, diễn năm 1944) và *Caligula* (Bạo chúa Caligula, diễn năm 1945). Tiếp theo là *L'État de Siège* (Tình trạng bị bao vây, 1948) và *Les Justes* (Những người công chính, 1950). Camus sang thăm nước Mỹ năm 1946. Năm sau ông xuất bản *Dịch hạch* (La Peste), tác phẩm sẽ khẳng định ông như một trong những bậc thầy của các thế hệ hậu chiến.

Tháng mười 1951 xuất hiện *L'Homme Révolté* (Người phản kháng), một tác phẩm của sử gia và của triết gia, và năm 1956 *La Chute* (Sa đọa).

Albert Camus nhận giải Nobel Văn học năm 1957. Diễn văn đọc ở lễ nhận giải và bài hội thảo cho sinh viên Đại học Upsal được in lại trong *Discours de Suède*.

Trong thập niên năm mươi, Camus lên tiếng bênh vực cho những người khởi nghĩa ở Đông Berlin và ở Budapest, lên tiếng đòi hỏi hòa giải ở Algérie.

Ông mất ngày 4 tháng giêng 1960, trong một tai nạn xe hơi, lúc mới 46 tuổi.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Tiểu thuyết, Truyện kí, Khảo luận Triết học

L'Envers et l'Endroit (Mặt trái và mặt phải) - Charlot 1937

Noces (Những tiệc cưới) - Charlot, 1938. Tái bản, Gallimard, 1947

L'Étranger (The Stranger - Người xa lạ) - Gallimard, 1943

Le Mythe de Sisyphe (The Myth of Sisyphus - Huyền thoại Sisyphe)
Gallimard, 1943

Lettres à un ami allemand (Thư gửi người bạn Đức) - Gallimard, 1945

La Peste (The Plague - Dịch hạch) - Gallimard, 1947

L'Homme Révolté (The Rebel - Người phản kháng) - Gallimard, 1951

L'Été (Mùa hè) - Gallimard, 1954

La Chute (Sa đọa) - Gallimard, 1956

L'Exil et le Royaume (Cõi lưu đày và vương quốc quê nhà) - Gallimard,
1957

Discours de Suède (Diễn văn ở Thụy điển) - Gallimard, 1958

Kịch

La Révolte des Asturies (Cuộc phản kháng ở Asturias) - Charlot, 1936

Le Malentendu (Ngộ nhận), tiếp theo là Caligula - Gallimard, 1944

L'État de Siège (Tình trạng bị bao vây) - Gallimard, 1948

Les Justes (Những người công chính) - Gallimard, 1950

Nguồn: *Albert Camus* , par Robert de Luppé, Éditions Universitaires

Ngoài ra ông còn phóng tác nhiều kịch bản dựa trên các tác phẩm của Calderon, Dino Buzzati, Faulkner, Lope de Vega, Dostoievski; viết bài giới thiệu tác phẩm của nhiều người khác; viết kí, hội thảo, bút chiến , trong đó có cuộc bút chiến gây tiếng vang toàn cầu với nhà văn, triết gia J.P. Sartre.

Các công trình nghiên cứu, khảo luận về tác phẩm của Camus xuất hiện từ 1943 cho đến nay rất nhiều, nhất là trong các nước thuộc cộng đồng Pháp ngữ, thế giới nói tiếng Anh, tiếng Đức, tiếng Tây Ban Nha. Ở phương Đông, Camus được đọc và bàn luận nhiều nhất tại Việt Nam, Hàn Quốc, Nhật Bản trong các thập niên năm mươi, sáu mươi, bảy mươi của thế kỉ trước. Đặc biệt, Trung niên Thi sĩ, đồng thời là nhà giải minh triết học Bùi Giáng vốn rất yêu mến và ngưỡng mộ Camus, đã viết những giảng luận bênh vực Camus và đả kích Jean Paul Sartre và Jean Wahl một cách rất vững vàng, có luận chứng và sự kiện đầy đủ, có sức thuyết phục cao. Bạn đọc nếu thấy có hứng thú, có thể tìm đọc những bài này trong quyển *Martin Heidegger và tư tưởng hiện đại* của Bùi Giáng do Công ty Văn hóa Thời Đại liên kết với Nhà xuất bản Văn Học xuất bản năm 2001 và tái bản...

CHƯƠNG I

DẪN LUẬN

(Introduction)

Phát biểu một cách đơn giản, quyển *Huyền thoại Sisyphé* (Le Mythe de Sisyphé - The Myth of Sisyphus) bàn về điều mà Camus nhận định là vấn đề triết học nghiêm túc nhất. Tác phẩm này chủ yếu xem xét vấn đề *Đời đáng sống hay không đáng sống* (La vie vaut - elle la peine d'être vécue? - whether life is worth living?) trong sự vắng mặt của những giá trị và những phán đoán tuyệt đối. “Mọi chuyện khác”, ông nói, “như chuyện thế giới có ba hay bốn chiều, trí tuệ chúng ta có chín hay mười hai phạm trù vv... đều đứng phía sau.” [1]. Những vấn đề triết học khác còn có thể có ý nghĩa gì vào thời điểm mà người ta cảm thấy *cuộc đời này là không thể chịu nổi* (cette vie est insupportable - this life is unbearable)?

Camus ghi nhận là nhiều người mặc nhiên giả định rằng nếu không có khả năng phán sinh phán đoán và giá trị từ những quan điểm về thực tại có thể được chỉ ra như là tuyệt đối đúng, thì cuộc đời ắt là không thể chịu nổi. “Hoài niệm đó về nhất tính, khát vọng đó về tuyệt đối minh họa cho xung lực cốt yếu của tấn kịch nhân sinh” [2]. Từ đó, Camus nhận định rằng phần lớn triết học Tây phương được đặc trưng hóa bởi những toan tính xây dựng những quan điểm tuyệt đối và độc quyền về thực tại. Chúng tôi khẳng định rằng Camus chủ trương là việc xây dựng một quan điểm tuyệt đối và độc

quyền về thực tại là bất khả về phương diện lô - gíc , và vì thế ông đã đặt nền tảng cho lập trường này trên một suy luận diễn dịch (deductive inference). Hơn nữa, chúng tôi khẳng định rằng điều này không đưa đến một sự phủ nhận kiểu hư vô chủ nghĩa về thực tại, đến một thứ triết lý tuyệt vọng hay đưa đến sự phủ nhận tính hiệu quả của lương thức thông thường và kinh nghiệm thường ngày.

Yêu sách một quan điểm tuyệt đối và độc quyền về thực tại chẳng những dẫn đến phi lý lô - gíc (logical absurdity), mà thêm nữa cũng chẳng cần thiết phải yêu sách ý nghĩa, tính hiệu quả hoặc chân lý hạn chế của một quan điểm. Các quan điểm về thực tại đều tương đối, nhưng tuy thế đều có thể hữu ích và đúng một cách hạn chế.” Trong tâm lý học cũng như trong lô - gíc học”, Camus nói, “có những chân lý chứ không phải một chân lý duy nhất” [3]. Camus tìm cách chỉ ra rằng không có một tuyệt đối thể duy khái niệm nào (conceptualistic absolute), nhưng sự vắng mặt của nó không hề kéo theo chủ nghĩa hư vô (nihilism), cũng không kéo theo tính sai lầm của các quan điểm về thực tại. Thực vậy, việc thừa nhận tính tương đối của các quan điểm về thực tại chỉ ra bản tính bất khả giải minh của thực tại, và giải phóng cho người ta khỏi việc tìm cách lãnh hội thực tại thông qua các quan điểm về thực tại.

Nói vắn tắt là, *hiện hữu người bình thường được đặc trưng hóa bởi một phi lý biểu kiến nơi việc sống với những chân lý tương đối* (ordinary human existence is characterized by an apparent absurdity of living with relative truths). Nghĩa là, trong sự vắng mặt của một quan điểm tuyệt đối và độc quyền về thực tại chúng ta thường trải nghiệm tính lạ lùng, một sự hững hờ với thế giới và vô cảm với bất công. Rất nhiều người, theo Camus, đã tìm cách thoát khỏi những “đôi luận hiện sinh” (antinomies of existence) kiểu đó bằng cách tạo ra những hệ thống tư tưởng mang tham vọng “làm cho

mọi sự sáng sửa”. Tiếc thay điều này chỉ đưa đến phi lý lô - gíc và sự phi lý nơi việc cố chấp một quan điểm mặc dầu tính phi lý hiển nhiên của nó.

Có rất nhiều xung đột làm nổi lên ý thức về những đối luận này (hay làm nổi lên tính phi lý của hiện sinh) :

1. Người ta ý thức được tính không thể chạy thoát khỏi cái chết của chính mình;

2. Người ta nhận ra rằng người ta phải chịu đựng một cách nghịch lý những gì mà người ta chống lại trong đời sống thường ngày;

3. Cảm thức về phi lý khởi phát từ việc người ta để kề bên nhau cái “tại sao” có thể trả lời của nhà khoa học trong một thế giới “hợp lý” với cái tại sao đầy lo âu xao xuyến của con người đang đau khổ trong một thế giới dường như “ngoại lý” và đầy hỗn mang, chao đảo.

4. Cuộc chạm trán với câu hỏi siêu hình: Tại sao người ta lại sống như người ta đang sống giữa sự dần thân vào bao nhiêu những vụ việc hàng ngày?

Nhưng Camus cho rằng việc thường xuyên phản tư về cái “tại sao” có thể dẫn dắt người bình thường tiến đến một kết luận tiêu cực. Như vậy người ta có thể trải nghiệm phi lý xuyên suốt cuộc đời và điều ấy có thể tạo ra một hiệu ứng bi kịch tiềm tàng. Tuy thế, “con người bình thường” ít khi chấp nhận sự trải nghiệm hay hiệu ứng tự tử. Từ “tự tử” giống như từ “ung thư” có một hào quang đáng sợ quanh nó. Camus nhận thấy rằng:

Báo chí thường nói đến những phiên muện riêng tư hay những căn bệnh nan y. Những giải thích kiểu này là khả thủ. Nhưng người ta cũng nên biết có chẳng một người bạn của con người tuyệt vọng kia, trong chính ngày hôm đó, đã chẳng nói chuyện với anh ta một cách quá hững hờ, vô cảm. Có

thể chính người bạn ấy là kẻ phạm tội. Vì điều ấy đủ để đẩy nhanh mọi hiểm oán và sự chán nản vốn còn đang treo lủng [4].

Tuy nhiên, không chỉ những người đã rút ra một kết luận tiêu cực đối với câu hỏi nên sống hay không nên sống, mới phải vật lộn một cách có ý thức với vấn đề. Thực ra chính những người khẳng định cuộc đời một cách hào hiệp nhất có thể lại chính là những người cần đối mặt vấn đề một cách thẳng thắn nhất. Thái độ lạc quan phớt phơ rất có thể gây ấn tượng sai lầm là sự né tránh toàn bộ vấn đề. Nó có thể gây ấn tượng sai lầm là sự né tránh vấn đề đương nhiên chỉ ra một thái độ bi quan sâu xa hơn. Một bề ngoài vui vẻ không phải là một thứ mỹ phẩm đối với Camus. Hiện tượng học về hy vọng của ông kéo theo sự đảo ngược hoàn toàn. Có lẽ ông sẽ đồng ý với Eugene O’Neil rằng “có một thứ lạc quan hời hợt nông cạn và một thái độ lạc quan khác cao hơn, không hề phù phiếm bông lơn, và thường bị đánh đồng lẫn lộn với bi quan [5]. Robert Pickus ghi nhận sự lẫn lộn đó khi ông viết:

Tôi chưa bao giờ đồng ý với những bản văn theo tiêu chuẩn của Khoa Anh văn coi Camus như là người hiện đại “cần tin tưởng nhưng lại không thể,” mà lòng can đảm nằm ở chỗ khước từ đắm chìm trở lại vào những hình thức cũ xưa của niềm tin hoặc từ khước bỏ rơi cuộc tìm kiếm ý nghĩa.

Camus chủ trương rằng “ý nghĩ cho rằng một triết học bi quan tất yếu là một triết học của sự thoái chí là một ý nghĩ quá ấu trĩ” [7].

Camus chưa bao giờ tìm cách chứng minh rằng thế giới là phi lý theo nghĩa là hoàn toàn không có một tuyệt đối thể nào. Mà đúng hơn ông bắt đầu quyền khảo luận với một nhận xét tinh tế rằng một cảm thức về tính phi thực và tính lạ lùng (a sense of unreality, of strangeness) là một sự kiện của đời sống. “Ở bất kỳ góc phố nào, cảm thức về phi lý - une sensibilité absurde / the feeling of absurdity - có thể đập vào mặt bất kỳ người nào” [8]

. Nhận định của ông rằng con người ít nhiều đều có những trải nghiệm này gợi nhớ đến William James người dường như từng trải nghiệm nhiều lần cảm thức này:

James từng trải nghiệm cơn xao xuyến hiện sinh đó, thường xuyên và mãnh liệt và đủ có ý nghĩa khiến ông thường than phiền đối với một cảm thức về tính phi thực và sự trống rỗng thường đi theo ông suốt đời. Tuy nhiên James đã quyết định rằng nỗi xao xuyến đó chỉ là một “yếu tố ngẫu nhiên” của đời sống tinh thần chúng ta và tuyên bố rằng nếu như triết gia không thể “trừ tà” vấn đề tồn tại thì ông nên “lờ nó đi”... (If the philosopher cannot exorcise the question of being, he should either ignore or blink it... [9].

Cho dầu James có chọn lựa thái độ phớt lờ những trải nghiệm xao xuyến hiện sinh đó, ta cũng không nên vì thế mà quên rằng ông, cũng như Camus, từng nhìn nhận chúng như là một phần bình thường của tồn sinh nhân loại. (a *normal part of human existence*). F.H. Heineman lại đặt vấn đề theo một cách khác:

Không thể phủ nhận rằng có một sự phi lý nào đấy trong đời sống. Thiên nhiên tạo ra một số lượng khổng lồ những sinh linh mà tất cả đều sẽ chết hoặc trước hoặc sau khi đạt đến trạng thái phát triển viên mãn. Cái chết của một thiên tài như Newton, nơi một trí tuệ phát triển đến trạng thái hoàn hảo dường như lại chẳng là gì ở thời điểm kế tiếp, hiện ra như một sự phi lý nếu người ta không tin vào sự bất tử của linh hồn. Sự phi lý này, gắn liền với kiếp người, đang tiến lên hàng đầu trong thời đại chúng ta, bởi vì con người đang đứng trước nguy cơ chính mình trở thành phi lý [10].

Nguy cơ con người phương Tây chính mình trở thành phi lý gia tăng trong cảm thức có ý nghĩa của người ta về việc đặt ra một tuyệt đối thể trong lịch sử. “Lịch sử như thế đã được thần thánh hóa và được chuẩn y qui

chế thực tại tối hậu” như ghi nhận của R. Puligandla [11]. Lịch sử, ông nhận thấy, đã được nhìn như sự mở phôi và thực hiện ý chí và mục tiêu của Thượng đế.” Chẳng hạn, tấn kịch Cơ đốc giáo về cuộc đóng đinh lên thập giá của Jesus; Thượng đế xâm nhập vào lịch sử, và như thế can dự vào bao nhiêu những rối rắm đa đoan thế sự cùng những xung đột triền miên” [12]. Vậy thì, người ta có thể làm gì hơn là nhận ra một kết thúc trong tiến trình lịch sử. Và chỉ trong lịch sử mà cuộc hành hương của tiến bộ (the pilgrimage of progress) mới có thể được thực hiện.” Chính theo kiểu này mà các học thuyết về tiến bộ, chủ nghĩa thiên niên kỉ (millenarianism) và chủ nghĩa không tưởng (utopianism) đã góp mặt như là những thành phần cốt yếu của chủ nghĩa duy sử (historicism)- [13]. Camus nhận xét rằng cuộc cầu toàn trong lịch sử (the quest for perfection in history) nghịch lý thay, lại được đánh dấu bởi “những Không tưởng tuyệt đối chúng tự hủy hoại mình, trong Lịch sử, bởi cái giá mà chúng ra tối hậu thu để khẳng khẳng đòi hỏi”. [14] Chủ nghĩa tuyệt đối xã hội và chính trị (the social and political absolutism) mà ông muốn nói, đã đưa đến “nghịch lý của chủ nghĩa duy sử” (the paradox of historicism):

Bằng nhóm từ “nghịch lý của chủ nghĩa duy sử” chúng tôi có ý chỉ cái sự kiện lạ lùng là những nền văn minh duy sử một cách không khoan nhượng (civilizations which are uncompromisingly historicist) đã, trong cuộc cầu toàn của chúng xuyên qua lịch sử, đi đến một điểm ở đó chính lịch sử đứng trước nguy cơ bị xóa bỏ không bởi cái gì khác hơn là chính chúng [15].

Camus không nói rằng sự phi lý này hay kinh nghiệm về phi lý tự nó mang lại điểm tựa có tính kết luận cho giả định là không có Thượng đế hay cứu cánh siêu việt nào trong vũ trụ. Đơn giản là ông chỉ quan tâm với vấn đề thường ngày, nhưng vẫn thuộc về triết học, đó là làm thế nào để sống trong một thế giới mà chúng ta thường xuyên cảm nghiệm như là xa lạ,

hững hờ, bất công và thiếu vắng một ý nghĩa tuyệt đối có thể được giải minh một cách thuần lý.

Tuy nhiên phi lý có thể được nhìn thấy như là bao hàm một kinh nghiệm vốn sẽ cản trở khả năng của chúng ta sống một cách bình thường với những sự việc hàng ngày. Quả thật, phi lý thường được đồng hóa với nỗi kinh hoàng, sự tuyệt vọng, và cả tự tử. Như G.A. Schrader nói:

Ai đã đọc, dầu chỉ loáng thoáng, triết học hiện sinh, cũng đều biết rằng các nhà tư tưởng hiện sinh coi là quan trọng những hiện tượng như nỗi kinh hoàng, sự ưu tư xao xuyến hay cảm thức tuyệt vọng. Một vài người đọc đã kết luận rằng để trở thành một nhà tư tưởng hiện sinh người ta chỉ cần cường điệu theo kiểu suy nghĩ ú ớ sâu đời cái khía cạnh đen tối hơn của cuộc sống và vũ trụ hóa nỗi ưu tư xao xuyến của mình (cosmologize his anguish) [16].

Thế nhưng, khó mà có thể cho rằng khái niệm của Camus về phi lý (notion of the absurd) kéo theo một ý thức khôn khổ (conscience malheureuse - unhappy consciousness). Mà đúng hơn, chính là điều ngược lại. Chính dòng cuối của quyển *Huyền thoại Sisyphé* nêu lên rằng chúng ta phải tưởng tượng Sisyphé - nhân vật phi lý mang ý thức sắc bén về phi lý (the absurd hero who is acutely conscious of the absurd) - hạnh phúc (Il faut imaginer Sisyphé heureux - We must imagine Sisyphus to be happy). Quả thật triết lý và thái độ sống được phô bày trong tác phẩm của Camus phản ánh một thái độ lạc quan tinh tế và niềm vui sống: “Trong không khí rộn ràng hoa lá xinh tươi, giữa đất trời phong nhiều phồn mậu, dường như con người chỉ có mỗi nhiệm vụ là sống và tận hưởng hạnh phúc”, đó là lời bình tiêu biểu của Camus trong *A Happy Death* [17]. Thomas Hanna nhận định rằng *chủ nghĩa bi quan thâm lặng* (the quiet pessimism) của Camus về tương lai được đặt nền tảng trên sự hiểu biết của ông về sự lẫn lộn và nỗi

xao xuyên của con người hiện đại cố gắng để sống trong một thế giới mà mình vừa chợt nhận ra *Trông lên Thượng đế đi rồi, Hỏi mây thái cổ con người vân vi* (Nguyễn Đức Sơn) [18]. Nhưng nếu Camus bi quan một cách thâm lặng, thì trong tư tưởng của ông vẫn còn không gian dành cho chủ nghĩa lạc quan thâm lặng (quiet optimism).” Vâng, tôi có thể nói rằng, dẫu bi quan với định mệnh con người nhưng tôi lại lạc quan về con người” [19].

Trong khi ý thức về phi lý có thể khởi phát từ một “xung đột bất hạnh” chúng ta chỉ có một hy vọng duy nhất để đạt đến hạnh phúc đích thực. Đó là sống mà không hy vọng thoát khỏi thân phận phi lý của con người (man’s absurd condition) bằng cách tìm kiếm những hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối (absolutist systems of thought). Và như thế, trong một tình trạng dường như nghịch lý, chúng ta có thể hy vọng liệu chúng ta có học được cách sống mà không hy vọng hay không. Một điều kiện cần nhưng chưa phải là đủ để có hy vọng sống trong một cách có ý nghĩa và xứng đáng với phẩm giá làm người là ngưng hy vọng đến bất kỳ một quan điểm tuyệt đối nào về thực tại nó sẽ ban ý nghĩa cho cuộc đời của chúng ta. “Bị tước bỏ hy vọng không có nghĩa là tuyệt vọng,” Camus nói [20]. Sống không hy vọng không còn kéo theo tuyệt vọng cũng như việc thừa nhận phi lý không hề kéo theo chủ nghĩa hư vô. Đối với Camus, không hề có tình trạng phân đôi giữa những người, giống như Sisyphes, có sự nhìn nhận về phi lý và những người không có. Mọi người, lúc này lúc khác, đều có ý thức về phi lý nhưng không phải ai cũng giống như Sisyphes chọn cách sống với nó mà không hy vọng thoát khỏi nó.

Có nhiều con đường để “đào thoát”. Chúng gồm cả việc mưu sát có toan tính ý thức của chính mình. Chúng là, ta có thể nói, những kiểu tự tử. Có những kiểu tự tử, siêu hình hay thể lý, cung cấp lối thoát cho ý thức chúng ta. Còn có cả kiểu “tự tử chuyên nghiệp” hay người vận dụng chính tư

tưởng mạn tính về tự tử (the chronic thought of suicide) như một phương tiện đào thoát. Vậy nên, như Tiến sĩ Frieda Fromm nói:

Đối với những lo toan và những cuồng tưởng về tự tử, thì lời nói của triết gia Đức, Nietzsche, có thể tỏ ra hữu ích khi đề cập chúng theo kiểu tâm trị liệu: “ Ý nghĩ tự tử đã giải cứu được nhiều cuộc đời” nghĩa là việc nhận ra rằng người ta đượ tự do chấm dứt cuộc sống của mình nếu như và khi nào gánh nặng đời sống trở nên không còn chịu nổi, đã giúp cho nhiều người đương đầu với những khó khăn về cảm xúc trong khi sống [21].

Điều quan trọng là cần phân biệt “tự tử” thường được hiểu theo cách của nhà tâm bệnh học với “tự tử siêu hình (metaphysical suicide).” Sự tự tử này tự giết mình, bởi vì, trên bình diện siêu hình, nó bị gây nhiễu,” như Camus nói. Chúng ta phân biệt giữa người chỉ tìm cách vượt qua những áp lực thông thường của cuộc sống hàng ngày với người tra vấn chính ý nghĩa của cuộc sống hàng ngày. Khoa học và phần lớn các kỹ thuật tâm trị liệu dường như liên quan đến những khó khăn về cảm xúc hàng ngày song hình như chúng bất lực trong việc đương đầu với một thứ rối loạn siêu hình sâu xa hơn, như được diễn tả trong *Steppenwolf* (Sói đồng hoang) của Hermann Hesse:

Và ở đây cần xác định rõ rằng nếu chỉ gọi những ai thực sự tự hủy hoại mình mới là những người tự tử thì như thế là sai lầm. Quả thật trong số những người này, có nhiều người, hiểu theo một nghĩa nào đấy, là những người tự tử chỉ bởi tình cờ và trong tồn tại của họ việc tự tử không có một vị trí tất yếu.

Trong đám “trung nhân dĩ hạ” có rất nhiều kẻ với nhân cách nhỏ bé và chẳng hề được ghi dấu ấn sâu của số mệnh, những kẻ kết liễu đời mình bằng tự tử mà không thuộc vào tí người tự tử vì khuynh hướng bẩm sinh: trong khi đang khác... Trong số những người tự tử thực sự thường là ta sẽ

thấy những bản tính kiên cường, sôi nổi và gan dạ...những gì được nói trên đây về đề tài những người tự tử rõ ràng chỉ mới chạm đến bề mặt. Đó mới chỉ là chuyện của tâm lý học và do vậy, có một phần thuộc vật lý. Xét về phương diện siêu hình, vấn đề có một phương diện khác và rõ ràng hơn nhiều. Trong phương diện này, những người tự tử hiện ra như những kẻ bị áp xuống bởi cảm thức tội lỗi gắn liền với các cá nhân, những tâm hồn nhìn thấy mục đích của đời sống không phải nơi sự hoàn thiện và khuôn đúc tự ngã, nhưng trong việc tự giải thoát bằng cách trở về với quê mẹ, với Thượng đế, với toàn thể. Rất nhiều trong số những bản tính này hoàn toàn không có khả năng một lúc nào đó cầu cứu đến giải pháp tự tử thật sự, bởi vì họ có ý thức sâu sắc về tội lỗi nếu làm như thế. Đối với chúng tôi, tuy vậy họ vẫn là những kẻ tự tử [23].

Camus gợi ý rằng người ta có thể nói “không” với tự tử hay với chủ nghĩa hư vô và nói “có” với việc sống hạnh phúc với phi lý mà không hy vọng, và vẫn không mâu thuẫn. Con người phi lý nói vâng và do vậy cố gắng của hắn sẽ là bất tuyệt (The absurd man say yes, and his effort will henceforth be unceasing). Trong sự thực hiện này, lẽ ra sẽ là nỗi đau giằng xé, nhưng trái lại, cũng chính là khúc khải hoàn của hắn (In this realization which should be his torment, lies, on the contrary, his victory) [24]. Vấn đề một lời, Camus cung tiến chúng ta niềm hy vọng để sống mà không hy vọng đạt đến, bằng khái niệm, chân lý tuyệt đối (Camus offers us a hope for living without the hope of conceptually obtaining absolute truth).

Cuộc nổi loạn siêu hình của nhân vật phi lý kéo theo việc chạm trán một cách dũng cảm cái phi lý và từ đó khám phá chân lý hữu hạn và ý nghĩa trong đó. Hơn thế nữa nó kéo theo tính khai mở đến một chân lý có tính khái niệm sâu xa hơn nhưng vô ngôn và tuyệt đối. Chúng ta sẽ bàn luận về một chân lý như thế, đôi khi được gọi là “Đạo” bởi người Trung Hoa, và “Sunyata” hay “Brahman” bởi người Ấn Độ. Có một thực tại tuyệt đối bên

kia kinh nghiệm thông thường và tư tưởng khái niệm. Do vậy chỉ có thể chạm đến nó trong cõi tịch nhiên của vô ngôn. Vấn tất một lời, đó là thực tại bên kia bờ phi lý:

Như vậy ngay từ đầu, Camus đã ý thức về một cõi miền kinh nghiệm nhân sinh vượt quá tầm với của ngôn từ, bên ngoài mọi phác thảo ý thức... đắm mình trong ánh sáng, trong biển cả, trong gió, ông có thể hòa đồng với thiên nhiên giới, đào thoát khỏi những giới hạn của đời sống mình, hân hoan trong cảm nhận về nguồn năng lượng và tính toàn thể, một trải nghiệm mà ông biết vừa thực lại vừa nhất thời... Đó là một chiều kích của kinh nghiệm nó làm phong phú ý thức của ông về giá trị của tồn sinh... [25]

Trong khi những dòng trên đây là một toát yếu tổng quát những điểm chính mà tác phẩm này sẽ bàn đến, thì những đoạn sau đây sẽ tóm lược một cách minh nhiên mỗi chương của quyển sách để bạn đọc có được một tia nhìn toàn cảnh ngay từ đầu.

Chương thứ nhì sẽ bàn về những cách thức trong đó Camus sử dụng từ “phi lý”. Nó sẽ phân biệt trải nghiệm về phi lý (the experience of absurdity) với cái phi lý lô - gíc của những hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối (the logical absurdity of absolutist systems of thought) và cái phi lý trong việc cố chấp chúng mặc dầu tính phi lý của chúng. Hơn nữa nó sẽ bàn về: (1) những hệ quả của việc tìm kiếm tuyệt đối trong các hệ thống tư tưởng như một lối thoát khỏi sự phi lý hay những đối luận của hiện sinh và (2) Camus như một điển hình của kẻ đối mặt với những phi lý. Những chương tiếp theo sau trên đại thể, sẽ xoay vòng theo kiểu đồng tâm chung quanh chương hai này.

Như vậy, trong khi chương ba sẽ ưu tiên bàn về tính phi lý hay những đối luận của hiện sinh (the absurdity or antinomies of existence), nó cũng sẽ bàn về một thế giới quan vốn tự cho là có khả năng hòa giải chúng. Nó sẽ xem xét một số xung đột trong trải nghiệm hàng ngày vốn làm khởi phát lên

ý thức về tính phi lý của hiện sinh. Nhưng nó cũng sẽ chỉ ra bằng cách nào điều này lại dẫn đến cuộc truy vấn siêu hình, và nó sẽ nhận xét vắn tắt một câu trả lời tiêu biểu từ truyền thống Platon-Aristote. Cuối cùng chương ba sẽ bàn luận tại sao con người Tây phương đã đáp ứng một cách tiêu biểu với câu trả lời siêu hình kia, để nó kể bên cuộc phản kháng siêu hình của Camus và bản chất lạ thường của xung đột siêu hình.

Chương bốn sẽ phác thảo nhận xét của Camus cho rằng “những không tương tuyệt đối ... tự hủy với cái giá mà cuối cùng chúng bắt ép phải trả [26]. Chương này sẽ nhận định về tính phi lý trong các đấu trường xã hội và chính trị. Người ta có thể nói rằng trong khi chủ nghĩa tuyệt đối trên bình diện trí thức dẫn đến phi lý lô - gíc, thì trên bình diện xã hội và chính trị chủ nghĩa tuyệt đối đã dẫn đến biết bao thống khổ từng ghi dấu đậm nét lên thế kỷ chúng ta.

Các chương từ năm đến tám sẽ khảo sát tính phi lý lô - gíc của một vài hệ thống tư tưởng hay thế giới quan yêu sách chân lý tuyệt đối. Đặc biệt là chúng sẽ lần lượt khảo sát các chủ nghĩa Hiện sinh, Duy nghiệm & Duy lý (Existentialism, Empiricism & Rationalism). Chúng được Camus coi là biểu thị cho “những tiếng kêu lớn của hy vọng” để đào thoát thân phận phi lý của con người.

Chương chín và cũng là chương cuối sẽ xem xét một chân lý có tính phi ngôn ngữ và tuyệt đối. Chương này sẽ đặt một chân lý tuyệt đối bên cạnh những chân lý tương đối căn cứ vào các quan điểm về thực tại. Nó sẽ phân biệt giữa các quan điểm về thực tại vốn tương đối và chính thực tại vốn là tuyệt đối. Cuối cùng nó sẽ bàn về qui chế lô - gíc nơi cuộc tranh luận của Camus về các quan điểm đối với thực tại. Chúng ta sẽ khảo sát xem phải chăng qui chế này chỉ căn cứ trên phương pháp tổng quát hóa qui nạp (inductive generalization) phái sinh từ việc nhận định một số quan điểm

như Hiện sinh, Duy lý, Duy nghiệm vv...hay là phải chăng nó được đặt nền tảng trên một chân lý diễn dịch và do vậy, tất yếu (a deductive and hence necessary truth).

[1] Albert Camus, *Huyền thoại Sisyphé - The Myth of Sisyphus* (bản dịch Justin O'Brien, New York: Vintage Books, A Division of Random House, 1955), p.3.

[2] *Ibid.*, p.13.

[3] *Ibid.*, p.15.

[4] *Ibid.*, pp. 4-5.

[5] New York Tribune, Feb. 1921

[6] Albert Camus, *Không phải nạn nhân cũng không phải người hành hình - Neither Victims Nor Executioners* (bản dịch D. MacDonald, 7245 South Merrill, Chicago, Illinois: World Without War Publications, 1972), p.14.

[7] Albert Camus, *Đề kháng, Nổi loạn và Chết* (bản dịch Justin O'Brien, New York: The Modern Library, 1963), p.44.

[8] *The Myth of Sisyphus, op.cit.*, p.9.

[9] Robert Olson, *Chủ nghĩa Hiện sinh - Existentialism* (New York: Dover Publications, Inc., 1962), p.34.

[10] F.H. Heinemann, *Chủ nghĩa Hiện sinh và Tình thế Nan giải Hiện đại - Existentialism and the Modern Predicament* (New York: Harper and Row, Publishers, 1958,p.116.

[11] Ramakrishna Puligandla, *Thời gian và Lịch sử trong Truyền thống Ấn Độ - "Time and History in the Indian Tradition"*, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee, 1975, p.253.

[12] *Ibid.*, p.253.

[13] *Ibid.*, p.254.

[14] *Neither Victims nor Executioners, op. cit.*, p.254.

[15] "Time and History in Indian Tradition", *op. cit.*

[16] G. A. Schrader, *Các triết gia hiện sinh: từ Kierkegaard đến Merleau-Ponty* - Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty (New York: McGraw-Hill Book Company, 1967), p.13.

[17] Albert Camus, *Một cái chết hạnh phúc* - A Happy Death (bản dịch Richard Howard, New York: Vintage Books, A Division of Random House, 1973.)

[18] Thomas Hanna, *Con người trong cuộc phản kháng* - Man in Revolt, “ *Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty, op.cit.*, p.67.

[19] *Resistance, Rebellion and Death, op.cit.*, p.55.

[20] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.67.

[21] Frieda Fromm-Reichmann, *Những nguyên lý của Tâm trị liệu gia cường* - Principles of Intensive Psychotherapy (Chicago: University of Chicago Press, 1950, p.200).

[22] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.78.

[23] Herman Hesse, *Sói đồng hoang* - Steppenwolf (bản dịch Basil Creighton, New York: Bantom Books, 1972, pp. 54-55.

[24] Morvan Lebesque, *Portrait of Camus* (bản dịch T.C. Sharman, New York: Herder and Herder, 1971), p.60.

[25] Germaine Bree, *Camus and Sartre* (New York: Dell Publishing Co.,Inc.,1972) p.67.

[26] *Neither Victims nor Executioners, op. cit.*, p.33.

CHƯƠNG II

PHI LÝ TRÙNG TRÙNG DUYÊN KHỞI

(The Absurdities)

Vở kịch *Caligula* của Camus, quyển truyện *L'Étranger* và quyển khảo luận triết học *Le Mythe de Sisyphe* được gọi là “giai đoạn người xa lạ” của ông [1]. Đó là lãnh vực mà chúng ta sẽ tập trung vào. Chủ đề chung nơi ba tác phẩm này là *cá nhân chạm trán cái phi lý* (the individual confronting the absurd). “Meursault [trong quyển *L'Étranger*] là nhân vật phi lý hiện đại: còn có một nhân vật phi lý lịch sử Caligula - và một nhân vật huyền thoại - Sisyphe” [2]. Quả thật có một mối liên kết cơ bản hơn giữa thành ngữ “giai đoạn người xa lạ” và trước tác buổi đầu của Camus, hơn là chỉ có quyển *Người xa lạ*. Từ “người xa lạ” thường được Camus dùng để diễn tả kinh nghiệm về phi lý. Chúng ta trở thành những người xa lạ với thế giới. Camus nhận thấy rằng “... trong một thế giới bỗng nhiên bị lột bỏ mọi ảo tưởng và ánh sáng, con người cảm thấy mình là kẻ xa lạ, lạc lõng... đây chính là cảm thức về phi lý (sensibilité absurde - the feeling of absurdity) “ [3]. Chúng ta cũng trở nên người xa lạ với chính mình.” Cũng giống như người xa lạ, trong những giây phút nào đó, đến gặp chúng ta trong chiếc gương soi, người anh em thân thuộc và tuy thế đáng báo động mà chúng ta gặp trong những tấm hình của chúng ta, cũng là điều phi lý” [4]. Song le, như Donald Moreno ghi nhận, “những khái niệm như *phi lý* hình như có một cơ cấu thiếu tính minh bạch” [5]. Do vậy, chúng ta phải phân tích vắn tắt những phương cách trong đó Camus sử dụng từ phi lý (l'absurde - the absurdity).

Theo Camus, phi lý mặc hàm một tương giao giữa con người với thế giới và giữa con người với chính mình. Nó kéo theo một “mâu thuẫn” (contradiction), “sự không cân xứng” (disproportion), “tạm ước” (contract), “khoảng cách” (distance), “ly dị” (divorce), “chạm trán” (confrontation), “nghịch lý” (paradox), “tỷ giảo” (comparison), và “sự bất khả” (impossibility). Nói vắn tắt, dường như nó dính líu đến tất cả những cách dùng mà D.V. Morano nhận ra một cách tinh tường trong quyển *Hai Mặt của Phi lý* (The Two Faces of the Absurd):

Những định nghĩa sau đây sẽ được nêu lên ngay từ đầu như là những định nghĩa mà tôi đã đạt đến bằng cách cho phép tâm hồn tôi suy nghĩ một cách tự do đối với hạn từ: (1) sự vô nghĩa hoàn toàn (utter senselessness), (2) sự tự mâu thuẫn không thể đánh bại (invincible self - contradiction), (3) nghịch lý thuần túy (mere paradox), (4) cuộc đụng độ giữa con người với những giới hạn thể lý, đức lý và nhận thức (man's encounter of physical, moral, and noetic limits), (5) tính vô cơ và tính tạm bợ mong manh của chúng sinh hữu hạn và bất tất (the gratuitousness and precariousness of finite and contingent beings), [6] sự khước từ của con người không chịu chấp nhận những giới hạn của mình và những khát vọng không thể đong đầy của mình muốn vượt qua mọi giới hạn (man's refusal to accept his limitations and his unfulfillable aspirations to transcend all limitations) và [7] điều gì được đánh giá theo sự mong manh và tính bất tương thích của mọi trật tự mà con người đã sáng chế [nhằm chưng cất nỗi bất an của mình] từng được trình bày (that which is appreciated after the flimsiness and inadequacy of all orders which men have devised [in order to distill their disquiet] have been exposed (6).

Nhưng cả Camus lẫn Moreno đều không nghĩ về việc mình sử dụng khái niệm “phi lý” như là một cách tiên thiên để hạn chế việc sử dụng nó vượt quá những biên giới của những cuộc tranh luận mà họ có liên quan.” Những

định nghĩa này được trình bày để cùng tìm hiểu, bàn bạc, chứ không hề được coi là dứt khoát hay là có giá trị không còn phải bàn cãi, mà chỉ như là những cố gắng bước đầu để khởi động thiên khảo luận này...” [8]. Trong khi các nhà văn thường sử dụng từ “phi lý” một cách mập mờ, đa nghĩa, việc sử dụng từ này của Camus vận hành trong một ngữ cảnh đơn nghĩa xuyên suốt từ một cuộc “tỉ giáo” tinh tế đến một “mâu thuẫn” được phát biểu. Nó biến cách từ cái Morano gọi là “nghịch lý thuần túy” (mere paradox) đến “vô nghĩa hoàn toàn” (utter senselessness) và “tự mâu thuẫn không thể đánh bại” (invincible self-contradiction). Tương tự như thế, Ramakrishna Puligandla và Leena Puhakka nhận thấy rằng phi lý đi từ cảnh tượng một người hành xử như thể mẹ anh ta vẫn còn sống sau khi biết rằng bà đã chết, đến chỗ khẳng định rằng một hiệu quả lại có trước nguyên nhân.

Có điều là, chúng ta phải phân biệt “phi lý hiện sinh” (existential absurdity) với “phi lý lô - gíc” (logical absurdity), cái sau được khẳng định nhằm đào thoát cái trước. Chúng ta cần phân biệt khái niệm của Camus về “phi lý hiện sinh nền tảng” (fundamental existential absurdity) với khái niệm “chấp thủ những hệ thống triết học tự mâu thuẫn” (holding self-contradictory philosophical systems) hay những “niềm tin nghịch lý” (paradoxical beliefs): Camus cho rằng cái sau tiền giả định cái trước. Ông nói về việc người ta trải nghiệm một sự trống rỗng nào đấy trong tâm hồn mình, sự bất tương thức giữa mình với thế giới chung quanh, tính hữu hạn, và “cố gắng làm cho mọi sự trở nên sáng sủa” như một hệ quả của những điều trên. Camus thừa nhận rằng, “...lý tính mù quáng có thể rất muốn đòi hỏi rằng mọi sự phải sáng sủa; tôi vẫn còn chờ đợi và mong mỏi rằng mình đúng” [9]. Do vậy, một đàng, chúng ta có thể nói về sự phi lý lô - gíc hay cận lô - gíc (logical or paralogical absurdity) của các hệ thống tư tưởng hoặc một số niềm tin. Trong ánh sáng này, chúng ta có thể kể thêm sự phi lý của triết gia, nhà khoa học, hay người thường vẫn chấp thủ những hệ thống tư tưởng này hay những niềm tin nọ mặc dầu tính phi lý lô - gíc của chúng.

Đàng khác, Camus chủ yếu quan tâm đến kinh nghiệm ban đầu về phi lý khiến con người “kiên cường bám trụ” vào những điều phi lý khác.

Một vài trong số những điều phi lý mà con người kiên cường bám trụ (một cách vô lý) đó là các hệ thống triết học. Camus ám chỉ nhận xét của Aristote:

Hệ quả thường bị lộ bịch hóa của những ý kiến này đó là chúng tự hủy hoại. Bởi vì khi khẳng định rằng tất cả đều đúng, chúng ta khẳng định chân lý của khẳng định ngược lại và do đó, sai lầm nơi những luận đề của chúng ta... Còn nếu người ta nói rằng tất cả đều sai, thì chính khẳng định đó cũng...sai bét! Nếu chúng ta tuyên bố rằng chỉ khẳng định nào trái ngược với khẳng định của chúng ta mới là sai hay nói cách khác chỉ khẳng định của chúng ta mới là không sai, thì tuy thế chúng ta vẫn buộc phải nhận một số vô hạn những phán đoán sai hoặc đúng [10].

Camus truy vấn rằng tại sao mà con người lại cố bám riết vào những quan điểm nghịch lý kia. Sự cố chấp của con người vào những quan điểm đó mặc dầu tính phi lý nơi chúng tự thân nó cũng là một chuyện phi lý! Những phần tiếp theo sau đây, A, B, và C của chương này sẽ phác thảo theo tham khảo của Camus về những điều phi lý, và sẽ bàn luận mối tương quan của chúng trong một khung cảnh lịch sử tổng quát rộng lớn. Những chương tiếp theo sẽ khảo sát các ví dụ đặc thù cho từng loại phi lý.

A. Từ Phi lý Hiện sinh đến Phi lý lô - gíc (From Existential to Logical Absurdity)

Trong phần A, chúng ta sẽ toát lược ba loại phi lý, tại sao loại phi lý này lại được khẳng định hơn là loại phi lý khác, và một vài những hậu quả của

những chọn lựa đó.

Nói vắn tắt, Camus phân biệt ba phạm trù cơ bản của phi lý: 1) Có sự phi lý hiện sinh nên tảng nhất, gắn liền với sự hữu hạn của con người, trải nghiệm về “vô thể”(nothingness), về “vô nghĩa”(meaninglessness), và sự bất lực trong việc “làm cho mọi sự sáng tỏ” (inability to make everything clear). Những điều này gieo mầm cho tương quan rối rắm, bất tiện giữa con người với chính mình và với thế giới như, “sự mất cân đối” (disproportion), “ly dị” (divorce), “chạm trán” (confrontation) vv...2) Có sự phi lý lô - gíc của các hệ thống tư tưởng tự cho có thể ‘làm cho mọi sự sáng sủa’ Chúng nổi lên, theo Camus, bởi vì

Tôi muốn hoặc là mọi sự đều được giải thích rõ ràng hoặc là không có gì cả. Và lý trí bất lực khi nghe tiếng kêu gào đó của con tim. Tâm hồn thức tỉnh bởi đòi hỏi quyết liệt đó tìm kiếm và chẳng thấy được gì ngoài mâu thuẫn và vô nghĩa... Nếu phải chi, chỉ cần một lần trong đời, người ta có thể nói: “Điều này là rõ ràng,” thì mọi sự chắc là sẽ được cứu rỗi” [11].

3) Cuối cùng, Camus thừa nhận sự phi lý trong việc người ta cố chấp một quan điểm mặc dầu sự phi lý lô - gíc của nó. Trong khi các triết gia có thể cho rằng họ làm cho mọi sự sáng sủa, thì thực ra, qua chính những tranh luận của họ, họ đã tuyên xưng điều ngược lại. Như F. Waismann nói:

Cái dàn đồng ca của những ý kiến xung đột nhau, cái nào cũng tự cho là sở hữu chủ duy nhất của chân lý, không nghi ngờ gì nữa, đó chính là dấu hiệu của cuộc khủng hoảng nghiêm trọng và đã được công nhận rộng rãi như là thế. [12]

Thế mà Camus nhận thấy rằng thực ra chúng chẳng chỉ ra được cái gì sáng sủa cả:

Nhưng những con người này ganh đua giành giật nhau trong việc tuyên bố rằng không có gì là sáng sủa cả, tất cả đều hỗn mang, rằng tất cả những gì mà con người có chỉ là sự sáng suốt và hiểu biết của mình về những bức tường phi lý vây quanh mình [13].

Loại phi lý thứ nhì và thứ ba, theo Camus, tiếp theo từ sự từ chối đối mặt với loại phi lý đầu tiên. Việc người ta từ chối chấp nhận sự bất lực của mình để làm cho mọi sự sáng sủa, và do vậy tìm kiếm nó ở nơi khác, nghĩa là, trong vòng chính lí trí. Nếu làm điều này không thành công, người ta có thể tìm sự hủy hoại ý thức vốn chứa chấp sự bất bình (qua tự tử hay sát nhân). Biện chứng pháp cốt yếu trong lịch sử là cuộc đấu tranh của ý thức với cái phi lý hiện sinh nền tảng.” Lòng hoài vọng về nhất tính đó, sự khát khao tuyệt đối đó minh họa cho xung lực cốt yếu của tấn kịch nhân sinh,” như Camus ghi nhận [14].

Lịch sử các cuộc mưu sát (được bàn tới trong quyển *Người phản kháng - L'Homme Révolté / The Rebel*) và hai thiên niên kỷ vừa qua của triết học và thần học Tây phương lặng lẽ chứng kiến những toan tính thể lý và siêu hình nhằm thủ tiêu ý thức về phi lý. Đối với Camus, *mọi quả quyết chắc chắn của các triết gia và các nhà thần học đều không đáng một sợi lông “...” của đàn bà!* [15]. Cuộc phản kháng triết lý của Camus vừa khiêm tốn vừa sâu xa. Đó là *...một cuộc phản kháng dường như chỉ có tay không, nhưng lại tuyên bố rằng tiền thù lao mà những bàn tay phản kháng này nắm giữ, khi đặt lên bàn cân thì nặng hơn nhiều, thật hơn nhiều so với số lượng tích lũy của hai thiên niên kỷ triết học và thần học* [16].

Triết học và thần học từ trước giờ biểu thị những cố gắng thay thế hoàn toàn cái đặc thù và cái cụ thể bằng cái tuyệt đối và cái trừu tượng. Chúng là những nỗ lực nghịch lý muốn thấu hiểu con người hữu hạn bằng ngôn ngữ vô hạn. Chúng chỉ ra những con đường kỳ khu mà con người đã cố công

khai mở nhằm đào thoát cái phi lý và ôm lấy tuyệt đối. Nhưng Camus cho rằng những gắng sức này rốt cuộc cũng chỉ là chuyện *Dã tràng xe cát biển đông*, *Nhọc lòng mà chẳng nên công cán gì*. Ông viết: “Một người đã ý thức về phi lý thì mãi mãi chịu *Lời-Ràng-Buộc* của nó [A man who has become conscious of the absurd is forever bound to it] [17]. Éo le thay! Những toan tính đào thoát phi lý chỉ dẫn đến những điều càng phi lý hơn (Ironically, the attempts to escape absurdity only lead to more absurdity). Ấy gọi là “*phi lý trùng trùng duyên khởi*” hay “triết học dữ thần học đích thị *phi lý trung chi phi lý, hựu phi lý!*” (Triết học và thần học chính là phi lý trong phi lý nên lại càng phi lý hơn!). Như vậy, những toan tính đào thoát phi lý của tồn sinh hữu hạn, trong đó mọi sự không được nhìn thấy một cách rõ ràng đã cám dỗ các triết gia Tây phương “nghỉ dưỡng” vào lý tính thuần túy. Nhưng những “ông hoàng của trí tuệ này,” theo Camus, “... đã khai đoan cuộc tự tử của tư tưởng họ trong cuộc phản kháng thuần túy nhất của nó” [18]. Cuộc qui ẩn của Lý tính vào trong chính mình đã, nghịch lý thay, kết thúc trong sự lìa xa của lý tính khỏi chính nó. “Lý tính đã học cách quay lưng khỏi cái nguyên lý được cung chiều nhất trong số các nguyên lý căn bản của nó, đó là nguyên lý mâu thuẫn (hay đúng hơn là nguyên lý phi mâu thuẫn). Cỗ xe bay từ sự phi lý của tồn sinh nhân loại là cuộc tự tử thể lý và siêu hình. Nhưng những cuộc tự tử này chỉ càng làm trầm trọng thêm thân phận phi lý của con người. Hai loại phi lý sau có khuynh hướng gây ấn tượng sai lầm cho ý thức về loại đầu tiên, bởi vì, hình như là người ta không thể chạy thoát khỏi cái gì mà người ta không nhận ra. Và ngay cả nếu người ta thực sự thoát khỏi phi lý hiện sinh của mình bằng cách bám chặt vào một hệ thống tư tưởng nó bào chữa cho sự phi lý kia, người ta cũng sẽ không thoát khỏi cả sự phi lý lô - gíc của hệ thống mình và sự phi lý trong việc cố chấp nó mặc dầu tính phi lý của nó.

Quả thật, chúng ta phải can đảm đối mặt toàn bộ trường kinh nghiệm nhân sinh nếu chúng ta không muốn rơi vào phi lý lớn hơn, và phản bội

nhân tính của chính chúng ta.

Camus nói về chính mình rằng ông cho là”... khái niệm về phi lý là cốt yếu và nhận định rằng nó có thể xác lập như là chân lý đầu tiên trong những điều tôi coi là chân lý” [20]. Điều này kéo theo sự thừa nhận, đối với Camus, “những chân lý của trái tim “cũng như “những chân lý của trí tuệ”. Theo Camus, “trí thông minh bao hàm sự hiểu biết với cả trái tim lẫn trí tuệ.” Do vậy trí thông minh cũng bảo với tôi theo cách của nó, rằng thế giới này là phi lý. Điều trái ngược của nó, lý trí mù quáng, rất có thể yêu sách rằng mọi sự đều sáng sủa” [21]. Những chân lý của trí tuệ không phải là tuyệt đối và độc lập với những chân lý của trái tim.” Cái lý tính phổ quát kia, thực hành hay có tính đức lý, cái chủ nghĩa tất định nọ, những phạm trù linh tinh mang cao vọng giải thích mọi sự... đủ khiến cho bậc trí giả cả tiếng cười,” Camus nhận xét. Chúng thực sự chẳng có liên quan gì tới trí tuệ mà chỉ phủ nhận chân lý sâu xa của nó. [22].

B. Hiện sinh và lô - gíc Thái quá (Existence and Excess Logic)

Phần B sẽ nhận định tại sao chỉ Lý tính thôi hay là nếu các bạn muốn, “lô - gíc thái quá” như thứ lô - gíc hiện thân cho những hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối (absolutist systems of thought), bất lực trong việc loại trừ cả phi lý của tồn sinh nhân loại lẫn việc khải lộ toàn thể tính của kinh nghiệm con người.

Chân lý sâu thẳm, mà chỉ lý tính thôi sẽ không thể lãnh hội, đó là sự hữu hạn của nhân sinh. Lý tính thuần túy chỉ có thể lãnh hội một yếu tính (essence) hay phổ quát thể (universal) độc lập với thế giới thực. Do vậy, phần lớn triết học Tây phương đã tỏ ra bất lực khi bàn về những vấn đề thuộc trải nghiệm nhân sinh cụ thể. Thực vậy, những câu trả lời của triết

học Tây phương cho những vấn đề đức lý, nhận thức và xã hội thường là tự mâu thuẫn. Những người biện hộ cho “lý tính phổ quát” (universal reason) mà Camus nói đến, khi nhận ra sự độc lập có phần cần cỗi vô sinh này, đã khẳng định thực tại của họ như là “thực tại thực sự” (the really real). “Truyền thống theo Platon trong lòng triết học Tây phương đã luôn luôn toan tính xử lý hiện hữu như một bản sao (a copy), một mô phỏng - tham thông vào (imitation-participation in), hay ngay cả là một *bước lạc sa xuống trần của nàng tiên Yếu tính* (a fall or descent of Essence) [23]. Nhưng những chân lý của lý tính, bất biến và phi thời, thì có thể có ý nghĩa gì đối với thực tại của tôi, đối với tồn sinh hữu hạn của tôi? Camus thừa nhận tính hiệu quả của lý tính nhưng không ban tặng một qui chế thượng đẳng hay tồn tại cao hơn, thuộc bất kỳ loại nào, cho lý tính hay cho những khái niệm của nó. Lý tính không độc lập với tồn sinh, ít ra là loại lý tính liên quan đến những cuộc đời của chúng ta. Nếu như có những chân lý của lý tính độc lập với tồn sinh, vậy là *ipso facto* (bởi chính sự kiện đó / đương nhiên là) chúng phải độc lập với những quan tâm về đức lý, nhận thức và xã hội của tồn sinh cụ thể.

Chân lý sâu thẳm mà một mình lý tính phổ quát không thể lãnh hội là chân lý về thân phận hữu hạn của con người (man's finite condition). Tính hữu hạn của con người là sự “thiếu vắng bên trong chúng ta cái cảm thức ở trong nhà mình, trong một thế giới bất công và không thể giải thích” (that lack within us to be completely at home in an unjust and inexplicable world). Khái niệm của Camus về tính hữu hạn của con người gắn kết với điều ông gọi là “đối luận của thân phận con người”(antinomy of the human condition). Con người không thể giải quyết đối luận này, đó là , thế giới như nó đang là *đối với* thế giới như mình mong muốn nó là.. Chính sự trống vắng kia bên trong chúng ta đã ngăn ngừa chúng ta hợp nhất khăng khít với thế giới theo cách mà cái cây, hòn đá, đám mây hiện tồn. Những thứ này hoàn toàn hợp nhất với thế giới trong tính cách là *tồn thể* (being), hoàn toàn

là thành phần của cảnh giới không-thời gian (the spatio-temporal realm). Nghịch lý tối hậu nổi lên khi cái lý tính phổ quát nọ tìm cách hợp nhất con người với chính cái thế giới mà nó yêu sách sự độc lập. Chính cái lý tính đơn độc này, nghĩa là cái lý tính độc lập với thế giới thực, nghịch lý thay, đã khiến chàng Pangloss của Voltaire nói rằng đây tất yếu là thế giới tốt đẹp nhất trong mọi thế giới khả hữu (this is necessarily the best of all possible worlds). Đặt cơ sở điều này trên giả định rằng hiện hữu của Thượng đế như một hữu thể toàn hảo là một chân lý tất yếu về phương diện lô - gíc, và rằng một Thượng đế như thế do đó không thể chọn lựa cái gì kém hơn là cái tốt nhất của mọi khả hữu, dẫn đến phi lý. Vì một đằng, dường như là tự mâu thuẫn khi thừa nhận những khả hữu khác hơn là cái tốt nhất nếu như Thượng đế là Đấng toàn năng, toàn thiện, toàn trí. Đằng khác, nếu không phải là một tất yếu lô - gíc, đối với Thượng đế, phải chọn cái tốt nhất (mà đúng hơn là một tất yếu đức lý), vậy thì Thượng đế có thể chọn kém hơn là cái tốt nhất mà không tự mâu thuẫn. Do vậy, khẳng định rằng đó là một chân lý tất yếu việc Thượng đế chọn thế giới tốt đẹp nhất trong mọi thế giới khả hữu, là vi phạm chính những nguyên lý cơ bản của lý trí. Hơn thế nữa, một tuyên bố lạc quan kiểu đó xung đột với một chân lý đơn giản mà người ta nhận thức được khi lý tính của người ta không bị cách ly với phần còn lại của kinh nghiệm sống. Chẳng hạn, quả là phi lý một cách tàn nhẫn khi cho rằng mọi sự đều hướng đến điều tốt đẹp nhất trong một thế giới đầy những trại tập trung, những lò thiêu người hàng loạt, những quần đảo ngục tù của những chế độ toàn trị chuyên chế từ tả sang hữu, từ đông sang tây, chưa kể đến những thiên tai dịch bệnh cướp đi mạng sống hay gây ra tang tóc cho hàng triệu người bất kể kẻ độc ác hay người vô tội. Nếu quả có một Đấng toàn năng, toàn thiện, toàn trí thì tại sao Đấng ấy vẫn làm ngơ cho cái Ác hoành hành? Như thế là phi lý hay vẫn hợp lý?

Khẳng định của Camus rằng “không có điển lệ đức lý nào và không có nỗ lực nào là được biện minh *a priori* (theo cách tiên thiên) khi đối mặt thứ

toán học tàn nhẫn nó điều khiển thân phận chúng ta” [25] không có nghĩa là ông cho rằng thế giới này là “thế giới tồi tệ nhất trong mọi thế giới khả hữu”. Ông không giống như Saint-Genet, kịch sĩ và kẻ tuấn đạo của Sartre, tin vào Thượng đế vì lý do ngược lại với lý do của Leibniz:

Thông thiên học (Theodicy) của Saint-Genet là cái ngược lại với thông thiên học của Leibniz: Saint-Genet tin vào Thượng đế ... bởi vì riêng với ông ta thì thế giới này là thế giới tồi tệ nhất trong mọi thế giới khả hữu [26].

Thế giới, đối với Camus, trong tự thân nó, là vô bằng, là nhưng không (gratuitous). Điều này, ở một mức độ nào đó, nối kết ông với các nhà văn - triết gia hiện sinh chống lại truyền thống triết học phương Tây. Camus không nắm giữ những chân lý phi thời bất biến nào trong đôi tay hữu hạn của mình.

Tuy vậy con người phương Tây đã rất coi trọng lý tính, và định nghĩa hành vi của mình như là “hợp lý” khi hành vi mình hòa hợp với lý tính..” Cũng như lý tính có khả năng vỗ về nỗi buồn của Plotinus, nó cung cấp cho nỗi xao xuyến hiện đại phương tiện để làm êm dịu cho mình,” [27] Camus nhận xét. Con người hợp lý, *thông qua* lý tính phổ quát tránh nỗi xao xuyến hiện sinh (existential anxiety). Như vậy, cái “tại sao” của “...cái này hay cái kia, người đàn bà này, công việc này và nỗi khát khao này về tương lai...” [28] không bao giờ nổi lên để làm phiền rộn anh ta.

Nhưng “tính thuần lý” (rationality) là một khái niệm tương đối. Những giá trị tương đối chỉ được duy trì bởi một tình trạng căng thẳng thường xuyên, một cuộc phản kháng thường xuyên vốn không bao giờ quên” [29] như Camus ghi nhận. Do vậy, con người ở trong bất kỳ một nền văn hóa nào đó, khi muốn nhẹ gánh khỏi tình trạng căng thẳng này, thường có khuynh hướng trở nên “nhân chủng hướng tâm” (ethnocentric) theo nghĩa xấu nhất. Mỗi nền văn hóa đều cho rằng “phương cách” của mình là

phương cách hợp lý để xử sự (*the reasonable way to do things*). Khi một nền văn hóa, như nền văn hóa của chúng ta (người Tây phương), nâng tầm lý tính lên qui chế của một tuyệt đối thể, thì nghịch lý thay, nó lại nuôi dưỡng, bởi chính những tiêu chuẩn của nó, tính bất thuần lý (irrationality). Nó dẫn đến một quan điểm phi lý về thực tại, xét trên phương diện lô - gíc. Tiến sĩ Margaret Rioch đưa ra nhận định trong *Journal of Psychiatry* rằng quan điểm Tây phương về con người và xã hội là tự mâu thuẫn:

*Các định chế xã hội trong bất kỳ nền văn hóa nào có thể được nhìn như một trò chơi cần phải chơi theo một số qui tắc nào đấy. Qui tắc đầu tiên trong xã hội Tây phương đó là trò chơi này phải được nhìn nhận một cách nghiêm túc - nghĩa là, đó không phải là trò chơi . Những người chơi phải kiểm chế cái sự kiện quan trọng rằng các định chế xã hội không phải là thực tại, mà là những qui tắc của cuộc chơi. Họ phải chơi như thể mỗi người là một cá nhân riêng rẽ, độc lập và có trách nhiệm; nhưng đồng thời họ không được hành động một cách độc lập, mà phải tự nguyện phục tùng các qui tắc. Trong khi mỗi người chơi được nghĩ đến như là rất quý giá, như một thực thể mà sự sống còn cá nhân của mình có tầm quan trọng lớn nhất, thì đồng thời anh ta cũng biết rằng khoảng đời của mình là có hạn, và anh ta được giả định phải hành động như thể việc thỏa mãn những dục vọng ích kỷ của riêng mình là một tàn dư ấu trĩ cần phải bỏ đi vì lợi ích của xã hội văn minh... Watts nhìn trong những mâu thuẫn này loại **ta phải nhưng ta không thể** nó đưa đến bệnh tâm thần, bệnh thần kinh hay nhẹ nhất là cảm thức bất an mà xã hội chúng ta đang là con môi [30].*

Tuy nhiên, con người đã ngạo nghệ đặt nền tảng cho tính thượng đẳng của mình so với muôn loài, và do vậy cái phẩm giá ưu việt của mình như là những con người, trên lý tính. Họ đã, một cách nghịch lý, tìm kiếm cách trả lời cho những câu hỏi liên quan đến tồn sinh cụ thể và bất tất bằng ngôn từ của những chân lý tất yếu và tuyệt đối của lý tính, độc lập với tồn sinh.

Điều này đi đến cao trào không chỉ trong sự bất lực của triết học trong việc giải đáp những vấn đề đức lý, nhận thức và xã hội, mà cuối cùng trong khẳng định kiêu kỳ nhưng nghịch lý chính sự bất lực của mình. Quả thực, cái điều dường như là một thứ bệnh “thông dâm triết học” (philosophical masochism) nghịch lý thay lại được gọi *theo kiểu* Wittgenstein và Waismann, là một “liệu pháp triết học” (philosophical therapy) cho sự rối loạn trí thức. Trong khi lý tính, theo nghĩa của sự phân tích triết học và ngữ học thì thường có hiệu quả, song nó lại dẫn đến phi lý lô - gíc khi được coi như cứu cánh tuyệt đối. Bởi vì cái yêu sách *a priori* (một cách tiên thiên) rằng mọi vấn đề siêu hình đều *bất khả tư nghị* hay đều vô nghĩa không được chứng minh là căn cứ trên những chân lý tất yếu và tự chúng cũng là những yêu sách siêu hình. Nghiền nát tính phân tích đã bắt đầu hủy hoại chính *lí do hiện hữu* của nó (Pulverizing analyticity has begun to destroy its own *raison d'être*). Vấn đề triết học mới có lẽ là xa lạ với Camus. Với diễn tiến của tư tưởng Tây phương vấn đề triết học mới đã trở thành vấn đề *làm thế nào để giải thể những vấn đề triết học truyền thống*. Chúng ta phải tháo gỡ cái nút thắt triết lý để xem sợi chỉ lý luận này bắt đầu từ đâu:

.... Nó đưa chúng ta về với Platon, mà đối với ông, sự phái sinh hiện hữu từ yếu tính là dự phóng của con người về một cuộc đào thoát từ cõi hữu thời vào cõi phi thời (*the derivation of existence from essence was the human project of an escape from the temporal into the timeless*). Có điều chắc là, các triết gia phân tích hiện đại - bởi vì họ là những người chống siêu hình học - *anti-metaphysicians* - không hề có cảnh giới các yếu tính - *the realm of essences* - theo kiểu Platon. Nhưng chủ nghĩa Platon - trong tư cách là cách thức tư tưởng nền tảng luôn bị ép buộc phải dành ưu tiên cho yếu tính so với hiện hữu - có thể bị tống ra một cách khoa trương từ cửa trước chỉ để rón rén trở lại một cách vô hình ở cửa sau. Bao lâu mà lô - gíc học còn được dành cho quyền ưu tiên số một trong triết học và đầu óc lô - gíc còn được đặt ở hàng đầu trong hệ thống những chức năng của con

người, thì lý tính dường như, một cách không tránh khỏi, bị dính bẫy vào sự mê ám của yếu tính tĩnh tại và tự đồng nhất (*the fascination of static and self-identical essence*), và hiện hữu có khuynh hướng trở nên một chất trơn tuột, mòn mỏi, như lịch sử triết học đã xác nhận đây đây. Càng đắm đuối vào lý luận, con người càng có khuynh hướng quên đi hiện hữu. Tuy nhiên rõ ràng là người ta phải hiện hữu trước rồi mới có thể lý luận (*So far as he logicizes, man tends to forget existence. It happens, however, that he must first exist in order to logicise*) [31].

Tất nhiên điều này không có nghĩa rằng Camus sẽ cứu thoát chúng ta, giống như Luther, bằng cách quay đôi mắt khỏi lý trí. Ông chỉ muốn nói rằng ‘... hiệu ứng phi lý gắn liền với sự sử dụng thái quá lô - gíc.’ [32]. Bằng nhóm từ “thái quá của lô - gíc” chúng tôi có ý chỉ việc sử dụng lô - gíc như giá trị tuyệt đối trong chính nó. Đánh giá nó như một qui phạm tuyệt đối cho chân lý về thực tại là một sự phi lý, bởi vì tư tưởng lô - gíc và biện luận luôn luôn có tính tuyển chọn. Mà tuyển chọn là một sự trừu xuất từ toàn thể kinh nghiệm nhân sinh cụ thể.

C. Sống không có lô - gíc Thái quá (Living without Excess Logic).

Camus vẫn trung thành với toàn thể kinh nghiệm sống của mình. Trong phần C này chúng ta sẽ khảo sát tính tiết độ / điều hòa (*moderation*) nơi triết học, văn chương và phong cách sống của ông, và gợi ý một vài lý do để sống không có lô - gíc thái quá. Nghĩa là chúng ta sẽ nhận định tại sao chúng ta nên chạm trán và sống với sự phi lý nền tảng của đời người (*Why we should confront and live with the fundamental absurdity of human existence*).

Thực vậy, Camus chống lại mọi thái quá, và đặc biệt là những thời thượng trí thức, những ý tưởng thịnh hành đương thời. Điều này đã dẫn đến việc một vài nhà phê bình như Stuart Hughes trong *The Obstructed Path* (Lối đi bị nghẽn), và Morvan Lebesque trong *Portrait of Camus*, nhận dạng Camus như là một nhà văn trong truyền thống cổ điển Tây phương:

Ông xuất thân trong một tuyến trục hệ từ những Người Hy Lạp Không lồ, từ Nietzsche, Dostoievsky, Unamuno, (và Pascal và Molière, có lẽ ông sẽ kể thêm...), và từ Gide, Malraux, Henri de Montherlant trong số những nhà văn hiện đại... R.M. Albères đáng để tin cậy vì những nhận xét sâu sắc: "Camus là một nhà văn tinh tuyển- a selective writer- người, bởi khí chất, thuộc về một dòng dõi kế thế- a line of descent- hơn là riêng thuộc về một thời đại nào [33]."

Éo le thay, sự trong sáng, giản dị và khiêm tốn nơi văn phong Camus, gợi nhớ những lý tưởng Hy Lạp cổ đại, lại khơi dậy mỗi nghi ngờ từ nhiều triết gia đương thời. Có lẽ lòng nghi ngờ của họ nói nhiều về họ hơn là nói lên được gì về Camus:

Thông thường thì triết học và đức khiêm tốn vẫn thường đôi ngã chia ly về hai phương trời cách biệt. Lúc nào, như đôi khi có thể xảy ra, mà một triết học khiêm tốn xuất hiện, thì triết gia chuyên tu sành sỏi liền vào thế thủ; tự nhiên là ông ta sinh nghi. Nghi lắm! nghi lắm! Bản năng của ông bảo ông ta rằng hình như là, e rằng, có vẻ như... đây không phải thực sự là triết học. Nó có cái mùi chi đó không giống, nó có cái vị gì đó khang khác! Phải thận trọng kiểm tra, cân đong đo đếm để xem sao...

Điều này, tất nhiên là, cũng dễ hiểu thôi! Không phải là đức khiêm tốn mà rất thường khi chính lòng tự tôn mới đặc trưng hóa việc làm triết học (philosophizing). Khi một triết gia nhà nghề đặt bút lên giấy, văn của ông ta liền được trang bị với sự cân nhắc chọn lựa ngôn từ, cú pháp, thuật ngữ và

những ẩn dụ bóng bẩy chúng minh nhiên đánh dấu ông như một triết gia... Vị hiệp sĩ của triết học đăng trình vào cuộc Thập tự chinh với trang phục và biểu chương riêng, nhằm truyền đạt cho những địch thủ tiềm năng của ông ta biết rằng nói về giáp trụ, binh khí, hiệu kỳ, huân huy chương mọi thứ các cái vv...thì ta đây đều có đủ và là những thứ tốt nhất, sang trọng nhất, đặc tiền nhất (chứ không bao giờ người quý tộc như ta lại đi xài những thứ bình dân rẻ tiền đâu nhé! Bảo đảm toàn hàng xịn! Nghĩa là toàn những từ bác học, kiing điểnn, soang trọong! Ôi, kinh quá!).

Đây quả là một trò cười đến vỡ bụng! Một trận cười kêu loảng xoảng! Và cũng là một thứ tự phụ huênh hoang, nổ dòn tan như pháo Tét! Khôn ngoan một tí thì ta sẽ không quá khiếp sợ bởi vẻ đồ sộ và sức nặng kinh người của bộ giáp trụ mà quên đi cái gân cốt và nghị lực có ý thức ở bên trong. Chính con người (bên trong) mới thực sự quan trọng và không nên quên. Những người đọc triết học phải thường khi trải nghiệm điếm cùng cực của chuyện này: mỗi nghi ngờ rằng nếu họ mở kính chiếu hậu và liếc mắt vào bên trong họ sẽ chẳng thấy ma nào ở đó.

Đây là lý do tại sao mà một triết gia khiêm tốn thì có vẻ khả nghi và Albert Camus dường như trần truồng và không có vũ khí phòng vệ giữa đám hiệp sĩ triết học nhưng y rõ ràng binh khí sáng loáng đang khua lên rồn rảng. Điều này cũng là lý do tại sao Albert Camus - dầu không thiếu bằng chứng cho điều ngược lại - vẫn quả quyết cho rằng mình là nghệ sĩ chứ không phải triết gia. Nhưng sự kiện việc học tập của Camus ở bậc đại học và cao học là trong chuyên khoa triết học, rằng ông đã xuất bản hai khảo luận triết học dài hơi và nhiều bài viết về triết học đạo đức và chính trị và rằng trước tác văn học của ông thấm đẫm những quan tâm triết lý - tất cả những chuyện này gợi ý rằng ông không chỉ là một nghệ sĩ. Camus là một nhà tư tưởng đạo đức và siêu hình với nội lực đáng kể và cảm hứng dồi dào và vẻ khiêm tốn nơi triết học của ông không nên che mờ mắt chúng ta

về điểm này. Cho dầu ông chẳng mang giáp trụ (của thuật ngữ triết học hàn lâm) Camus vẫn chẳng phải vì thế mà không là triết gia... Cái vẻ trần truồng không phô trương kهنệ kiệu của tư tưởng ông đó là dấu hiệu của minh triết, chứ không phải dấu hiệu của sự thiếu minh triết nơi ông [34].

Nhận xét được gửi đến Irvin Edman, Giáo sư Triết học Đại học Columbia, rằng “... một giáo sư triết học nghiên cứu triết học; còn triết gia nghiên cứu đời sống,” [35] đặc biệt liên quan đến Camus. Đường như có một sự phân biệt có ý nghĩa giữa những người chỉ nghiên cứu các nền triết học khác, và những người nghiên cứu chính đời sống. Có lẽ sau nhiều thời kỳ phân tích, sàng lọc, phản bác các nền triết học khác, triết học đã càng ngày càng xa rời thực tại và đời sống. Nhưng một nơi nào đó, ngược về lịch sử, triết học đã bắt đầu bằng nghiên cứu đời sống. Triết học đã đi đến điểm đó chưa, nơi nó chỉ công nhận các vị *giáo sư triết học* chứ không biết đến *các triết gia*, những người, như Camus, là triết gia theo nghĩa nền tảng nhất?

Tuy nhiên chúng ta không nên để bị che mờ trước tính cách đa phức của Camus. Ông đã, cùng lúc, được dán nhãn hiệu “người nghệ sĩ trong đấu trường” (the artist in the arena) và nhà văn-triết gia hiện sinh (existentialist) và “lương tâm của thời đại mình”(the conscience of his age) cũng như là người cuối cùng trong cái phổ hệ khá dài những nhà văn kinh điển.

Trong từng mỗi yêu sách này đều chứa đựng phần chân lý cốt yếu. Nhưng chúng ta có thể hỏi, bằng cách nào mà Camus có thể cùng lúc vừa là “lương tâm của thời đại mình,” là “con người phản kháng” (l’homme révolté - the man in revolt / the rebel), nhà nghệ sĩ, con người tiết độ (man of moderation) và nhà văn-triết gia hiện sinh? Loại người nào có thể hiển lộ những luống/ liếp của các tự ngã (onion-like layers of selves) và tìm thấy sự thật trong từng luống/ liếp đó? Tại sao mà những tự ngã và những chân

lý khác nhau của ông không “gây chiến” với nhau như chúng từng xung đột nhau nơi Harry Haller trong *Steppenwolf* (Sói đồng hoang) của Hermann Hesse. Chúng không cần phải thế và đã không như thế, đối với Camus. Chúng chỉ phản ánh lập trường triết lý của ông:

Mọi sự không phải được giải thích bởi một sự mà bởi mọi sự...Không còn có chuyện một ý tưởng duy nhất giải thích mọi sự nữa, nhưng là vô số yếu tính ban tặng ý nghĩa cho vô số đối tượng [36].

Camus hiện thân cho con người phi lý. Chân lý của phi lý kéo theo tình trạng căng thẳng biện chứng về tính tương đối của nhiều chân lý (The truth of the absurd entails the dialectical tension of the relativity of many truths). Có lẽ ông sẽ đánh giá cao (và sau này chúng ta sẽ bàn đến những điểm tương tự của ông với) Long Thọ Bồ tát (Nagarjuna), người đề tặng bộ Trung quán luận (Madhyamika-Karika) của mình cho,

Đức Phật Hoàn hảo

Bạc Tôn Sư ưu việt mà con ngưỡng vọng:

Người đã rao giảng

Nguyên lý Tương đối Phổ quát. [37]

Kẻ nào đã đạt đến tri kiến về chân lý đó sẽ không còn là nạn nhân của “hoài vọng nhất thể” (nostalgia for unity) hay nỗi khát khao tuyệt đối (longing for the absolute) nữa. Tình trạng căng thẳng có nghĩa là phức tính của các tự ngã và các chân lý không thể được giải quyết hay được tổng hợp vào một chân lý khái niệm hóa duy nhất hay vào một tự ngã. Làm người, với Camus, có nghĩa là chấp nhận tính đa chiều kích đó (multi-dimensionality). Điều này không hề mặc hàm một sự “đầu hàng” dẫu theo bất kỳ nghĩa nào. Mà đúng hơn, chính là điều ngược lại. Nó có nghĩa là

dững cảm đương đầu phi lý, nghĩa là , với bản chất nghịch lý của tồn tại thường ngày. Nó có nghĩa là muốn chạm trán phi lý nền tảng của cuộc tồn sinh này. Do vậy, trong khi biện chứng pháp tác động một sự tiết độ nào đấy, chẳng hạn không coi bất kỳ chân lý nào như là độc quyền và tuyệt đối , nó không kéo theo một tổng hợp đề từ nhiều thành một (a synthesis of the many into one). Chương cuối của tác phẩm sẽ khai triển qui chế lô - gíc của yêu sách này. Điều này mặc hàm một tình trạng căng thẳng biện chứng liên tục cần được duy trì, nếu người ta không phản bội *nhân tính* nơi mình. Nhưng điều này đòi hỏi một cuộc canh thức kiên trì. Người ta phải vun trồng chu đáo ý thức về phi lý. Chỉ có như thế mới ngăn ngừa người ta trượt dài từ phức tính nghịch lý của phi lý hiện sinh đến điều phi lý lớn hơn của việc cố chấp những hệ thống tư tưởng “nhất thống” nhưng phi lý về phương diện lô - gíc. Tồn tại thường ngày, theo Camus, bao hàm việc sống với phi lý của tính nghịch lý (the absurdity of paradoxicalness) trong hình thức này hay hình thức kia.

Nhưng tại sao, chúng ta có thể hỏi, chúng ta phải chọn hình thức này của phi lý hơn là hình thức khác. nếu chúng ta phải đối mặt nó, trong bất kỳ trường hợp nào? Tại sao chúng ta phải đương đầu với phi lý nền tảng của tồn sinh thay vì sự phi lý của việc cố chấp những hệ thống tư tưởng phi lý về phương diện lô - gíc? Thomas Hanna gợi ý một câu trả lời có thể chấp nhận được:

Bởi vì cho dầu mới thoát nhìn, dầu có vẻ vô bổ đến thế nào, thì sống với sự thật vẫn tốt hơn là sống với ảo vọng mơ hồ; sống với thực tại vẫn tốt hơn là sống trong cảnh phi thực hão huyền của một thế giới khác; sống với ý thức sáng suốt vẫn tốt hơn là sống với ảo tưởng tự huyễn. Tốt hơn, bởi vì trong mỗi trường hợp đều có một điều gì đó rất nền tảng dính líu vào: tính trung thực (honesty) [38].

Chúng ta có thể vấn tắt gợi ý một lý do mạnh hơn để sống với phi lý hiện sinh nền tảng. Phi lý ban đầu này không kéo theo sự vô nghĩa trong đời sống. Quả thực, hy vọng duy nhất về tính có ý nghĩa là dũng cảm chạm trán sự phi lý đó. Camus đặt nền tảng cho thái độ lạc quan trên cái *tương đối* và cho thái độ bi quan trên cái *tuyệt đối*.

Khẳng định một tuyệt đối thể thông qua các hệ thống tư tưởng được cho là có thể làm mọi sự trở nên sáng sủa, rõ ràng, thực sự gây ấn tượng sai lầm về một thái độ bi quan sâu xa hơn với thế giới. Hơn thế nữa nó còn đưa đến tình trạng bất tương dung (intolerance) về chính trị, triết lý và nhiều phương diện khác, vốn rất đặc trưng cho thân phận con người. Camus, chẳng hạn, có lẽ sẽ không đồng tình với phán đoán tuyệt đối của Kant rằng người ta là “tuyệt đối có tội” nếu người ta nói dối [39]. Ông cũng sẽ không đồng tình với thái độ sẵn sàng làm đổ máu người khác của Simone de Beauvoir, hậu quả từ việc bà nâng trách nhiệm lên thành một thứ tuyệt đối:

Quyển Máu của người khác (Le Sang des Autres - The Blood of Others) chỉ xét đến một điểm trong cuộc tranh đấu, trách nhiệm trước sự hy sinh của người khác. Những tác phẩm kiểu này hỏng ở chỗ nào? Hoàn toàn chắc chắn, đó là sự thiếu vắng một viễn tượng... [40].

Chính Camus không hề thiếu viễn tượng. Ông không hề nâng tầm phi lý lên qui chế một tuyệt đối thể đến độ chúng ta có thể khẳng định ý nghĩa của chủ nghĩa hư vô, của vô thể hay của ý nghĩa bất phân biệt của mọi sự. Nếu người ta thay thế tiếng kêu phản kháng chống lại mọi tuyệt đối thể, ... bằng sự gia nhập cuồng nhiệt, ngay lập tức người ta bị dẫn dắt đến chỗ tự che mắt mình trước phi lý vốn cho đến lúc đó đã soi sáng họ và thần thánh hóa sự chắc chắn duy nhất mà hẳn sở hữu cho đến giờ, đó là cái ngoại lý (the irrational). Điều quan trọng không phải là được chữa khỏi, mà là sống với những nỗi đau của mình [41].

Vấn tất một lời, chúng ta không nên tìm cách giải quyết những đối luận của tồn sinh bằng cách hăng hái tham gia vào sự phi lý như thể nó tự cho một câu trả lời sáng sủa và chắc chắn. Chúng ta không nên tự cho phép đưa ra kết luận theo kiểu hư vô chủ nghĩa “Được ăn cả, ngã về không!” (Tout ou Rien - Either everything goes or nothing goes).

Trong khi chúng ta có thể là hữu hạn và bị hạn chế vào những chân lý tương đối, ít ra chúng ta cũng có được những điều đó. Sự phi lý của việc nâng tầm phi lý lên thành một tuyệt đối thì về phương diện lô - gíc cũng phi lý như là nâng tầm tương đối thành tuyệt đối. Hơn thế nữa, nó ‘kích động chúng ta sống mà không đưa ra những phán đoán giá trị và sống là luôn luôn, theo một cách sơ đẳng nhiều hay ít, phán đoán [42]_. Vậy thì ta phải phán đoán thôi, nhưng ta phải ý thức về tính hữu hạn và tính khả ngộ (fallibility) của mình. Người ta không thể giải quyết hay hòa tan những vấn đề đức lý, nhận thức và xã hội vốn khuấy động và làm chao đảo cuộc sống con người, bằng một giải pháp *a priori* (tiên thiên) và tuyệt đối.

[1] Conner Cruise O'brien, Albert Camus, (New York: The Viking Press, 1970), p.4

[2] *Ibid.*, p.28.

[3] *The Myth of Sisyphus, op.cit.*, p.5.

[4] *Ibid.*, p.11.

[5] D.V. Morano, *Hai Phương diện của Phi lý - The Two Faces of the Absurd* (from *Philosophy Today*, Vol. XVI, Number 417, Winter, 1974), p.254.

[6] *Ibid.*, pp. 255-256.

[7] *Ibid.*, p.256.

[8] R. Puligandla & L.K. Puhakka, *Thách thức của Phi lý - The Challenge of the Absurd* (from *Journal of Thought*, Vol. 5, No. 2 April, 1970), p. 107.

[9] *The Myth of Sisyphus, op.cit.* p.16.

- [10] *Ibid.* , p.13.
- [11] *Ibid.* , p.20.
- [12] F. Waismann, *Những nguyên lý của triết lý ngữ học - The Principles of Linguistic Philosophy*, (New York: MacMillan & Company Ltd., Publishers, 1968) p.3.
- [13] *The Myth of Sisyphus*, op.cit., p.21.
- [14] *Ibid.*, p.13
- [15] Albert Camus, *Người xa lạ - L'Étranger / The Stranger* (bản tiếng Anh của S. Gilbert, New York: Vintage Books, A Division of Random House, 1946), p.151.
- [16] *Người Phán kháng - L'Homme Révolté / Man in Revolt*, op.cit., p.333.
- [17] *The Myth of Sisyphus*, op.cit., p.24.
- [18] *Ibid.*, p.8.
- [19] *Ibid.*, p.36.
- [20] *Ibid.*, p.23.
- [21] *Ibid.*, p.16.
- [22] *Ibid.*, p.16.
- [23] William Barrett, *Người Ngoại lý - Irrational Man* (New York: Doubleday & Co., Inc., 1962), pp. 288-289.
- [24] *The Myth of Sisyphus*, op.cit., p.29.
- [25] *Ibid.*, p.12.
- [26] Jean Paul Sartre, *Saint- Genet, kịch sĩ và người tuấn đạo - Saint-Genet, comédien et martyr* (bản tiếng Anh của B. Frechtman, New York: George Braziller, Inc., Mentor Books, 1964), p. 159.
- [27] *The Myth of Sisyphus*, op.cit., p.36.
- [28] *Camus and Sartre*, op. cit., p.137.
- [29] *Man in Revolt*, op.cit., p. 355.
- [30] Margaret Rioch, *Từ một bài điểm sách cho quyển "Psychotherapy East and West"* của Alan Watts (trong *Journal of Psychiatry*, Vol.26, No.1, Feb., 1963) pp.108-109.

[31] *Irrational Man*, *op. cit.*, p.305.

[32] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.96.

[33] *Portrait of Camus*, *op. cit.*, p. 152.

[34] *Man in Revolt*, *op.cit.*, p.332

[35] Irvin Edman, *Kỳ nghỉ của triết gia - Philosopher's Holiday* (New York: Viking Press, 1938), p.33.

[36] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.33.

[37] H. Saddhatissa, *Đạo đức học Phật giáo - Buddhist Ethics* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1970), p.36

[38] *Man in Revolt*, *op. cit.*, p.75.

[39] Immanuel Kant, *Phê phán Lý tính Thuần túy - Kritik der Reinen Vernunft / Critique of Pure Reason* (bản tiếng Anh của Norman Kemp Smith, New York: St Martin 's Press, 1965), p.447.

[40] *Portrait of Camus*, *op. cit.*, p.75.

[41] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.2.

[42] *Camus and Sartre*, *op. cit.*, p.134.

CHƯƠNG III

PHI LÝ CỦA KIẾP NGƯỜI (Absurdity of Human Existence)

Trong chương này chúng ta sẽ khảo sát phi lý nền tảng của tồn sinh, mà Camus nhận định là không phải chỉ riêng nơi con người cũng không phải chỉ riêng nơi thế giới. Thế nhưng nó lại ngay lập tức vừa hợp nhất lại vừa phân rẽ hai bên.” Phi lý,” Camus viết, “là tất cả những gì nối kết hai bên với nhau. Nó ràng buộc con người với thế giới như chỉ lòng thù ghét mới có thể gắn kết hai tạo vật khăng khít đến thế” [1]. Đàng khác, phi lý lại liên kết với những gì làm phân ly, chia uyên rẽ thúy con người với thế giới chung quanh, nghĩa là với tình trạng vong thân / phóng thể của con người từ thế giới (man’s alienation from the world). Ông quan sát sự thiếu nhất quán giữa những gì con người muốn và những gì thế giới mời chào (the discrepancy between what man wants and what the world offers) [2]. “Tầm lớn của sự phi lý sẽ tỷ lệ thuận với khoảng cách giữa hai hạn từ trong sự so sánh của tôi” [3].

Quan niệm của Camus về phi lý kéo theo nhiều hơn là khái niệm về con người như chỉ là một đối tượng nằm trong cảnh giới không-thời gian, nhưng lại ít hơn là khái niệm về con người như là tuyệt đối tự do. Nó dính líu đến tương quan giữa việc con người muốn thế giới như thế nào và thế giới thực sự như thế nào. Chính trong chiều hướng này mà nó bao hàm một căng thẳng. Việc thư giãn từ tình trạng căng thẳng này được Camus nhìn như đạt đến cao trào trong việc làm trầm trọng thêm mối tương quan này. Ở đây con

người hoặc là tự nhận dạng mình độc lập khỏi thế giới, hoặc tự đồng hóa hoàn toàn với thế giới. Camus nhận định cả hai đều là những cách “đào thoát.” Việc con người tự đồng hóa với lý tính của mình, nghĩa là như một “con vật có lý tính” (animal raisonnable /rational being), là một thí dụ cho giải pháp trước:

Vì chỉ có lý tính là tự do. Con người, nếu xét theo những khía cạnh phi lý tính của nó (non-rational aspects) thì cũng chỉ là một sự vật trong thế giới, như thú vật và cây cối vậy thôi, dầu là sống, cũng chỉ là những sự vật, và lệ thuộc vào những qui luật tất định của thiên nhiên [4].

Trong trường hợp này, người phương Tây trong truyền thống Platon-Aristote phi liên kết chính mình khỏi thế giới cụ thể trong tư cách là tồn sinh. Người phương Tây, theo truyền thống, đã đồng hóa bản chất cốt yếu của mình với lý tính hay linh hồn, nghĩa là với *thực tại đích thực của yếu tính* (the true reality of essence). Đối thoại Phaedo của Platon cho chúng ta biết rằng:

... linh hồn tạo được sự miễn nhiễm với các dục vọng bằng cách tuân theo và luôn luôn trung thành với lý trí và bằng cách chiêm nghiệm chân lý thiêng liêng và khôn dò, và khơi nguồn cảm hứng từ đó, bởi vì một linh hồn như thế tin tưởng rằng đây là lối sống đúng bao lâu cuộc đời còn tồn tại, và rằng sau khi chết linh hồn sẽ về một nơi chốn thân quen, tương tự với chính bản chất mình và mãi mãi thoát khỏi những hệ lụy nhân gian [5].

Như thế con người đào thoát khỏi phi lý thông qua việc hợp nhất với lý tính.

Đàng khác, người ta có thể, giống như đạo gia, đạt đến trạng thái an nhiên tự tại bằng cách hoàn toàn hòa đồng với nhiên giới. Đạo gia nhìn lý

tính và trí xảo của con người như là nguồn gốc của cái xấu, cái ác, vì nó khơi dậy những phân biệt giả tạo và võ đoán. Lão Tử khuyên rằng:

Tri giả bất ngôn (Biết, thì không nói)

Ngôn giả bất tri (Nói, là không biết)

Tắc kỳ đoài (Thường ngậm miệng)

Bế kỳ môn (Bịt mắt tai)

Tỏa kỳ nhuệ (Nhụt bén nhọn)

Giải kỳ phân (Bỏ chia phân)

Hòa kỳ quang (Hòa ánh sáng)

Đông kỳ trần (Đồng bụi bặm)

Thị vị Huyền đồng (Ấy gọi là Huyền đồng)

(Đạo Đức Kinh, chương 5 [\[6\]](#).)

Nhưng hợp nhất với thế giới là theo quan điểm của thế giới. Theo quan điểm của thế giới thì sẽ đi đến chỗ chẳng theo quan điểm nào cả. Trong ánh sáng này Camus nói về một tâm trạng an nhiên tự tại. Người ta có thể nêu ra câu phát biểu của một nhà khảo cổ chiêm nghiệm những qui phạm võ đoán của nhiều xã hội:

Có lẽ một số nhà khảo cổ sẽ tìm kiếm bằng chứng cho thời đại chúng ta... Suy nghĩ một cách nghiêm túc về điều đó sẽ giúp giảm đi những bói rối lo âu của chúng ta để qui về tính cao thượng sâu xa được tìm thấy trong tâm trạng an nhiên tự tại [\[7\]](#).

Tính cao thượng sâu xa này trong tâm trạng an nhiên tự tại chính là cách Charles Wei-hsun Fu quan niệm về việc “biết” Đạo trong quyển *Lao Tzu's Conception of Tao* (Quan niệm của Lão Tử về Đạo):

Lão Tử nói” Tri thường viết minh” (Biết cái thường hằng, không biến đổi, ấy là sáng). Sáng ở đây là đạt được trực quan hữu thể học hay là ngộ đạo (ontological insight or enlightenment). Ông, giống như Spinoza, chỉ được phú bẩm cho cái sáng này để tạo ra một siêu hình học duy nhiên về Đạo dựa vào khía cạnh vĩnh cửu (a naturalist metaphysics of Tao sub speciei aeternitatis). Ông có thể được ví như một người leo núi đã lên đến ngọn núi cao nhất, Everest, và ở đó, có được tia nhìn toàn cảnh hoàn toàn mới vào thế giới và con người [8].

Phi lý, trái lại, tiền giả định cả hai điều: một “hố thẳm ngăn cách” và một “cầu nối” giữa con người với thế giới. Phi lý giả định sự liên kết giữa con người và thế giới theo nghĩa là “nó ràng buộc cả hai lại với nhau theo cách mà chỉ có lòng thù hận mới có thể gắn kết hai tạo vật với nhau đến như thế” [9]. Không có khái niệm phi lý, con người có lẽ sẽ được Camus nhìn như hoặc là ở bên này vực thẳm hoặc ở bên kia. Con người có thể hoặc là hoàn toàn ở bên này với một thế giới không mục đích hoặc hoàn toàn ở bên kia với đầy đủ mục đích nhưng không liên quan gì đến thế giới đó. Con người có lẽ sẽ được nhìn như chỉ là một phần của kiện tính vô bằng hoặc như kẻ luôn dự phóng những chọn lựa hoặc thuần túy là mục đích (He would be viewed as purely a part of gratuitous facticity, or purely as that which projects choices or purely as purpose).

Như vậy, một khuynh hướng hiện đại hơn trong hiện tượng mà Camus nhìn như là sự giản qui con người vào *nhất tính* với thế giới (the reduction of man to a *oneness* with the world) được phản ánh nơi một số trường phái tâm lý học. Ở đây con người được nhìn như là có thể phân tích một cách

khách quan, như người ta phân tích những dữ liệu quang phổ (spectroscopic data) về một vì sao. Con người bị giản qui vào một số dữ kiện được ban cho từ trước. Đặc biệt là những tình cảm yêu thương, thù hận, buồn phiền, lo âu, chán nản, sợ hãi vv... nếu như có được nhận ra, cũng bị giản qui vào những xung lực được xác định. Điều thú vị là, nhà tâm lý học R.S. Woodworth, trong quyển *Contemporary Schools of Psychology* (Các trường phái tâm lý học hiện đại) đã nhận thấy:

... dẫu nhìn vào vấn đề theo cách nào, thì tâm lý học, từ định nghĩa, vẫn bị giới hạn vào việc nghiên cứu ý thức và vào cá thể như một kinh nghiệm... tuy nhiên trong phòng thí nghiệm, tâm lý học từ khước để bị hạn chế bởi định nghĩa hình thức. Chủ thể trong một cuộc thí nghiệm không phải lúc nào cũng được coi như một người làm thí nghiệm, mà thường là như một người trình diễn... Và chẳng, trong khi nghiên cứu các cảm thức và cảm xúc người ta thường ràng buộc chủ thể vào một bộ máy ghi nhận nó sẽ cho dấu vết của hơi thở hoặc nhịp mạch... Nếu chủ thể báo cáo bất kỳ sự nội quan ngẫu nhiên nào, chúng sẽ được dùng để soi sáng lên cuộc trình diễn của anh ta hơn là thế giới chung quanh [10].

Điều được đặt thành vấn đề, không chỉ là lời nói về việc này và việc làm của người kia, chẳng hạn, định nghĩa tâm lý học như là sự nghiên cứu ý thức với tất cả những phân nhánh của nó trong khi thực ra là đo đếm việc trình diễn. Mà đúng hơn, Camus muốn thách thức sự giản qui giáo điều con người như một toàn thể có mục đích, có ý nghĩa, vào một đồ vật cũng như quan điểm cho rằng đồ vật này có thể làm thành hoàn toàn khả niệm thông qua việc phân tích nguyên nhân và tương quan giữa đồ vật ấy với môi trường chung quanh. Giáo sư Tâm lý học Amedeo Giorgi dường như gợi ý rằng khuynh hướng này đạt đến cực điểm trong nổi ám ảnh hiện tại, khá là khắc nghiệt, với việc đo lường trong tâm lý học:

Thiết kế của hầu hết các luận văn, đầu là Thạc sĩ hay Tiến sĩ, đều phải bao gồm một giai đoạn đo lường như một đòi hỏi tối thiểu, nếu phương diện đo lường tự nó không phải là chính cơ sở cho toàn bộ luận văn. Chúng ta đã quên cách đặt những câu hỏi không đo lường... Điều gì xảy ra khi một hiện tượng đặc thù không thể được đo lường? Ô, thì người ta chỉ cần... tạm thời tránh né nó thôi cho đến khi nào có một “ông thần đèn” xuất hiện với kỹ thuật đo lường thích hợp. Điều này, tất nhiên, giải thích tại sao nhiều hiện tượng đặc thù của con người - như khóc, cười, tình bạn, tình yêu - vẫn còn chưa có những sách khảo cứu chuyên sâu; bởi vì những hiện tượng này chưa được đo lường nghiêm xác.... Quả thực người ta có thể, với tất cả công tâm, nói rằng, đối với tâm lý học hàn lâm thì, *đo lường đi trước hiện hữu* (for academic psychology *measurement precedes existence*) [11].

Đối với Camus thì đây chỉ là một quan điểm khác về *con người như một tại thể hợp nhất với thế giới* (man as a being at one with the world). Chỉ những gì “khả trắc” mới có thể là tuyệt đối “khả giải” (Only what is measurable can be absolutely explicable).

Nhưng con người, theo Camus, không phải là một *hữu thể thuần lý xét theo yếu tính* (an essentially rational being) siêu việt khỏi thế giới hiện tượng, cũng chẳng phải chỉ là *một phần của cảnh giới không-thời gian vô bằng* (a part of a gratuitous spatio-temporal realm). Ông nhìn tình trạng căng thẳng mà lý trí tạo ra như là một tình trạng dẫn dắt con người đến chỗ tìm sự đồng nhất với chỉ cái này hoặc với chỉ cái kia.

A. Xung đột (Conflict).

Phần A sẽ xem xét bằng cách nào phi lý của tồn sinh có thể được khai lộ thông qua ý thức về một số xung đột. Đặc biệt là, xung đột có thể hệ tại nơi cái mà Camus gọi là “sự cần thiết phải hậu thuẫn những gì chúng ta chống

lại.” Thí dụ như Camus nhận ra loại tình huống này trong *Người xa lạ* (L’Étranger / The Stranger):

... Tôi đi đến kết luận rằng điểm sai lầm của cái máy chém đó là tội nhân không còn có một cơ hội nào cả, tuyệt đối không... Nếu do một trò may rủi nào đó mà lưỡi dao không làm tròn công việc của nó, thì họ vẫn bắt đầu lại. Thế là sự thế lại diễn ra thế này- đó là... tội nhân phải hy vọng cái bộ máy góm ghiếc kia chạy tốt! Chuyện là như thế; kẻ tội đồ đang thụ hình buộc phải cộng tác trong tinh thần, vì lẽ nếu mọi chuyện diễn ra suôn sẻ, nếu lưỡi dao rơi xuống cổ hắn ngọt xót thì điều đó mới phù hợp với ... quyền lợi và nghĩa vụ chính đáng của hắn! [12].

Xung đột có thể do việc chúng ta đem đối lập sự hững hờ vô cảm của thế giới với ước muốn của chúng ta. Nó có thể nằm trong cuộc truy vấn bất chợt tại sao chúng ta lại đang sống như chúng ta đang sống. Trong một lúc, phong cách sống hàng ngày mà chúng ta coi như là đương nhiên có mục đích, dường như bỗng trở thành phi lý và vô mục đích đến làm ta choáng váng. Xung đột có thể nằm trong việc đứng kề bên nhau giữa “thế giới thuần lý” hài hòa của khoa học với “thế giới ngoại lý” đầy hỗn mang chao đảo của con người xao xuyên ưu tư (the chaotic “irrational world” of an anguished person).

Như vậy, những nguyên lý phạm trù (categorical principles), chẳng hạn nguyên lý *không điều gì xảy ra mà không có lý do* (nothing happens without a reason), mà W. H. Walsh qui chiếu về, được tiên giả định cho tính khả niệm của phương pháp *giả thuyết-diễn dịch* (*hypothetico-deductive method*) của khoa học hiện đại [13]. Việc coi thường những nguyên lý này trong nghiên cứu khoa học là phi lý về phương diện lô - gíc, nghĩa là, điều mà Walsh gọi là “sự vô nghĩa phạm trù” (categorical nonsense). Nhưng ngay cả khẳng định của con người thường cho rằng điều gì đó xảy ra nơi nhà

mình, nơi chỗ làm việc của mình, hay trên dây chuyền sản xuất của nhà máy, với một lý do, vẫn đập vào ông như là phi lý:

Khám phá ra rằng một phát biểu mà chúng ta từng tin là đúng lại là sai có thể đến như một cú sốc sâu xa; nhưng cú sốc đó vẫn không ghê gớm như khi ta khám phá rằng có những biến cố xảy ra mà chẳng có bất kỳ lý do nào...bản năng của chúng ta, như nhiều thí dụ cho thấy, là cự tuyệt điều đó như là phi lý [14].

Ngược lại, việc phủ nhận một đối trọng siêu hình, chẳng hạn, rằng không gì xảy ra mà không có lý do, liên quan đến sự bất công biểu kiến, không đập vào chúng ta như là phi lý. Quả thật, sự khẳng định liên thoáng, như một bảo đảm ám chỉ rằng “Chúa hành động theo những phương cách lạ lùng, bí nhiệm,” rất có thể đập vào chúng ta như là phi lý một cách tàn nhẫn khi đối mặt với bề khổ mệnh mông của kiếp người hiu quạnh bị bỏ lại bơ vơ bên này bờ phi lý quạnh hiu. Camus nhắc nhở:

Nỗi khổ tâm khi nhìn thấy bất công gia tăng trong khi nghĩ là mình đang phụng sự cho công lý. Ít ra hãy chấp nhận nó và sau đó thấy nỗi khổ tâm kia càng lớn hơn: hãy chấp nhận rằng công lý hoàn toàn không hề hiện hữu.

Cái gọi ý “ngon ơ” về một lý lẽ đàng sau mọi đau khổ có thể sẽ để lại dư vị đắng cay của phi lý mà Camus ám chỉ. Đó là điều khiến Voltaire nhạo báng cái “thế giới tốt đẹp nhất của mọi thế giới khả hữu” (le meilleur des mondes possibles - the best of all possible worlds) của Leibniz. Trong quyển *Voltaire and Leibniz*, Richard Brooks bình luận rằng “Voltaire cho rằng quan điểm triết lý coi Mọi sự đều tốt đẹp - Tout est bien, đã bất lực trong việc đáp ứng những nhu cầu của con người bởi vì tính chất lạnh lùng và những điều không thích đáng của nó. Ông thấy chủ nghĩa lạc quan của Leibniz chỉ là ảo mộng phù du và hơn nữa còn phủ báng những khổ đau của

kiếp người” [16]. Voltaire lần theo sợi chỉ lô - gíc của “tính hợp lý siêu hình” của thế giới (the metaphysical reasonableness of the world) cho đến cái kết cục phi lý của nó:

Pangloss là giáo sư vũ trụ luận siêu hình-thần học (metaphysico - theologico - cosmologology). Ông tỏ ra đầy ngưỡng mộ cái định luật vĩnh hằng mà Đấng Tối cao đã đặt ra đó là không có kết quả nào mà lại không có một nguyên nhân. Hoàn toàn có thể chứng minh rằng mọi sự không thể khác so với hiện trạng của chúng; vì mọi sự được sáng tạo cho một mục đích, tất cả đều tất yếu cho mục đích tốt đẹp nhất. Nhận thấy rằng cái mũi đã được tạo hình để mang cặp kính - và thế là chúng ta có cặp kính để đeo! Đôi chân rõ là được thiết kế cho thời trang mang vớ dài, thế cho nên là chúng ta mang vớ dài! Các loại đá được tạo ra để được cắt, đẽo, và chúng ta cắt đẽo đá để xây dựng dinh thự lâu đài. Lũ heo được đẻ ra và được vỗ béo là để được ăn thịt - và do vậy mà chúng ta “chén” thịt lợn suốt tháng quanh năm! Thế cho nên là, kẻ nào khẳng định rằng mọi sự là tốt, là chỉ biết nói một điều ngớ ngẩn ngốc nghếch!

Lẽ ra hẳn phải nói là tất cả đều vì cái tốt đẹp nhất, thì mới chính xác chứ! ... Ngày hôm sau, trong khi lững thững làm một cuộc “nhàn du vô tích sự” vị Giáo sư Vũ trụ luận Siêu hình-Thần học của chúng ta” hạnh ngộ” một vị trưởng lão cái bang người đầy nám vẩy sần sùi, hai mắt bị toét, đầu mũi biến đầu mất tiêu, miệng méo xệch, răng đen thùi, đang khò khè trong cổ họng, đau xé vì cơn ho dữ dội, mỗi lần ho lại khạc ra một chiếc răng. Thế mà vẫn ho cho có mạng, không chịu dừng!...

...Ô, thế giới tốt đẹp nhất trong các thế giới khả hữu, mi ở phương trời mô rứa hi? [17].

Cuối cùng, xung đột diễn ra nơi ý thức về phi lý có thể là việc nhận ra rằng người ta rồi sẽ phải chết, không cách chi tránh thoát. Tất nhiên ở đây

Camus không nói về việc xem xét một cách trừu tượng cái chết của chính chúng ta như chúng ta có thể *liếc mắt xem chơi* cái chết của ai đó nơi cột cáo phó của một tờ báo. Triết gia thường có tội nhiều hơn với sự trừu xuất theo kiểu đó. “Triết gia tư biện - speculative philosophe - không thể bàn về cái chết như một vấn đề hiện sinh... Nói vắn tắt, ông ta hành động như thể ông ta hiện hữu *sub speci aeterni* - theo phương diện vĩnh cửu...” như George Hunsinger ghi nhận [18]. Trong quyển *Kierkegaard, Heidegger and the Concept of Death* (Kierkegaard, Heidegger và Khái niệm Cái chết) Hunsinger nhận thấy rằng:

Dasein (hiện hữu người) thường ngày gặp gỡ cái chết như một sự kiện ai ai cũng biết, xảy ra trong thế giới.” Người này, người kia chết, dầu là người láng giềng hay người lạ. Trên khắp mặt đất này, những con người không quen biết với ta vẫn chết từng giờ, từng phút đầy thôi. Từ” họ / những người ấy” giữ cho cái chết của tôi được phủ che, được “chôn vùi” bên dưới câu chuyện phiếm [19].

Về điểm này, Camus công nhận mối nợ đối với các triết gia khác như Kierkegaard, Heidegger vv... Ông nhận thấy rằng mọi chuyện đều đã được nói, và ông muốn tránh lối văn thống thiết, gây xúc động (pathos). “Có điều là người ta sẽ chẳng bao giờ ngạc nhiên đủ,” ông thêm,” rằng mọi người vẫn sống như thể chẳng ai từng biết gì” [20].

Chính cách sống như họ chẳng hề biết gì khiến họ hình như sống hòa điệu và hợp nhất với thế giới một cách phi lý và ...vui vẻ đến thế. Nhưng Camus chủ trương rằng con người vừa thuộc về lại vừa không thuộc về thế giới. Cuộc chạm trán hiện sinh với cái chết đưa họ vào ý thức về xung đột nền tảng giữa mình với một thế giới hững hờ vô cảm. Nhận ra xung đột đó sẽ đưa đến một nhận thức xa hơn về vô số những xung đột trong cuộc sống hàng ngày. Như đã nêu lên trước đây, điều đó có thể đưa đến ý thức rằng

chúng ta lại đi hậu thuẫn cho điều chúng ta chống lại. Đây không phải là một “điều phải làm” (a must) xét về phương diện lô - gíc hay ngay cả trên phương diện sinh lý học, nghĩa là một thứ phản xạ ngoài ý muốn hay một giai đoạn của quá trình tiêu hóa vv...Mà đúng hơn Camus có ý chỉ một “điều phải làm” “thực tiễn sinh ra từ những lo toan thông thường của đời sống hàng ngày. Nếu một người muốn sống, nếu anh ta chỉ muốn thấy con cái mình lớn lên, vui thích với việc nuôi dạy chúng, thích làm tình, khoái ăn ngon mặc đẹp, tiếp tục vô số những lo toan của đời sống bình thường, như vậy anh ta phải hy sinh lạc phúc của đời sống khác.

B. Xung đột và cái Tại sao Siêu hình (Conflict and the Metaphysical Why).

>Phần B sẽ bàn luận bằng cách nào cái “tại sao siêu hình” có thể khởi phát trên những loại xung đột bao hàm trong phi lý của tồn sinh như được nêu lên trước đây. Người ta có thể chống lại việc hành hạ súc vật, song vẫn ủng hộ việc giết mổ chúng một cách hệ thống trên dây chuyền công nghệ. Bao nhiêu những thế sự thăng trầm dường như đều có liên quan đến việc anh ta hậu thuẫn cho những gì anh ta chống lại. Người ta yêu thương con cái của mình và không muốn chúng phải trải nghiệm đau đớn. Thế mà chính người ta lại hậu thuẫn điều khiến chúng đau đớn. Người ta trừng phạt con cái để sửa chữa những hành vi lệch hướng. Bà mẹ nói, “chuyện này còn làm đau lòng mẹ hơn là đau thân con.” Dường như điều đó cũng chẳng giải quyết vấn đề, khi khẳng định rằng việc bà đánh đòn con chỉ nhằm phòng ngừa một đau đớn lớn hơn từ việc xã hội sẽ giam tù nó nếu nó phạm pháp. Chúng tôi chỉ hỏi tại sao thế giới lại như thế, nó khiến người ta phải trải nghiệm đau đớn để tránh đau đớn. Điều đó làm nổi lên câu hỏi nền tảng tại

sao lại phải có đau đớn. Tại sao chúng ta lại phải hậu thuẫn những gì chúng ta chống lại?

Chúng ta để kể bên cái tại sao siêu hình gây xao xuyên cạnh cái tại sao khoa học vốn vô tư, không thiên vị. Câu trả lời khoa học sẽ không bao giờ thỏa mãn câu hỏi siêu hình. Phân tích khoa học phải dừng ở một nơi nào đó, và cho dầu nó có dừng ở điểm nào đi nữa, người ta vẫn có thể lại hỏi “tại sao?” Phân tích đến cùng, câu hỏi siêu hình không bao giờ có thể được trả lời bằng cách qui chiếu về vật lý. Chúng ta không còn khám phá tại sao một ngôi sao tồn tại như nó đang là thế bằng cách giản qui nó vào một bộ mô tả các đặc tính, chẳng hạn như *sức nóng, kích thước, các dữ liệu quang phổ* v.v.. hơn là chúng ta tìm hiểu tại sao cậu bé Chris lại xử sự theo cách mà cu cậu đã xử sự bằng cách giản qui nó vào một *bộ phức hợp những mô thức hành xử có thể phân tích một cách khách quan* (a complex set of objectively analyzable behavior patterns). Trong trường hợp nào thì chúng ta cũng chỉ tăng tiền tố / tiền đặt cược lên mà thôi (we merely “up the ante”). Khi chúng ta hỏi tại sao cậu học trò Chris không muốn đọc to lên bài luận của mình trong lớp học, chúng ta có thể được trả lời một cách tron tru là “bởi vì cu cậu bị mặc cảm tự ti” như thế bây giờ chúng ta nên hoàn toàn hiểu tại sao cu cậu hành xử như thế. Nhưng nếu chúng ta lại hỏi, “tại sao cậu ta lại có mặc cảm tự ti?” và nếu được trả lời thêm lần nữa, chúng ta lại vẫn hỏi thêm câu tại sao khác đối với câu trả lời đó và cứ thế mà hỏi tới hoài. Cuộc thoái hồi vô tận hay cuộc truy cầu có vẻ như vô hạn đối với nguyên nhân, ở đây có thể không phát sinh từ tính hiếu kỳ ngây thơ không bao giờ thỏa, giống như đứa trẻ cứ hồn nhiên làm phiền mẹ với những yêu cầu giải thích bất tận khiến mẹ cũng phải bí luôn và phải tìm cách đánh trống lảng để... chạy làng!

Cuộc chạy đuổi vô cùng của chúng ta để chớp bắt những cái tại sao có thể không được kích động bởi hoặc là một khát vọng “khoa học” nhằm

hiệu đính và tinh luyện những lý thuyết của chúng ta hay làm cho cuộc nghiên cứu của chúng ta thêm đa phức và tinh tế hơn. Mà đúng hơn nó có thể đặt nền tảng trên *sự hiểu biết tiền hữu thể học về tồn sinh nhân loại* (a pre-ontological comprehension of human existence). Người ta chỉ nhận ra những giới hạn của khoa học tự nhiên khi ban phát ý nghĩa cho thế giới hiện tượng và cả tính nông nổi của nhà khoa học hay nhà nghiên cứu tin rằng mình thông suốt mọi câu trả lời túc lý để giải thích thực tại.

Chính việc đặt câu hỏi tại sao siêu hình, trong một chiều hướng có ý nghĩa, đã chia cách con người khỏi thế giới. Thú vật và cây cối dường như hợp nhất với thế giới, như Camus nói, theo một cách khác với cách của con người. Tình trạng lưỡng phân (dichotomy) giữa con người và thế giới được căn cứ vào ý thức của con người về sự xung đột giữa “tâm hồn” mình với thế giới [21]. Nghĩa là, không phải chỉ do sự kiện bất hòa giữa tâm hồn và thế giới đủ tạo nên sự phân ly. Có lẽ sẽ không có sự phân ly đối với con người nếu anh ta hững hờ trong một thế giới vô cảm, hay ngay cả nếu anh ta hững hờ trong một thế giới không hề vô cảm. Nhưng sự không vô cảm của chỉ một bên không *ipso facto* (bởi chính sự kiện đó / đương nhiên) tiền giả định một “phân ly”. Như vậy, Camus nói, “nếu tôi là một con mèo trong số những thú vật thì có lẽ cuộc đời này sẽ có một ý nghĩa ... vì tôi nên thuộc về thế giới này.” Điều này dường như kéo theo sự kiện là có lẽ còn có điều gì hơn là sự vô cảm bởi vì vẫn chưa có sự phân ly. Vì ngay cả nếu như *thiên địa bất nhân dĩ vạn vật vi sơ cấu* (trời đất lạnh lùng bất nhân coi vạn vật chỉ như là con chó rom - *Đạo đức kinh*, Lão Tử), nếu như thế giới vô cảm đối với những khổ đau của một con mèo, thì con mèo, từ định nghĩa, lại không hề vô cảm. Nó có những thèm muốn và những thù ghét. Song le mức độ vượt qua sự hững hờ vô cảm mà con mèo đạt đến thì cực kỳ hạn chế. Con hổ, nói như Samuel Becket trong *En attendant Godot* (Trong khi chờ Godot), phóng tới về môi hay thu mình lại mà không phản tư về việc phóng tới hay thu mình lại, cũng chẳng thêm phản tư về chuyện đúng hay sai khi

làm như thế. Nhưng con hổ không vô cảm. Có thể nói là nó có mục đích. Tuy nhiên Camus có lẽ sẽ phủ định bất kỳ sự phân ly nào giữa con mèo và thế giới.

Bởi nơi con người, thêm vào những thèm muốn và những thù ghét, con người còn có ý thức về chúng. Có một tương quan duy nhất đối với con người, đó là giữa khách quan, chẳng hạn, thế giới trong chính nó, và chủ quan, chẳng hạn, cách người ta nhìn thế giới vào một thời điểm nào đấy, như là vì mình hay chống lại mình. Tương quan đó có thể hoặc không bao hàm ý thức về, hay phản tư về cách chúng ta nhìn thế giới như là vì, hay chống lại, chúng ta, trong một hoàn cảnh đặc thù nào đó. Nhưng Camus đặc biệt quan tâm đến tình huống trong đó chúng ta ý thức về việc chúng ta nhìn thế giới như là chống lại chúng ta:

Và cái gì tạo nên cơ sở của cuộc xung đột đó hay sự đổ vỡ đó giữa thế giới và tâm hồn tôi ngoài ý thức về nó? [22].

C. Một câu trả lời siêu hình (A Metaphysical Answer).

Phần C sẽ nhận định khái quát một quan điểm nổi bật của phương Tây về thực tại cố gắng loại trừ phi lý của tồn sinh, và như vậy, trả lời “theo cách siêu hình.”

Đặc biệt là, sự hững hờ của con người trong một thế giới không hề vô cảm có thể được so sánh với một thế giới quan Platonic-Aristotelian. Tất nhiên có những người sẽ phủ nhận khả tính là con người có thể hững hờ trong một thế giới vốn không vô cảm theo nghĩa là vũ trụ vẫn có một thiết kế hay một mục đích. Lại có những người khác có lẽ sẽ phủ nhận rằng quan điểm Platonic-Aristotelian kéo theo một thế giới không vô cảm *đối với con*

người . Nghĩa là họ sẽ nói rằng trong khi thế giới không vô cảm - chẳng hạn là có một mục đích - tuy vậy nó vẫn vô cảm đối với con người . John Wild thuật lại một cách đầy thuyết phục quan niệm Platonic-Aristotelian về thế giới mà quan điểm đó chiếm ưu thế:

Theo lý thuyết này, thế giới là một trật tự vũ trụ, bao gồm những vật vô cơ, cây cối, thú vật, và một đệ nhất nguyên nhân thần thánh, cố định cho mọi thời. Con người giữ một vị trí đặc biệt trong trật tự có hệ thống lớp lang này, ở giữa những con vật không lý tính và đệ nhất nguyên nhân. Mỗi con người cá thể đều được phú bẩm một bản tính cố định gồm những khả năng thực vật, động vật và thuần lý; bản tính đó vẫn đồng nhất xuyên suốt lịch sử cá nhân đó và đặt định cứu cánh tự nhiên, là sự thực hiện những khả năng hay sức mạnh đó. Tiến trình thực hiện này đòi hỏi rằng một số hành vi phải được thực hiện dưới những điều kiện đặt ra bởi cơ cấu của vũ trụ. Do vậy quyền năng đối với những vật vô cơ và vật sống phải được đạt tới nhằm giúp cho cơ thể sống còn; lương thực và chỗ trú ẩn, giúp cho nó lớn lên và sống khỏe mạnh; và giáo dục nhằm nuôi dưỡng những khả năng thuần lý [23].

Lý tính con người hiểu bản chất khách quan của cứu cánh mình, và của những điều kiện mà mình phải phù hợp với “ngoài kia” của thế giới, theo bảng toát lược này. Con người sẽ được tự do nhiều hay ít tùy vào sự hiểu biết về và hành động phù hợp với trật tự thiêng liêng của mọi vật. Chỉ qua hành vi thuần lý như thế, đặt cơ sở trên sự tự thực hiện cứu cánh tự nhiên của con người, mà tự do có thể được thành tựu. Như vậy tự ngã của tôi, theo một nghĩa, đã được phú bẩm cho tôi, và sẽ là một điều kiện được thực hiện thông qua việc tôi đáp ứng những điều kiện bên ngoài. Tất nhiên những điều kiện này sẽ được đáp ứng bằng cách hành động phù hợp với một thiết kế vũ trụ tiền định (a predetermined cosmic design). Mô thức vũ trụ mà con người phải phù hợp với, sẽ được áp đặt lên chúng ta bởi những

lực xa lạ bên ngoài, và mô thức đó sẽ tiếp tục vận hành cho đến con người có phản ứng như thế nào đi nữa. Chúng ta sẽ có một tâm hồn minh mẫn trong một cơ thể tráng kiện nếu chúng ta hiểu và tuân theo những yêu cầu của nó. Nếu đàng khác chúng ta khinh suất hay phớt lờ nó sẽ giáng đau khổ vào chúng ta và cuối cùng là cái chết. Mặc dầu điều này rõ ràng tác động đến chúng ta, nhưng nó chẳng ảnh hưởng gì đến những điều kiện khách quan chúng vẫn không ngừng lạnh lùng tiến hành những dây chuyền nhân quả của chúng. Sẽ chỉ có độc thoại một chiều, chẳng hạn những điều kiện khách quan nào đó chúng cai quản chúng ta và đòi hỏi một sự hiểu biết (về nỗi đau của những hậu quả tai hại). “Hành vi thuần lý” (rational behavior) là cái sẽ thắng tiến tự do của chúng ta. Những hành động được coi là *tốt* khi chúng nuôi dưỡng quá trình tự thực hiện của chúng ta, và *xấu* khi chúng đè nén hay kềm chế quá trình đó.

Trong trường hợp này, thế giới, theo một nghĩa nào đó, có thể được nhìn như là vừa vô cảm lại vừa không vô cảm. Thế giới không vô cảm trong chính nó, nghĩa là trong chừng mực mà nó có mục đích riêng của mình. Hơn nữa nó không vô cảm đối với con người trong chừng mực mà thiết kế vũ trụ của nó bao gồm cả con người. Nhưng thế giới là vô cảm trong mức độ mà nó sẽ không ngừng theo đuổi mục tiêu riêng của nó cho đến những phản ứng của con người đối với nó có là như thế nào. Xét theo thế giới quan vừa nêu, thì mục tiêu *biến đổi* của con người (*man's variant purpose*), từ định nghĩa, phải được coi là lạc lối hay xấu. Khái niệm của Camus về “sự tan vỡ” hay “lý dị” của con người với thế giới dường như có thể qui về tính ngoại lý (irrationality) của con người chứ không phải của thế giới. Có vẻ như ông ngoái lui lại thế giới khi ông khẳng định, “Thế giới này trong chính nó là không hợp lý, ta chỉ có thể nói thế thôi” [24]. Cuộc chạm trán không mấy vui giữa con người với thế giới, theo thành ngữ Platonic-Aristotelician, theo sau sự thất bại trong việc tương thích với điều gì mà lý tính phổ quát hiểu như là cứu cánh của con người. Sự tuyệt vọng của Camus có lẽ sẽ

được nhìn như hệ quả tất yếu của việc ông không nhận ra chỗ đứng của mình trong mô thức vũ trụ.(the cosmic pattern).

Nhận định cho rằng Camus là “ngoại lý” có lẽ là khôi hài nếu xét theo quan điểm của Camus. Bởi vì ông cho rằng chính thế giới mới là “ngoại lý.” Bất công và đau khổ mà Camus trực tiếp trải nghiệm không thể bị xua tan bởi bất kỳ biểu đồ siêu hình học trừu tượng nào. Khẳng định cho rằng đau khổ của con người gia tăng chính từ việc con người không hành động phù hợp với một hoạch định thiêng liêng nào đó dường như là không hợp lý đối với Camus. Thế giới quan đó theo ông, được sinh ra từ: 1) ước muốn mạnh mẽ mong biến một thế giới hỗn mang và xung đột trở nên dễ chịu hơn với lý trí chúng ta, hoặc là 2) đơn giản từ sự ngây thơ gắn liền với hoài vọng về Tuyệt đối.

D. Những câu trả lời siêu hình và hoài vọng về Tuyệt đối thể (Metaphysical Answers and the Nostalgia for the Absolute).

Trong phần D, chúng ta sẽ xét xem tại sao các triết gia đã tị nạn từ toàn bộ kinh nghiệm nhân gian, vốn gồm cả ý thức về sự phi lý của tồn sinh con người đến nguyên lý bất biến và phi thời của Lý tính.

William Barrett nói bóng gió đến “hoài vọng về tuyệt đối” giữa lòng hỗn mang và xung đột, liên quan đến Platon thời trẻ:

Chúng ta được biết rằng, khi còn thanh niên, Platon đã theo học Cratylus, một đồ đệ của Heraclitus, người đã dạy rằng mọi sự đều biến dịch và rằng không ai và không có cái gì thoát khỏi quá trình thành trụ hoại không; chàng trai trẻ Platon, đau đớn với viễn tượng đó, khát khao bằng mọi giá tìm nơi trú ẩn trong cõi miền vĩnh cửu, thoát khỏi những bất

an và tàn phá của thời gian. Do vậy mà toán học đã có sức hấp dẫn mê hoặc đối với ông vì môn học này mở ra cảnh giới của những chân lý đời đời [25].

Camus không khước từ lý tính tự nó (reason *per se*). “Thật vô ích khi phủ nhận lý tính một cách tuyệt đối,” [26]. ông nói. “Lý tính có phạm vi trong đó nó tỏ ra hiệu quả. Đó chính là phạm vi của kinh nghiệm con người” [27]. Đúng hơn là hoàn toàn khước từ lý tính, Camus chỉ bài bác việc sử dụng lý tính để “làm cho mọi sự sáng tỏ.” Phi lý phát sinh chính tại giao điểm của lý tính hiệu quả mà hạn chế kia với *cái ngoại lý cứ luôn trỗi dậy* (the ever resurgent irrational) [28].

Lý tính, theo Camus, có hiệu quả trong đời sống thường ngày của chúng ta, nhưng vượt quá giới hạn đó thì nó trở thành bất lực. Nhận thức của lý tính về chính sự bất lực của mình trong việc “làm cho mọi sự sáng tỏ” có thể, hoặc là đưa đến một cú “nhảy vọt siêu hình” (a metaphysical leap) để vẫn cứ làm điều đó, hoặc là đưa đến một ý thức và sự chấp nhận cái phi lý nền tảng của kinh nghiệm nhân sinh. Sự nhấn mạnh của Platon vào toán học mà lý thuyết các Ý niệm của ông căn cứ vào, là cái che mờ nhận thức về thân phận phi lý, hữu thời, cá thể của con người. Con người với tính cách là con vật có lý trí, thì, theo một nghĩa nào đấy, được quan niệm như là hiện hữu vượt qua phi lý, nghĩa là, vượt qua những cảm giác và những sự vật đặc thù mà anh ta thực sự trải nghiệm. Điều có vẻ trái ngược với lý tính, theo Camus, đó là coi những Ý niệm là thực hơn chính những con người cá thể và những kinh nghiệm cụ thể của chúng ta. Lý tính tìm cách đào thoát cuộc chạm trán bất hạnh với một thế giới mà thực ra, nó hiểu như là “ngoại lý”, nghĩa là hữu thời, trôi chảy không ngừng, bất công và bất khả giải minh. Lý tính bèn tạo ra chốn trú ẩn trong chính mình và xây dựng một thế giới có thể chấp nhận, nghĩa là một thế giới theo hình ảnh của chính mình. Lý tính xây dựng một thế giới hợp lý (a reasonable world).

Đàng khác, một thế giới quan nó kéo theo khái niệm về một thế giới hoàn toàn hợp lý, có thể được sinh ra từ sự ngây thơ gắn kết với hoài vọng về tuyệt đối. Cả người Thượng cổ Hy Lạp lẫn phần lớn người Mỹ đương thời đều không trải nghiệm những biến cố gây choáng váng tâm hồn (the soul-shattering events) của thế kỷ này như người Âu:

Trên đại thể, nước Mỹ đã được miễn trừ những trải nghiệm làm rung động tâm hồn (the soul-shaking experiences) vốn đã làm tổn thương sâu sắc châu Âu trong khoảng năm, sáu mươi năm qua. Có lẽ đây có thể là lý do tại sao những tìm tòi nghiên cứu về tôn giáo ở cựu lục địa lại mang tính sống còn quyết liệt hơn là ở xứ sở chúng ta (Hoa Kỳ). Chúng ta có thể ý thức lơ mơ về việc tìm kiếm ý nghĩa nhưng bởi vì một cuộc tìm kiếm nghiêm túc để hiểu rõ bản thân và cuộc đời là một công việc phải theo đuổi trong khi chúng ta lại chỉ thích đùa, chúng ta chỉ thích thiết lập những điệu ba hoa liến thoắng, những lời leng keng xủng xoảng và sức mạnh kinh người của “tư duy tích cực!” Chúng ta cảm thấy bất an khi nghe ai nói đến “tuyệt vọng” bởi vì chúng ta không thực sự biết được cái từ đó có nghĩa là gì, nó mang trong mình cái bi kịch trầm trọng quyết liệt đến thế nào. Bối rối - vâng ; lưỡng lự - chắc là có rồi. Nhưng “tuyệt vọng” là cái gì mà [chúng ta nhìn một cách ngây thơ] như là bất bình thường và gây kinh hoàng. Nhưng nó không hề bất bình thường đối với những ai từng cảm nghiệm - như cựu lục địa từng cảm nghiệm, cuộc sống bị lay động đến tận cùng gốc rễ căn cơ, tồn sinh bình thường của con người bị tan vỡ, lớp vỏ trang trí của những ràng buộc xã hội và bao thập kỷ khai hóa văn minh bỗng chốc bị quét sạch, chỉ còn trơ lại cái thực tại trần trụi, sù sì [29].

Có lẽ sẽ là đơn giản hóa thái quá nếu ta bãi nhiệm sự bác bỏ của Camus đối với quan điểm Platonic-Aristotelian như chỉ là một loại *argumentum ad hominem* (lối tranh luận dựa theo lý lẽ của đối phương để phản bác đối phương). Camus không chỉ phản bác kết luận của đối phương hay khẳng

định kết luận của mình bằng cách ám chỉ đến những tình huống ưa thích của họ. Tất nhiên là, rất có thể có những người hậu thuẫn cho truyền thống Platonic-Aristotelian như nó vốn là thế bởi vì nó tác động như một loại giải độc đối với nỗi bất hạnh của họ. Nó có thể phục vụ cho khao khát “làm mọi sự sáng sủa”. Việc tham thông vào một tuyệt đối thế có thể giúp cho niềm tin đang chao đảo của người ta rằng có một hòa điệu nơi mà anh ta chẳng thấy cái quái gì cả! Mà đúng hơn, lập trường của Camus phát sinh từ sự thất bại của lý trí ông trong việc “đóng dấu sự tan vỡ” (to seal the break) mà ông trải nghiệm trong đời sống thường ngày.

Câu nói thường ngày, ”tôi đã làm gì để xứng với điều này?” gây ấn tượng sai lầm về sự phân ly với cách chúng ta nghĩ sự việc phải như thế và cách chúng thực sự là. Sự phỉ phạm cuộc sống một cách bi thảm và những đau khổ mà đích thân Camus chứng kiến suốt trong thời kỳ chiếm đóng của Đức quốc xã chỉ càng tái khẳng định, một cách đầy kịch tính, những xác tín của ông. “Dường như không có nỗi tuyệt vọng nào hay niềm vui nào được biện minh trước bầu trời này và cái nóng chói chang, ngọt ngọt từ đó đổ xuống” [30], Camus đã nói về vẻ thảm nhiên vô cảm của thế giới khá lâu trước cuộc xâm chiếm nước Pháp của Đức quốc xã..

E. Cuộc Nổi Loạn Siêu Hình của Camus (Camus's Metaphysical Revolt).

Phần E sẽ nhận định chính cuộc phản kháng siêu hình của Camus chống lại phi lý của tồn sinh, theo cách tổng quát. Điều này bao hàm, có vẻ như nghịch lý, sự từ chối khẳng định một hệ thống *siêu hình học* duy nhất nào nhằm loại trừ nó.

Đôi khi người ta cho rằng Camus đã trải nghiệm lần đầu tiên “cuộc tình tan vỡ” với thế giới khi vào năm mười bảy tuổi ông phải đối mặt với cái chết vì bệnh lao - chứ không phải từ một cảm tính phi thường nào hay một sự dũng cảm đặc biệt nào. Tuy nhiên vị giáo sư triết học của ông ở trường Trung học Algiers, Jean Grenier, nhớ lại ấn tượng ban đầu về cậu học trò đặc biệt kia *trước khi* bị bệnh:

Có phải vì cậu ta trông giống một kẻ nổi loạn từ bản chất? Tôi bảo cậu ta ngồi ở hàng ghế đầu để tôi có thể dễ dàng nhìn đến cậu ta hơn [31].

Ngay cả trước khi Camus ngã bệnh, thái độ nổi loạn nơi cậu ta vẫn gây cho ông thầy ấn tượng về một cảm tính sâu xa hơn là sự nổi loạn thông thường của tuổi mới lớn.” Đây không phải là sự nổi loạn thường thấy ở tuổi thiếu niên” [32], Grenier về sau nhận định. Ngay cả khi hầy còn là cậu thiếu niên Camus đã cảm nhận sự lạnh lùng bất nhân của trời đất mang mang. Cậu đã chọn thái độ “đối đầu với cái thế giới nó giáng cấp mình xuống hàng vô nghĩa. Camus có lần nói, rằng điều mình thiết tha mong mỏi, ngay từ khi mới lên bảy, là viết văn” [33]. Morvan Lebesque nhận xét rằng, “chính mặt trời chói chang, và căn bệnh nan y, đã làm ngấm vào máu thịt, đã ghi khắc vào tâm khảm Camus rằng chàng phải mang thân phận tử vong” [34].

Trái lại, có những người khác, như Gabriel Marcel chẳng hạn, dường như chỉ bước vào một *khúc quanh hiện sinh* (an existential turn) trong chiều hướng triết học của họ sau khi đã đích thân trải nghiệm cái bi đát theo nghĩa thống thiết nhất:

Đệ nhất Thế chiến đã làm tan vỡ chủ nghĩa duy tâm nơi Marcel và quay ông sang một chiều hướng triết học mới. Vì kém sức khỏe, không thể gia nhập quân đội nên ông đã phục vụ như một viên chức Chữ Thập Đỏ. Công việc của ông là thu nhận tin tức về những người lính bị thương hay mất tích

và liên hệ với thân nhân của họ. Trong tình huống đó, ông nhận thấy rằng triết học duy tâm không thích hợp để bàn về tính chất bi thảm của thân phận con người. Ông cũng khám phá những hạn chế của tư duy trừu tượng và tư biện thuần lý; khi gặp gỡ thân nhân một người lính mất tích, không phải ông đang xử lý một trường hợp hay một số quân mà là một con người cụ thể và một lý lịch riêng tư. Kinh nghiệm này đã tạo ra nơi Marcel một nghi ngờ sâu sắc đối với điều mà về sau ông gọi là "tinh thần trừu tượng" và đem lại cho triết học của ông một chiều hướng hiện sinh cụ thể, mới mẻ [\[35\]](#).

Tuy nhiên, với Camus, Marcel chưa từng bao giờ thực sự bước xuống từ "tinh thần trừu tượng." Ông chỉ xoay từ một loại trừu tượng này sang loại trừu tượng khác. Cái chiều hướng hiện sinh mới mẻ của Marcel không được Camus coi là thực sự hiện sinh. Camus nhìn chủ nghĩa hiện sinh hữu thần của Marcel như chỉ là một hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối khác. Nó được tạo ra bởi những người tìm cách thích nghi chính mình với thế giới này" [\[36\]](#). Nghĩa là, triết học hiện sinh hữu thần là một đường vòng đi qua triết học duy tâm để "đóng dấu sự tan vỡ" với thế giới (sealing his break with the world):

Điều mà ông Marcel muốn đó là bảo vệ những giá trị tuyệt đối, như lòng khiêm tốn và chân lý thiêng liêng của con người khi những điều nên được bảo vệ là một ít giá trị tạm thời... [\[37\]](#).

Vấn đề một lời, Camus nhìn sự quay vòng của tư tưởng Marcel như một cố gắng để tránh cuộc chạm trán hiện sinh thực sự với thế giới.

Một điều nên ghi nhận đó là sự qui chiếu của Camus về cuộc chạm trán của ông với thế giới được đưa ra bởi vì chính lúc đó mà chúng ta dường như được khơi động mạnh nhất ý thức về phi lý. Thật khó mà tưởng tượng điều gì có thể phi lý một cách nền tảng hơn là sự kiện chúng ta phải hậu

thuận cho những gì mà chúng ta chống lại. Quả là tiến thoái lưỡng nan khi chúng ta phải hủy diệt sự sống, như Albert Schweitzer từng nhận thấy, nhằm cứu vãn sự sống. Nhưng Camus không tìm được lời giải thích nào nó sẽ hòa giải ông với thế giới. Bởi vì “phi lý từ yêu tính là một cuộc ly dị, một cuộc chạm trán” [38].

F. Phi lý trong sự vắng mặt Xung đột? (Absurdity in the Absence of Conflict?).

Người ta có thể nghĩ rằng sự vắng mặt của bất kỳ xung đột siêu hình nào sẽ dẫn người ta đến, ít nhất là tạm thời, phủ nhận phi lý của tồn sinh. Phần F sẽ chỉ ra một khả tính ngược lại.

Mĩa mai thay là ý thức về phi lý có thể khởi phát chính vào lúc mọi chuyện suôn sẻ. Tôi đang lo lắng khi trở về nhà sau một ngày tẻ nhạt ở văn phòng. Thế nhưng, không những không bị kẹt xe như thường lệ mà tôi còn gặp đèn xanh suốt trên chặng đường từ sở làm về nhà. Chính cái tình huống thuận lợi một cách khác thường này đặt kề bên cái bình thường lại rất có thể kích thích ý thức về sự tan vỡ giữa tôi với thế giới. Vào lúc tôi về đến nhà ý nghĩ vui vẻ rằng có ai ở đó đồng tình với tôi có thể xoay thành ý nghĩ rằng chẳng qua là tôi gặp may. Nhưng nếu tôi không kết luận rằng số mệnh, hay thế giới, như đèn xanh đèn đỏ, những người lái xe khác vv... có ý đồ vì tôi, vậy thì tôi cũng sẽ không kết luận, vào những lúc kém may mắn, rằng họ có ý đồ *chống lại* tôi. Việc tôi coi thế giới không vì tôi cũng chẳng *chống lại* tôi liên quan đến khái niệm về một thế giới hững hờ vô cảm. Bất kỳ cực đoan nào, bất kỳ tình huống thuận lợi một cách bất thường nào hay không thuận lợi một cách bất thường nào, đều có thể làm nổi lên hay làm trầm trọng thêm cuộc ly dị với thế giới. Những tình huống cực đoan này làm nổi lên ý thức về hiện trạng mà mọi sự đang là *so với* tình trạng mà tôi mong

muốn chúng là. Một thứ tỉ lệ thuận đi theo sau. Cường độ của ước muốn càng lớn thì ý thức của tôi về sự phân ly với thế giới cũng càng lớn. “... Độ lớn của phi lý sẽ tỉ lệ thuận với khoảng cách giữa hai hạn từ trong sự so sánh của tôi,” Camus nói [39].

Trong khi tôi có thể có một thiết kế, thì thế giới lại không có, ngay cả một thiết kế xấu hay vô cảm với con người. Xung đột nơi tôi dường như là với một thế giới nó chẳng thêm bận tâm đến đường này hay lối kia.” Suy tư trước tiên là sáng tạo một thế giới,” Camus viết.”(hay đặt giới hạn cho thế giới của riêng mình - thì cũng là thế thôi)” [40]. Người ta tạo ra một thế giới “... theo hoài vọng của người ta, một vũ trụ ... mà, trong bất kỳ trường hợp nào, cũng cho một cơ hội để bãi bỏ cuộc ly dị không chịu đựng nổi” [41]. Khái niệm về một thế giới hoàn toàn vô cảm không giống như quan điểm Platonic-Aristotelian. Quan điểm sau giả định một sự vô cảm nào đó đối với con người nhưng tuy vậy lại không giả định sự vô cảm hoàn toàn như là tính vô bằng (gratuitousness). Theo Timaeus, chúng ta phải nhớ rằng *...thế giới đã được tạo hình tương tự với cái hình thể được nhận biết bởi lý tính... và chúng ta phải nhớ rằng tôi - người nói, và các bạn - những người phán đoán, đều chỉ là những con người tử vong, và chúng ta phải chấp nhận câu chuyện chỉ có tính xác suất thôi và đừng truy vấn xa hơn* [42].

Trái lại, theo Camus, thế giới được nhận biết chỉ bởi lý tính thôi, là phi lý. Thế giới là vô cảm theo nghĩa là hoàn toàn không có thiết kế hay mục đích nào. Thế giới chẳng những không vì cũng không *chống lại* tôi, nó còn không vì cũng không *chống lại* bất kỳ cái gì. Nếu như thế - giới - trong - chính - nó (the world - in - itself) có một mục đích, bất chấp nó có phù hợp với mục đích của tôi hay không, có lẽ nó sẽ có ý nghĩa. Camus lại khẳng định toàn bộ cuộc bàn luận của ông về phi lý trên tiền đề ngược lại.

G. Xung đột và cuộc Tìm kiếm Ý nghĩa (Conflict and the Search for Meaning).

Một phần xung đột của con người với thế giới tăng lên theo việc anh ta muốn một thế giới vô nghĩa phải có một ý nghĩa. Phần G sẽ bàn về tính bất khả thi của việc con người giải quyết xung đột bằng cách ban cho thế giới một ý nghĩa, hay bằng cách tìm kiếm ý nghĩa trong thế giới độc lập với con người.

Khái niệm “ý nghĩa” sẽ trở nên vô nghĩa nếu không qui chiếu về cả con người lẫn thế giới.”Ý nghĩa” không thể đi từ những chọn lựa của con người đến thế giới theo nghĩa ban cho thế giới những gì tôi lựa chọn ban cho nó, chẳng hạn, ý nghĩa. Bởi vì nếu khác đi, sự lựa chọn của tôi cho một thế giới có ý nghĩa độc lập với con người, chẳng hạn, một mục đích có tính vũ trụ nào đấy, sẽ tự động làm cho nó như thế. Camus cho rằng một lựa chọn như thế tự nó dẫn đến sự phản bội ý nghĩa mà đời sống có thể có đối với con người. Ông chủ trương rằng “... những ai sống không phải cho chính đời sống mà cho những ý tưởng vĩ đại nào đấy siêu việt đời sống, ban cho đời sống ý nghĩa... những người ấy đã phản bội đời sống” [43].

Chính tình trạng mà tôi muốn mọi sự như thế *giao lưu* với tình trạng chúng đang là, sẽ mở ra khả tính của việc tìm được ý nghĩa. Thực vậy, khái niệm một hữu thể dự phóng một cách tự do những chọn lựa mà không gặp sự đề kháng của thế giới, chẳng hạn, kiện tính (facticity) và tình trạng mọi sự đang là, thì sẽ là vô nghĩa. Không có một vài hình thức nào đó của việc đề kháng lại những chọn lựa của tôi, sẽ không thể có sự phân biệt nào giữa việc đạt được điều tôi muốn và việc tôi muốn chúng. Tự do để nhận thức bất kỳ cái gì tôi quan niệm, bất kỳ khi nào tôi quan niệm nó, sẽ làm cho việc tôi che giấu cái *khả hữu* khỏi cái *có thực* trở thành *bất khả*. Chúng ta ý thức được khả năng lựa chọn của chúng ta chính bởi vì chúng ta có thể phân

biệt cái khả hữu với cái có thực, và cái gì tôi muốn với cái gì chỉ là *điều kiện vô bằng của những- vật-tại-thế* (the gratuitous condition of things-in-the-world). Song le, trong khi chính sự chênh lệch (disparity) này nó kéo con người khỏi thế giới thì mặc khác nó cũng hợp nhất hai bên. Ngoài việc “ràng buộc chúng với nhau như chỉ có lòng thù hận mới có thể gắn kết hai tạo vật kháng khí đến thế” [44], nó cũng mở ra khả tính cho ý thức của con người về những lựa chọn của mình. Chính tính hợp nhất của con người với thế giới, nghĩa là sự kiện con người như là thành phần của thế giới *như là* kiện tính (facticity), điều đó làm cho sự đề kháng lại những chọn lựa của nó trở thành khả thi. Nghĩa là, chính “tình trạng mà tôi muốn mọi sự là thế “đổi diện với “tình trạng chúng đang là,” đã mở ra khả tính cho ý thức của tôi về những chọn lựa của chính mình. Nếu không có việc con người hợp nhất với thế giới, nghĩa là như một thành phần của thế giới *với tư cách* kiện tính, sẽ không thể có tương phản với những lựa chọn của nó. Trong trường hợp đó con người sẽ không thể nhận ra mình như một hữu thể *ước muốn*.

Nhận ra mình như một hữu thể ước muốn *ipso facto* (thì ngay bởi sự kiện đó) sẽ kéo theo sự thừa nhận thế giới như là đề kháng lại ước muốn / ý chí của tôi. Chính ý thức này đến lượt nó lại bao hàm việc thừa nhận cả sự tan vỡ lẫn sự hợp nhất giữa con người với thế giới. Nhận định này chỉ một phần tạo thành cuộc bàn luận của Camus về phi lý nền tảng của kiếp nhân sinh. Điều này là như thế bởi vì Camus không muốn phân ly nó khỏi cảm nhận, tâm trạng và thái độ. Ông nhắc nhở chúng ta rằng “ở bất kỳ góc phố nào cảm thức về phi lý cũng có thể đập vào mặt bất kỳ người nào” [45]. Mặc dầu cảm thức về phi lý không tương đương với khái niệm, song cảm thức có thể tạo thành một nền tảng cho khái niệm [46]. Camus ám chỉ đến Martin Heidegger:” chỉ ưu tư xao xuyến, như Heidegger nói, là ở suối nguồn của mọi chuyện” [47]. Chính suối nguồn đó, theo Camus, có thể khai tâm về sự tan vỡ của chúng ta với nhịp sống hàng ngày. Một tình trạng rã rời, chán ngấy nào đấy làm nổi lên phi lý:

Thức dậy, lên xe buýt, bốn giờ nơi văn phòng hay tại hãng xưởng, ăn uống, lại xe buýt, bốn giờ làm việc, ăn uống, ngủ và thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu, và thứ bảy, tuân theo cùng một nhịp điệu - con đường này được dễ dàng đi theo trong phần lớn thời gian. Nhưng bỗng một ngày cái “tại sao” nổi lên và mọi sự bắt đầu trong sự rã rời chán ngấy đó pha chút ngạc nhiên ... Nó khuấy động ý thức và gây nên những gì tiếp theo [48].

Điều này làm nổi lên nghịch lý của hoạt động hàng ngày. Những gì từng một lần được coi như tình trạng bình thường của mọi sự việc thì bây giờ lại được nhìn như chính là nguyên nhân của nỗi xao xuyến nơi chúng ta. Những gì từng một lần được nhìn như phương cách hợp lý để hành xử, thì bây giờ lại được nhìn như trống rỗng lý do. Những gì quen thân trở nên lạ lùng. Nhưng đó là một tình huống nghịch lý và phi lý chính vì lý tính của chúng ta vẫn tiếp tục trấn an chúng ta về tính bình thường, tính hợp lý và tính quen thuộc của mọi sự:

Căn phòng của chúng ta, chẳng hạn, bỗng nhiên hình như là một căn phòng nơi miền đất nào xa lạ hay ngay cả là nơi một hành tinh khác. Tâm trí chúng ta bảo với chúng ta rằng đây là cùng căn phòng trong đó chúng ta vẫn luôn cảm thấy là ở nhà mình. Thế mà, theo một cách kỳ lạ, chính cái lô - gíc nó trấn an chúng ta về sự quen thuộc của chúng ta với căn phòng dường như trong những tình huống đó lại làm tăng sự xa lạ giữa chúng ta với nó... Chúng ta tự quan sát mình... hầu như chúng ta là những kẻ xa lạ với chính chúng ta... Những kinh nghiệm như thế thật chẳng dễ chịu chút nào... [49].

Cuối cùng khái niệm về phi lý được căn cứ trên một cảm thức, tâm trạng hay thái độ. Cảm thức gây đau buồn bởi vì nó liên quan đến cái xa lạ. Hơn nữa, kinh nghiệm về phi lý không bao giờ được vượt qua bởi sự quen thuộc với cảm thức về tính lạ lùng. Camus không có ý cho là phủ nhận cuộc đời

mặt với phi lý có thể dẫn đến một cảm thức quen thuộc nào đấy với nó. Nhưng cảm thức quen thuộc với cái không quen thuộc thì không bao giờ có thể giản qui vào sự quen thuộc hoàn toàn. Nghĩa là sự tan vỡ mà chúng ta cảm nhận với cái gì bình thường là thân quen, sẽ không thể được “vá lành” bằng cách trở nên quen thuộc với cảm thức đó. Nó cũng không thể được chuyển cung bằng cách tránh né nó. Tác động tàn phá của nó trên chúng ta gia tăng chính vì sự phun trào tự phát của nó.

H. Một Xung đột Phi lý Lạ kỳ (A Peculiarly Absurd Conflict).

Chính nơi sức hút thôi miên kéo người ta hướng về những công việc hàng ngày mà người ta đồng hóa mục tiêu của riêng mình với một mục tiêu của thế giới. Chính cái thông lệ hàng ngày dẫn người ta đến chỗ cảm thấy sự quen thuộc không xung đột và hợp nhất với thế giới. Phần H sẽ bàn luận vắn tắt một xung đột lạ kỳ, nhưng có lẽ là nền tảng nhất. Căn nguyên của nó mơ hồ đến độ nó không có một bản sắc riêng biệt nào. Camus gọi cảm nhận về xung đột này là “dấu hiệu đầu tiên của phi lý.”

Nhưng cảm thức này gây đau buồn không phải bởi vì nó dính líu đến cái lạ lùng theo một nghĩa thông thường. Việc sử dụng từ “tính xa lạ” (l'étrangeté - strangeness) của Camus, giống như Heidegger sử dụng từ “lo âu xao xuyến” (angst - anxiety), mang tính nền tảng sâu xa hơn là sự không quen thuộc với, hay sợ hãi một điều gì đó. Việc sử dụng thông thường những hạn từ biểu lộ sự bất an (uneasiness) kéo theo một đối tượng đặc thù mà người ta sợ, hay là với nó người ta không quen thuộc. Ngay cả chính nỗi sợ cũng có thể trở thành đối tượng của lòng sợ hãi. Do vậy, cái nghĩa này của “sợ hãi” sẽ không phải là cái nghĩa nền tảng kia mà chúng tôi qui chiếu về.

Camus viết trong *Thư gửi một người bạn Đức* rằng những người sắp bị lính Đức quốc xã bắn đều sợ hãi. Nhưng sự sợ hãi đó không bị coi là không song hành với lòng dũng cảm. Mà đúng hơn đó là một nỗi sợ bình thường đối với cái ta chưa biết và người ta vẫn dũng cảm chạm trán; dầu rằng, trong khi cuộc chạm trán này là một cuộc chạm trán chưa từng quen thuộc, còn hoàn toàn xa lạ, còn cái mà họ sợ thì lại là một cái gì rõ ràng, xác định, đó là đội hành quyết [50].

Trái lại, cái “tại sao” nó ngắt quãng những cuộc sống thường ngày của chúng ta và “bắt đầu trong tình trạng rã rời chán ngấy nhuốm màu ngạc nhiên” giả định một tính lạ lùng nền tảng hơn và mơ hồ hơn. Như Michael Gelvin nói trong một ngữ cảnh hơi khác, nếu như người ta hỏi nhân vật đang chán ngấy và hơi ngạc nhiên kia điều gì làm phiền rộn anh ta, có lẽ anh ta sẽ nói ‘chẳng có gì’ [51]. Điều này không có nghĩa là anh ta chẳng buồn phiền gì. Mà đúng hơn nó muốn biểu thị là không có chuyện đặc biệt gì có thể được chỉ rõ. Như Gelvin nhận định khá tinh tường:

Khi nói như thế tôi không có ý cho là mình chẳng phiền rộn gì cả, nhưng là không có điều gì làm phiền rộn tôi. Cái làm tôi phiền rộn chính là hiện hữu của tôi [52].

Camus thừa nhận rằng “trong một số tình huống nào đây, thì câu trả lời ‘không có gì’ khi được hỏi là người ta đang nghĩ về điều gì, có thể chỉ là sự giả vờ nơi một người.” Nhưng ông thêm rằng nếu như câu trả lời là thành thật:

...nếu nó tượng trưng cho cái trạng thái ký quặc của tâm hồn trong đó sự trống rỗng trở nên hùng hồn, trong đó cái dây chuyền của những hành vi hàng ngày bị đứt gãy, trong đó tâm hồn hoài công tìm kiếm mối dây liên hệ sẽ nối kết nó lại với đời sống, như vậy đây là dấu hiệu đầu tiên của phi lý [53].

-
- [1] *The Myth of Sisyphus, op.cit.*, p.16.
- [2] *Ibid.*, p.23.
- [3] *Ibid.*, p.22.
- [4] M. Warnock, *Existentialist Ethics - Đạo đức học hiện sinh* (London and Basingstoke, MacMillan and Co., Ltd., 1967), p.34.
- [5] Plato, *Phaedo*, (From *Plato* by E. Hamilton and Huntington Cairns, tr. By H. Tredennick, New Jersey, Princeton University Press, 1971), p.67.
- [6] Lão Tử, *Đạo Đức Kinh - Tao-Te-Ching*, no. 56 (From *Chinese Philosophy*, Tr. and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972), p.166.
- [7] *The Myth of Sisyphus, op.cit.*, p.58.
- [8] Wei-hsun Fu, “Lao Tzu’s Conception of Tao,” (From *Inquiry*, Win. 73 Vol. 16, No.4), p.368.
- [9] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.16.
- [10] Amedeo Giorgi, *Psychology as a Human Science - Tâm lý học như một khoa học nhân văn*. (New York: Harper & Row, Publishers, 1970), p.57.
- [11] *Ibid.*, pp. 64-65.
- [12] *The Stranger, op. cit.*, pp. 139-140.
- [13] W.H Walsh, *Categories - Các phạm trù* (From *Kant*, ed. By R.P. Wolff, New York: Doubleday & Company, Inc., 1967) p.60.
- [14] *Ibid.*, p. 59.
- [15] Albert Camus, *Notebooks 1942-1951*, (tr. by Justin O’Brien, New York: The Modern Library, 1965), p.197.
- [16] Richard Brooks, *Voltaire and Leibniz* (Genève: Librairie Droz, 1964), p.95.
- [17] Voltaire, *Candide* (From *A Treasury of Satire* by Edgar Johnson, New York: Simon & Schuster, 1945), pp.337-338.
- [18] George Hunsinger, *Kierkegaard, Heidegger, and the Concept of Death - Kierkegaard, Heidegger và Khái niệm về Cái chết* (Stanford, California: Leland Stanford Junior University, 1969),

p.34.

[19] *Ibid.*, p.58.

[20] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.12.

[21] Từ “tâm hồn” ở đây không tiền giả định một cách tiếp cận nhị nguyên đối đãi (a dualistic approach) đối với vấn đề hồn-xác.

[22] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.38.

[23] John Wild, “Authentic Existence” - Hiện hữu trung thực (From *Ethics*, Volume LXXV, July, 1965, Number 4), p.227.

[24] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p. 16.

[25] *Irrational Man, op. cit.*, pp.83-84.

[26] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p. 27.

[27] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p. 27.

[28] *Ibid.*, p.27.

[29] William J. MacLeod, *Contagious Ideas and Dynamic Events* - Những ý tưởng dễ lan truyền và những sự kiện sôi động (Berea, Ohio: Baldwin Wallace College, 1958), p.274.

[30] Albert Camus, *Notebooks 1935-1942* (tr. Philip Thody, New York: The Modern Library, 1965), p.17.

[31] *Camus and Sartre, op. cit.*, p.129.

[32] *Ibid.*, p.130.

[33] *Ibid.*, p.130-131

[34] *Portrait of Camus, op. cit.*, p.29.

[35] Sam Keen, *Gabriel Marcel* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1968), p.3.

[36] *Resistance, Rebellion and Death op. cit.*, p.62.

[37] *Ibid.*, p.54.

[38] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, pp. 22-23.

[39] *Ibid.*, p.22.

[40] *Ibid.*, p.74.

[41] *Ibid.*, p.74.

[42] Plato, *Timaeus*, Plato, *op.cit.*, p.1162.

[43] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.7.

[44] *Ibid.*, p.16.

[45] *Ibid.*, p.9.

[46] *Ibid.*, p.21.

[47] *Ibid.*, p.10.

[48] *Ibid.*, p.10.

[49] Michael Gelvin, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Khảo luận về quyền Hữu thể và Thời gian của Heidegger (New York: Harper & Row, Publishers, 1970), p.115.

[50] *Resistance, Rebellion and Death*, *op. cit.*, p.11.

[51] *Ibid.*, p.116.

[52] *Ibid.*, p.116.

[53] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.10.

CHƯƠNG IV

PHI LÝ TRONG CÁC ĐẤU TRƯỜNG CHÍNH TRỊ & XÃ HỘI

(Absurdity in the Political and Social Arenas).

Camus nêu ra sự xung đột giữa “khát vọng tuyệt đối và nhất thể” (appetite for the absolute and for unity) và tính bất khả của việc giản qui thế giới này thành một nguyên lý của lý trí (the impossibility of reducing this world to a principle of reason). Chương này và bốn chương tiếp theo sẽ bàn đến khái niệm của Camus về phi lý liên quan đến những hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối (absolutist systems of thought) vốn yêu sách giản qui thế giới vào một nguyên lý của lý trí. Đặc biệt là, các chương này sẽ khảo sát bản chất nghịch lý và tự mâu thuẫn nơi một số hệ thống này. Chương bốn sẽ nhận định vắn tắt thái độ chủ tuyệt đối trong các đấu trường chính trị và xã hội.

Hai điểm sẽ được nhấn mạnh trước khi bắt đầu: 1) Chúng ta ý thức về nguy cơ xây dựng một cách tiện nghi những luận chứng *người nộm / bù nhìn* (*strawman* arguments). Như vậy, trong khi việc tranh luận đòi hỏi sự ngắn gọn, người ta cần quan tâm trung thành với ý chính hay tinh thần của mỗi quan điểm. Trên đại thể, sự quan tâm sẽ được hướng tiêu điểm vào những tương đồng có tính gia đình hơn là vào một thành viên bất kỳ nào. 2) Camus quan tâm một cách nhạy bén để điều hòa những phê bình của mình với lòng khiêm tốn và công nhận những phần sự thật nơi mỗi quan điểm. Những trang tiếp theo sau đây sẽ khai triển điểm này để nhấn mạnh ý nghĩa

và tính toàn vẹn của nó đối với quan điểm của chính Camus. Lời khuyên của ông nhằm tránh yêu sách cố chấp giáo điều về một chân lý tuyệt đối đó là,

Nghi ngờ, nghi ngờ và lại nghi ngờ. Nếu không thế, số phận của bạn sẽ cực kỳ tồi tệ, trong chính trị sự xác tín làm cho một người trở nên một ngôn sứ không đổi hướng, trong văn học sẽ là những tác phẩm lên giọng cao đạo, truyền bá một thông điệp đao to búa lớn, với ý nghĩ đầy tự mãn, và bạn sẽ thấy mình là một kẻ trưởng giả cánh Tả hay cánh Hữu, một kẻ phản bội đối với danh dự theo cách sơ đẳng nhất [1].

Camus vẫn trung thành với lời kêu gọi tránh thái độ giáo điều, dầu là trong triết học hay ở những lãnh vực khác. Theo ông, tính khiêm tốn được kéo theo bởi ý thức về thân phận hữu hạn của con người, chẳng hạn, sự bất lực của con người trong việc” làm cho mọi sự sáng sủa.” Tính thành thật, sự nhạy cảm và óc hài hước nơi ông rất dễ nhận thấy mặc dầu những phê bình gay gắt của ông trong mọi lãnh vực của đời sống ở Pháp và quốc tế. Nổi lên, cùng với Simone de Beauvoir và Jean Paul Sartre từ thời kỳ chiếm đóng của Đức, như là người lãnh đạo phong trào văn học mới, Camus được gọi là “người nhạy cảm nhất và chịu tội nhất của bộ ba [2]. Nhưng đối với Camus, sự mạnh mẽ của nhân cách, hay trong biểu cảm, không bao giờ là một lý do khoan miễn cho thái độ bất lịch sự.” Đối với ông lịch sự là cấp độ đầu tiên của công bằng, là thứ công bằng sơ đẳng mà bạn dành cho người khác. [3] như Morvan Lebesque nhắc nhở. Ông nhớ lại Camus như một con người luôn biết lắng nghe, đúng mực và giản dị trong phong cách quan nhân thiệp thế [4]. Hơn nữa,

Tôi cũng thích thú khi nhớ lại rằng ông luôn luôn tôn trọng những người bất đồng ý kiến với ông. Những lời nhạo báng của ông thường rất sắc sảo nhưng không bao giờ tâm độc. Lòng khinh ghét là xa lạ với ông [5].

Ba ngày sau cái chết bi thảm của Camus, vào ngày 4 tháng giêng, 1960, Sartre, triết gia-nhà văn, nhà phê bình triết học và chính trị nổi tiếng đương thời, người từng là chiến hữu thân thiết với Camus trên cùng mặt trận văn hóa tư tưởng, sau đó lại trở thành đối thủ bút chiến kịch liệt của nhau, đã viết những dòng thông thiết chân tình vừa để tiếc thương một người bạn đáng yêu quý vừa để tôn vinh một đối thủ đáng kính trọng:

Sáu tháng trước, như mới ngày hôm qua, chúng tôi hỏi: "Anh chàng này sắp làm gì vậy? Bị xâu xé bởi những xung đột đáng nên tôn trọng, anh ấy đã tạm thời chọn sự yên lặng. Nhưng anh ta là một trong số những con người hiếm hoi đáng để ta chờ đợi bởi vì họ không hấp tấp vội vàng khi chọn lựa mà cân trọng và nhất mực trung thành với chọn lựa của mình... Chúng tôi từng tranh cãi nhau, anh ấy và tôi. Tranh cãi nhau thì cũng chẳng phải là chuyện gì ghê gớm cho lắm - ngay cả là nếu sau đó người ta không nhìn mặt nhau lại - thì cũng chỉ là...sống với nhau theo một cách khác, và không để mất dấu nhau trong đời, nơi cái thế giới vốn nhỏ hẹp này của chúng ta. Điều đó chẳng hề ngăn cản tôi nghĩ về anh, cảm nhận tia nhìn của anh trên trang sách, trên tờ báo anh đang đọc, và tự hỏi: "Vào lúc này, bạn ấy đang nói gì về chuyện này?"...

... Chủ nghĩa nhân bản cứng đầu của anh ấy, thuần túy, nghiêm khắc, và đầy cảm tính, tuyên chiến chống lại những biến cố lớn lao và quái dị của thời đại này. Nhưng ngược lại, bởi tính chất ương ngạnh nơi những khước từ của mình, anh ấy tái khẳng định- giữa lòng thời đại chúng ta, chống lại đám chính trị mưu thuật giáo hoạt(les machiavéliens), chống lại con bê vàng của chủ nghĩa hiện thực(le veau d'or du réalisme) - hiện hữu của đức lý.

Như thế ta có thể nói rằng anh ấy chính là sự khẳng định không lay chuyển kia. Dầu người ta có đọc chút ít thôi hay suy nghĩ chút ít thôi, người

ta đều đụng đến những giá trị nhân văn mà anh nắm chắc trong tay: anh đặt hành vi chính trị thành vấn đề. Người ta hoặc là sống với hoặc là chống lại tư tưởng của anh: vẫn tất một lời, là không thể tránh cái tình trạng căng thẳng vốn làm nên cuộc sống của tinh thần. Ngay cả sự yên lặng của anh, trong những năm vừa qua, cũng có một khía cạnh tích cực: nhà tư tưởng theo Descartes này về phi lý (*ce cartésien de l'absurde*) từ chối rời bỏ vùng đất chắc chắn của đức lý để dấn mình vào những con đường bất trắc của thực tiễn. Chúng tôi phỏng đoán điều đó và chúng tôi cũng phỏng đoán những xung đột mà anh giữ yên lặng: bởi vì đức lý đòi hỏi sự phản kháng đồng thời lên án nó.

Chúng tôi đã chờ đợi - phải chờ đợi thôi, và phải biết rằng: dẫu anh có thể đã làm gì hay đã quyết định gì sau đó, Camus không bao giờ thôi là một trong những nguồn lực chính trong cánh đồng văn hóa của chúng ta, và không ngừng đại diện theo cách của anh, lịch sử của nước Pháp và của thế kỷ này. Nhưng có lẽ chúng ta đã biết và đã hiểu hành trình của anh. Anh đã làm tất cả - cả một công trình để đời - và như bao giờ vẫn thế, tất cả còn đó để làm. Anh từng nói điều đó:” Công trình của tôi vẫn còn ở trước mặt.” Thế là hết. Sự oái ăm đặc thù của cái chết bi thảm này, đó là sự xóa bỏ trật tự của con người bởi cái phi nhân (*le scandale particulier de cette mort, c'est l'abolition de l'ordre des hommes par l'inhumain*) [6].

Jean-Paul Sartre, “Albert Camus,” bài viết trong *France-Observateur*, số 505, 7-01-1960, đăng lại trong *Situations IV*, NRF, Gallimard, 1964.

Đức lý, đối với Camus, chẳng có gì cao siêu, mà chỉ là “tà tà sát mặt đất” và ngay cả là công việc thường ngày chán ngắt kể cả những hy sinh nhỏ nhất, những điều tử tế loàng xoàng. Đó là sự quan tâm đối với nỗi đau mà

chúng ta thấy biểu lộ trên nét mặt của những người khác. Giống như nhân vật Bác sĩ Rieux trong *Dịch hạch* (La Peste - The Plague),” đạo đức, đối với chúng tôi - thầy thuốc của thể xác chứ không phải của tâm hồn - trước tiên là vấn đề chữa bệnh cho người” [7]. Đạo đức đó bao hàm lòng khiêm tốn và từ tâm đối với ở đây và bây giờ. Nó không được đặc trưng hóa bởi nhà cách mạng, người - như André Malraux nói - “say sưa với đức hạnh của mình” [8]. Yêu nhân loại trừu tượng hay yêu thiện chí tuyệt đối của Kant thì dễ hơn là yêu người láng giềng bằng xương bằng thịt và đầy khiếm khuyết của ta:

Vì công lý phải có một giới hạn, và bất kỳ công lý nào được ước muốn trong tuyệt đối cũng chỉ là một” cơn co giật” thôi. Chúng ta hãy đủ khôn ngoan để chấp nhận khía cạnh con người và đừng biến nó thành nỗi đam mê trừu tượng kinh hoàng đã làm cho bao người trở thành dị dạng, lệch hướng [9].

Để lường trước những người có thể sẽ (và từng) trách cứ mình là nhút nhát, khiếm nhược về phương diện đạo đức trước những tình huống cần hành động quyết liệt hay phải tham gia những phong trào nhằm sửa đổi bất công một cách vội vã, Camus nói,

... Tôi nhìn thấy cái cười khinh miệt nơi bạn nó hàm ý: Chúng ta sẽ làm gì để cứu người? Tôi xin trả lời bạn bằng tất cả sức mạnh trong tôi: đó không có nghĩa là cắt xén nó, mà có nghĩa hãy cho công lý, mà chỉ con người quan niệm được, một cơ hội [10].

Đối với người Pháp nói chung, và Camus nói riêng, không hề có nguyên lý trừu tượng nào thay thế được lương tâm cá nhân: ” Những đứa trẻ Pháp học cách cảm nhận và hành động với một ý thức về phẩm giá của lương tâm nơi chính mình...” [11]. Về phương diện này Camus làm người ta nhớ lại Albert Schweitzer (người, éo le thay, là bà con gần về bên ngoại của J.P.

Sartre). Schweitzer là một trong những nhà tư tưởng hữu thần danh tiếng nhất của thế kỷ hai mươi trong khi Sartre lại là một trong những nhà tư tưởng vô thần danh tiếng nhất. Schweitzer tỏ ra nghi ngờ những lý thuyết đạo đức rối rắm và trừu tượng. Ông trách móc cả thế hệ ông đã quay mặt khỏi “tư duy cốt yếu” (elemental thinking) trong đó chứa đựng đức lý thực sự và hướng về một thứ thiện xảo giả tạo. Schweitzer công nhận, như Camus, rằng “...nhu cầu làm một điều gì đặc biệt được sinh ra từ một tinh thần bất an. Những con người muốn hiến mình cho những nhiệm vụ lớn lao bởi vì những nhiệm vụ gần gũi nhất không đủ thỏa mãn họ” [12].

Camus tôn trọng sự đơn giản và xem xét những gì gần gũi nhất. Ông chạm trán, như ngay cả những địch thủ của ông cũng công nhận, những vấn đề vừa với sự mãnh liệt vừa với sự quân bình vốn luôn đòi hỏi cảm tính về sự an lạc cụ thể của các cá nhân:

Camus không ngừng nhắc nhở chúng ta rằng công lý trước nhất là sự quân bình bản thân vốn thường xuyên bị đe dọa, một nỗ lực liên tục để thấy được cả hai phía... Công lý vừa là một ý tưởng vừa là một hơi ấm của tâm hồn” [13].

Camus luôn nhận định về các đối thủ của mình, dầu là về triết học, chính trị hay các lãnh vực khác, trước tiên như là những con người cụ thể sau đó mới như là những đối thủ. Ông không bao giờ nhiễm cái thói “ưa gây đổ máu” (taste for blood) dầu là trong triết học hay trong chính trị. Ông không bao giờ, như Lebesque nhận xét, sử dụng thứ thuốc độc của những đòn tấn công gây ông đập lưng ông (the poison of *ad hominem* attacks) để khiến đối thủ phải đau đớn vì cay cú, trong khi các đối thủ của ông, cả những nhóm cánh Tả lẫn những nhóm cánh Hữu, đều thường dùng những đòn hiểm này để tấn công ông.

Có lẽ điều này càng làm nổi bật cá tính cường kiện của Camus. Ông từ chối đồng hóa “con đường đúng” với “con đường của bầy đàn” bất kể triết lý hay màu sắc chính trị của nó như thế nào. Bất kỳ con đường nào cũng luôn luôn là tương đối chứ không bao giờ tuyệt đối. Thực vậy, những con tê giác trong vở kịch *Rhinoceros* của Eugene Ionesco hiện thân cho điều ngược lại của những gì mà Camus đề cao, chẳng hạn, cá tính.” Chẳng mấy chốc mà có hai, ba cho đến khi phong trào trở thành rộng khắp... Ionesco chỉ ra cho chúng ta quá trình thú vật hóa của một công dân bình thường vốn biết rằng mình phải di động với thời gian” [14]. Sự lan tràn của chủ nghĩa Quốc xã và lòng dũng cảm cần thiết để kháng cự lại, đã khơi nguồn cảm hứng cho *Rhinoceros* của Ionesco. “Bệnh tê giác” (Rhinocerotitis) là một thứ bệnh mà, khá là kỳ cục, lây lan cũng giống như các phong trào quần chúng, những chính nghĩa xã hội, và những ý tưởng ngu dân. Người hùng là bất kỳ cá nhân nào (giống như chàng Meursault hay Bác sĩ Rieux của Camus) đề kháng lại sự lây lan như dịch bệnh nó hủy hoại cá tính lành mạnh:

Trong vở kịch, mọi người ngoại trừ nhân vật chính đều biến thành những con tê giác. Ngày nay Ionesco đề kháng lại Cảnh Tả chính trị cũng như cách mà ông đề kháng Cảnh Hữu trong thời trẻ. Ông thích nhìn Jean Paul Sartre như một bạo chúa tiểu tư sản [15].

Người ta có thể so sánh nhiều nhân vật chính diện hay phản diện của Camus với những con người đề kháng lại hay bị nhiễm bệnh tê giác, nghĩa là bị nô lệ hóa về nhận thức đức lý hay xã hội. Chàng Meursault trong *Người xa lạ* không chịu đầu hàng áp lực xã hội để nói những lời dối trá lịch sự. Bác sĩ Rieux của *Dịch hạch* dũng cảm chống lại cái không thể đánh bại, trong khi người kể chuyện trong *Sa đọa* (La Chute - The Fall) xiển dương tính nô lệ, muốn những người khác cũng có tội như mình, và trốn trách nhiệm.

Sẽ chẳng nên ngạc nhiên (ngoại trừ sự nhấn mạnh của Camus vào tính cá nhân và vào lòng khiêm tốn chúng sẽ ngăn ngừa người ta sa vào những quyết chắc cuồng tín -fanatical certainty - và thói tự-cho-chỉ-có-ta-là-đúng - self-righteousness - của các phong trào quần chúng) rằng ông kết ước với tính cụ thể và từ tâm. Năm 1954, nhà nhiếp ảnh người Canada, Yousuf Karsh nhớ lại rằng hiếm khi có thể chụp được hình Camus cười, bởi vì ông mãi ưu tư về chuyện nước Pháp đang bị khảm kiệt do những cuộc chiến tranh thuộc địa và đang chịu đau khổ vì cuộc chiến Pháp-Đông dương [16]. Nhận xét đó nói lên nhiều về viễn tượng của Camus hơn là chỉ vẻ bề ngoài. Đó là một mối ưu tư cụ thể và “sát mặt đất” đến lạ kỳ đối với một người trí thức. Đó là mối ưu tư, trong nhiều ưu tư khác mà về sau (trong khi diễn ra việc trao giải Nobel Văn học cho ông) đã mang lại cho Camus sự tôn vinh “Lương tâm của thời đại mình.” Ở đây không có việc phản đối chiến tranh đặt cơ sở trên một sách lược chính trị lớn lao nào, hay một kết ước triết học nào, như người ta thường chứng kiến nơi những nhà tri thức khác. Thực vậy, chân lý trong đấu trường chính trị được Camus coi cũng tương đối như những chân lý khác. Quên đi điều đó sẽ đưa đến phi lý bi thảm nhất trong những phi lý:

Phụ nữ bị bọn lính Áo đen SS triệt sản, còn đàn ông bị ném lên giường với chị / em gái trần truồng của mình, người mẹ ôm chặt đứa con vào ngực mình trong khi bọn lính đập nát đầu đứa bé, người đàn bà bị chúng đẩy ra xem chồng mình bị hành hình, những người thoát khỏi phòng hơi ngạt, tất cả những ai phải run rẩy sợ hãi ngày này qua ngày khác trong hàng năm trường và giờ đây chẳng có nơi đâu là nhà: tại sao họ bị hành hình-họ và những người anh em, chị em của họ thuộc mọi tôn giáo và mọi chủng tộc-tại sao họ vẫn còn bị hành hình, tại sao ngày mai họ sẽ vẫn còn bị hành hình” giữa sự im lặng mênh mông hay trong lời tán nhảm của bọn nguy thiện”? Điều đó chỉ có thể là vì thế giới của chúng ta đã trở nên chai sạn

trơ lì chẳng còn suy nghĩ, bởi vì thời đại của chúng ta có khuynh hướng xây dựng những đế chế và vươn đến tuyệt đối [17].

Chủ nghĩa tuyệt đối trong chính trị, một cách bất biến, dẫn đến sự phi lý của việc đề cao chính điều mà nó chống lại. “Ngoài điều đó ra,” Camus ghi nhận, “không thiếu cơ hội cho hành động, trong vòng tương đối [18]. Do vậy, trong *Không phải nạn nhân cũng chẳng phải người hành hình* (Neither Victims nor Executioners), xuất hiện liên hoàn trong nhiều số của báo *Combat*, Camus đưa ra lời yêu cầu khẩn thiết khác chống lại tinh thần tuyệt đối.

Từ cánh Hữu qua cánh Tả, mọi người, trừ một số ít những kẻ bịp bợm lừa đảo, đều tin rằng chân lý đặc thù của mình là chân lý duy nhất đem lại hạnh phúc cho con người. Và tuy thế sự phối hợp của tất cả những thiện chí này đã tạo nên thế giới địa ngục hiện nay, nơi bao nhiêu con người bị giết chóc, bị hành hạ, bị lưu đày biệt xứ, nơi chiến tranh rình rập từng ngày, nơi người ta không thể nói năng tự do mà không bị nhục mạ hay bị phản bội [19].

Có sự phi lý trong tính tương phản giữa mọi cuộc luận chiến, đe dọa và bạo lực với thiện chí và lòng thành thật cơ bản của mọi người. Camus ghi nhận “những Không tương tuyệt đối kia tự hủy hoại, trong Lịch sử, bằng cái giá mà cuối cùng chúng rút ra” [20].

Camus không bao giờ chống lại chủ nghĩa xã hội hay sự thay đổi *per se* (nơi tự thân nó). “Camus không hề bảo thủ, không phải vì theo nguyên tắc, nhưng bởi vì *chẳng có gì để mà bảo thủ*” [21]. Mà đúng hơn, Camus chỉ chống lại thứ chủ nghĩa xã hội chuyên quyền (authoritarian socialism) mà ông nhận thấy như là mặc hàm trong các hệ tư tưởng của nhiều trí thức Pháp. Không giống như những nhà tư tưởng cánh Tả đang thắng thế tại Pháp Camus không gặp vấn đề gì trong việc lên án cuộc xâm lăng Hungary

của Liên xô và những vụ thanh trừng khốc liệt của chế độ Stalin (mà người ta tường thuật lại là có nhiều phụ nữ đã ăn thịt chính con họ vì bị bỏ đói đến tuyệt vọng và mất trí). Nichola Chiaromonte qui chiếu về một ... *hiện tượng học về người cộng sản nghiệp dư* (amateur communist), một mẫu người lan tràn rộng rãi ở Châu Âu vào nửa đầu thế kỷ hai mươi, đặc biệt là trong số trí thức... Ông không thuộc về bất kỳ tổ chức mặt trận nào và ngoại trừ một lần kí tên do cơ hội, thì ông chẳng trợ giúp gì cho chính nghĩa Cộng sản cả. Điều ông quan tâm là sự thất bại của giai cấp tư sản và chiến thắng của giai cấp vô sản. Một người thực sự mang lý tưởng cộng sản nhưng độc lập không chịu để bị ràng buộc bởi bất kỳ tổ chức nào, một người tự do tư tưởng - đấy, ông là thế. Những điểm gặp gỡ giữa ông với chủ nghĩa Cộng sản chính thức có hai: 1) Ông nhận định rằng Liên xô rõ ràng là một Nhà nước xã hội chủ nghĩa, có nghĩa là một Nhà nước về cơ bản là công bằng; 2) Đối với ông, điều quá hiển nhiên đó là Đảng Cộng sản, vì là Đảng của quần chúng, thì cũng, về cơ bản, là Đảng của công bằng xã hội và của hòa bình [22].

Nhưng nhà trí thức này hình như lại nghi ngờ rằng một “tâm thức toàn trị” (totalitarian mentality) sẽ nổi lên, một giả định mà Camus hẳn là sẽ nhìn như là ngây thơ đến khó tin. Tuy nhiên, những người trí thức này - những bạn đồng hành - đã càng ngày càng nhận ra xung đột giữa lý tưởng của họ và những sự kiện phũ phàng, bất chấp những cố gắng “thuần lý hóa” (rationalizations) thường xuyên của họ. Những vị trí thức này ve vãn tán tỉnh cái “vũ trụ trí thức quần chúng của chủ nghĩa Cộng sản”(the massive intellectual universe of Communism) mà không chịu kết ước chặt chẽ với một thứ “kinh nhật tụng / sách bôn” (catechism) nào đâu là của Cộng sản Nga hay Cộng sản Tàu. Thế mà họ lại hành xử một cách điển hình cứ như thể là lý tưởng ý thức hệ của họ là “không những lành mạnh, có cơ sở vững chắc về phương diện chính trị mà còn được đảm bảo bởi những qui luật lô - gíc học, đạo đức học, triết học tổng quát , chưa nói đến lịch sử nữa” [23].

Camus có lẽ sẽ có câu trả lời nhanh chóng cho lời buộc tội thường được nêu ra, rằng ông là một con người tư sản hay ông là kẻ hèn nhát vì không tham gia các phong trào quần chúng để” thực sự thay đổi mọi chuyện.” Ông có thể quan sát thấy rằng nhân danh các phong trào quần chúng hay các chính nghĩa thiêng liêng, nghĩa là, nhân danh Thánh chiến, nhân danh Công lý, nhân danh Bình đẳng vv...trong nắm tay của đoàn quân áo đen của Mussolini, những đoàn quân áo nâu của Hitler, nhân danh “bước đại nhảy vọt” của Stalin, và “vô sản đại văn cách” của Trung quốc, nhân danh bao nhiêu những thứ ấy, những kẻ “nhân danh” đã gây ra những điều phi nhân đạo nhất đối với con người. Có lẽ Camus sẽ trả lời luận chứng của nhà trí thức biện minh cho những thay đổi kiểu “quét sạch” đầy kịch tính,” Này anh bạn, tôi đã được nghe câu chuyện này trước đây rồi. Tôi từng thấy câu chuyện đó được viết ra bằng máu của những kẻ vô tội hai, ba lần trong chính quãng đời tôi. Cái “chính nghĩa thiêng liêng “của anh bạn nói trắng ra là không đáng lấy một giọt *Máu của những người khác* trong quyển *Le Sang des Autres* của Simone de Beauvoir.”

Có lẽ khuynh hướng quay về cái cụ thể nơi Camus, từ tâm của ông, và mỗi ưu tư được cảm nhận trong đau đớn của ông đối với nỗi thống khổ của người khác (dẫu là kẻ thù hay bạn ông), được phái sinh từ chính kinh nghiệm bản thân về đói nghèo và đau khổ.” Quả thật là Camus đã từng biết đến những tầng sâu của sự cùng khổ” [24]. Ông thuộc về giai tầng mà Albert Schweitzer gọi là “đồng hội đồng thuyền với những kẻ mang dấu ấn của khổ đau [25]:

Ai là những kẻ đồng hội đồng thuyền mang nặng khổ đau? Những người đã học từ kinh nghiệm bản thân trong cái thung lũng nước mắt hay trong “khổ hải vô biên” là cuộc đời này; họ được hợp nhất với nhau bởi một sợi dây ràng buộc bí ẩn. Từng người một và tất cả, họ biết những điều khủng

khiếp của nỗi đau đớn mà con người có thể phải chịu; từng người một và tất cả họ đều biết đến lòng khao khát thoát khổ [26].

Chính tuổi trẻ cùng khổ của Camus đã cho ông trực quan hiếm có về đau khổ. Ông có thể đồng hóa một cách sinh động với những ai đang đau khổ theo cách vốn tránh né những người trí thức Tây phương bình thường:

Với hiểu biết sớm của ông về những điều kiện sống tại nơi chốn bây giờ được gọi là “ghetto đô thị” Camus nhìn những người lao động như là những con người hơn là một giai cấp. Ông không có cảm thức nào về họ hay về chính ông như là một nhánh của nhân loại được tách riêng ra. Trong báo chí và trong sách vở do các chuyên gia về tiến bộ viết ra, giai cấp vô sản được mô tả như là một bộ lạc với những phong tục kỳ lạ và theo một cách có lẽ sẽ khiến cho những người vô sản nôn mửa nếu họ có thời giờ đọc các chuyên gia để tìm ra sự tiến bộ đã tiến lên tốt như thế nào...Nếu có điều chi đáng nói, đó là qui vị trí thức Paris mà lối sống giả tạo của họ, những quan điểm thiển cận hẹp hòi và những ganh đua nhỏ nhen của họ làm ông ngán ngẩm. Ông biết sự tàn bạo nhưng ông cũng biết đến phẩm giá, những thèm khát nhưng cũng những điển lệ bản năng về đức lý và sự độc lập của những người lao động [27].

Nói vắn tắt là, mặc dầu Camus đã bị đồng hóa như chỉ là một nhà văn hiện sinh khác *via* (thông qua) những ẩn dụ của ông về phi lý và hy vọng của con người trong một thế giới lạnh lùng vô cảm, ông đã tạo ra một nét tương phản với những trí thức Pháp khác.

[1] *Portrait of Camus, op.cit.*, pp.156-157

[2] *Irrational Man, op. cit.*, p.8.

[3] *Portrait of Camus, op.cit.*, p.148.

- [4] *Ibid.*, p.148.
- [5] *Ibid.*, p. 149.
- [6] Jean Paul Sartre, *Situations* (tr. By Benita Eisler, New York: George Braziller, Inc., 1965), pp. 109-110.
- [7] Gaetan Picon, “Notes on *The Plague*,” (*Camus*, ed. By Germaine Bree, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1962), p.150.
- [8] André Malraux, *Thân phận con người* (La Condition Humaine - Man’s Fate, tr. by H.M. Chevalier, New York: The Modern Library, 1961), p.343.
- [9] *Portrait of Camus, op.cit.*, p.165.
- [10] *Ibid.* p.70.
- [11] Wylie & Begue, *Les Francais*, (Englewood Cliffs, New Yersey: Prentice Hall, 1970), p.60.
- [12] Albert Schweitzer, *Out of My Life and Thought* (tr.by C.T. Champion, New York: The New American Library, Inc., 1953), pp.74-75.
- [13] *Portrait of Camus, op.cit.*, p.165.
- [14] Eugene Ionesco, *Rhinoceros* (tr. by Derek Prouse, New York: Grove Press, Inc., 1960).
- [15] William Kennedy, “Looking at Book” (*Look Magazine*, July 27, 1971), p.36.
- [16] Yousuf Karsh, *Karsh Portfolio*, (New York: University of Toronto Press, 1967, Thomas Nelson & Sons Ltd), p.22.
- [17] *Portrait of Camus, op.cit.*, p.166.
- [18] *The Myth of Sisyphus, op. cit.* p.147.
- [19] *Neither Victims No Executioners, op. cit.*, p.147.
- [20] *Ibid.*, p.33.
- [21] *Portrait of Camus, op.cit.*, p.168.
- [22] Nichola Chiaromonte, *Sartre chống lại Camus: Một cuộc luận chiến chính trị* (Sartre vs Camus: A Political Quarrel, in *Camus, op. cit.*,), p.35.
- [23] *Ibid.*, p.36.
- [24] *Portrait of Camus, op.cit.*, p.19.

[25] *Out of My Life and Thought, op. cit.*, p.208.

[26] *Ibid.*, pp.208-209.

[27] *Camus and Sartre, op. cit.*, p.69.

CHƯƠNG V

PHI LÝ CỦA CÁC TRIẾT HỌC CHỦ PHI LÝ

(The Absurdity of Absurdist Philosophies).

Nhà tư tưởng hiện sinh và con người tư sản dường như đứng ở hai thái cực trái ngược nhau, mặc dầu thái độ chống - duy trí (anti -intellectualism) của người tư sản và sự qui chiếu của William Barrett về nhà tư tưởng hiện sinh như là “con người ngoại lý” (irrational man). Hai bên không có những quan điểm đối chọi nhau chan chát như là giữa duy vật với duy tâm hay giữa tư bản với vô sản. Tuy vậy họ lại tạo nên một sự so sánh đáng lưu ý. Trong khi con người tư sản sống trong “ngục tù” của cái thường ngày (a prison of everydayness), thì những nhà hiện sinh, nghịch lý thay, lại nói về tự do như thể đó là một thứ ngục tù. Do vậy, Jean Paul Sartre viết những dòng trông có vẻ rất nghịch lý:” Thực ra chúng ta là một tự do lựa chọn, nhưng chúng ta không chọn lựa để được tự do: chúng ta bị lên án phải tự do (En fait, nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d’être libres: Nous sommes condamnés à la liberté - *L’Être et le Néant*, p.565). Trong khi người tư sản nâng tầm” tính bình thường” lên qui chế của cái Thiên liêng, thì các triết gia- nhà văn hiện sinh nâng tầm tự do và trách nhiệm lên thành những tuyệt đối thể (While the bourgeois elevate “normality” to the status of the Holy, the existentialists elevate freedom and responsibility to absolutes). Nhưng trong khi người tư sản nhấn mạnh sự phù hợp với và sự đồng thuận của những người khác , thì Sartre lại coi người khác là địa ngục (*L’enfer, c’est les autres*). Chúng ta sẽ bàn luận về

các nhà tư tưởng hiện sinh trong chương này, và những người tư sản trong chương kế tiếp, bởi vì chính sự ly dị giữa họ tạo thuận lợi cho việc tìm hiểu.

Camus từng tấn công và cũng từng bảo vệ chủ nghĩa hiện sinh. Tấn công nó vì ông nhận thấy rằng những nhà tư tưởng hiện sinh đã, một cách phi lý, nâng tầm tự do lên thành tuyệt đối thể. Còn ông bảo vệ họ - trong một bài viết đăng trên tờ *Combat*, tháng chín, 1945, bằng một phản bác hùng hồn đối với những nhận định hời hợt thiên lệch của George Adam đăng trong *Les Lettres Françaises* và của George Rableay trong *L'Aube*. Họ đã “nhanh nhẩu đoảng” khi đánh đồng chủ nghĩa hiện sinh của Malraux, Sartre và những người khác với một thứ triết học bi quan, nghĩa là, một thứ triết học tất yếu làm cho người ta nhụt chí, mất tinh thần, tạo thuận lợi cho sự thống trị của độc tài, bạo chúa. Bài viết của Rableay, “*Chủ nghĩa Quốc xã vẫn chưa chết?*” đặc biệt đã khơi dậy cơn giận của Camus. Vì trong bài viết đó, Rableay, “... không ngần ngại gán cho Nietzsche sự ham hố dâm dục và cho Heidegger ý tưởng cho rằng tồn sinh là vô ích” [1]. Camus cho rằng dường như phán đoán có phần ngây thơ của Rableay và Adam dựa trên một lập trường tuân thủ ước lệ (conformism) một cách cứng nhắc và rất mực thiển cận. Đó là một thứ tuân thủ ước lệ sinh ra từ nhu cầu sau chiến tranh và chiếm đóng muốn tìm lại tâm trạng ngây thơ vô tội trước chiến tranh. Nó biểu hiện nhu cầu muốn quên đi và muốn được vui sướng, hạnh phúc như trẻ con, theo cái nghĩa xấu nhất. Mỉa mai thay, Camus ghi nhận rằng “sau một cuộc chiến lâu dài và khủng khiếp vì tự do, người ta lại bắt đầu tái khám phá những lợi thế của cuộc sống bầy đàn” [2]. Ít ra, theo Camus nhận xét, Sartre và các nhà tư tưởng hiện sinh đã tìm cách đối mặt với “... một tâm trạng bất an liên quan đến chúng ta và thuộc về cả một thời đại mà chúng ta không muốn tự tách rời” [3].

Do vậy, một đàng Camus bảo vệ chủ nghĩa hiện sinh trên cơ sở là ít ra nó cũng xác lập một sự phủ nhận và sự phi lý “mà thể hệ của chúng ta đã chạm

mặt và chúng ta phải đề tâm đến” [4]. Tuy nhiên, về đảng khác, ông cũng điều tiết, một cách rất đặc trưng, cuộc tấn công của mình với sự kiên nhẫn và lòng khiêm tốn:

Tôi chẳng thích gì lắm cái triết học hiện sinh vốn quá nổi tiếng, và nói thật ra, tôi nghĩ rằng nhiều kết luận của nó là sai lầm. Nhưng ít ra nó cũng đại diện cho một cuộc phiêu lưu lớn của tinh thần... Họ (Rableay và Adam) không có được lòng kiên nhẫn vốn phải có đối với mọi cuộc bàn luận chân thành hay sao? Ta há không có thể bàn về họ (những nhà hiện sinh) với chút lòng khiêm tốn và độ lượng hơn sao? [5].

Đặc biệt là, cuộc luận chiến giữa Camus với chủ nghĩa hiện sinh phái sinh từ quan điểm cho rằng “không còn trung thành” với phi lý. Điều này đạt đến cao trào, theo ông, trong sự phi lý lô - gíc của quan điểm đó.” Vẫn trung thành” với phi lý kéo theo hệ luận là người ta sống với nó và tự kiềm chế không nêu lên thành định đề (/ mặc nhiên công nhận - postulate) bất kỳ tuyệt đối thể nào nhằm thoát khỏi phi lý. Các nhà tư tưởng hiện sinh, theo Camus, nghịch lý thay, lại công nhận phi lý nền tảng của hiện sinh để đào thoát nó:

Giờ đây, để tự giới hạn vào các nền triết học hiện sinh, tôi thấy rằng tất cả - không có ngoại lệ - đều gợi ý đào thoát. Thông qua một kiểu lập luận kỳ quặc, khởi đầu từ phi lý trên những đổ nát hoang tàn của lý tính, trong một vũ trụ khép kín, hạn chế đối với con người, họ thần thánh hóa những gì đè ép họ và tìm thấy lý do để hy vọng nơi những gì làm nghèo nàn họ [6].

Một cách tiếp cận bất thường trong khi tranh luận về chủ nghĩa hiện sinh và cũng là một cách tiếp cận nhất quán với kết luận của Camus liên quan đến tính nghịch lý (paradoxicalness) của chủ nghĩa hiện sinh, được phản ánh trong khảo luận của Iredell Jenkins, *On the Study, the Cafe, and the Cloister As Sites for Philosophizing* (Về Thư phòng, quán cà - phê và Hành

lang có mái che như là những nơi chốn thích hợp để triết lý) [7]. Tác giả bàn về mối tương quan giữa những nơi chốn mà các triết gia chọn lựa để triết lý và các nền triết học của họ. Đặc biệt là ông rút ra mối liên kết giữa các triết gia-nhà văn hiện sinh và “Quán - cà - phê - như - là - nơi - chốn - để - triết - lý.” Rõ ràng là ông không nói về chủ nghĩa hiện sinh theo một ý nghĩa kỹ thuật mà đúng hơn là chủ nghĩa hiện sinh theo cách hiểu phổ thông của đại chúng gắn liền với nước Pháp những năm đầu sau chiến tranh. Đó là thời kỳ Sartre “có bàn thường trực ở Café de Flore nơi khu phố Quartier Latin [8]. Hơn nữa, ông không có ý cho rằng các triết gia-nhà văn hiện sinh này viết sách nơi các quán cà - phê, nhưng đúng hơn là chính trong các quán cà - phê mà họ ... *sống cuộc sống tinh thần một cách mãnh liệt nhất và sinh động nhất: chính tại đây họ khai triển và biểu tả những ý tưởng của họ, đem chúng ra thử thách và tinh luyện chúng; chính tại đây họ gặp gỡ và cảm nhận thế giới một cách gần gũi nhất và nhờ đó có được ý thức sắc bén nhất về thực tại mà những khái niệm của họ phải lãnh hội* [9].

Jenkins nói thêm rằng từ “cà - phê” cần được hiểu theo nghĩa *thoáng* nhất. Bao gồm cả những phố chợ, những công viên, những quảng trường thành phố, những phòng trọ, những bàn hội thảo và cả những cột báo “thư ngỏ gửi ban biên tập” trên các nhật báo hay tạp chí định kỳ. Tất cả những nơi chốn này giống như quán cà - phê mặc dầu từ cà - phê mới biểu thị tốt nhất cho bầu khí, bởi vì nó gợi lên một cách phổ biến hiện tượng dần thân hồn nhiên vào trào lưu này. Bầu khí quán cà - phê tán trợ hoạt động này vốn, nói một cách hơi thô thiển, được đánh giá đến thế bởi các triết gia-nhà văn hiện sinh vì bốn lý do: 1) những kẻ chiếm đóng “đang nắm sân khấu” (hold the stage). Họ không chỉ được đồng hóa với công việc hay vai trò hàng ngày của họ. Họ không chỉ được nhìn như chỉ là “những viên chức.” 2) Cái ở đây và bây giờ được nhấn mạnh. Chính cái hiện tại trong bầu khí thư giãn này đem lại ý nghĩa cho cái *không còn nữa* của quá khứ và cái *chưa đến* của tương lai. Nghĩa là chúng ta không bị ức chế bởi những dữ

kiện thông thường đã qua, chẳng hạn, những mục tiêu, những tham vọng vv... chúng kích động chúng ta làm theo những công việc và những quán tính thường ngày mà không cần để tâm.3) Cách nhìn có khuynh hướng trở thành cách nhìn của người nghệ sĩ. Người ta trở thành nhà thơ hơn là nhà logic học hay nhà khoa học hay nhà phân tích. Người ta “phóng túng hình hài, buông xuôi ý chí (One lets oneself go). Người ta không nghiên cứu, tìm hiểu mà người ta cảm nhận thế giới và bộc bạch, theo trực thuyết cách, hồn cảm của mình. 4) Cuối cùng, hòa hợp với điểm ba, điều gì được nói ra thì rất là hồn nhiên, nghĩa là không do trí xảo, không phải được dự tính. Cuộc đối thoại rút từ chất liệu ngẫu phát, mới mẻ, trong khoảnh khắc, chứ không được cài đặt, thiết kế theo một lập trình nào và người ta không muốn “xông hương” những gì được cảm nhận bằng bất kỳ hình thức mỹ lệ nào [10].

Nhưng nghịch lý thay, trong khi tất cả những điểm này đưa đến một dân thân ngẫu phát nhưng sâu xa (a deep, spontaneous engagement) thì các nhà tư tưởng hiện sinh lại phá hoại bất kỳ lý do nào để dân thân sâu xa vào bất kỳ chuyện gì. Triết học nghịch lý nhất trong tất cả các triết học, nói như Camus, là triết học nào “... gán lý tính thuần lý cho một thế giới mà vốn dĩ triết học đó đã tưởng tượng như là không có bất kỳ một nguyên lý dẫn đạo nào” [11]. Do vậy, theo Sartre, con người không có phương hướng sẵn, không có yếu tính được ban tặng từ trước, mà phải tự định nghĩa yếu tính của mình từng lúc, bởi những dự phóng mà anh ta tự do chọn lựa. Chính những chọn lựa này lại thoát thai từ hư vô. Vậy là, mỗi con người, theo một nghĩa nào đó, là Đấng Tối cao của chính mình. Mỗi người tuyệt đối chịu trách nhiệm về những chọn lựa của mình:

Nhưng Đấng Tối cao này, mà mỗi người chúng ta đều là, lại có một tồn tại mâu thuẫn một cách lạ kỳ: bởi vì “đấng” ấy vừa tuyệt đối lại vừa hữu hạn. Như một tuyệt đối thể, thì không gì vượt quá chính mình từ đó anh ta

có thể vay mượn ý nghĩa...Như là vật hữu hạn, anh ta bị hạn chế, bị tiêu vong, và vô nghĩa [12].

Camus có lẽ sẽ đồng ý với Jenkins rằng “giờ đây vực thẳm đang mở ra.” Người ta được khuyên hãy tự đảm nhiệm cuộc đời mình mà chẳng có cơ sở nào để làm như thế. Những chọn lựa của anh ta thoát thai từ “vực thẳm hư vô” (l’abime du néant / a chasm of nothingness).

“Anh ta chẳng tìm thấy gì trong kinh nghiệm,” Camus nói thêm,” ngoài lời tự thú về sự bất lực của chính mình và không có cơ hội để hậu kết bất kỳ một nguyên lý thỏa đáng nào” [13]. Vậy mà, dầu không hề có bất kỳ biện minh nào, nhà tư tưởng hiện sinh lại xiển dương chính sự thiếu biện minh đó. Bỗng dưng ông ta thông báo sự xuất hiện của một “Siêu việt thể mới, đó là yếu tính của kinh nghiệm.” Một cách nghịch lý, ông ta tìm thấy ý nghĩa trong sự thiếu vắng tuyệt đối ý nghĩa. Con người với tư cách một hữu thể phi lý, xiển dương tính phi lý như một tuyệt đối thể mới (Man as the absurd being exalts absurdity as a new absolute). Từ chỗ đi tìm một ý nghĩa không thấy có ở nơi nào, nhà tư tưởng hiện sinh khám phá ý nghĩa ở khắp mọi nơi, nghĩa là ý nghĩa mà ông ban tặng cho (ông ta là một vị thần linh mà ỉ! một trong hàng chục tỉ thần linh trên mặt đất này!). Camus nhận thấy rằng sự thiếu vắng tuyệt đối bất kỳ siêu việt thể nào, thì chính nó lại trở thành một siêu việt thể. Con người làm cho mọi sự sáng tỏ và tìm thấy ý nghĩa tuyệt đối trong một chọn lựa được dự phóng từ hư vô.

Một đàng, có vô hạn khả tính từ đó ta có thể chỉ chọn lựa có một.” Tất nhiên là có vô hạn dự phóng khả hữu cũng như có vô hạn con người khả hữu,” Sartre viết [14]. Đàng khác, chỉ một lựa chọn của chúng ta không thôi, theo Sartre, cũng đã có vô hạn ý nghĩa. Tính chất lạ kỳ của thực tại người, Sartre viết, đó là nó không có lý do khoan miễn (The peculiar character of human reality is that it is without excuse) [15]. Vậy nên,”... con người bị lên

án phải tự do mang sức nặng của cả thế giới trên đôi vai mình; anh ta chịu trách nhiệm cho cả thế giới và cho chính mình như một cách thể hiện hữu” [16]. Những chọn lựa của chúng ta có vô hạn ý nghĩa bởi vì chúng ta tuyệt đối chịu trách nhiệm về tất cả mọi chuyện mà chúng ta chọn lựa hay không chọn lựa. Cái chúng ta chọn lựa có thể tạo thành chỉ một chọn lựa nhưng cái chúng ta không chọn lựa thì vô hạn. Bởi vì chúng ta tuyệt đối phải chịu trách nhiệm cho cả hai, nên sự chọn lựa mang vô hạn ý nghĩa.

Nhưng đối với Camus, việc Sartre cho con người nhận trách nhiệm về mọi thứ cũng bằng như chẳng nhận trách nhiệm gì cả. Camus nghi ngờ rằng” thứ tự do đó hệ tại chỗ không nhận thấy mình chịu trách nhiệm” [17]. Tự do tuyệt đối và trách nhiệm tuyệt đối, giống như tất định tuyệt đối và vô trách nhiệm tuyệt đối dẫn đến sự chai cứng trở lì và vô cảm. Khái niệm tất định tuyệt đối và vô trách nhiệm cũng như khái niệm người ta là một bánh răng xe trong một guồng máy mà mỗi một chọn lựa thực sự là một đáp ứng tất yếu cho một nguyên nhân nào đấy. Không một trường hợp nào có chỗ cho tiếc nuối, hối hận, hay sự cân nhắc đau đớn hay từ tâm, những điều đối với Camus đồng hành với tinh thần trách nhiệm thực sự. Nói về chiến tranh và những “nạn nhân vô tội,” Sartre viết:

Ở đây chúng ta phải đồng ý với phát biểu của Jules Romains, ” Trong chiến tranh không có những nạn nhân vô tội...” Như vậy tôi là cuộc chiến này, nó vạch đường biên hạn chế và giúp ta hiểu được thời kỳ đi trước nó. Theo nghĩa này chúng ta có thể định nghĩa một cách chính xác hơn trách nhiệm của hữu thể tự qui (le pour-soi - the for-itself) nếu, đối với phát biểu vừa được trích dẫn, “Không có những nạn nhân vô tội,” chúng ta thêm những từ, ” Chúng ta có cuộc chiến mà chúng ta đáng phải chịu.” Như vậy, hoàn toàn tự do, không phân biệt với thời kỳ mà tôi đã chọn lựa ý nghĩa cho nó, chịu trách nhiệm sâu xa đối với cuộc chiến như thể chính tôi đã tuyên chiến, không thể sống mà không hội nhập nó vào trong tình cảnh của tôi,

dấn thân vào trong đó hoàn toàn và đóng dấu ấn của tôi vào đó, tôi phải không tiếc nuối, hối hận gì vì tôi không có lý do khoan miễn nào; vì ngay từ lúc đột khởi của tôi vào hiện hữu, tôi một mình mang cả sức nặng của thế giới mà không có bất kỳ cái gì hay bất kỳ người nào có thể làm nhẹ bớt đi (from the instant of my upsurge into being, I carry the weight of the world by myself alone without anything or any person being able to lighten it) [18]

Song le, đối với Camus, thì cái chuyện anh đòi một mình mang sức nặng của cả thế giới lên đôi vai (gầy?/ rộng?) thì chẳng khác nào anh tự thân thánh hóa chính mình, anh tự tôn phong anh làm... Thượng đế. Chính Sartre cũng đã minh nhiên đi đến kết luận đó khi viết những dòng này:

Như thế thực tại người là ước muốn trở thành hữu thể tự thân...Hữu thể làm đối tượng cho ước muốn của tự-qui vậy là một tự-thân vốn sẽ là nền tảng cho chính mình...Làm người là muốn vươn lên thành Thượng đế hay, nếu người ta thích thế hơn, con người từ nền tảng là ước vọng làm Thượng đế (Ainsi la réalité humaine est désir d'être - en - soi ... L'être qui fait l'objet du désir du pour - soi est donc un en - soi qui serait à lui - même son propre fondement... Être homme, c'est tendre à être Dieu, ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu. L'Être et le Néant pp.653 - 654).

Và: Mọi thực tại người là một đam mê, theo nghĩa con người dự tính tự hủy mình để kiến tạo hữu thể và lập nên hữu thể tự thân vốn thoát khỏi tính bất tất vì là nền tảng cho chính mình, tức Hữu thể tự là nguyên nhân của chính mình, mà các tôn giáo mệnh danh là Thượng đế. Nhưng ý niệm Thượng đế là một ý niệm mâu thuẫn và chúng ta hoài công tự hủy mình: Con người là một đam mê vô ích (Toute réalité humaine est une passion , en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du

même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l' *Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile. *L'Être et le Néant* p.708).

Đó là một quan điểm tự kỷ trung tâm vĩnh vảo nhất và...bố lão chưa từng thấy! Đó cũng chính là thêm một cách khác để làm cho mọi sự sáng sủa, và trong trường hợp này bằng cách nâng quan điểm của riêng mình lên tầm cao tuyệt đối. Nó nâng cao mỗi người trong tư cách vô thể của nó - từ đó mà những chọn lựa của anh ta phát sinh - trở thành Thượng đế. Nhưng nếu, như Sartre nói," có vô số con người khả hữu " [19] vậy thì, *ipso facto* (từ sự kiện đó) cũng phải có vô số thượng đế khả hữu. Giống như mọi hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối (absolutist systems of thought) muốn làm cho mọi chuyện sáng sủa, chủ nghĩa hiện sinh, Camus viết, hiến tặng "tiếng kêu hy vọng" đó nhằm làm dịu đi tình trạng căng thẳng nơi thân phận phi lý của con người:

Trong bất kỳ trường hợp nào cũng quả là lạ lùng... khi các tiểu thuyết gia và các triết gia hiện sinh hoàn toàn hướng về cái Phi lý và những hậu quả của nó - cũng sẽ, trong trường kỳ, dẫn đến "tiếng kêu hy vọng" vang rền kia [20].

Éo le thay, khái niệm tự do tuyệt đối và trách nhiệm tuyệt đối lại dẫn đến điều mà Camus gọi là sự nô lệ tinh thần trong đó cảm thức về trách nhiệm bị giản qui thành cảm thức về có tội tuyệt đối hay vô tội tuyệt đối. Nói vắn tắt là, hiện tượng đó dẫn nở hay nhăn co lại thành một cảm thức rằng người ta hoặc là một vị thần linh hoặc là một bánh răng cưa trong một guồng máy. Chủ nghĩa hiện sinh, theo Camus, chứa một sự thật ngược lại với trách nhiệm hay ý thức đạo đức. Đặc biệt là, lập trường của Sartre đưa đến - về phương diện triết học, một thứ chủ nghĩa tuyệt đối, và về phương diện thực

hành, một cách hành xử như một vị thần linh. Có điều lí thú là, Germaine Bree bình luận về mối tương quan đầy vẻ trịch thượng và hầu như nhuốm màu thần linh giữa Sartre với giai cấp lao động Pháp:

Sartre không dễ dàng thiết lập mối quan hệ - mà phần lớn là do ông muốn thế - với “dân chúng”... Ông không nhìn họ như là những kẻ đồng đẳng với mình: ông không thể tránh khỏi, và ngay cả cho đến cuối đời, chọn nhận vai trò mà ông biết rất rõ: vai trò của “Đấng Giác ngộ” (The Enlightener). Thái độ của ông là thái độ của kẻ tự cho mình là thần Prométhée, vị thần đã đánh cắp lửa trời xuống cho nhân loại và vì thế đã bị Chúa tể chư thần là Zeus trừng phạt, bắt phải chịu xiềng trên vách đá núi Caucase để hàng ngày bị kên kên đến moi gan và lại được thần cho mọc ra lá gan khác để bị moi tiếp, mãi mãi như thế... [21].

Cuối cùng, thật là nghịch lý khi chủ trương rằng con người tuyệt đối tự do và rằng có một cách thể hiện hữu được ưu ái (a preferable mode of existence). Điều đó có nghĩa, thật là nghịch lý khi nói rằng con người vừa tự do, thoát khỏi mọi cứu cánh *a priori* (tiên nghiệm) và tuyệt đối giá trị, lại vừa cho rằng con người nên hành xử “trong niềm chân tín” (de bonne foi - in good faith).

Một đảng, Sartre nói đến một thứ” tinh thần đứng đắn” (l’esprit de sérieux - spirit of seriousness) trong *Hữu thể và Hư vô* (L’Être et le Néant - Being and Nothingness). Tinh thần này tạo thành một cách thể của “ngụy tín” (la mauvaise foi - bad faith), bởi vì nó làm hỏng, chống lại sự chấp nhận hoàn toàn tự do của người ta bằng cách giả định những “dữ kiện đức lý” (les données éthiques - ethical givens). Tinh thần đó, theo Sartre, có hai đặc tính :” Nó coi những giá trị như là những dữ kiện siêu việt (les données transcendantes - transcendent givens) độc lập với chủ quan tính của con người, và nó chuyển đổi phẩm chất của “cái đáng thèm muốn” (desirable)

từ cơ cấu hữu thể học của sự vật thành cấu tạo vật thể đơn thuần của chúng” [22]. Đàng khác, toàn bộ quan điểm của Sartre về phân tâm học hiện sinh là khái lộ”... cho chúng ta ý nghĩa *lý tưởng* của mọi thái độ nhân tính” [23]. Phân tâm học hiện sinh sẽ” ...khải lộ cho con người mục đích thực sự nơi công cuộc truy cầu của họ...” [24].

Như vậy, Sartre lấy đi từ chúng ta “hy vọng về bất kỳ dữ kiện siêu việt nào độc lập khỏi chủ quan tính của con người” bằng tay này, cũng chỉ là để cho lại điều đó bằng tay kia..Nếu tôi là tuyệt đối tự do, chỉ trừ không được tự do để không tự do, vậy thì làm thế nào lại có thể có một cách thức hiện hữu ưu ái *a priori* , chẳng hạn, tự do hơn là cách thế khác? Ngay cả toan tính trong nguy tín muốn đào thoát khỏi tự do của mình thì chính toan tính đó cũng phái sinh từ một chọn lựa tự do, không hơn không kém tự do so với bất kỳ chọn lựa nào khác. Có vẻ như Sartre đã chủ trương một cách mâu thuẫn rằng con người cùng lúc vừa tự do vừa không tự do đối với những dữ kiện đức lý. Khi nêu thành định đề / mặc nhiên công nhận (postulating) tự do và trách nhiệm như là những tuyệt đối thể, ông đã hủy hoại chính ý nghĩa của chúng. Khi cố gắng lấy lại ý nghĩa của chúng, ông đã khẳng định một phi lý lô - gíc.

[1] *Resistance, Rebellion and Death, op. cit.*, p.44.

[2] *Portrait of Camus, op. cit.*, p.71.

[3] *Resistance, Rebellion and Death, op. cit.*, p.45.

[4] *Ibid.*, p.45.

[5] *Ibid.*, p.44-45.

[6] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.24.

[7] Iredell Jenkins,” On the Study, the Cafe, and the Cloister As Sites for Philosophizing” (*The Southern Journal of Philosophy*, Volume II, Nos. 1-2, Spring & Summer, 1973), p.129.

[8] *Portrait of Camus, op. cit.*, p.70.

[9] Iredell Jenkins, "On the Study, the Cafe, and the Cloister As Sites for Philosophizing" (*The Southern Journal of Philosophy*, Volume II, Nos. 1-2, Spring & Summer, 1973), p.133.

[10] *Ibid.*, p.135.

[11] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.32.

[12] "On the Study, the Cafe, and the Cloister As Sites for Philosophizing" (*The Southern Journal of Philosophy*, Volume II, Nos. 1-2, Spring & Summer, 1973), p.136.

[13] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p. 24.

[14] Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, (tr. by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956, p.564.

[15] *Ibid.*, p.555.

[16] *Ibid.*, p.553.

[17] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.44.

[18] Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, (tr. by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956, p.555.

[19] *Ibid.*, p.564.

[20] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.100.

[21] *Camus and Sartre, op. cit.*, p.68.

[22] Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, (tr. by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956, p.626.

[23] *Ibid.*, p.626.

[24] *Ibid.*, p.626.

CHƯƠNG VI

PHI LÝ TƯ SẢN (THE BOURGEOIS ABSURDITY)

Tự do, đối với nhà tư tưởng hiện sinh, gắn liền với “vực thẳm hư vô” (the abyss of nothingness), hay là với “hư vô cuộn mình giữa lòng hữu thể, như một con sâu” (the nothingness coiled in the heart of being, like a worm). Nhưng trong khi các nhà tư tưởng hiện sinh tìm thấy sự chắc chắn và ý nghĩa trong tự do tuyệt đối, người tư sản tìm thấy sự chắc chắn trong ngục tù của cái thường ngày (a prison of everydayness). Họ nâng tầm tính bình thường (normality) lên qui chế của một tuyệt đối thể. Họ coi cách xử lý tiếp vật của họ (way of doing things) như là trật tự tự nhiên của thế giới. Camus ám chỉ đến chủ nghĩa tuyệt đối tư sản (the bourgeois absolutism) trong cuốn *Lâu đài* của Franz Kafka. Vì người tư sản:

... đâu hàng cái thường ngày trở thành một thứ đức lý...một công việc, một tổ ấm, cuộc sống của một con người mạnh khỏe, bình thường. Anh ta muốn tỏ ra là người biết phải quấy. Anh ta muốn vứt đi lời nguyện rửa tội kỳ nó biến anh ta thành một kẻ xa lạ với xóm làng [1].

Tính bình thường quả là rất được việc cho người tư sản. Họ bành trướng, như có lẽ Camus sẽ nói, cái thông lệ của cuộc sống quần quanh thường ngày lên tầm cỡ của cái thiêng liêng, thần thánh. Như vậy, họ “thêm mắm dặm muối” cho diễn từ của họ với những sáo ngữ khoa đại rỗng tuếch kiểu như “sự sạch sẽ gần với tính thiêng liêng thần thánh” (cleanliness is next to godliness), họ liên kết những giá trị hữu hạn của mình với cái vô hạn.

Nhưng họ không thể, giống như các nhà hiện sinh, chấp nhận một “hư không” (a void) sẽ làm đứt gãy xiềng xích của những lo toan thường ngày. Giáo sư Michael Novak nhận định một cách hùng hồn bằng cách nào mà “hư vô” sẽ phá sập phong cách sống kiên cố, khép kín và hạn hẹp của họ:

Kinh nghiệm hư vô dạy cho con người sự nghèo nàn và những hạn chế của mọi biểu tượng. Nó dạy người ta nhìn với thái độ hoài nghi những tri giác và những giá trị mà người khác coi là chắc chắn, đương nhiên. Do vậy, những ai đã chia sẻ kinh nghiệm hư vô là những kẻ gây khuynh đảo sâu sắc nhất trong số những kẻ bất đồng ý kiến; bởi vì họ bác bỏ, không phải một dàn xếp định chế kiểu này hay kiểu kia, mà chính là ý nghĩa ưu thế của thực tại [2].

Camus không phủ nhận tầm quan trọng của những lo toan và thông lệ hàng ngày. Ông chỉ trình bày sự phi lý của việc đồng hóa cái vòng thông lệ trần thế này với cái thiêng liêng hay với thực tại tuyệt đối. Camus nhận định rằng “Kafka diễn tả bi kịch bằng cái thường ngày và cái phi lý bằng cái lô - gíc [3]. Sôi sục bên dưới những kỳ vọng nhỏ nhoi của người tư sản, vẫn còn đó nỗi âu lo kinh hoàng. Tuy rằng sự cứng nhắc trong cái lô - gíc của họ đòi hỏi không được dành khoảng không gian nào cho âu lo hay lỗ hổng nào trong những bức tường vây quanh thực tại của họ. Quan điểm của họ về thực tại chỉ chấp nhận chân lý tuyệt đối nơi chính quan điểm của họ mà thôi. Nhưng quan điểm cực đoan đó của họ, nghịch lý thay, lại đâm chồi từ phong cách sống hạn chế của họ. Việc giới tư sản Mỹ đề cao tính hiệu năng, thành công và sự hữu dụng thành những lý tưởng tuyệt đối, nghịch lý thay, đã hủy hoại, nói theo nghĩa bóng, chính tính hữu dụng của sự hữu dụng. Tương tự như thế, họ đã, một cách nghịch lý, gán giá trị cao nhất cho cái, tự thân nó, chẳng có giá trị gì. Do vậy, trong *The American Idea of Success* (Ý tưởng của người Mỹ về thành công), Richard Hubert nói:

Success (Thành công) có thể được viết là Succe\$\$\$. Góp phần vào tham vọng là bản chất của mục đích thành công. Tiền bạc thì khách quan và phi nhân vị (impersonal). Không giống như một tước vị quý tộc, bất kỳ người nào cũng có thể thủ đắc tiền bạc. Không giống như cấp bậc nghề nghiệp, tiền bạc có thể được thủ đắc nhanh chóng - và đánh mất đi còn nhanh chóng hơn. Tiền bạc không có phẩm chất mà chỉ tính số lượng. Nó không có giá trị nội tại mà chỉ cái giá trị được gán cho. Nghịch lý, tất nhiên nằm ở chỗ cái mà chúng ta gán cho giá trị cao nhất thì tự thân nó lại chẳng có giá trị gì [4].

Rõ ràng là phi lý khi gán giá trị cao nhất cho cái mà tự thân nó chẳng có giá trị gì. Tương tự như thế, sự vật có thể là hữu ích cho một mục đích đã chọn nào đó, nhưng quả là phi lý khi đề cao giá trị của sự hữu dụng nơi tự thân nó.

Cuối cùng, quan niệm tư sản về “tính bình thường” (normality) dường như , một cách nghịch lý, lại chính là nguồn gốc bệnh thần kinh nơi nó. Do vậy, Huber nhận thấy rằng:

Nếu như người khác là nguyên liệu thô của thành công, thì bạn là một thứ hàng hóa, có thể đem bán như một gói nhân cách (a personality package) nơi thị trường. Giá trị của bạn được đo lường bằng cái giá mà người khác muốn trả cho bạn. Cảm thức của bạn về bản sắc / lý lịch nhân thân được định nghĩa bởi những gì người khác nghĩ về bạn. Không chỉ bạn là cái gì, mà cả chuyện bạn tưởng tượng bạn là ai, đều được quyết định bởi sự chấp thuận của họ. Do đó, bạn mất đi lý lịch nhân thân cả với chính bạn. Bạn bị vong thân / phóng thể khỏi chính mình (You become alienated from yourself). Và con người tự vong thân / phóng thể là một con người đầy lo lắng, ưu tư [5].

Triết gia Trung quốc Lâm ngữ Đường (Lin Yutan) nhận định về môi ưu tư của người Mỹ từ quan điểm Đông phương. Camus có lẽ sẽ đồng cảm với những phê bình của triết gia này về việc người Mỹ giản qui con người thành một công cụ có hiệu năng để cho được việc (reduction of man to an efficient tool for getting things done). Cũng vào khoảng thời gian mà Camus đang làm phiên giới tư sản Pháp ở Algeria bởi vì ông từ chối làm công cụ của họ, Lâm nhận định về một chủ nghĩa tuyệt đối ở Mỹ vốn đem lại bất hạnh và ưu tư:

Mẫu quảng cáo đặc trưng nhất mà tôi từng thấy ở Mỹ là mẫu của một hãng cơ khí với những chữ lớn: "Nearly Right Is Not Enough" (Gần đúng chưa phải là đủ). Ước muốn hiệu năng một trăm phần trăm hầu như là quá dung tục... Hai tật xấu lớn nhất của người Mỹ hình như là hoàn tất và thành công... Đó là những điều vốn làm cho người Mỹ bất hạnh và bồn chồn đến thế. Họ đã tự đánh mất một cái quyền bất khả chuyển nhượng là quyền được hưởng nhàn, tự tước bỏ cái nhã thú hân thưởng một buổi chiều đẹp trời trong tâm trạng thông dong, trình tĩnh u nhàn. Người ta nên bắt đầu với niềm tin rằng có một nghệ thuật sống cao hơn là cái cuộc sống lúc nào cũng tranh đua ráo riết, làm việc hết mình, đặc trưng của "lối sống Mỹ" (American way of life). Nên chẳng cần có một chút tinh thần "vô vi nhi trị" của thầy Lão?...

Chúng tôi phản bác không phải vì tính hiệu năng làm được việc và làm rất tốt nữa là đằng khác... Chúng tôi phản bác tính hiệu năng bởi vì nó là kẻ đánh cắp thời gian khi nó chẳng chừa cho chúng ta chút nhàn nhã nào để hân thưởng bản thân (to enjoy ourselves) và nó còn làm căng thẳng thần kinh chúng ta khi gắng sức làm cho mọi sự hoàn hảo. Một tay biên tập người Mỹ lo ngay ngáy để làm sao cho không có lỗi in ấn nào xuất hiện trên các trang báo của mình. Còn tay biên tập người Hoa thì khôn hơn thế. Anh ta muốn để cho độc giả của mình được khoái chí khi tự họ khám phá ra

máy lỗi in ấn vì họ được thỏa mãn nhu cầu thấy mình hiểu biết hơn, đúng hơn người khác! Còn hơn thế nữa, một tạp chí Trung quốc có thể bắt đầu in một truyện liên hoàn nhiều kỳ và rồi nửa đường bỏ quên, không in tiếp phần sau. Ở Mỹ một chuyện như thế có thể làm “sập trần nhà” xuống đầu ban biên tập, nhưng ở Trung quốc chuyện đó chẳng sao cả, đơn giản bởi vì nó...chẳng phải là vấn đề! Chẳng có chuyện gì mà ầm ĩ!

Nhưng trên tất cả, việc người Mỹ không bao giờ có thể ăn không ngồi rồi, ” nhàn du vô tích sự”, trực tiếp đến từ ước muốn làm việc của anh ta và trong việc anh ta đặt hành động lên trên hiện hữu. Chúng ta nên đòi hỏi rằng cần phải có cá tính trong đời sống của chúng ta...Tiếc thay là, cá tính không phải là cái gì có thể biến chế chỉ đầu hôm sớm mai... Khát vọng hành động của những người Mỹ cao tuổi - quý cụ ông cũng như quý cụ bà - cố gắng bằng cách đó chiếm được lòng tự trọng và lòng kính trọng của các thế hệ trẻ hơn, là điều khiến cho họ trông có vẻ ló lửng nhí nhố dưới con mắt bậc hiền giả Đông phương. Quá nhiều hành động nơi một người già trông giống như việc phát ra nhạc Jazz từ một loa khuếch âm đặt trên nóc một giáo đường cổ kính. Người già chưa đủ là cái gì đáng quý sao? Đông phương chúng tôi vẫn có truyền thống “kính lão đắc thọ”, kính già già để tuổi cho. Đối với người trung niên mà mất khả năng hưởng nhàn cũng đã là đáng tiếc rồi, còn đối với tuổi già mà không được thư nhàn thì quả là một chuyện ngược với nhân tính, trái với đạo trời!

Tính cách luôn luôn gắn liền với cái gì già dặn và cần có thời gian để chín muồi, giống như những đường nét tú mỹ nơi khuôn mặt người trung niên, những đường nét vốn là dấu ấn rõ nét của một người vẫn đang tiến hóa. Hầu như khó nhìn thấy tính cách nơi lối sống ở đó mọi người đều muốn bán tổng bán tháo đi chiếc xe năm rồi của mình để mua chiếc xe model mới hơn. Sống năm nào hãy nhìn vào năm đó, hình như đó là phương châm sống của họ. Dầu vẫn yêu những giáo đường cổ kính, những

đồ nội thất xưa, những quyển sách cũ... nhưng chúng ta hầu như đã quên lãng hoàn toàn vẻ đẹp của người già. Tôi nghĩ một sự đánh giá đúng đắn về loại vẻ đẹp đó là thiết yếu cho cuộc sống của chúng ta.... [6].

Dường như là một sự hài hước chua cay đó là những ai khẳng định theo cách “nhân chủng trung tâm” nhất (those who most ethnocentrically assert...) sự đúng tuyệt đối nơi lối sống của họ lại chính là những người có những nhận định nông nổi một cách lộ lãng. Camus ghi nhận rằng mọi sự trong cái thế giới khép kín của thông lệ hàng ngày hồi thúc con người hàng ngày (l’homme quotidien - the everyday man) phải tiến lên. Nhưng sự hồi hã của anh ta được đặc trưng hóa bởi sự thiếu suy nghĩ đến là lạ kỳ. “Ở đó ít ra ta có thể nhận thấy con người không suy nghĩ (l’homme inconscient - the thoughtless man), và anh ta tiếp tục hồi hã tiến về một hy vọng này hay hy vọng khác,” [7]. Camus nói. Nhưng cùng lúc không có gì khác hơn anh ta có thể làm cho anh ta hứng thú, nhất là trong những gì mà anh ta có thể là. Do vậy anh ta có hứng thú với kịch nghệ, nơi nhiều định mệnh được đề xuất với anh ta mà anh ta nhận được chất thơ mà không phải nếm mùi cay đắng (De là son gout pour le théâtre, où tant de destins lui sont proposés dont il reçoit la poésie sans en souffrir l’amertume - *Le Mythe de Sisyphe*, p.106) [8]. Bài ca của Paul Simon vang vọng sự nông nổi và hững hờ của con người đó:

... Và chúng tôi ngồi và uống cà - phê,

Nằm phục trong vẻ hững hờ như những con sò trên bãi biển

Bạn có thể nghe đại dương gầm réo

Trong cuộc đối thoại đong đưa và những kí hiệu phù phiếm

Biên cương những cuộc đời của chúng ta

... Vâng, chúng tôi nói những điều liên quan đến những từ cần được nói ra.

“Sự phân tích có đáng không?” “Phải chăng kịch nghệ thực sự đã chết?”

...Bây giờ bạn là người xa lạ đối với tôi.

Mắt hút trong cuộc đối thoại đang đưa và những kí hiệu phù phiếm

Những biên cương của những cuộc đời chúng ta. [9]

Camus lưu ý rằng con người tư sản thức dậy và đi làm, về nhà, ngủ nghỉ, thức dậy và lại đi làm, rồi lại về nhà *ad nauseum* (chán đến buồn nôn). Họ vận hành, nói như Gabriel Marcel, giữa những mô thức ứng xử (behavior patterns) đã được diễn tập thuần thục. Họ biện minh mọi chuyện đó bằng những sáo ngữ mà, một cách phi lý, họ coi là minh trí tối hậu. Doanh nhân tìm thấy lý do hiện hữu (raison d'être) của mình khi “khép lại doanh vụ” (closing the deal), người thư ký khi đánh trang cuối cùng; bà nội trợ thì không ngừng tuyên chiến với bụi bặm bản thủ. Công việc, một cách phi lý, trở thành một cứu cánh tự thân. Mọi người hòa giọng đồng ca như một đàn cừu, “Đừng đu đưa con tàu!” Họ cùng nấp sau chiếc váy của sự tuân thủ qui ước (They hide behind the skirt of conformity). Nietzsche giễu nhại một cách khinh miệt tiếng kêu của con người tư sản: “Người anh em lại đi tìm sự cách ly đấy sao? Người anh em tìm con đường về với chính mình?...Mọi sự lánh mình vào trong cô đơn đều sai lầm: đấy là tiếng kêu của bầy đàn” [10].

Camus có lẽ đồng tình với trực quan sâu sắc của Hermann Hesse về người tư sản. Hesse ghi nhận rằng người tư sản ghê sợ mọi cái tuyệt đối [11]. Nhưng trong khi ở điểm đó có vẻ như họ hòa âm với sự bác bỏ mọi tuyệt

đôi của Camus, thì họ lại bành trướng, theo kiểu “nhân chủng trung tâm” cái thương hiệu “bình thường” của họ thành một thứ tuyệt đối. Đối với họ, tội lỗi tối hậu, như Lionel Trilling từng có lần nhận xét, là tỏ ra khác biệt. Họ không thể hiểu ông thánh, cũng không hiểu được tà thần (the evil genius). Đối với họ, Albert Schweitzer và Hầu tước de Sade đều là những con người không thể hiểu được. Chúng ta cũng biết rằng triết gia Hy Lạp, Thales, bị chế nhạo vì sự khác biệt của ông ta, khi mãi mê ngắm sao trên trời và hụt bước rơi tòm xuống giếng, may mà nhờ có cô hầu gái đi theo vớt lên cho. Hú hồn! Einstein vẫn thường bị chế nhạo vì tật lơ đãng, thường mang những chiếc vớ khác màu nhau. Mọi cá tính thực sự đều bị coi là không bình thường, kỳ quái. Con người tư sản bơi lội trong cái biển của sự tầm thường:

Giờ đây cái mà chúng ta gọi là “người tư sản” (the bourgeois) khi nhìn như một thành phần luôn luôn cần được tìm kiếm trong đời sống con người, thì không gì khác hơn là cuộc tìm kiếm một sự quân bình. Đó là sự phân đấu tìm một trung điểm giữa vô số thái cực và đối cực khởi lên trong hành vi của con người. Nếu chúng ta nêu ra bất kỳ cái nào trong những cặp đối cực này chẳng hạn như lòng ngoan đạo kính Chúa yêu người với tính ngông cuồng phóng đãng, thì sự tương tự lập tức trở thành dễ hiểu. Có con đường mở ra cho một người để anh ta hoàn toàn tự nguyện hiến mình cho những tia nhìn tâm linh, tìm kiếm Thượng đế, đi theo lý tưởng thánh thiện. Đàng khác, anh ta cũng có thể tự buông thả hoàn toàn cho cuộc sống bản năng, cho những thèm muốn xác thịt, và như vậy hướng mọi cố gắng của mình vào việc đạt tới những lạc thú phù du. Một con đường dẫn đến vị thánh, đến sự tuân đạo của tâm linh và đầu hàng Thượng đế. Con đường kia dẫn đến phóng túng hình hài, sa đọa truy lạc đến ngang tàng tính mệnh. Giờ đây, giữa hai thái cực đó, tại trung điểm của con đường, mà người tư sản tìm cách bước đi... Anh ta sẽ không bao giờ là kẻ tuân đạo hay tự nguyện hủy mình. Trái lại, lý tưởng của anh ta là không buông bỏ nhưng là

bảo trì bản sắc riêng của mình. Anh ta không phấn đấu vươn lên sự thánh thiện cũng không cho điều ngược lại. Tuyệt đối là cái làm anh ta ghê sợ. Có thể anh ta cũng sẵn sàng phụng sự Chúa nhưng đừng bắt anh ta nhin thềm chuyện xác thịt. Anh ta sẵn sàng làm người đức hạnh nhưng cũng muốn được thoải mái tiện nghi trong cuộc sống trần gian. Nói cách ngắn gọn, thì mục tiêu của anh ta là tạo ra một căn nhà cho chính mình giữa những thái cực trong vùng ôn đới không cuồng phong bão tố; và về chuyện này thì anh ta đã thành công cho dầu là với cái giá là đánh mất đi sự sôi động của cuộc sống và đam mê mãnh liệt mà chỉ có tâm thức cực đoan và hành vi quá khích mới đem lại cho ta. Và như thế với cái giá đánh mất đi sự mãnh liệt hăng say anh ta thành tựu được việc bảo toàn tính mệnh trong một cuộc sống bình an. Thu hoạch của anh ta là một tâm hồn yên ổn mà anh ta thích hơn là một tâm hồn được chiêm ngự bởi Thượng đế, cũng như anh ta thích tiện nghi hơn lạc thú, thích tiện lợi hơn tự do và một nhiệt độ dễ chịu hơn là ngọn lửa nội tâm thiêu đốt đến không chịu nổi... Người tư sản từ bản chất là một tạo vật của những xung động yếu ớt, nhiều âu lo, sợ hãi khi nghĩ đến phải xả thân vì một lý tưởng nào và do vậy họ dễ cai trị. Vì thế anh ta đã thay thế số đông cho quyền lực, luật pháp cho sức mạnh và địa điểm bầu cử cho trách nhiệm [12].

Camus đặt câu hỏi tại sao người tư sản lại hỏi há một cách mù quáng đến thế để lao vào tính thường ngày của họ (their everydayness). Ông nói bóng gió đến Heidegger: “Ưu tư xao xuyên nằm ở đầu khe ngọn suối của mọi sự” [13] (Chí ít, Camus thừa nhận, các nhà hiện sinh cũng đã ghi nhận một cảm thức lan tỏa và ám ảnh của một “trống không”, “vô thể” hay “hư vô” - a void, non-being or nothingness -). Camus thông cảm khái niệm của Heidegger về tội lỗi nằm bên dưới những lo toan thường ngày. Camus cho rằng sở dĩ người tư sản sẵn lòng dấn thân đến thế vào những công việc hàng ngày bởi vì anh ta sợ hãi một sự trống rỗng, vô nghĩa, mơ hồ bàng bạc bên dưới bề mặt của tồn tại. Tuy vậy Camus lại chủ trương rằng ý thức đó

không phải, như những nhà hiện sinh tin tưởng, cốt yếu là một cách lãnh hội đúng về thực tại.

Quả đúng là các triết gia-nhà văn hiện sinh (như Sartre) từng khẳng định khả tính của một sự có ý nghĩa *thông qua* những chọn lựa mà chúng ta dự phóng từ hư vô (the possibility of a meaningfulness *via* the choices we project out of a nothingness). Thế nhưng chính thế giới lại được cho là vô nghĩa hay phi lý. Camus bối rối tự hỏi bằng cách nào mà một chọn lựa có ý nghĩa có thể đến từ hư vô vốn không có sẵn một ý nghĩa được ban cho nào. Nói vắn tắt là, ông không thấy bằng cách nào sự có ý nghĩa lại có thể đến từ sự vô nghĩa (how meaningfulness could come from meaninglessness).

Ồ không, nỗi lo âu mặc hàm của người tư sản cũng như nỗi ưu tư xao xuyến minh nhiên của nhà tư tưởng hiện sinh về sự vô nghĩa tối hậu chỉ là do phong cách nói chủ tuyệt đối (absolutist locution) mà ra đây thôi. Ở đây thế giới bị coi là tuyệt đối vô nghĩa trừ phi có một tuyệt đối thể khả niệm nào đây. Cả hai quan điểm của người tư sản và nhà hiện sinh đều đặt cơ sở trên một thái độ “hoặc có tất cả hoặc không có gì cả” (“all or nothing” attitude). Trong khi Camus nhìn những nhà hiện sinh như là nâng tầm “hư vô” hay “tự qui” (le pour-soi / the for-itself), “tự do” hay chính phi lý lên hàng tuyệt đối thể, thì ông thấy con người tư sản lại nâng tầm “cái bình thường” (normality) hay “cái thường ngày” (everydayness) lên hàng tuyệt đối thể. Cả nhà hiện sinh lẫn người tư sản đều không thể làm gì nếu không có những “vị thần linh” của họ, nghĩa là những tuyệt đối thể. Họ không thể sống với phi lý, nhưng trong khi cố gắng đào thoát khỏi phi lý, họ lại khẳng định một phi lý khác.

[1] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.98.

[2] Michael Novak, *The Experience of Nothingness*, (New York: Harper & Row, Publisher, 1971), p. 109.

[3] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p. 94.

[4] Richard Hubert, *The American Idea of Success*, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1971), p.114.

[5] *Ibid.*, p.293.

[6] Lin Yutan (Lâm ngữ Đường), *The Importance of Living*, (New York: Reynal & Hitchcock, 1937), pp.161-164.

[7] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p. 57.

[8] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p. 57. Đoạn văn này, Trundle và Puligandla dịch là “*He has an interest in the arts and in the theatre, but his accepts’ the poetry without feeling the sorrows’.*” Chúng tôi (P.q. Đ.) hơi ngờ ngợ rằng hai vị này đã chuyển ngữ câu văn của Camus có phần “*chênh từ, lệch ý*” nên chúng tôi đã truy nguyên lại nơi chính nguyên tác của Camus, *Le mythe de Sisyphe* - p.106. Collection Idées *nrf*, và dịch theo nguyên tác để bạn đọc rộng đường tham khảo và đối chiếu, và phán xét, nếu muốn, tùy theo nhận định của các bạn.

[9] Paul Simon, “The Dangling Conversation” (A Commentary on Heidegger’s *Being and Time*, *op. cit.*) p.106.

[10] Friedrich Nietzsche, Zarathustra đã nói như thế (*Also Sprach Zarathustra*) Bản tiếng Anh *Thus Spoke Zarathustra* (New York: Tudor Publishing Company, 1928) p.61.

[11] *Sói đồng hoang* (Steppenwolf, *op. cit.*, p.59).

[12] *Ibid.*, pp.59-60.

[13] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.10.

CHƯƠNG VII

PHI LÝ CỦA DUY NGHIỆM

(THE EMPIRICIST ABSURDITY)

Camus cho rằng “bắt đầu suy tư là bắt đầu bị xói mòn” (*commencer à penser, c’est commencer d’être miné. Le Mythe de Sisyphe, p.17. - beginning to think is beginning to be undermined*) [1] bởi vì xung động của chúng ta muốn làm cho mọi sự sáng tỏ. Trong khi các triết gia Tây phương, theo truyền thống, thường tìm cách làm cho mọi sự sáng tỏ bằng cách quay sang lý trí thì một vài trường phái triết học Đông phương lại làm điều đó bằng cách quay lưng lại lý trí. Như vậy, mặc dầu chúng tôi sẽ bàn luận thật vắn tắt Đạo giáo như một thí dụ của lập trường sau, còn chương này và chương kế tiếp sẽ ưu tiên khảo luận chủ nghĩa duy nghiệm và chủ nghĩa duy lý như là những thí dụ của lập trường trước.

Nhận xét của Camus cho rằng “Bắt đầu suy tư là bắt đầu bị xói mòn” gợi nhớ đến triết học của Đạo giáo Trung quốc. Lão Tử, người sáng lập Đạo giáo, dạy rằng “Tuyệt học vô ưu” (Dứt học, không lo - *abandon learning and there will be no sorrow*) [2]. Cả Lão Tử và Camus đều nhất trí rằng trẻ thơ không bị lệ thuộc vào thứ suy tư nó làm xói mòn người trưởng thành. Tuy nhiên một đảng Đạo gia khuyên ta “tuyệt học”, và, theo một nghĩa nào đó, quay về với cái “xích tử chi tâm” (cái tâm ngây thơ hồn nhiên của đứa con đỏ - *to return to the innocence of an infant-like existence*). Đảng khác, Camus lại nhìn điều này như một cố gắng để “phủ nhận chân lý sâu xa của trí tuệ” [3]. Điều này tạo nên một cố gắng để sắp xếp những ý tưởng của

chúng ta theo một cách mang thứ bình an bị tẩm độc kia vào hiện hữu...” [4]. Những ý tưởng có thể được sắp xếp một cách đa dạng nhằm tạo ra “... tình trạng không suy nghĩ, sự vô tâm hay chối bỏ phũ phàng” [5]. Camus có thể nói rằng Đạo gia tìm cách đào thoát khỏi phi lý *thông qua* trạng thái không suy nghĩ và sự chối bỏ. Bởi vì “không thể có phi lý bên ngoài tâm trí con người” [6], Đạo gia chỉ có việc là khước từ tâm trí con người.

Đôi lại, có những người mà con đường đào thoát của họ chính là con đường ngược lại. Họ trừu xuất từ toàn bộ kinh nghiệm nhân sinh bằng cách chỉ nhìn nhận tâm trí con người. Họ chỉ tìm hiểu những chân lý của lý tính, và tạo thành hai mặt trận tư tưởng chính trong truyền thống triết học Tây phương. Những gì mà họ coi là kiến thức có giá trị thì rất hạn chế.

Một mặt trận đặt căn cứ địa trên những gì kiểm chứng được trong kinh nghiệm cảm quan trực tiếp. Bên kia chiến tuyến đặt căn cứ địa trên những chân lý tất yếu của lý tính. Trường phái trước, được biết đến như là chủ nghĩa duy nghiệm (Empiricism), phát sinh từ Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke và George Berkeley và đi đến chín muồi với David Hume. Trường phái sau được biết đến qua cái tên Các Nhà Duy Lý Lục Địa (Continental Rationalists) với các tổ phụ là Descartes, Spinoza và Leibniz. Cả hai bên chiến tuyến đều quay mặt khỏi kiểu “suy tư” nó nhấn mạnh thân phận hữu hạn và phi lý của con người. Cả hai đều khẳng định những tuyệt đối thể. Éo le thay là, trong cố gắng đạt đến sự chắc chắn trong nhận thức, nhờ đó đào thoát khỏi phi lý, cả hai đều khẳng định những hệ thống triết học phi lý về phương diện lô - gíc. Hơn thế nữa việc họ bám trụ vào chúng, bất chấp tính nghịch lý nơi chúng, còn tạo nên một phi lý khác.

Những nhà duy nghiệm tìm kiếm sự chắc chắn, và Camus cho rằng họ có hoài vọng về tuyệt đối thể (a nostalgia for the absolute). Chính việc họ bám trụ một cách phi lý vào một quan điểm nghịch lý đã gây ấn tượng sai lầm

đôi với ý thức và cố gắng của họ nhằm đào thoát khỏi một phi lý còn nền tảng hơn. Theo họ, chúng ta đi đến hiểu biết thông qua các giác quan nơi thân xác.” Những chân lý” nào không kiểm chứng được bằng kinh nghiệm trực tiếp cần được gạt qua một bên. Họ “chưng cất” từ toàn bộ kinh nghiệm nhân sinh nhằm cách ly *sự chắc chắn* khỏi những yếu tố gây ô nhiễm từ những giả định dẫn đến sai lầm và những thành kiến tiên nghiệm (They “distilled” from the whole of human experience in order to separate *certainty* from the pollutants of misleading assumptions and *a priori* biases). Tuy nhiên, trong những giai đoạn ban đầu chủ nghĩa duy nghiệm lại có tính duy lý nhiều hơn là những người cách tân nó đã tưởng...” [7]. Như thế, trong khi bề ngoài làm ra vẻ như là đặt nền tảng sự chắc chắn của họ trên những giác quan của thân xác, thì nghịch lý thay, họ lại hoàn toàn duy lý:

Năng lực hoạt động của trí tuệ trong việc tham dự và phản ánh, so sánh và hậu kết, được hầu hết các nhà duy nghiệm công nhận. Sự phân biệt của Berkely giữa hình tượng và ý tưởng, dữ kiện cảm giác và tự ngã chủ động, đã mang ra ánh sáng phức tạp trong sự phân tích của ông về đời sống của trí tuệ. Và mặc dầu Hume e ngại rằng những công nhận như vậy có thể quét sạch mọi kiểm soát đối với các phát biểu triết học, tuy thế ông lại đặt cơ sở một số những kết luận quan trọng nhất của ông trên một lý thuyết về lý tính và một sự phân biệt nhằm giải thích giữa các ấn tượng của cảm giác và các ấn tượng của phản ánh [8].

Chúng ta có thể thắc mắc làm thế nào mà các nhà duy nghiệm cùng lúc phủ nhận mọi sự chắc chắn ngoại trừ những gì được trực tiếp trải nghiệm và đặt nền tảng cho lập trường đó trên một sự phân tích và một lý thuyết về lý tính vốn dĩ, từ chính định nghĩa của chúng, là không chắc chắn. Sau một cuộc phân tích và khai triển một lý thuyết bao hàm cả những giả định phi

thực nghiệm (non-empirical assumptions), họ đã vô tình mặc hàm rằng chính điều họ làm là không chắc chắn.

Để thiết lập sự chắc chắn của những gì họ đã làm sẽ là, bởi chính những nguyên lý của họ, một nhiệm vụ bất khả về phương diện lô - gíc. Như thế, chẳng hạn, Alfred Ewing qui chiếu đến khó khăn của họ liên quan đến nguyên lý tình cò (principle of casuality):

Nhà duy nghiệm... nếu như ông ta muốn nhất quán với những nguyên lý đầu tiên của mình, bị ràng buộc phải đảm đương một nhiệm vụ còn khó khăn hơn và quả thật là bất khả, đó là nhiệm vụ phái sinh nguyên lý nhân quả, một nguyên lý phổ quát và tất yếu, từ sự liệt kê đơn thuần những cái đặc thù, và như thế phái sinh nguyên lý đó mà không giả định bất kỳ nguyên lý qui nạp nào vốn chính nó không thể được phái sinh bởi sự qui nạp từ những cái đặc thù [9].

Hơn thế nữa, trong khi James Collins nhận thấy có một “động cơ tinh thần minh nhiên” nó ngăn ngừa bất kỳ việc niêm phong thuận lợi nào của tư tưởng vào một lăng trụ nhận thức luận” (there is an “explicit moral motif” that prevents any comfortable sealing off of their thought in an epistemological cylinder” [10], sau này ông nói rằng họ phủ nhận bất kỳ cơ sở siêu hình nào cho những câu trả lời của họ bàn về các vấn đề đức lý, chính trị và tôn giáo:

Câu trả lời của họ là nền tảng của đời sống đạo đức, chính trị và tôn giáo nằm, không phải trên những tiền đề siêu hình tổng quát, mà đúng hơn là trên sự soát xét tỉ mỉ bản tính con người và những hiện tượng của hành động con người được nhận định trực tiếp nơi chính chúng [11].

Người ta cũng có thể thắc mắc bằng cách nào những nhà Duy nghiệm cùng lúc vừa khẳng định một “động cơ tinh thần minh nhiên” lại vừa tố cáo

mọi tiên đề siêu hình. Camus có lẽ sẽ cho rằng việc “khảo sát tỉ mỉ bản chất con người và những hiện tượng của hành động con người” trong chính nó sẽ chẳng mặc hàm hay chẳng có ý nghĩa gì nhiều. Mọi hệ thống tư tưởng đều tiên giả định hai điều này: một thái độ và những giả định siêu hình. “Ngay cả những nhận thức luận nghiêm xác nhất cũng mặc hàm siêu hình học” [12] nói như Camus.” Và đến mức độ là siêu hình học của nhiều nhà tư tưởng hiện đại chỉ gồm không gì khác hơn là một tri thức luận” [13] ông nói thêm. Loại tri thức luận “trông rỗng” siêu hình học, éo le thay! lại có thể nói là loại tri thức luận mang nặng tính siêu hình nhất! (Such an epistemology “devoid” of metaphysics might ironically be said to be the most metaphysical). Loại tri thức luận “thuần túy” như thế, nghịch lý thay, lại đưa đến một thứ siêu hình học thuần túy (Such a “pure” epistemology, paradoxically, amounts to a “pure” metaphysics).

Chúng ta biết rằng chủ nghĩa thực chứng, chẳng hạn của Học phái thành Viên (Wiener Kreis - Vienna Circle) được nuôi dưỡng trên vùng thổ nhưỡng của truyền thống duy nghiệm. Trường phái thực chứng lớn tiếng tuyên bố sự độc lập tuyệt đối khỏi siêu hình học chỉ để khám phá ra rằng chính nó lại ưu tư e rằng các triết gia sẽ quá khinh suất khi “ném siêu hình học vào lửa” bởi họ sợ rằng chính khoa học cũng sẽ bị kéo theo vào ngọn lửa kia. Và cũng nghịch lý thay khi Hume coi “chính tri thức luận của mình vốn tự cho là nhằm chỉ ra rằng siêu hình học là bất khả “mới là siêu hình học đích thực, siêu hình học chân chính! [14]. Tuy nhiên, như Edward Pole gợi ý, chủ nghĩa khoa học và chủ nghĩa giản qui (reductionism) vốn đi tay trong tay với tri thức luận của Hume không hề đứng ở bất kỳ vị trí nào để ủng hộ cho những kỳ vọng đó” [15]. Ramakrisna Puligandla nhận ra tình huống nghiêm trọng của một chủ nghĩa duy nghiệm triệt để đối với khoa học:

Theo chủ nghĩa duy nghiệm triệt để, không có từ nào mà ý nghĩa của nó không được giải thích tường tận thông qua những gì có thể quan sát, lại

được phép đi vào khoa học. Nếu ai đó coi chỉ định này là nghiêm túc, người ấy sẽ không thể làm khoa học, bởi vì sự giải thích khoa học về những gì có thể quan sát không thể đến từ những từ ngữ và những khái niệm mà tất cả đều có thể được giải thích tường tận theo cách có thể quan sát. Nói vắn tắt là, nếu không có những từ ngữ lý thuyết (theoretical terms), thì không thể có khoa học. Do vậy để khoa học thành khả thi, chúng ta phải công nhận một chiều kích của thực tại không hoàn toàn có thể “dịch” ra ngôn ngữ của những cái có thể quan sát [16].

Cuối cùng, trong khi những nhà duy nghiệm bắt đầu bằng cách tự giới hạn một cách khiêm tốn vào những gì có thể biết với sự chắc chắn thì, nghịch lý thay, họ lại kết thúc bằng cách đưa ra những yêu sách táo bạo nhất về đức lý, chính trị và tôn giáo. Họ không còn tự hạn chế vào những yêu sách tri thức luận hạn hẹp. Trái lại, họ chia sẻ một”... mối quan tâm mạnh mẽ đối với những đòi hỏi của đời sống thực tiễn [17]. Camus nhận thấy sự phi lý trong loại hành trình triết học đó:

Cái kiểu khiêm tốn bề ngoài kia của tư tưởng nó tự hạn chế vào chỗ mô tả những gì nó từ chối giải thích (nghĩa là, có thể sẽ là siêu hình học!), cái kỷ luật cố ý kia sẽ đưa đến, một cách nghịch lý, sự phong phú sâu xa của kinh nghiệm và sự tái sinh của thế giới trong tính rườm rà của nó, là những thủ tục phi lý [18].

Trong cả hai trường hợp, nghĩa là, liên quan đến những gì có thể biết với sự chắc chắn và liên quan đến siêu hình học, những nhà Duy nghiệm muốn được hưởng lợi ở cả hai hướng hành động khác nhau. Nhưng ở đời làm gì có chuyện đó. Hễ được cái nọ thì phải mất cái kia chứ! Lập trường của họ đối với Camus là phi lý về phương diện lô - gíc, và việc họ bám trụ vào lập trường đó bất chấp sự phi lý của nó lại tạo thành một trường hợp khác của phi lý. Những nhà Duy nghiệm tự mâu thuẫn và ngay cả không thể biện

minh về phương diện lô - gíc những yêu sách tri thức luận hẹp hòi của chính họ và càng ít biện minh hơn sự vận dụng chúng vào vô vàn những chuyện không chắc chắn của đời sống thực tiễn. Thực vậy, thay vì làm cường kiện cuộc truy cầu kiến thức chắc chắn, chủ nghĩa Duy nghiệm, một cách nghịch lý, lại tán trợ việc làm yếu đi sự chắc chắn. Nó xúc tiến chính điều ngược lại, nghĩa là, sự phát triển một trào lưu hoàn toàn mới của sự không chắc chắn. Nó sinh ra chủ nghĩa hoài nghi hiện đại. Họ tìm sự chắc chắn bằng cách nghi ngờ. Nhưng trong cuộc truy cầu sự chắc chắn của họ bằng nghi ngờ, thì bất kỳ cái gì không chắc chắn theo một nghĩa nhận thức hạn hẹp, thì họ lại trở thành nạn nhân cho chính nỗi nghi ngờ của mình. Trong cuộc tìm kiếm sự chắc chắn tri thức luận, họ đã hủy hoại ngay cả sự chắc chắn thực tiễn:

David Hume, trong một thời điểm hoài nghi quyết liệt bỗng cảm thấy kinh hoàng trong nỗi cô đơn hun hút của chốn thư phòng đã phải vội vã bước ra ngoài, chạy đi tìm bạn bè nơi phòng đánh billard để được trấn an trở lại rằng thế giới bên ngoài vẫn thực sự tồn tại ở đấy [19].

Cuối cùng, trong những cố gắng của mình để làm cho mọi sự sáng sủa, Lý tính đã làm rối lên ngay cả cái “một chút sáng sủa”. Trong cuộc truy cầu tuyệt đối, Lý tính đã phản bội mình. Camus nhận định rằng “... lý tính đã học cách quay mặt khỏi cái nguyên lý được yêu quý nhất trong những nguyên lý cơ bản của nó, đó là nguyên lý mâu thuẫn, hay đúng hơn là nguyên lý phi mâu thuẫn....” [20].

[1] *The Myth of Sisyphus.*, p.4.

[2] Lao Tzu, *Tao-Te-Ching*, (*A Source Book in Chinese Philosophy* by Wing-tsit Chan, Princeton, New Jersey), p.149.

[3] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p.16.

[4] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p. 16.

- [5] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p. 16.
- [6] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p. 23.
- [7] Robert G. Olson, *Existentialism*, (New York: Dover Publication, Inc.,1962) p.73
- [8] James Collins, *The British Empiricists* (Milwaukee:The Bruce Publishing Company, 1967), p.VI.
- [9] A.C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality* (Archon Books, 1969), p.9.
- [10] *The British Empiricists*, *op. cit.*, p.VI.
- [11] *Ibid.*, p.VII.
- [12] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p.33.
- [13] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p.33.
- [14] Edward Pole, "Polanyi and the Problem of Metaphysical Knowledge," (from *Intellect and Hope: Essays in the Thought of Michael Polanyi.*, ed. by Thomas A. Langford and William H. Poteat, Durham, N.C.: Duke University Press, 1968), p.62.
- [15] "Polanyi and the Problem of Metaphysical Knowledge" *op. cit.*, p.62.
- [16] "Time and History in the Indian Tradition" *op. cit.*, p.254.
- [17] *The British Empiricist*, *op. cit.*, p.VII.
- [18] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p.32.
- [19] *Irrational Man*, *op. cit.*, p.217.
- [20] *The Myth of Sisyphus.*, *op. cit.*, p.36.

CHƯƠNG VIII

PHI LÝ CỦA TRIẾT HỌC DUY LÝ

(The Rationalist Absurdity)

Những nhà Duy lý đại diện tiêu biểu nhất cho những người hướng về lý tính. Nhưng cũng giống như trường hợp của những nhà Duy nghiệm, cách lập luận của những nhà duy lý cũng “học cách quay mặt đi khỏi nguyên lý căn bản được yêu thích nhất của lý trí, đó là nguyên lý phi mâu thuẫn” [1]. Những nhà Duy lý Lục địa cũng hướng về, trong “nỗi hoài vọng tuyệt đối của họ,” tâm trí con người. Nhưng lý tính khải lộ cho họ sự không chắc chắn của kinh nghiệm cảm giác. Như Descartes nói, “... đôi khi tôi đã thấy những giác quan lừa dối mình” [2].

Kiến thức về thế giới kinh nghiệm bị các nhà duy lý cho là bất tất (contingent), vậy là không chắc chắn. Kiến thức thông qua tri giác giác quan không phải là kiến thức trung thực chút nào. Có lẽ Camus sẽ nói, lý tính đã dẫn dắt họ đến chỗ khẳng định chân lý cần được tìm hiểu nơi chính lý tính. Chân lý phải là phi thời và tuyệt đối và do vậy độc lập với thế giới bị ràng buộc bởi thời gian (Truth must be timeless and absolute, and therefore independent of the time-bound world). Chân lý hẳn là ở bên kia tính bất tất của kinh nghiệm giác quan. Chỉ có những chân lý của lý tính thuần túy, chẳng hạn những qui luật tiên nghiệm của lô - gíc học (*a priori laws of logic*) và một số nguyên lý căn bản của lý tính, được cho là đáp ứng tiêu chuẩn này.

Nhưng trong khi chúng ta có thể khẳng định tính tất yếu nơi chân lý của mệnh đề, chẳng hạn, “P là P,” bất chấp P đại diện cho cái gì, thì nó cũng không thể, do bởi sự độc lập của nó đối với thế giới thực, cho chúng ta biết bất kỳ điều gì về thế giới này. Thế mà, nghịch lý thay, chính sự độc lập đó lại từng được tìm kiếm nhằm làm cho thế giới trở thành khả niệm. Như vậy, R. Puligandla và L.K. Puhakka nhận thấy:

Được khích lệ bởi những khám phá logic-toán học của họ, những nhà Duy lý tin rằng có thể tìm ra một hệ thống đơn những mệnh đề tất yếu nằm bên dưới toàn bộ thế giới hiện tượng và làm cho nó trở thành khả niệm [3].

Cả hai quyển *Những qui tắc để chỉ đạo cho tinh thần* (Règles pour la direction de l'esprit) của Descartes và quyển *Những đặc điểm phổ quát* (Characteristica Universalis) của Leibniz đều đặc trưng cho toan tính của họ muốn khép lại khoảng cách giữa cái tất yếu và cái bất tất (to seal the gap between the necessary and the contingent).” Leibniz mơ tưởng đến một hệ thống suy luận diễn dịch có thể được áp dụng không chỉ cho toán học mà còn cho mọi lãnh vực của kiến thức...” [4] theo ghi nhận của Puligandla và Puhakka. Camus sẽ cho rằng ý đồ của hai người trên muốn nâng tầm quan điểm của họ về thực tại lên qui chế của một cái tuyệt đối và độc quyền, hẳn sẽ đưa đến mâu thuẫn:

Sự phê bình chủ nghĩa duy lý đã được đưa ra thường xuyên đến độ dường như không còn cần thiết để bắt đầu lại. Tuy vậy, thời đại của chúng ta lại được đánh dấu bởi sự tái sinh của những hệ thống nghịch lý đó chúng phân đấu đánh bẫy lý tính như thể thực sự lý tính vẫn luôn luôn tiến bộ [5].

Và mặc dầu chúng ta có thể ghi nhận, với lòng ngưỡng mộ, rất nhiều thành tựu về trí thức và thực hành của Descartes, nghĩa là những đóng góp của ông đối với “thế giới thực” song sự phân ly giữa cái chắc chắn và cái không chắc chắn vẫn còn đó [6]. Thế giới thực, trên nguyên tắc, vẫn bất tất

và không chắc chắn. Leibniz, chẳng hạn, đã hơi vội vàng khi khẳng định rằng có những “... lý do tiên thiên khiến sự vật không thể khác hơn những gì chúng đang là” [7]. Khẳng định đó của Leibniz hẳn nhiên đã đưa đến phúng dụ của Voltaire đối với lập trường đó, theo kiểu *reductio ad absurdum* - qui kết về phi lý, trong quyển *Candide* (Chàng Ngây thơ, một uyển ngữ thế cho... *Thằng Khờ!*). Xa hơn nữa, với những khám phá của Godel, lý tính được chỉ ra rằng chẳng những không tạo được một bước nhảy vọt lô - gíc nào như thế, mà cũng không “chuyển cung” những vấn đề của chính lý tính:

Những khám phá của Godel dường như còn mang lại những hậu quả vượt xa hơn, khi người ta nhận định rằng trong truyền thống Tây phương, kể từ Pythagore và Platon trở đi, toán học với tư cách là kiểu mẫu chính thức của tính khả niệm (the very model of intelligibility) vẫn là thành trì trung tâm của chủ nghĩa duy lý. Thế mà giờ đây hóa ra là ngay cả trong môn khoa học chính xác nhất của mình - trong vùng cương thổ mà lý tính của họ dường như toàn năng - con người vẫn không thoát khỏi tính hữu hạn cốt yếu của mình: mọi hệ thống toán học mà con người xây dựng nên đều vướng phải sự bất toàn. Godel đã chỉ ra rằng toán học chứa đựng những vấn đề không thể giải quyết... Và nếu lý tính con người không bao giờ đạt đến cái nền tảng vững chắc (sự hệ thống hóa hoàn chỉnh) trong toán học, thì có vẻ như nó không thể đạt được ở nơi nào khác... Trong thực tế, sự kiện không có một nền tảng chắc chắn nào có nghĩa là nhà toán học không bao giờ có thể chứng minh tính nhất quán của toán học trừ phi bằng cách sử dụng những phương tiện còn lung lay chao đảo hơn cả hệ thống mà ông đang cố chứng minh là nhất quán. Như vậy toán học cuối cùng cũng không thoát khỏi sự không chắc chắn gắn liền với bất kỳ công cuộc nào của con người [8].

Cái giả định cho rằng những chân lý bất biến và tuyệt đối của lý tính nằm bên dưới thế giới hiện tượng thì tự thân nó chưa có gì là chắc chắn. Nếu nó chắc chắn thì sự phủ nhận nó sẽ đưa đến sự tự mâu thuẫn. Trong bất kỳ trường hợp nào, chúng ta vẫn ít ra có thể nói là sự phủ nhận nó không phải là một sự tự mâu thuẫn mới thoát nhìn (a prima facie self-contradiction). Như vậy trong khi giả thuyết tự nó không phải là một chân lý tất yếu, nó cũng không thể, trên nguyên tắc, bị kéo theo bởi bất kỳ qui luật tư tưởng nào. Quả thật, một cách nghịch lý, nó có vẻ như là một khái niệm cuối cùng được phái sinh từ kinh nghiệm giác quan, nghĩa là, từ việc “tri giác” một đồng dạng tính trong thiên nhiên (from perceiving a uniformity in nature). Đó là một giả định vốn, từ chính định nghĩa của nó, là không chắc chắn, và tuy vậy, một cách mâu thuẫn, lại được coi như là một cơ sở chắc chắn không thể nghi ngờ cho những kết luận của họ liên quan đến tính khả niệm của thế giới hiện tượng.

Sự kết ước của họ với kiến thức chắc chắn và không thể nghi ngờ hiếm khi còn để lại cho họ chọn lựa nào khác hơn là *khẳng định một cách phi lý một điều nghịch lý* (absurdly affirming a paradox). Như vậy, Camus quan sát thấy việc họ tìm kiếm sự chắc chắn tuyệt đối đi đến cao điểm là chuyện họ hậu thuẫn một cách phi lý chính cái phản đề của chủ đề mà họ đã kết ước. Hoài vọng về tuyệt đối thể nơi họ (their nostalgia for an absolute) và ước muốn “làm cho mọi sự sáng sủa” (to make everything clear) khiến họ quay mặt đi khỏi cái nguyên lý được cung chiếu nhất trong các nguyên lý căn bản của lý trí, đó là Qui luật Mâu thuẫn hay đúng hơn là Qui luật Phi-Mâu thuẫn (Law of Contradiction or rather Law of Non-Contradiction). Họ mang nặng một thứ tâm thức “hoặc là / hoặc là” (hoặc là tất cả, hoặc không có gì cả - hoặc là thế này, hoặc là thế kia). Nếu họ không thể có được một tuyệt đối thể, vậy là họ sẽ không có gì cả. Bất kỳ cái gì mà không tuyệt đối chắc chắn thì phải vứt đi, xét về phương diện nhận thức luận. Camus giễu nhại lập trường của họ:” Tôi muốn mọi sự phải được giải thích tường tận

hoặc là không có gì cả” [9]. Camus cảnh báo rằng “tâm hồn nào bị kích động bởi thái độ khăng khăng nhất mực này sẽ chỉ tìm và chỉ gặp được không cái gì khác hơn là mâu thuẫn và vô nghĩa” [10]. Nhưng ý đồ tránh mâu thuẫn cũng dẫn đến một kiểu quay mặt lạ lùng khỏi tồn sinh cụ thể:

Sau khi đã thiết lập, nhằm thỏa mãn khát vọng của họ, rằng những đối tượng của kiến thức toán học là những đối tượng vĩnh hằng, bất biến thì các nhà Duy lý sẽ làm một trong hai điều này. Hoặc là họ tuyên bố rằng mọi kiến thức đích thực đều mang tính toán học hoặc là họ tuyên bố rằng kiến thức phi - toán học cũng tương tự như kiến thức toán học ở chỗ những đối tượng của nó là những thực thể vĩnh hằng và bất biến (eternal and immutable entities), siêu việt thế giới, và con người chỉ đạt đến chúng qua trí tuệ [11].

Bởi vậy, giải pháp tuyên bố rằng “mọi kiến thức đích thực đều mang tính toán học” sẽ kéo theo sự bất lực về tri thức đối với thế giới thực. Nó sẽ đưa đến chính sự không chắc chắn mà họ từng quyết liệt tìm cách vượt qua. Camus nhận định rằng,

Lý tính mang một khía cạnh rất người nhưng nó cũng có khả năng hướng về cái thiêng liêng. Kể từ Plotinus người đầu tiên hòa giải lý tính với bầu khí vĩnh hằng, lý tính đã học cách quay mặt khỏi nguyên lý được yêu dấu nhất trong các nguyên lý cơ bản của nó, là nguyên lý mâu thuẫn, nhằm hội nhập vào nó cái nguyên lý dị kỳ nhất, hầu như là ma thuật, đó là nguyên lý tham thông (principle of participation) [12].

Các nhà Duy lý phải chọn lựa giữa việc “hướng về cái thiêng liêng” hay “quay mặt khỏi nguyên lý được yêu dấu nhất trong các nguyên lý” nhằm nói lên điều gì đó về thế giới này. Họ bị dòn vào cái lập trường đầy vương vít bị buộc phải chọn giữa cái gì tầm thường về phương diện triết học hay cái gì có ý nghĩa về phương diện triết học. Cái sau sẽ hủy hoại chính lập

trường của họ bởi vì nó, *ipso facto*, phải là không chắc chắn. Họ phải chọn giữa những loại chân lý có tính toán học hay phân tích chúng không nói được gì về thế giới và cái gì đó nói được đôi điều về thế giới nhưng lại không chắc chắn cho lắm. “Nhưng điều cốt yếu là phải giải thích,” Camus ghi nhận, và “hoài vọng về tuyệt đối thể *qua* (cũng như là, với tư cách là) cái chắc chắn, ở đây, mạnh hơn là kiến thức” [13]. Họ đắm mình vào nỗi hoài vọng đó và làm cho mọi sự trở nên sáng sủa với cái giá phải vi phạm vừa tiêu chuẩn của họ lẫn Quy luật Mâu thuẫn. Nhưng kiến thức về phi lý, theo Camus, đó là, lỡ biết nó thì ta phải “trung thành với nó.” “Tôi cho rằng khái niệm phi lý là cốt yếu và nhận định rằng nó có thể xác lập như là chân lý đầu tiên trong các chân lý mà tôi tin tưởng” [14].

Việc lờ đi hiểu biết đó đã đưa các nhà Duy lý đến chỗ yêu sách rằng họ đã nhảy qua bờ vực lô - gíc, do chính họ tạo ra, giữa cái chắc chắn và cái không chắc chắn. Họ thực sự đã hoàn tất một “bước nhảy vọt về niềm tin” kiểu Laplace (a Laplacian leap of faith):

Hãy tưởng tượng, Laplace nói, một Hữu thể biết được vị trí và động lượng của từng hạt nhỏ trong vũ trụ cùng với những định luật về chuyển động chi phối những hạt nhỏ đó: một Hữu thể như thế sẽ có thể tiên đoán mọi trạng thái tiếp theo của vũ trụ [15].

Camus có lẽ sẽ đồng ý với William Barrett rằng “các nhà vật lý sẽ không còn có thể vận hành trong *những niềm tin ngụ thần học như thế* (cryptotheological faiths) nhưng phải chỉ đưa ra tiên đoán khi và chỉ trong tầm mức mà điều đó tự phô bày trong kinh nghiệm” [16]. Việc lờ đi điều mà Camus gọi là “khái niệm về phi lý” (notion of the absurd) dẫn tới việc nâng tầm những gì vốn dĩ chỉ là những nguyên lý hữu hiệu nhưng hạn chế thành những nguyên lý tất yếu và tuyệt đối. Việc đó dẫn đến sự *xiển dương các tiên giả định phi tiên giả định* (the exaltation of presuppositionless

presuppositions), chẳng hạn,” không gì xảy ra mà không có lý do” (nothing happens without a reason), vốn được tiên giả định trong nghiên cứu khoa học, thành những nguyên lý tuyệt đối phổ quát, được ứng dụng vào mọi lãnh vực của đời sống như đức lý, vật lý và cả siêu hình. Camus cho rằng bất kỳ sự quảng diễn nào từ cái chỉ là hữu dụng và hữu hạn thành cái tuyệt đối cũng đều đưa đến sự tự mâu thuẫn.

Nói tóm lại là, các nhà Duy lý yêu sách rằng những kết luận của họ được đạt đến sau một phương thức tư duy có hệ thống về phương diện lô - gíc vốn cuối cùng đặt nền tảng trên những chân lý của lý trí. Nhưng đó là một yêu sách phi lý. Nó mặc nhiên dựa trên những giả định, nghĩa là một vài nguyên lý bất biến nằm bên dưới thế giới hiện tượng, mà tự thân chúng vốn không phải là những chân lý tất yếu cũng chẳng phải là được trực tiếp phái sinh từ những dữ kiện kinh nghiệm. Phương cách triết lý của họ dẫn ngay trở lại chính những chiều sâu rất không chắc chắn của kinh nghiệm mà họ ghê sợ. Camus thấy,

...Nếu người ta toan tính mở rộng và đem lại một cơ sở thuần lý cho khái niệm đó về chân lý, nếu người ta yêu sách khám phá theo cách này “yếu tính” của mỗi yêu sách về kiến thức, người ta phục hồi chiều sâu của nó cho kinh nghiệm . [17]

Những hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối phủ nhận những mâu thuẫn và tính hữu hạn nơi thân phận phi lý của con người, lại dựa, một cách nghịch lý, trên một phần của kinh nghiệm nhân sinh mà chính họ nhìn như là thiếu nền tảng và không đáng tin tưởng. Việc trừu xuất từ toàn bộ kinh nghiệm nhân sinh, chẳng hạn, chỉ cho phép những chân lý của lý trí, nghịch lý thay lại kéo theo một sự thừa nhận minh nhiên chính những chân lý mà ban đầu không được thừa nhận như là chân lý. Như vậy, những nhà Duy nghiệm Anh đã, một cách nghịch lý, gây ấn tượng sai lầm về niềm tin mặc nhiên

của họ vào sự chắc chắn của lý tính khi họ cho rằng chỉ những gì được biết thông qua kinh nghiệm giác quan trực tiếp mới có thể được biết với sự chắc chắn. Những nhà Duy lý Lục địa lại yêu sách, một cách phi lý, chính điều ngược lại. Họ quay mặt khỏi các giác quan và khẳng định những chân lý tất yếu của lý trí. Song le, nếu như họ không chấp nhận những chân lý nào khác ngoài những chân lý tất yếu của lý trí, thì chính khẳng định phi tất yếu của họ cũng cần phải bác bỏ. Tương tự như thế, những nhà hiện sinh vô thần chủ trương rằng con người tuyệt đối tự do và chịu trách nhiệm theo nghĩa là không có những “dữ kiện đức lý” (ethical givens). Trong khi điều này kéo theo hệ luận là con người được tự do làm bất kỳ điều gì mà chẳng hề vi phạm bất kỳ điển lệ đạo đức tiên thiên nào, thì những nhà hiện sinh, một cách nghịch lý, lại thừa nhận một điển lệ đạo đức khi họ biện hộ cho một phương thức hiện hữu được ưu ái (a preferable mode of existence), chẳng hạn, hiện hữu trong “chân tín” (bonne foi - good faith), đối lập với kiểu hiện hữu “ngụy tín” (mauvaise foi - bad faith). Nếu nói như Sartre, con người bị lên án phải tự do (l’homme est condamné à être libre - man is condemned to be free) thì làm thế nào mà người ta lại có thể tự do hay trách nhiệm nhiều hơn hay ít hơn? Làm thế nào mà một phương cách ứng xử này lại đáng ưa chuộng hơn phương cách ứng xử khác?

Cuối cùng, chúng ta phải quay sự chú ý về phía Camus. Chúng ta có thể thắc mắc là chính lập trường triết học của ông há lại không tự mâu thuẫn hay sao? Phải chăng chính lập trường triết học của ông- cho rằng không có lập trường triết học nào có thể làm cho mọi sự sáng sủa - tự thân nó lại không mâu thuẫn sao, bởi vì ít nhất thì lập trường đó cũng phải sáng sủa? Hơn nữa, lập trường của Camus có cho phép một tự do từ tình trạng căng thẳng liên quan đến việc sống với những chân lý tương đối? Nó có cho phép một tự do từ một tình trạng căng thẳng liên quan đến việc sống với tính phi lý nền tảng của tồn sinh?

[1] *The Myth of Sisyphus.*, p.36.

[2] René Descartes, *Méditations métaphysiques I*, (The European Philosophers from Descartes to Nietzsche by Monroe C. Beardley, New York: The Modern Library, 1960) p.29.

[3] Ramakrisna Puligandla & Leena Kaisa Puhakka, "The Challenge of the Absurd," (*Journal of Thought*, Vol.5, No. 2, April 1970), p.103.

[4] "Thách thức của Phi lý" (The Challenge of the Absurde) *op. cit.*, p.103.

[5] *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p.17.

[6] Descartes qui tất cả mọi thành tựu của ông vào quyển *Những qui tắc hướng dẫn tâm trí* (Règles pour la direction de l'esprit - Rules for the Direction of the Mind). Đó là một trong những ấn phẩm có ảnh hưởng nhất về phương diện triết học kể từ Aristote. Lawrence Lafleur ghi nhận rằng: "những thành tựu này quả thực là đáng ngạc nhiên, bởi vì trong bốn khảo luận cùng xuất hiện vào năm 1637, ông trình bày một danh sách đáng lưu ý nhất về những thành tựu từng được ban tặng cho thế giới bởi một người ở một thời."

Những thành tựu thực tiễn của Descartes trong thiên khảo luận thứ nhì của ông, *Dioptrique* (Dioptrics - Quang tuyến khúc chiết học) là:

- 1) việc phát biểu lý thuyết ba động về ánh sáng (the statement of the wave theory of light)
- 2) phân tích véc-tơ về chuyển động (the vector analysis of motion)
- 3) định luật về các sines trong hiện tượng khúc xạ (the law of sines in refractions)
- 4) tường thuật lý thuyết đầu tiên về viễn thị và cận thị (the first theoretical account of farsightedness and nearsightedness)
- 5) tường thuật thỏa đáng đầu tiên về tri giác không gian (the first adequate account of space perception)
- 6) tường thuật thỏa đáng đầu tiên về lý thuyết các lăng kính (the first adequate account of the theory of lenses)
- 7) sự nhìn nhận đầu tiên về hiện tượng cầu sai và phương pháp điều chỉnh sự sai lệch đó (the first recognition of spherical aberration and the method of correcting it)
- 8) xác định sức gom ánh sáng trong một kính viễn vọng (the determination of light-gathering power in a telescope)
- 9) nguyên lý của màng chắn tròng mắt (the principle of the iris diaphragm)

10) ống rút (the draw tube)

11) bộ tìm của kính viễn vọng (the telescope finder)

12) việc sử dụng thiết bị chiếu sáng liên kết với kính hiển vi (the use of illuminating equipment in conjunction with the microscope)

13) kính parabol (the parabolic mirror)

Ông cũng khám phá hình học giải tích (analytic geometry) và diễn từ của ông bàn về sinh lý học. Mặc dầu lý thuyết của ông về khoa giải phẫu là sai nhưng sự phác họa của ông không hề là bất khả. Nó thực sự tiên báo nguyên lý của động cơ hơi nước và động cơ đốt cháy bên trong (internal combustion engine).

Ông hoàn tất những khám phá thực tiễn và được áp dụng rộng rãi sau đây trong khảo luận thứ ba, *Météorologie* (Khí tượng học) :

1) ông bác bỏ sự can thiệp của thần linh như là cách giải thích cho những biến cố.

2) ông nêu lên lý thuyết chuyển động của nhiệt (the kinetic theory of heat) và tiên báo Charles Law và khái niệm tỉ nhiệt / nhiệt dung (the concept of specific heat).

3) ông nêu lên phác đồ đầu tiên về khí tượng học khoa học trong khảo luận về các loại gió, các loại mây và hiện tượng kết tủa (precipitation).

4) ông đưa ra một mô tả và giải thích đúng và chính xác về các hiện tượng cầu vồng phản chiếu (reflection rainbows)

5) và ông mô tả sự tán sắc ánh sáng trắng thành những màu khác bởi một lăng kính và điều chỉnh thiết bị của kính quang phổ xẻ rãnh (sets up the apparatus of the slit spectroscope).

Cuối cùng, ông phối hợp những phương pháp của đại số học và hình học để tạo ra lãnh vực mới của hình học giải tích. Từ hình học giải tích đi đến nền tảng cho toán học hiện đại.

Leibniz và Newton đồng thời khám phá tính vi phân (infinitesimal calculus) mà trên đó toàn bộ thượng tầng kiến trúc của sự phát triển hiện đại được đặt lên. Tất cả các khám phá của Descartes đi theo cái mà lúc đó là một lý thuyết triết học trừu tượng về phương pháp phát hiện chân lý trong mọi lãnh vực của đời sống, từ siêu hình học đến vật lý học, từ chính trị đến tôn giáo.

[7] Gottfried Wilhem Leibniz, *Đơn tử luận* (Monadologie, p.296)

[8] *Irrational Man*, op. cit., p.39.

[9] *The Myth of Sisyphus*, op. cit., p.20.

[10] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.20.

[11] *Existentialism, op. cit.*, p.69.

[12] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.36.

[13] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.35.

[14] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.23.

[15] *Irrational Man, op. cit.*, p.38.

[16] *Ibid.*, p.38.

[17] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.33.

CHƯƠNG IX

BÊN KIA BỜ PHI LÝ

(Beyond Absurdity)

Camus không cho rằng các quan điểm truyền thống về thực tại là sai lầm hay vô giá trị. Ông cũng chẳng hề yêu sách sự khám phá một quan điểm tuyệt đối và độc quyền. Ông chỉ cho là không có quan điểm nào là quan điểm duy nhất đúng, loại trừ mọi quan điểm khác. Không có quan điểm nào về thực tại có khả năng “giải thích mọi điều”:

Cái lý tính phổ quát này, về phương diện thực tiễn hay đức lý, cái thuyết tất định kia, những cái phạm trù mang tham vọng giải thích mọi chuyện nọ, đủ làm cho bậc trí giả cười đến vỡ bụng. Chúng chẳng có liên quan chi đến tinh thần. Chúng phủ nhận chân lý sâu xa của nó [1].

Mỗi quan điểm chỉ có thể đúng một cách hạn chế.” Trong tâm lý học, cũng như trong lô - gíc học, có nhiều chân lý chứ không phải chỉ có một chân lý” [2]. Sự kiện có nhiều quan điểm xung đột nhau về thực tại không phải vì thế mà thiết dựng lên tính sai lầm của chúng, mà đúng hơn là tính tương đối và tính phụ thuộc vào khung cảnh (context-bound character) của chúng mà thôi. Ý đồ “làm cho mọi sự sáng sủa” và “hoài vọng về tuyệt đối thể (the nostalgia for the absolute) [3] trên cấp độ thực tiễn đã là nguyên nhân gây ra lắm khổ đau cho con người. Còn trên cấp độ trí thức nó đã đưa đến phi lý lô - gíc. Trong chương này chúng ta sẽ giải minh lập trường của Camus khi ông cho là” hoài vọng kia về nhất tính, khát khao nọ về tuyệt

đôi, minh họa cho xung lực cốt yếu của tấn kịch nhân sinh,” bằng cách qui chiếu về triết gia Ấn Độ Nagarjuna (Long Thọ). Bởi Nagarjuna không những đã chỉ ra rằng “khát khao hiểu thực tại nằm ở giữa lòng cuộc tìm kiếm hữu thể”(the thirst for the real is at heart the quest for being) [4] mà, đi xa hơn, ông còn đưa ra sự chứng minh có sức thuyết phục nhất về tính tương đối của mọi quan điểm về thực tại.

Giống như Nagarjuna và Trung quán tông (Madyamika School) của tư tưởng Ấn Độ, Camus công nhận một thực tại tối hậu vượt qua tính tương đối của các khái niệm. Thực tại đó không thể được giải thích một cách thuần lý cũng không thể được làm cho sáng sủa. Tuy nhiên Camus ghi nhận rằng “thời đại của chúng ta được đánh dấu bởi sự tái sinh của những hệ thống tư tưởng nghịch lý chúng cố gắng gài bẫy lý tính làm như thể nó đã thực sự tiến bộ nhanh chóng” [5]. Tương tự, Nagarjuna trình bày tính tương đối, cũng có nghĩa là tương thuộc (mutual dependence) của mọi khái niệm và do đó chủ trương rằng chúng không thể được coi như là thực, từ quan điểm tuyệt đối. Camus có ý thức về sự khác biệt giữa các hệ thống tư tưởng liên quan đến thực tại và chính thực tại. Những hệ thống quan điểm này về thực tại đều tương đối đúng và có hiệu quả. Thực tại tối hậu thì phi khái niệm và không nằm trong tầm với của kinh nghiệm thường ngày:

Không có điều gì có thể được tuyên bố về thực tại tối hậu và ngay cả là người ta không thể nói gì về nó... Các lý thuyết giáo điều, tư biện cố gắng vươn tới cái vô điều kiện bằng cách quảng diễn quá đáng những nguyên lý thường nghiệm; chúng sẽ tất yếu xung đột với nhau... Các phạm trù của tư tưởng như nhân quả, bản thể, đồng nhất và khác biệt, tốt và xấu vv...hẳn là không thể áp dụng cho thực tại tối hậu, bởi vì chúng là những phạm trù tương đối; nhưng Trung quán tông (Madyamika) không phủ nhận sự hữu dụng của chúng như là những cách thức giải thích trong cảnh giới thường nghiệm. Chính lý thuyết gia giáo điều với sự nhấn mạnh trên chân lý duy

nhất trong quan niệm cá biệt của ông về thực tại đã làm cho hoạt động thường nghiệm trở thành bất khả [7].

Kinh nghiệm thông thường nằm trên bình diện đó của tồn sinh trong đó người ta có liên quan đến việc tạo ra ý nghĩa cho những gì người ta làm. Chính là trên bình diện đó, liên quan đến cái hữu ích và với chuyện làm cho được việc. Ba loại phi lý, đó là, phi lý nền tảng của hiện sinh, phi lý lô - gíc của những hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối, và phi lý của việc cố chấp lấy chúng bất kể tính phi lý nơi chúng, bắt đầu ở cấp độ này. Trong khi Camus cho rằng “ước muốn, là khuấy động lên những nghịch lý” (to will is to stir up the paradoxes) [8] Nagarjuna công nhận rằng “... hành động là hậu quả của ước muốn, vốn được truyền thống coi là có tính thể lý hay ngôn từ” [9]. Thực tại tối hậu, *ipso facto* (do bởi sự kiện đó) phải là một thực tại *trống không mọi ước muốn* (devoid of willing).

Tình trạng tri thức luận (the epistemological status) của lập trường Camus có thể tổng kết thành ba phương diện:

1) Nó bao gồm cả hai, vừa những quan điểm về thực tại, chẳng hạn, những phương cách khả thi để nhìn thế giới và cuộc tranh luận về những quan điểm về thực tại.

2) Các quan điểm của ông về thực tại được coi là tương đối. Như vậy Camus nhìn nhận những quan điểm khác nhau về thực tại khi ông phát biểu rằng:

Khởi đi từ một ý thức đau đớn về cái phi nhân (an anguished awareness of the inhuman, suy niệm về phi lý, đến tận cùng của hành trình, lại quay về chính trung tâm của những ngọn lửa đam mê nơi cuộc phản kháng của con người [10] cũng chỉ để định tính chính quan điểm đó:

Nhưng tư tưởng Đông phương dạy rằng người ta có thể tự cho phép trong cùng một cố gắng đến với lô - gíc học bằng cách chọn lựa chống lại thế giới (chẳng hạn, không để bị gây nhiễu bởi hoài vọng rất người về cái phi lý. Điều đó cũng chính đáng thôi và đem lại cho khảo luận này viễn tượng cùng những giới hạn của nó [11]).

Camus không có ý định làm cho mọi sự sáng sủa về phương diện khái niệm bằng cách định thức một quan điểm tuyệt đối và độc quyền về thực tại. Trong các truyện vừa và truyện dài của mình ông cố gắng ghi nhận nhiều quan điểm về thực tại. “Quả là một kinh nghiệm di động khi ta nhìn ngắm chân trời của Albert Camus phát triển qua những cuốn truyện của ông, *L'Étranger*, *La Peste* và *La Chute (Sa đọa)* ...,” Michael Novak đã bình luận như thế. Nói vắn tắt là, Camus chưa bao giờ chống đối việc chọn nhận một quan điểm về thực tại trong mức độ mà ông muốn hành động và sống trong thế giới. Tuy nhiên ông không bao giờ lẫn lộn quan điểm của ông về thực tại với chính thực tại. Ông cho rằng thực tại là không thể giải thích và không thể lãnh hội bằng khái niệm. Hơn nữa ông cũng không chủ trương rằng, bởi vì không có quan điểm tuyệt đối về thực tại, vậy thì, mọi quan điểm đều sai lầm. Ông cũng không vì vậy mà phủ nhận thực tại theo kiểu hư vô chủ nghĩa. Camus nhìn nhận rằng “phi lý được nhìn như một qui tắc và được coi là một tuyệt đối trong đời sống như vậy là mâu thuẫn” [12].[13]. Nhìn nhận phi lý chỉ là để kêu gọi sự chú ý vào sự kiện là “Không còn có một ý tưởng độc quyền giải thích mọi chuyện, mà có vô số yếu tính đem lại ý nghĩa cho vô số đối tượng” [14]. Nhận thức về phi lý không phải là một quan điểm mà là trở nên có ý thức một cách sắc bén về bản chất của các quan điểm. Sự kiện là nó đã nhuộm màu nhiều tư tưởng và hành động giữa hai cuộc Thế chiến chỉ càng chứng tỏ sức mạnh và hiệu lực của nó. Tính quần chúng hay sức mạnh của một quan điểm, theo Camus, không tất yếu kéo theo tính phổ quát của nó [15].

3) Sự bàn luận của Camus về các quan điểm về thực tại gợi nhớ một cách nổi bật đến Trung quán luận về Không tính (the Madyamika doctrine of Sunyata). Trung quán tông của Nagarjuna chủ trương rằng thật là không phù hợp và không thể biện minh về phương diện lô - gíc nếu ta nhìn bất kỳ hệ thống siêu hình học nào như là tuyệt đối hiệu lực [16]. Người ta chỉ có thể nhìn bất kỳ hệ thống nào như là tuyệt đối bằng cái giá phải chịu sự mâu thuẫn lô - gíc. Sự tương tự mới thoát nhìn đã thấy ngay nơi lập trường tri thức luận này với lập trường của Camus là hoàn toàn không thể nhầm lẫn. Như Thomas Hanna nhận định:

Camus nêu lên sự bất khả về phương diện lô - gíc của việc đưa ra những phán đoán phổ quát về bất kỳ điều gì mà không kết thúc trong mâu thuẫn; trên cấp độ của lô - gíc học, bất kỳ cố gắng nào nhằm lãnh hội tính tuyệt đối cũng đều đưa đến nghịch lý. Trên cùng cấp độ của lô - gíc học, tinh thần không thể ấn định nhất tính trong vũ trụ này: tinh thần nào khẳng định nhất tính của vạn hữu, tinh thần đó đặt hoạt động phán đoán riêng qua một bên, tách biệt với vật được phán đoán, và như vậy phủ định nhất tính mà nó đang khẳng định [17].

Có vẻ khá rõ là Camus cho rằng các hệ thống tư tưởng chủ tuyệt đối sẽ đưa đến những mâu thuẫn nội tại là điều tất yếu về phương diện lô - gíc. Chính vì lý do này mà ông tìm cách đặt lập trường của mình trên một chân lý diễn dịch (deductive truth) hơn là trên một sự tổng quát hóa qui nạp đơn thuần (a mere inductive generalization). Hơn thế nữa, nếu chịu thấm nhập vào chiều sâu ta sẽ bắt gặp một thái độ an nhiên tự tại đặc trưng và một tinh thần lạc quan tinh tế bàng bạc trong tác phẩm của Camus, mặc dầu ngay trên bề mặt ta thấy ông đặt ra những tình huống gay cân với những nhân vật đầy dằn vặt suy tư về những vấn đề trầm trọng như thân phận con người, ý nghĩa cuộc sống, thiện ác vv... Điều này gợi ý rằng ông công nhận một *cách thể hiện sinh* (a mode of existence) không có tình trạng căng thẳng của phi

lý, nhưng không phải là một cách thể phái sinh từ bất kỳ kiểu “tự tử siêu hình” nào (le suicide métaphysique - metaphysical suicide). Cả Camus lẫn tác phẩm của ông đều thoát khỏi, một cách độc đáo, nỗi lo âu xao xuyến (anxiety) vốn rất đặc trưng của văn chương hiện sinh. Nói vắn tắt là Camus đề xuất một giải pháp mới so với cái giả định trước nay vẫn giữ vị thế thống trị trong lịch sử tư tưởng Tây phương, mặc nhiên hay minh nhiên, rằng chúng ta không có lý do nào để sống hoặc hoàn toàn thiếu biện minh cho những gì chúng ta làm nếu như không có một tuyệt đối thể khả niệm làm nền tảng cho những gì chúng ta làm. Bởi vì”... nếu tôi công nhận những giới hạn của lý tính, tôi không vì thế mà phủ định nó, bởi tôi vẫn công nhận những năng lực tương đối của nó cơ mà” [18], Camus nói. Hơn thế nữa, “... không hề thiếu những cơ hội cho hành động, trong vòng tương đối” [19], ông thêm. Nagarjuna cũng nhất trí rằng “... chúng tôi không nói là không chấp nhận, vì những mục đích thực tiễn, thế giới thường ngày” [20].

Theo dõi những chỗ *thanh khí* thoát nhìn đã nhận ra ngay (the *prima facie* affinities) giữa các lập trường của Camus và của Nagarjuna sẽ soi sáng tinh thần và lô - gíc trong lập trường của Camus. Vì quan điểm của Camus có những hàm ý độc đáo không thể giải thích trong khoảng chân không triết học cũng không chỉ trong ngữ cảnh của tư tưởng Tây phương truyền thống. Chúng ta còn có thể (mà không hề nghịch lý) quan sát thấy rằng sự liên kết của nhiều nhà tư tưởng Tây phương, và đặc biệt là Camus, với tư tưởng Đông phương, là không hề mong manh. Chúng ta nên biết về tình bạn thân thiết và ảnh hưởng của nhà Ấn Độ học Paul Deussen đối với Nietzsche. Hơn nữa, chúng ta cũng phải biết đến ảnh hưởng đáng kể của Nietzsche lên Camus. Hermann Hesse và Albert Schweitzer, đó là ta chỉ mới nhắc đến hai người trong số rất nhiều người đương thời của Camus, là những người từng được gợi cảm hứng bởi những nhà tư tưởng Đông phương. Giáo sư Nikolai Anikeev ở Viện Triết học thuộc Hàn lâm viện

Khoa học Liên xô (cũ) rất quả quyết khi nói về ảnh hưởng triết học Ấn Độ lên nhiều nhà tư tưởng Tây phương:

Như vậy, nhiều chương của Hegel về triết học Ấn Độ trong Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Những bài giảng về lịch sử triết học) đều dựa trên những khảo luận của Colebrook. Theo những người đương thời của Schopenhauer, bản dịch Upanisads của Du Perron đã được dùng như một sách tham khảo quan trọng khi ông viết Die Welt als Wille und Vorstellung (Thế giới như ý chí và như biểu tượng). Ba chương đầu của bộ Lịch sử Triết học của Deussen được dành cho việc phân tích thấu đáo triết học Ấn Độ [21].

Nhưng Anikeev đã nhận ra một cách tài tình rằng triết học Tây phương thông thường cho rằng những kết quả của mọi kinh nghiệm có thể được truyền đạt thông qua các phương tiện ngôn từ hay lô - gíc [22]. Ông đặt điều này kế bên triết học Ấn Độ vốn phủ nhận khả năng truyền đạt những kinh nghiệm về trực quan huyền nhiệm [23]. Đáng tiếc là nhiều học giả Tây phương đã phán xét tư tưởng Đông phương theo những chuẩn mực Tây phương và do vậy đã kết luận một cách giáo điều là, nói một cách chính xác, không có cái gọi là triết học Đông phương. Do vậy mà một “tinh thần Đông phương” trong tư tưởng Camus có thể chính là lý do tại sao ông thường không được coi như một triết gia *đúng nghĩa* (a bona fide philosopher) ở phương Tây:

Lời tuyên bố rằng triết học Ấn Độ là thấp kém hơn (so với tính hệ thống chặt chẽ của triết học Tây phương) thường gặp nơi phần lớn các giáo trình triết học tổng quát ở phương Tây nơi triết học Đông phương hoàn toàn bị loại ra như là một đề tài nghiên cứu.

Đối với những tác giả này, triết học Ấn Độ “chỉ gồm chính yếu là những học thuyết thần thoại và đạo đức vốn không phải là những hệ thống tư

tường mạch lạc và xuyên suốt mà còn lẫn lộn với thi ca và niềm tin. Vì vậy chúng tôi sẽ tự hạn chế vào việc nghiên cứu các xứ sở Tây phương, và bắt đầu với triết học Cổ đại Hy Lạp,” triết gia tiêu biểu của Tây phương sẽ nói như thế [24].

Thái độ này chắc chắn tự gây ra hiểu nhầm đối với các triết gia Tây phương chịu ảnh hưởng tư tưởng Đông phương, đặc biệt là Camus, chứ còn nói chi đến chính tư tưởng Đông phương, và đặc biệt là Nagarjuna. Nó có thể giải thích cho việc làm hoang mang bối rối trong nhận thức về thực tại với những quan điểm khác nhau về thực tại. Tư tưởng Đông phương nói chung, và Camus nói riêng không bao giờ coi thực tại là có thể giải thích được bằng ngôn từ của lý tính.

A. Thực tại và Những Quan điểm về Thực tại.

Cả Camus lẫn Nagarjuna đều nhìn nhận một thực tại phi khái niệm hóa và bất khả giải minh bằng từ ngữ của lô - gíc học và ngay cả là bằng ngôn ngữ. Đó là *một thực tại bên kia hình danh sắc tướng* (a reality beyond names and forms). Những quan điểm về thực tại kéo theo hoạt động khái niệm hóa. Nhưng chính bản chất của thực tại lại ngăn cản việc chúng ta mô tả nó. Thế nên Puligandla ghi nhận rằng,

Nagarjuna phân biệt một cách sắc bén giữa thực tại và những quan điểm về thực tại. Một quan điểm về thực tại được cấu tạo bằng những khái niệm và những phát biểu và do vậy là một thực thể ngữ học-khái niệm (a conceptual-linguistic entity). Đàng khác, thực tại thì phi khái niệm và ngoại ngôn ngữ (reality is non-conceptual and extra-linguistic)... Nhưng trong cơn khát khao thực tại, người ta lướt qua sự phân biệt này và đồng hóa những

công trình xây dựng hay những quan điểm về thực tại qua hình danh sắc tương với chính thực tại [25]

Các học giả Tây phương không chỉ có khuynh hướng lẫn lộn thực tại với những quan điểm về thực tại mà còn có khuynh hướng kết luận một cách sai lầm :1) rằng những ai khẳng định tính tương đối của các quan điểm về thực tại, chẳng hạn như Camus hay Nagarjuna, hẳn là *ipso facto* (bởi chính sự kiện đó), phủ nhận, theo kiểu hư vô chủ nghĩa, tất cả mọi thứ: thực tại, lý tính hay kinh nghiệm [26]. 2) rằng điều này kéo theo hệ luận là mọi quan điểm về thực tại đều sai lầm.

Quả thật, như Camus nói, kiểu phê bình này nguy trang cho một lập trường “hoặc tất cả hoặc không có gì cả” (an “all or nothing” position) liên quan đến chân lý. Lập trường này giả định rằng nếu không có những chân lý vĩnh hằng và bất biến được nhận biết bởi lý tính thì sẽ không có chân lý theo bất kỳ nghĩa nào. Cái “não trạng” Tây phương này, Camus ghi nhận, muốn nói “Tôi muốn là mọi sự được giải thích tường tận cho tôi hoặc là không có gì cả” [27]. Thế mà, Camus nói, “trong tâm lý học cũng như trong lô - gíc học, có những chân lý chứ không phải chỉ có một chân lý” [28]. Camus từ chối cái “bước nhảy vọt đến lý tính vĩnh hằng” của Tây phương:

Rằng cái gì đúng thì đúng một cách tuyệt đối, nơi tự thân nó; chân lý là một, đồng nhất với chính nó, cho dầu những tạo vật nhận biết nó có khác nhau đến thế nào: người, yêu quái, thiên thần hay thần linh...Cái tiêu điểm hình học nơi mà lý tính thiêng liêng phê chuẩn lý tính của tôi, sẽ mãi mãi là điều bất khả tư nghị đối với tôi. Ở đó cũng thế, tôi phân biệt một bước nhảy... [29]

Song le, các nhà tư tưởng Tây phương phán xét tư tưởng Camus hoặc tư tưởng Đông phương qua tiêu chuẩn “tất cả hoặc không gì cả” của họ (all or nothing criterion), đã cho rằng tư tưởng Camus và *a fortiori* (huống hồ là)

tư tưởng Đông phương đưa đến một khẳng định kiêu hur vô chủ nghĩa về “không có gì,” hoặc là, *theo cách đối xứng*, một sự phủ nhận kiêu hur vô chủ nghĩa đối với “mọi thứ.” Như vậy, Puligandla ghi nhận rằng:

Các nhà phê bình Tây phương, sau khi đã nhận định đúng rằng các nhà tư tưởng Ấn Độ, trong khi buộc qui chế hữu thể học tối hậu và ý nghĩa tối hậu cho cái vĩnh hằng và chỉ chuẩn y một qui chế hữu thể học nhị đẳng và một ý nghĩa nhị đẳng cho thế giới thường nghiệm, lại tiếp tục tuyên bố một cách sai lầm rằng như vậy là các nhà tư tưởng Ấn Độ nhìn thế giới thường nghiệm như là phi thực và ảo ảnh [30].

Puligandla trích dẫn sự phủ nhận của Giáo sư Eliade về một niềm tin chung của phương Tây: “Hoàn toàn không phải là trường hợp mà sự khám phá ảo ảnh vũ trụ và cuộc truy cầu siêu hình về Hữu thể (the metaphysical quest of Being) tự thân chúng biểu hiện, ở Ấn Độ, bằng một sự phá giá hoàn toàn của đời sống hay bằng niềm tin vào sự trống rỗng phổ quát (a universal vacuity)” [31]. Puligandla thảo luận chi tiết về quan niệm sai lạc này:

Ngược lại với sự ngộ nhận rộng rãi, không hề có chủ nghĩa hoài nghi hay chủ nghĩa hư vô theo sau tính tương đối của mọi quan điểm. Chủ nghĩa hoài nghi chỉ theo sau điều đó nếu như “tính tương đối của mọi quan điểm” có nghĩa là “sự sai lầm của mọi quan điểm” [32].

“Tư tưởng lô - gíc và suy lý như một tiến trình tìm kiếm ý nghĩa là một tiến trình chọn lọc” [33] đơn giản bởi vì suy tư luôn luôn là suy tư về một cái gì chứ không phải là về tất cả mọi thứ. Những quan điểm về thế giới và sự suy nghĩ thế tục về những chuyện thường ngày không tuyệt đối bị lên án. Như vậy, mặc dầu, một đảng, tư tưởng suy lý giới hạn ý thức theo những tập quán tìm hiểu [34] nhưng đảng khác nó lại được Long Thụ nhìn nhận là cho phép sự truyền đạt ý nghĩa [35]. Tương tự, Camus nói rằng ông muốn

“ở lại nơi *trung đạo* nơi trí thông minh có thể còn sáng suốt” [36] và rằng ông ‘không thấy có lý do đầy đủ nào để bỏ rơi nó’ [37]. Camus không phủ nhận tính hiệu năng của hoạt động khái niệm hay của lô - gíc học. Trong khi Camus chỉ nhận định rằng “hiệu ứng phi lý gắn liền với sự thái quá của lô - gíc” [38] thì biện chứng phê phán của Nagarjuna được dùng để qui kết phương thức lô - gíc về phi lý khi nào nó mưu đồ biểu thị Chân lý Tối hậu” [39]. Do vậy, Nagarjuna viết trong quyển “Phân tích các Chân lý Thiêng liêng” rằng:

Lời dạy của Chư Phật về Pháp (dharma) viển đến hai chân lý: chân lý trong thế gian và chân lý tối thượng [40].

Nhưng trong khi cả Camus lẫn Nagarjuna đều cho rằng Chân lý Tối hậu không thể được tìm hiểu bằng khái niệm, song Nagarjuna lại khẳng định rằng:

Ý nghĩa tối thượng [của chân lý] không được truyền giảng tách biệt khỏi hành vi thực tiễn. Và nếu không hiểu ý nghĩa tối thượng thì người ta không thể hiểu Niết bàn [41].

Rõ ràng là Nagarjuna nhìn nhận có một chân lý có thể ứng dụng vào hành vi thực tiễn; nghĩa là ông hoàn toàn công nhận hiệu năng của lý tính trong việc ứng xử với thế giới các giác quan và trí tuệ của chúng ta. Song lý trí chỉ có thể gợi ý chứ không bao giờ nắm bắt được thực tại tối hậu:

... sự sử dụng tương tự các từ và lô - gíc của đồng qui được sử dụng để biểu hiện một số đặc tính của Thực tại Tối hậu. Nói tóm lại là những cơ hành biểu tượng này đặc biệt thích hợp để tìm hiểu và biểu tả Thực tại Tối hậu như một yếu tính vĩnh hằng. Yếu tính này được lãnh hội thông qua bất kỳ hiện tượng cá biệt nào, bởi vì thực tại tối hậu, từ định nghĩa, tràn ngập khắp mọi biểu tả cá biệt. Đàng khác, không biểu tả nào thích hợp để gánh

chịu nổi sự tròn đầy hay thực tại vốn cuối cùng phải được biết bởi một phương tiện phi biểu tượng: trực quan (a non-symbolic means: intuition) [42].

Việc phủ nhận rằng thực tại có thể được khái niệm hóa và do vậy, có thể được mô tả, không hề kéo theo chủ nghĩa hư vô (phủ nhận thực tại) hay sự khẳng định tính ảo ảnh của thế giới thường nghiệm. Sự phủ nhận của Camus đối với chân lý tuyệt đối của bất kỳ quan điểm nào về thực tại không hề mặc hàm sự phủ nhận kinh nghiệm giác quan thông thường hay thực tại, cũng không mặc hàm tính sai lầm của mọi quan điểm về thực tại. Mà đúng hơn ông chỉ phủ nhận khả tính của việc “tái cơ cấu” thực tại bằng khái niệm. Thực tại tối hậu chỉ có thể được chạm mặt trong tịch nhiên và trong kinh nghiệm phi khái niệm. Camus nói rằng:

Bao lâu mà tâm hồn còn giữ yên lặng trong thế giới bất động của những hy vọng khôn nguôi thì mọi sự còn được phản ánh và được sắp xếp trong nhất tính của hoài vọng đời đời. Nhưng chỉ với di động đầu tiên của nó, thế giới này rạn nứt và sụp đổ: vô số những mảnh vỡ lung linh được hiến tặng cho sự tìm hiểu. Chúng ta không còn hy vọng tạo dựng lại cái bề mặt quen thuộc, yên tĩnh nó sẽ đem lại cho chúng ta bình an trong tâm hồn [43].

Như vậy, có sự tương đồng rất dễ nhận thấy giữa lập trường của Camus và của Nagarjuna. Như Thomas Hanna nhận thấy, “Camus nêu ra tính bất khả thi về phương diện lô - gíc của việc tạo nên những phán đoán phổ quát (/ tuyệt đối) về bất kỳ điều gì mà không kết thúc bằng mâu thuẫn” [44]. Camus đã tinh tế nhận ra khuynh hướng của người Tây phương thường ưa nâng tầm những chân lý tương đối, mà giả định về chúng là cần thiết trong đời sống thường ngày, thành những chân lý tuyệt đối. Ông nói đến điều này như một thứ “thể thức phi lý” (absurd procedure). Trong cơn hoài vọng về tuyệt đối, con người thấy một thế giới trong đó chỉ những chân lý tương đối

là có thể được nhận biết bằng khái niệm, là phi lý. Tuy nhiên, Cả Camus lẫn Nagarjuna đều nhìn nhận tính hiệu quả và giá trị của những quan điểm về thực tại. Những ai *bành trướng* cái chỉ đơn thuần là hiệu năng thành cái mà Camus đôi khi gọi là “cái phổ quát,” là đã “cưỡng dân” chính những nguyên lý được coi là thiêng liêng của họ. Họ đã quay mặt khỏi những nguyên lý được ưa chuộng của họ. Do vậy, Camus nói:

Lý tính mang một phương diện hoàn toàn nhân bản nhưng nó cũng có khả năng hướng về thần thánh. Kể từ Plotinus, người đầu tiên hòa giải lý tính với bầu khí vĩnh hằng, lý tính đã học cách quay mặt khỏi nguyên lý được ưa ái nhất trong các nguyên lý của nó, đó là nguyên lý phi mâu thuẫn... [45].

Nực cười thay là, những kẻ xâm hại chính những nguyên lý của họ lại lớn tiếng kết án những ai cố tránh sự xâm hại kiểu đó, là hư vô chủ nghĩa, là phá hoại khái niệm về chân lý, và nuôi dưỡng tính vô luân và tuyệt vọng.

B. Tình trạng lô - gíc.của cuộc Bàn luận của Camus về Thực tại.

Tổng kết lại là, Camus nói rằng lý tính quay mặt khỏi nguyên lý được ưa chuộng nhất trong các nguyên lý của nó, là nguyên lý phi mâu thuẫn. Nhưng ông cũng nói rằng những ví dụ ông đưa ra về các hệ thống tư tưởng nghịch lý “không có gì thú vị nơi tự thân chúng nhưng là nơi những hậu quả có thể được diễn dịch từ chúng” [46]. Những hậu quả có thể được diễn dịch là:

1) Việc nâng cái tương đối lên thành cái tuyệt đối sẽ đưa đến đau khổ trên bình diện thực tiễn và phi lý lô - gíc trên bình diện tri thức.

2) và rằng việc đối mặt tính tương đối của các quan điểm (vốn được coi như một phi lý so với hoài vọng về tuyệt đối của chúng ta) cho phép một thái độ cởi mở hướng về một thực tại tuyệt đối sâu xa hơn và phi khái niệm. Như vậy, ”hoài vọng về tuyệt đối thể” chỉ có thể được thỏa mãn nếu chúng ta không tìm nó trong bất kỳ quan điểm nào về thực tại. Chính người nào nâng tầm một quan điểm về thực tại thành một cái tuyệt đối, người đó đã vi phạm chính những nguyên lý của mình. Nhưng, chúng ta có thể hỏi, làm thế nào mà khẳng định của Camus, rằng các quan điểm chỉ chính đáng trong mức độ mà ta coi chúng như là gần đúng hay khoảng chừng mà thôi, lại có thể được bảo vệ về phương diện lô - gíc, trong khi chính ông đã phủ nhận bất kỳ chân lý tuyệt đối nào? Nếu mọi quan điểm đều tương đối, thì chính quan điểm của Camus lại không tương đối hay sao? Chúng ta đã bàn luận về sự phân biệt giữa thực tại và những quan điểm về thực tại. Chúng ta sẽ không tách biệt chúng khỏi cuộc tranh luận của Camus về các quan điểm về thực tại.

Chân lý tương đối là chân lý được khẳng định bởi các quan điểm về thực tại. Camus và Nagarjuna bàn luận những quan điểm về thực tại và cuộc bàn luận đó tự nó không tạo thành một quan điểm về thực tại. Do vậy lời buộc tội rằng chính họ cũng đang đưa ra những quan điểm về thực tại là không bảo đảm. Người ta thường cho rằng học thuyết của Camus và Nagarjuna :

1) được đặt cơ sở trên một chân lý tất yếu và do đó không có ý nghĩa thường nghiệm và không thể nói lên điều gì về thực tại.

2) và nếu như chúng có nói lên điều gì về thực tại, vậy là họ đang nói điều gì đó bất tất, và do vậy có tiềm năng là sai lầm.

Đây không phải là những phản biện vững chắc, đủ sức thuyết phục. Bởi vì họ (Camus và Nagarjuna) không đề xướng một quan điểm về thực tại - một quan điểm trình bày một sơ đồ về cấu trúc của thực tại, như những hệ

thông của Aristote, Kant, Hegel vv... Điều mà họ đang nói tự thân chúng chưa phải là một quan điểm về thực tại. Đặc biệt là Nagarjuna chứng minh tính tương đối của các quan điểm về thực tại bằng sự phân tích làm thế nào mà ý nghĩa có thể được ban tặng cho một khái niệm:

Giả sử bất kỳ khái niệm nào đấy, cho là C, thì khi nói ý nghĩa của nó là như thế, như thế, là có ý chỉ gì?/ là nghĩa làm sao? Chỉ có hai câu trả lời khả thi:

1. Ý nghĩa của C được giải nghĩa qua chính C

2. Ý nghĩa của C được giải nghĩa qua vài khái niệm phi-C nào đó. Câu trả lời trước thì tầm thường, trùng phức(*tautologous*) và không soi sáng được gì, bởi vì tất cả những gì nó nói lên chỉ là: C có nghĩa là C. Đàng khác, câu trả lời sau thì không tầm thường, có ý nghĩa và soi sáng (*illuminating*), nhưng nó được như thế chính bởi vì C bây giờ được phát biểu bằng những khái niệm khác C. [48]

Vấn tất một lời, người ta chỉ có thể nói một cái gì đó là gì bằng từ ngữ của cái nó không là. Để phản bác yêu sách của Camus và Nagarjuna liên quan đến tính tương đối của các quan điểm về thực tại, người ta phải định thức (*formulate*) một quan điểm từ những khái niệm, chẳng hạn, C, mà không lệ thuộc vào những khái niệm phi-C. Nhưng chính sự liên thuộc (*interdependence*) và tính tương đối của các khái niệm hẳn là đã được giả định trong một cấu trúc như thế. Như vậy, một cách nghịch lý nó đã giả định chính cái mà nó đưa ra để bác bỏ. Lập trường của Camus và Nagarjuna rằng tất cả mọi quan điểm về thực tại đều tương đối đi theo từ tính tương đối của các khái niệm.

Một hệ quả lô - gíc, theo Puligandla, là luận chứng *qui kết về phi lý* (*the reductio ad absurdum argument*) mất đi sức mạnh vốn có. Theo tổng kết

của ông, người ta không thể thiết lập chân lý của, giả sử là P, bằng cách giả định phi-P và do vậy phái sinh một mâu thuẫn. Vì người ta đã không chứng minh bất kỳ điều gì có ý nghĩa về phương diện lô - gíc về P, bởi vì nó cũng có thể được chỉ ra là dẫn đến mâu thuẫn. Thật vậy, Nagarjuna chỉ ra rằng chân lý của P cũng như của phi-P có thể được chỉ ra là dẫn đến mâu thuẫn. Sự liên thuộc giữa những khái niệm của các quan điểm có thể có ý nghĩa gì khác hơn là những khái niệm của bất kỳ quan điểm nào đó tùy thuộc vào và tương đối với những khái niệm của các quan điểm đối lập? Do vậy Camus nói:

Bởi nếu... chúng ta khẳng định với Parmenides thực tại của Nhất thể (có thể là bất kỳ cái gì), chúng ta rơi vào điều mâu thuẫn buồn cười của một tâm trí nó khẳng định nhất tính toàn bộ (total unity) và chứng minh bằng chính khẳng định của mình sự khác biệt của chính nó và tính đa phức mà nó cho là mình giải quyết được .

Thế là tính mâu thuẫn nơi yêu sách của Parmenides có thể khiến một số người giả định chân lý của học thuyết Heraclite rằng mọi sự đều biến dịch và trôi chảy. Song nếu bước đi này là khả chứng về phương diện lô - gíc (logically justifiable) thì bước đi ngược lại của Zenon cũng khả chứng không kém. Ông tìm cách thiết lập yêu sách của Parmenides bằng cách chỉ ra rằng việc giả định chân lý nơi yêu sách của Heraclite sẽ dẫn đến mâu thuẫn. Cả hai bên đều cho rằng quan điểm của mình về thực tại là tuyệt đối đúng và duy nhất đúng. bằng cách chỉ ra tính mâu thuẫn nơi lập luận của bên kia. Nhưng chính tình huống này lại khải lộ tính phi lý lô - gíc của họ:

...Nếu xét tách biệt riêng rẽ thì từng mỗi một trong những yêu sách này đều vô nghĩa nhưng xét trong tương quan giữa chúng với nhau thì chúng không những có ý nghĩa mà còn là những chân lý tương thuộc nhau (mutually dependent truths). Điểm chính ở đây là Parmenides không thể

giải thích cái “bất biến và duy nhất” mà không tất yếu phải mang vào “biến dịch và đa phức” [50].

Yêu sách về tính tuyệt đối và tính độc quyền của một lập trường, nghĩa là, cho rằng duy chỉ có nó mới là quan điểm đúng về thực tại sẽ hủy hoại ngay cả cái chân lý hạn chế mà nó có thể mang trong mình. Theo Camus, một yêu sách kiểu đó tiền giả định một “nỗ trạng” nó đòi “Tôi muốn mọi sự được giải thích cho tôi hoặc là không có gì được giải thích cả!” Nó giả định rằng chân lý được xác nhận nơi các quan điểm về thực tại thì hoặc là một chân lý tuyệt đối và độc quyền, hoặc là quan điểm nọ là sai hoàn toàn. Điều này, tất nhiên, phát sinh từ khái niệm sai lầm cho Camus và Nagarjuna là những người hư vô chủ nghĩa. Ta nên ghi nhận rằng cái phi lý lô - gíc của việc yêu sách một quan điểm tuyệt đối và độc quyền về thực tại không chỉ dẫn đến tự mâu thuẫn mà thêm nữa là nó giả định chính điều mà nó đưa ra để bác bỏ. Như vậy chính những kẻ gọi Camus và Nagarjuna là người hư vô chủ nghĩa vì đã hủy hoại mọi chân lý và lương thức, thật ra họ mới là những người hư vô chủ nghĩa. Vì, như Camus nói:

Bước đi đầu tiên của tinh thần là phân biệt cái gì là đúng với cái gì là sai. Tuy nhiên ngay khi mà tư tưởng phản tư về chính mình, điều đầu tiên nó khám phá là một mâu thuẫn... Nếu chúng ta tuyên bố rằng chỉ khẳng định trái lại với khẳng định của chúng ta là sai hoặc nói cách khác chỉ khẳng định của chúng ta là không sai, tuy thế chúng ta vẫn buộc phải chấp nhận vô số những phán đoán đúng và sai [51].

Như vậy, theo một nghĩa, thì một khái niệm như khái niệm “tất cả hoặc không gì cả” về chân lý đưa đến chân lý của *tất cả* và đến chân lý của *không gì cả*. Một cách nghịch lý nó đưa đến không chỉ chân lý của cả P và phi-P mà còn, bởi chính những tiêu chuẩn của nó, đưa đến sự sai của cả P và phi - P. Theo Nagarjuna, nếu như người ta được biện minh về phương

diện lô - gíc khi khẳng định chân lý của P bởi vì giả định của phi-P đưa đến mâu thuẫn, vậy thì người ta cũng được biện minh khi khẳng định chân lý của phi-P, bởi vì P cũng có thể được chỉ ra là dẫn đến mâu thuẫn. Do vậy, xét theo chính tiêu chuẩn của chúng, thì cả P và phi-P đều đúng. Nhưng điều này tất nhiên vi phạm chính khái niệm của chúng về chân lý độc quyền và tuyệt đối, và do vậy, mọi chân lý này phải là...sai lầm! Nói như Camus, “Nói rằng mọi thứ đều được ưu đãi thì cũng bằng như nói rằng mọi thứ đều ngang nhau...phương diện siêu hình của chân lý đó ... tiên giả định một yếu tính được ưu đãi ngang nhau” (To say that everything is privileged is tantamount to saying that everything is equivalent... the metaphysical aspect of that truth ... presupposes an equally privileged essence) [52].

C. Bên kia Ngữ học và Khái niệm.

Nhưng Camus vừa phủ nhận sự sai của các quan điểm khác nhau về thực tại vừa phủ nhận chân lý tuyệt đối và độc quyền của bất kỳ quan điểm nào. Ông thắc mắc, cái gì khiến người ta cứ nằng nặc đòi chân lý tuyệt đối và độc quyền cho quan điểm của mình về thực tại.” Hoài vọng kia về nhất thể, khát khao nọ về tuyệt đối minh họa cho xung lực cốt yếu trong tấn kịch nhân sinh” (That nostalgia for unity, that appetite for the absolute illustrates the essential impulse of the human drama) [53], Camus nhận xét.” Chính trong cơn khao khát thực tại mà người ta lờ đi sự phân biệt này và đồng hóa những kiến tạo / (quan điểm) về thực tại qua hình danh sắc tương với chính thực tại” [54], như Nagarjuna ghi nhận. Nhưng thực tại là cái gì tuyệt đối, và do vậy không tương đối hay tương thuộc với bất kỳ cái gì. Thực tại thì không giống như các quan điểm về thực tại ở chỗ thực tại vượt ra ngoài khái niệm và ở bên kia ngôn ngữ (Reality is unlike views of reality in being extra-conceptual and extra-linguistic). Bởi vì thực tại vượt qua bất kỳ hoạt

động ngôn ngữ- khái niệm nào, người ta không thể nói nó là gì. Giống như đối với Đạo của Lão Tử, người ta phải giữ yên lặng trước nó:

Đạo mà có thể nói ra được không phải là Đạo vĩnh hằng

Tên mà có thể gọi tên thì không phải là tên vĩnh hằng

Không tên là nguồn gốc của Trời Đất...

(The Tao / Way, that can be told of is not the eternal Tao

The name that can be named is not the eternal name

The Nameless is the origin of Heaven and Earth...) [55]

Thực tại không thể được lãnh hội bằng từ ngữ của những “đôi luận hiện sinh” (the antinomies of existence), như cách diễn tả của Camus. Trong sự tìm hiểu nó người ta độc lập khỏi tình trạng căng thẳng của phi lý. Người ta không phải bận tâm làm cho được việc và do vậy không cần phải giả định một số chân lý tương đối và hiệu năng.” Bắt đầu suy tư là bắt đầu bị xói mòn (Commencer à penser, c’est commencer d’être miné - Beginning to think is beginning to be undermined) [56], Camus ghi nhận. Nhưng Camus nhận thấy rằng trong sự hiện diện của thực tại ngoại-ngôn ngữ, ngoại-khái niệm (the extra-linguistic, extra-conceptual reality), người ta không còn suy tư. “Ước muốn là khuấy động lên những nghịch lý” (To will is to stir up paradoxes) [57], ông ghi nhận. Nhưng trong cuộc chạm trán lặng lẽ với thực tại người ta không còn ước muốn.” Như vậy, ngay từ đầu, Camus đã ý thức về một cảnh giới của kinh nghiệm con người nó nằm bên kia tầm với của ngôn từ, bên ngoài mọi tư nghị của ý thức [58].

Camus có một cách nhìn hiếm thấy, biết đánh giá cả sự quan tâm của các nhà hiện sinh đương thời đối với sự kết ước và sự thừa nhận của tư tưởng

Đông phương về những giới hạn của con người đối với những kết ước triết học cũng như trong những chuyện thường ngày. Ông coi trọng giá trị của cả lý trí lẫn hành động và cả giá trị của vô vi (non-action) và yên lặng. Ông nhìn nhận tính hữu dụng và giá trị của những quan điểm về thực tại và một thực tại sâu xa hơn vượt qua mọi giới hạn.” Những chân lý đi vào bên trong phạm vi của tôi có thể sờ được bằng tay” [59], ông ví von bằng hình tượng. Và như vậy:

Đắm mình trong ánh sáng, biển cả, gió, ông có thể hòa nhập với nhiên giới, thoát khỏi những giới hạn của đời mình, hân hoan trong một cảm thức về năng lượng dồi dào và hòa vào toàn thể, một kinh nghiệm mà ông biết là vừa thực lại vừa thoáng qua. Nó chẳng phủ định cảm thức của ông về tính vô thường của cuộc đời (the impermanency of life) cũng không bị loại trừ bởi nó. Đó là một chiều kích của kinh nghiệm làm phong phú cho ý thức của ông về giá trị của hiện sinh, của việc được sống bằng cả tâm hồn và thể xác trong và đối với thế giới này...

Yên lặng là một chiều kích của hiện hữu (Silence was a dimension of existence); sự yên lặng của người mẹ, sự yên lặng của trái đất này, những sự vật mà mặc nhiên ông sẵn lòng chấp nhận [60].

[1] *The Myth of Sisyphus, op. cit., p.16.*

[2] *The Myth of Sisyphus, op. cit., p.15.*

[3] “Hoài vọng về Tuyệt đối” (La Nostalgie de l’Absolu - Nostalgia for the Absolute) không được hiểu bởi Camus như là mặc hàm rằng con người đã từng có lần (trong quá khứ) “tiếp xúc” với tuyệt đối *thông qua* một vài quan điểm về thực tại. Mà đúng hơn, trong ngữ cảnh của quyển *Huyền thoại Sisyphus* thành ngữ này mặc hàm sự khát khao một tuyệt đối thể như được khai lộ trong lịch sử triết học.

[4] Ramakrishna Puligandla, “How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?” (*The Maha Bodhi*, Volume 81, No 5-6, May-June, 1973, p.159.

- [5] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.17.
- [6] Bimal Krisna Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis* (The Hague: Moulton & Co. N.V. Publishers, 1971) p.148.
- [7] T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madyamika System* (Triết học Trung đạo Phật giáo: Nghiên cứu hệ thống Trung quán luận), London: George Allen & Unwin Ltd., 1960) pp.333-334.
- [8] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.16.
- [9] Nagarjuna, “Mulamadyamakakarika,” (Streng, Frederick J., *Emptiness: A Study in Religious Meaning*), Nashville: Abingdon Press, 1967) p.201.
- [10] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.47.
- [11] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.47.
- [12] Michael Novak, *Philosophy and Fiction*, (in *Philosophy Today*, No.2, ed. by Jerry H. Gill, Toronto: The Macmillan Company, 1969), p.216.
- [13] Albert Camus, *L’Homme Révolté* (The Rebel - Người Phản kháng) tr. by Anthony Bower, New York: Vintage Books, 1956. p.9.
- [14] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.33.
- [15] *The Rebel, op. cit.*, p.9.
- [16] *Epistemology, Logic & Grammar in Indian Philosophical Analysis, op. cit.*, p.147-148.
- [17] thomas Hanna, “Albert Camus: Man in Revolt,” (*Existential Philosophers : Kierkegaard to Merleau-Ponty, op. cit.*.) p.354.
- [18] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.30.
- [19] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.147.
- [20] Nagarjuna , “Vigraha vyavartani: Averting the Arguments,” (*Emptiness: A Study in Religious Meaning, op. cit.*.) p.224.
- [21] Nikolai Petrovich Anikeev, *Modern Ideological Struggle for the Ancient Philosophical Heritage of India* (Cuộc đấu tranh ý thức hệ hiện đại để giành quyền kế thừa di sản triết học cổ đại Ấn Độ), Calcutta: R.K. Maitra from R.D. Press, 1969) pp.2-3.
- [22] *Ibid.*, p.11.

[23] *Ibid.*, p.11.

[24] *Ibid.*, pp.14-15.

[25] Ramakrisna Puligandla, “How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?” (*The Maha Bodhi, op. cit.*) p.159. muốn tìm hiểu cuộc tranh luận về triết học trung quán , xem R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy* và *Jnana-yoga: The Way of Knowledge, An Analytical Interpretation*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1985.

[26] Xem quyển *Did Nagarjuna really refute all philosophical Views* (Có phải Nagarjuna thực sự phản bác mọi quan điểm triết học?) của Giáo sư Richard Robinson.

[27] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.20.

[28] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.15.

[29] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.34.

[30] “Time and History in Indian Tradition,”(*Philosophy East and West, op. cit.*) p.252.

[31] *Ibid.*, pp.252-253.

[32] Ramakrisna Puligandla, “How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?” (*The Maha Bodhi, op. cit.*) p.164.

[33] *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Không tính: Nghiên cứu ý nghĩa tôn giáo), p.97.

[34] *Ibid.* p.97.

[35] *Ibid.* p.97.

[36] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.30.

[37] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.30.

[38] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.96.

[39] *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Không tính: Nghiên cứu ý nghĩa tôn giáo), p.97.

[40] Nagarjuna , “Mulamadhyamakakarika,” p.213.

[41] *Ibid.* p.213.

[42] *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Không tính: Nghiên cứu ý nghĩa tôn giáo), pp. 137-138.

[43] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.14.

[44] “Man in Revolt,” (*Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty, op. cit.*), p.394.

[45] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.36.

[46] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.14.

[47] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.15.

[48] Ramakrisna Puligandla, “How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?” (*The Maha Bodhi, op. cit.*) p.161.

[50] Ramakrisna Puligandla, “How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?” (*The Maha Bodhi, op. cit.*) p.160.

[51] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.13.

[52] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.13.

[53] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.13.

[54] Ramakrisna Puligandla, “How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?” (*The Maha Bodhi, op. cit.*) p.159.

[55] Lao Tzu, “Tao -Te- Ching,” (*A Source Book in Chinese Philosophy, op. cit.*,) p.139.

[56] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.4.

[57] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.16.

[58] *Camus and Sartre, op. cit.*, p.63.

[59] *The Myth of Sisyphus, op. cit.*, p.66.

[60] *Camus and Sartre, op. cit.*, p.67.

LỜI BẠT

Triết học Albert Camus: Một Liên khúc Biến tấu Kỳ ảo của Đạo đức kinh, Huệ đáo bỉ ngạn kinh và Trung quán luận?

Những năm sáu mươi của thế kỷ hai mươi, trong sinh hoạt văn nghệ & triết học của Miền Nam thưở ấy người ta thường nhắc đến những cái tên Sartre, Camus, Malraux, Saint - Exupéry, Husserl, Heidegger, Jaspers, Hemingway, Faulkner, Henry Miller... và ở trong vòng hạn chế hơn, Marx, George Lukac, Herbert Marcuse, Raymond Aron và sau này là Krisnamurti, Khalil Gibran ...Không phải là tình cờ mà những cái tên vừa nêu trên lại thường hay xuất hiện trên sách báo và trong những cuộc bàn luận của giới văn nghệ trí thức thời bấy giờ. Mỗi vị nói trên đều có một “cơ duyên tư tưởng” để đến với tâm hồn người trí thức Việt Nam vào những thời điểm ấy. Trong giới hạn của một lời bạt ở cuối sách chúng tôi không đi vào phân tích hay giải thích hiện tượng trên, mà chỉ riêng gọi lại một vài kỷ niệm liên quan đến cái “cơ duyên tư tưởng” và chút “thanh khí lễ hằng” nào đã khiến chúng tôi thành người hâm mộ Albert Camus và từ khi còn là một chàng sinh viên non choẹt ngồi trên ghế giảng đường triết học ở Đại học Văn khoa và Đại học Sư phạm Sài gòn - thắm thoát mà đã nửa thế kỷ trôi qua..., mà đã ôm ấp cái mộng một ngày nào đó viết một cái gì đó về thần tượng tư tưởng của mình, người đã được rất nhiều người đồng thế hệ và cả những thế hệ đến sau vinh danh là “lương tâm của thời đại.”

Camus có vòng hào quang rực rỡ để thu hút những tia nhìn ngưỡng mộ: mới bốn mươi bốn tuổi ông đã đoạt giải văn chương danh giá nhất hành tinh - Giải Nobel Văn học, thường chỉ dành cho đa số là những người từ năm, sáu mươi trở lên, đã có danh tiếng vươn xa ra ngoài biên giới quốc gia. Trong lịch sử giải Nobel Văn học có lẽ Camus là người trẻ nhất từng được giải. Song đó mới chỉ là trợ duyên để Camus đến với người đọc trên khắp thế giới - những người yêu chuộng cuộc sống tinh thần và coi trọng cái phẩm giá bất khả chuyển nhượng của “cây sậy suy tư” rất đỗi diệu kỳ này, và còn sống lâu trong tâm trí của bao người mến mộ. Chứ cũng không thiếu những người sau khi được giải Nobel Văn học thì tên tuổi rộ lên một thời nhưng rồi sau đó cũng chìm dần vào quên lãng. Tại sao như thế, thì đây là một hiện tượng quá rộng lớn nên chúng tôi xin được phép không lan man lạm bàn. Riêng Camus từ khi ông mất (1957) đến nay vẫn còn nhiều thế hệ người đọc coi ông là chỗ “thanh khí”. Tại Hoa kỳ, cho đến tận ngày nay, những công trình nghiên cứu về văn chương, tư tưởng của Camus rất nhiều và khá sôi nổi (Xin xem phần Thư mục tham khảo ở cuối sách). Bởi Camus - giống như Nguyễn Du của chúng ta, có” con mắt trông thấy sáu cõi, tấm lòng thấu suốt nghìn đời,” đã chạm đến những sợi tơ lòng thâm uyên u ẩn của con người muôn thuở. Ông đã thấu cảm cái ý thức thống thiết về tính phi lý của cuộc đời và của lịch sử. Bị vây hãm trong chính mình bởi ý thức đó, lúc đầu ông chỉ thấy có hai con đường để giải thoát khỏi phi lý: hoặc là tự tử vì không thấy một ý nghĩa nào để sống; hoặc là sự phản kháng và chỉ có sự phản kháng, nó mặc hàm sự thừa nhận một giá trị nào đó, là dường như có khả năng đem lại một ý nghĩa cho đời sống. Và ông đã nêu ra cái công thức sắc cạnh:” Tôi phản kháng, vậy chúng ta hiện hữu” (Je me révolte donc nous sommes - I revolt, therefore we are) [1]. Trong một bài phỏng vấn xuất hiện trong tờ *Le Littéraire* ngày 10 tháng tám, 1946, Albert Camus tuyên bố:” ***Vấn đề đối với tôi là rút ra tất cả những hệ quả của sự vô nghĩa mà sự vắng bóng của Thượng đế đã làm nổ tung ra trong thế***

giới này. Nhưng bên kia bờ phi lý, ta phải thiết lập khả tính của một nền đức lý” (Il s’agit pour moi de tirer toutes les conséquences du non - sens qu’a fait éclater dans le monde la disparition de Dieu. Mais au delà de l’absurde, il faut fonder la possibilité d’une morale) [2].

Triết học, và cả con người của Camus đã phải chịu nhiều ngộ nhận, những ngộ nhận chết người giống hệt như trong vở kịch *Le Malentendu* của ông: chính mẹ và em gái ruột đã giết anh chàng Jan khi chàng trở về quán trọ của mẹ và em, sau bao năm biệt tích lưu lạc, vì họ không còn nhận ra chàng và ngỡ chàng là một người khách lạ với túi tiền dày cộm! Còn chàng thì chưa tiện nói ra thân thế ... [3]

Không dễ gây ngộ nhận sao được khi tác phẩm triết học đầu tay của Camus, *Le Mythe de Sisyphe* tự trình hiện như một mô tả về phi lý, nghĩa là về tất cả những gì giằng xé ý thức và đi ngược lại khát vọng muôn thuở của ý thức con người là khát vọng muốn làm cho mọi sự sáng sủa và hợp lý. Rồi tiếp đến lại là một “siêu bom tấn”, *L’Homme Révolté* (Người phản kháng) với lời hô hào “làm loạn,” *Tôi phản kháng, vậy chúng ta hiện hữu!* Rồi những quyển truyện, những vở kịch với những nhân vật kỳ quái như anh chàng Meursault giết người không có lý do, bạo chúa Caligula với những hành vi điên loạn, Ngộ nhận với việc mẹ giết con, em giết anh... [4]. Ốn ông quá, ông Camus ơi! Sao mà ông lại đưa ra toàn những chuyện nghe ghê hồn như thế. Sao mà ông đề xướng chi cái thứ triết học bi quan đen tối đến vậy? Thôi thôi, xin lạy ông cả nón. Xin hãy để cho chúng tôi ăn ngon ngủ yên, vui vẻ với vợ con, ngã nghiêng cùng tử sắc cho nó sung sướng cái cuộc đời! Hơi đâu mà đi đối mặt phi lý như ông đề phải luôn áy náy với cái ý thức khôn khổ. Ông muốn làm một triết gia khôn khổ thì tùy ông. Còn hãy để yên cho chúng tôi làm...những con lợn thỏa mãn! Nhất trí thế nhé?

Quả thật, với những ai chưa tìm hiểu văn chương tư tưởng của Camus cho đến đầu đến đũa - tất nhiên là cũng chỉ tương đối đến một mức độ nào đấy thôi - thì những lời kết án kia dường như cũng có cơ sở lắm. Bởi nếu thế giới này là phi lý, cuộc đời này là phi lý vì không đáp ứng những khát vọng của ta, nếu quay qua ba bên bốn bề ta đều đụng phải những “bức tường phi lý” (les murs absurdes), từ phi lý hiện sinh đến phi lý lô - gíc, từ phi lý trong đời sống chính trị xã hội đến phi lý trong văn nghệ, triết học, đâu đâu cũng “*phi lý trùng trùng duyên khởi*” “bủa vây. Vậy thì... ta hãy cứ sống phi lý. Và chết cũng theo kiểu phi lý nốt! Như thế chẳng là ... hợp lý hay sao?

Vâng, chúng ta phải nhìn nhận rằng, kiểu lập luận kia, mới thoát nhìn, xem ra ... cũng có lý lắm! Thế mới chết người chứ! Nhưng xin cứ bình tĩnh. Và suy nghĩ xa hơn một chút xem. Nếu quả như mà ông Camus tuyên xưng một thứ triết học như thế, nếu ý đồ thực sự của ông là muốn truyền bá một thứ chủ nghĩa bi quan đen tối kiểu hư vô chủ nghĩa như thế, thì những vị tuyền trạch của giải Nobel Văn học lại kém cõi đến nỗi không nhận ra sao, hay là họ cũng điên loạn cả hay sao mà lại đem vòng nguyệt quế trao cho một kẻ hủy hoại đời sống và bôi bác văn hóa tư tưởng kiểu đó? Và bao nhiêu người trí thức trên khắp thế giới trong những thập niên năm mươi sáu mươi của thế kỷ trước chẳng lẽ đều làm lạc cả sao khi coi Camus như biểu tượng của lương tâm thời đại, nếu lập trường tư tưởng của ông lại điên rồ và ngông cuồng như có những người cố tình gán ghép kiểu đó? Hẳn nhiên là không rồi! Bạn đọc nếu đã theo dõi hành trình tư tưởng của Camus qua cuốn sách này, từ chương đầu cho đến chương cuối “*Bên Kia Bờ Phi Lý*” hẳn là đã thấy các tác giả vẽ ra cảnh ông đột phá trùng vi như thế nào để thoát ra và vượt qua Bờ Bên Kia. Còn người biên dịch mạn phép viết thêm lời bạt này ở cuối sách trước là để gọi là “*đem tâm tình viết lịch sử*” (hơi đại ngôn một chút - nhưng chỉ là đùa chơi tí thôi - rất mong bạn đọc rộng lượng cười xòa bỏ qua cho), ghi lại một vài hoài niệm lãng đãng của một

thời sinh viên, về những cơ duyên mang mình đến với văn chương tư tưởng của Camus, sau nữa là cũng xin khép nép”góp phần” giảng luận để soi sáng thêm một vài vùng miền thâm-uyên áo-bí nơi triết gia-nhà văn độc đáo, biệt dị này.

Trước tiên, nơi chính tư tưởng Camus, ta thấy *Huyền thoại Sisyphé* được trình bày như một mô tả về phi lý, nghĩa là tất cả những gì giằng xé ý thức và đối nghịch lại khát vọng của ý thức. Một mô tả cần thiết bởi vì chính trong sự giằng xé được tự nguyện đảm nhận kia mà ý thức mới tỉnh táo, kiên cường đối mặt và “phá trùng vi” để thoát ra.

Trải nghiệm phi lý, như thế, chắc chắn là cần thiết bởi vì nó *dọn bàn sạch* (faire table rase) mọi định kiến, mọi nguyên lý giải thích có sẵn, qua đó nó giải phóng ý thức khỏi mọi xiềng xích bằng cách cung cấp cho ý thức thứ vũ khí *hoài nghi*.

Nhưng trải nghiệm phi lý phải được vượt qua. Không thể nhìn trong cảm thức về phi lý (sensibilité de l'absurde) và trong thái độ hư vô chủ nghĩa mà nó giả định, cái gì khác hơn là một điểm khởi hành. Đứng lại trong đó chính là sai lầm của cả một thời đại: *Sai lầm của cả một thời đại là đã phát biểu những qui tắc tổng quát cho hành động từ một cảm xúc tuyệt vọng mà vận động tự thân, trong tư cách là cảm xúc, chính là phải tự vượt qua* (L'Homme Révolté p.21).

Mà vận động tự thân; nghĩa là trải nghiệm phi lý có nội dung là hai yếu tố mâu thuẫn, một bên là ý thức say mê sự sáng tỏ (la conscience éprise de clarté) và bên kia là thế giới trống không ý nghĩa (le monde privé de sens) mà sự chạm trán giữa hai bên kêu gọi một hành vi sáng tạo có khả năng vượt lên đối luận: *Sau đó*, Camus viết tiếp, *phải phá vỡ những hiệu ứng cố định của tấm gương và đi vào vận động bất khả cưỡng nhờ đó phi lý được vượt qua* (L'Homme Révolté, p.21).

Như thế, chúng ta hãy giữ vững ba khẳng định cốt yếu sau đây:

- Phi lý, xét nơi chính nó, không phát biểu một qui tắc hành động nào.

- Nó chỉ có giá trị như một điểm xuất phát.

- Nó là một động cơ , đặt ra trong cùng một thời điểm hai hạn từ cần được vượt lên bởi một hành vi sáng tạo.

Vận động bất khả cưỡng bởi đó phi lý được vượt qua là vận động phản kháng (le mouvement de révolte) nó đem đối lập hai yếu tố của kinh nghiệm: Kinh nghiệm phi lý cho tôi điều hiển nhiên đầu tiên và duy nhất: Sự phản kháng của tôi.

Khái niệm phản kháng, giữ vị trí trung tâm trong *Người phản kháng*, đã có chỗ đứng trong *Huyền thoại Sisyphé* , nhưng giờ đây phong phú thêm với những phân tích mới.

Huyền thoại Sisyphé đặt dấu nhấn trên yếu tố ngoại lý, bởi vì ý thức thức tỉnh và giữ được trạng thái luôn thức tỉnh nhờ vào sự tiếp xúc đó ; sự phản kháng hữu ích cho ý thức bởi vì nó *chống lại*.

Người phản kháng đặt dấu nhấn trên ý thức, trên ước muốn sáng tỏ (désir de clarté) chống lại sự tối tăm. Ước muốn này nhờ sự phản kháng nuôi dưỡng; sự phản kháng hữu ích ở chỗ nó *đi theo*. Camus đi xa hơn: trong *Huyền thoại*, ý thức thức tỉnh, *rồi* phản kháng; trong *Người phản kháng*, sự phản kháng bùng nổ và cùng lúc đánh thức ý thức : *Ý thức sinh ra cùng với sự phản kháng* (La conscience vient au jour avec la révolte - L'Homme Révolté, p.27). Trong cuộc phản kháng siêu hình (la révolte métaphysique) con người đứng lên chống lại thân phận của mình và toàn bộ sự sáng tạo. Trong cuộc phản kháng chính trị-xã hội, người nô lệ khi nổi loạn chống lại chủ nô anh ta mặc nhiên nêu ra một giá trị vượt lên chính

mình - bởi anh ta dám hy sinh mạng sống vì điều đó - cái mà anh ta có chung với những người khác, đó là *bản chất con người* hay *nhân tính* (la nature humaine) hay *phẩm giá con người* (la dignité humaine). Bởi tại sao lại phản kháng nếu chẳng có một giá trị thường hằng nào để bảo lưu? Phản kháng là để tái chiếm lại cái giá trị đương nhiên đó mà ta đã bị tước đoạt đi.” *Chính vì cho tất cả mọi hiện hữu cùng lúc mà người nô lệ đứng lên ; có điều gì đó nơi anh ta vốn là một điểm chung mà mọi con người có một cộng đồng chan hòa; trong phản kháng, con người tự vượt qua nơi tha nhân... Tôi phản kháng vậy chúng ta hiện hữu* (C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse; il y a quelque chose en lui ...qui est un lieu commun où tous les hommes ...ont une communauté prête; dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui... Je me révolte donc nous sommes. *L'Homme Révolté*, p.36). Vậy là, thay cho nỗi đam mê của con người phi lý đặt hạnh phúc của mình nơi phức tạp của những trải nghiệm, tận hưởng cuộc sống trong tư cách một kẻ đơn độc đứng ngoài mọi khái niệm về giá trị , sự phân tích con người phản kháng hoán vị, như nguyên lý hành động, một giá trị cộng đồng - nhân tính - nó biện minh cho sự đồng cảm và sự sẵn lòng phục vụ người khác. Còn sự phản kháng lịch sử (la révolte historique), thể hiện trên bình diện chính trị xã hội, đặt ra vấn đề, tối quan trọng để hiểu thế giới hiện đại, về tính chính đáng của việc giết người như một phương tiện hành động chính trị. Camus thóa mạ sự khủng bố ngoại lý (la terreur irrationnelle) của những chế độ độc tài phát xít, quốc xã, quân phiệt chúng biện minh cho việc giết người hàng loạt bằng sự trả thù và luật của kẻ mạnh. Nhưng ông cũng phản nộ chống lại sự khủng bố hợp lý (la terreur rationnelle) của những chế độ toàn trị chuyên chế chúng trình bày việc giết người hàng loạt như một chuyện cần thiết tạm thời để sửa soạn cho cuộc đấng quang của một xã hội ở đó con người sẽ được sung sướng hạnh phúc và khủng bố sẽ không còn cần thiết. Quả thật làm sao có thể chấp nhận rằng ta phải bằng lòng với việc hủy diệt tạm thời những giá trị nhân bản, để rồi

sẽ có một ngày những giá trị này sẽ được phục hồi, sẽ được tôn trọng một cách huy hoàng hơn, lộng lẫy hơn? Một lời tiên tri thuần túy, một giấc mơ không tưởng nhất trong những giấc mơ không tưởng! Và thực tế của cục diện thế giới trong những thập niên cuối cùng của thế kỷ hai mươi đã phôi bày một sự thật mà chỉ có những kẻ mất trí hay làm như mất trí mới đòi khăng khăng chối cãi!

Nếu cuộc phản kháng lịch sử bị lạc hướng như thế vào trong khủng bố, ấy bởi vì một *đòi hỏi tuyệt đối* (exigence d'absolu) nó đưa chúng ta đến lưỡng nan luận giữa thái độ của một *Đạo sĩ* (Yogi), chấp nhận “tính vô hiệu của sự kiên cữ” và thái độ của tay *Ủy viên* (Commissaire) chọn lựa “tính vô hiệu của sự hủy diệt.” Nhưng con người sống trong tương đối, và chính sự phản kháng dạy cho chúng ta những khái niệm giới hạn và tiết độ (les notions de limite et de mesure). Bởi đó, nó tuyên bố rằng cần phải có một phần hiện thực trong mọi đức lý và một phần đức lý trong mọi hiện thực, bởi chân lý thuần túy dễ đi đến chỗ phi nhân, còn hiện thực khinh bạc dễ đi đến chỗ... giết người không ghê tay! Cho nên đối lại với tính ương ngạnh cách mạng Camus nêu lên “tư tưởng thái dương” (la pensée solaire) của người Hy Lạp, cái “tư tưởng chính ngọ” (pensée de midi), đỉnh cao của quân bình và của ý thức về tương đối, bởi đó sự phản kháng được phát biểu vì *đòi sống chứ không phải chống lại đời sống* (la révolte se prononce *en faveur de la vie, non contre elle*). Tuyệt đối không thể được đạt đến mà cũng không thể được tạo ra trong lịch sử. Chính trị không phải là tôn giáo nếu không muốn biến thành một công cụ phi nhân.

Sự phản kháng va chạm không ngừng nghỉ chống lại cái ác, từ đó nó tạo một đà mới. Con người có thể làm chủ nơi mình tất cả những gì có thể khắc phục và sửa chữa những lệch lạc, xấu xa trong thế giới này trong mức độ có thể. *Trong cố gắng lớn nhất của mình con người cũng chỉ có thể tự đưa ra chỉ tiêu là giảm bớt, theo kiểu số học, đau khổ trong cõi đời này.* Song bắt

công và đau khổ thì sẽ vẫn còn đó, cho dầu có được hạn chế đến mức nào, chứ không bao giờ tuyệt diệt. Tiếng kêu” Tại sao?” từ ngàn xưa sẽ vẫn còn vang vọng mãi đến ngàn sau. Nỗi khắc khoải siêu hình kia sẽ còn mãi mang mang với đất trời, không bao giờ dứt. Nghệ thuật- vốn là một kiểu chống lại số mệnh (l’art est un anti-destin) - như André Malraux nói, và sự phản kháng sẽ chỉ chết đi với con người cuối cùng (l’art et la révolte ne mourront qu’avec le dernier homme).

Điều còn lại trong khả năng chúng ta - nhưng đòi hỏi một dụng tâm thường xuyên để gìn giữ tiết độ, được đúc kết trong công thức sắc cạnh này:” *Hãy học cách sống xứng đáng và chết xứng đáng, và, để làm người, hãy từ chối làm thần linh*” (Apprendre à vivre et à mourir et, pour être homme, refuser d’être dieu).

Camus đã nói lời cuối cùng gửi lại trần gian hay chưa? Có lẽ là chưa. Cái chết đột ngột vì tai nạn giao thông ở tuổi bốn mươi bảy đã làm đứt đoạn cuốn phim đời hắn là còn nhiều chương hồi hấp dẫn, nhiều nút thắt, mở còn chưa đi đến. Nhưng thôi, *Les jeux sont faits*, mọi sự đã an bài. Nhân gian cũng không đến nỗi bạc với con người tài hoa bạc mệnh kia khi hơn năm mươi năm đã trôi qua kể từ ngày ông mất vẫn còn biết bao người viết sách vở giảng giải, bình luận về văn chương tư tưởng của ông với lòng khâm phục mến mộ. Camus sẽ còn sống mãi với những ai còn băn khoăn đi tìm ý nghĩa cuộc đời, còn day dứt suy tư về những vấn đề cốt tủy của tấn kịch nhân sinh.

Qua những gì mà các tác giả Robert Trundle và Ramakrisna Puligandla trình bày về triết học của Camus, qua những trích đoạn tiêu biểu từ chính những tác phẩm của Camus, nhất là từ hai danh tác *Le Mythe de Sisyphe* và *L’Homme Révolté* những người đọc tinh tế ắt có thể chột băn khoăn tự hỏi “*Ngọn gió hun hút từ ngàn vạn năm mang hồn suy tư thăm thẳm của Đông*

phương có vẻ reo vi vu quanh con người tài hoa bạc mệnh , tuyệt thế nhi độc lập ở phương trời Âu Tây vời vợi sau mấy ngàn năm? Và có vọng âm nào còn lưu lại chút dư hương?

Riêng người biên dịch vốn từng mê man chìm đắm với kinh sách Phật Lão đến độ thành một kẻ “ *lơ lơ láo láo* ” trong đời thường, nên khi nghiền ngẫm các tác phẩm của Camus liền chợt nhận ra chỗ “ *Lạ gì thanh khí lẽ hằng...* ” nên mới nảy sinh cái ý tản mạn băng quơ nhưng lại thích phiêu lưu khi bạo phổi thốt ra rằng:” Triết học Albert Camus, một liên khúc biến tấu kỳ ảo của Đạo đức kinh, Huệ đạo bí ngạn kinh và Trung quán luận?”

Xin thưa ngay cùng ... “hải nội chư quân tử” lời xác minh ngay từ đầu rằng thì là thế này: chúng tôi nói “ *liên khúc biến tấu kỳ ảo* ”, điều đó hẳn là khác xa với một bản dịch, một phóng tác, mô phỏng hay một phiên bản mới được nâng cấp vv... Khác nhau nhiều lắm lắm... Có thể là hiện tượng “những tâm hồn lớn gặp nhau”. Cũng có thể là ảnh hưởng xa hay gần. Các nhà văn, các triết gia ảnh hưởng lẫn nhau hay chịu ảnh hưởng từ những người khác cũng là chuyện thông thường. Điều ấy không hề làm giảm đi tầm cỡ của họ. Vấn đề là từ đó anh có phát huy được những gì độc đáo của anh không. Heidegger học Husserl ắt là có chịu ảnh hưởng của Husserl; Husserl học Brentano hẳn là có chịu ảnh hưởng của Brentano, nhưng không vì thế mà bảo rằng Heidegger *nhỏ* hơn Husserl hay Husserl *nhỏ* hơn Brentano. Mỗi người đạt đến thành tựu đều là một đỉnh cao riêng. Mà có khi trò vượt xa hơn thầy cũng là chuyện bình thường. Trường hợp của Camus thì không thể có ảnh hưởng trực tiếp nhưng có những ý tưởng của triết học Đông phương đã khơi nguồn cảm hứng cho ông thì điều này là hoàn toàn có thể. Chúng ta đã thấy nơi phần cuối của chương I X, *Bên Kia Bờ Phi Lý*, phần C, *Bên Kia Ngôn Ngữ và Khái Niệm* , những ý tưởng của Camus về thực tại ngoại-ngôn ngữ, ngoại-khái niệm và thái độ yên lặng

trước thực tại tôi hậu có điều gì đó phảng phất âm vang của chương mở đầu Đạo đức kinh:” *Đạo khả đạo phi thường đạo, Danh khả danh phi thường danh, Vô danh thiên địa chi thủy, Hữu danh vạn vật chi mẫu, Thường vô dục dĩ quan kỳ diệu, Thường hữu dục dĩ quan kỳ kiêu, Thử lưỡng giả đồng, Xuất nhi dị danh, Đồng vị chi huyền, Huyền chi hựu huyền, Chúng diệu chi môn...*”

Còn những ý tưởng của Camus xuất hiện trong bài phỏng vấn đăng trên tờ *Le Littéraire* ngày 10 tháng tám, 1946:” *Vấn đề đối với tôi là rút ra tất cả những hệ quả của sự vô nghĩa mà sự vắng bóng của Thượng đế đã làm nổ tung ra trong thế giới này. Nhưng bên kia bờ phi lý, ta phải thiết lập khả tính của một nền đức lý*” có thoảng trong hơi gió tiếng chuông chiều mang theo lời kinh kệ ngân nga:” *Viễn ly điên đảo mộng tưởng cứu cánh Niết bàn*” của Huệ đạo bửu tạng kinh (tức Bát nhã Ba la mật đa Tâm kinh)? Chỉ xin ghi nhận rằng bài kinh này đã được một học giả Pháp, J. Bacot phiên âm câu chú ở cuối bài kinh:” *Yết đế, yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, bồ đề tát bà ha*”

thành:” *Gaté, gaté, paragaté, parasamgaté, bodhi svaha*” và dịch nghĩa là :” *Tous arrivent, arrivent - Arrivent sur l'autre rive - Tous ensemble arrivent sur l'autre rive - Gloire à l'Illumination* (Tất cả đều đi qua, đi qua; qua đến bờ bên kia; mọi người đều qua đến bờ bên kia, Vinh quang thay Bờ Giác ngộ).

Camus đã trải qua một hành trình dài đầy cam go trắc trở đối mặt với bao nhiêu thứ phi lý (nhưng đều yêu sách mình mới chính là chân lý, độc quyền và tuyệt đối) để có thể nhận ra “bản lai diện mục” của chúng chỉ là những quan điểm tương đối, chứa đựng nhiều sai lầm, mặc dầu ở một vài phương diện nào đó và ở một mức độ nào đó cũng có những điểm khả thủ và khả dụng. Như vậy ta chỉ qua bờ bên kia khi từ chối mọi quan điểm cực

đoạn đề đi theo Trung đạo (Madhyamapradipada) được biểu hiện bằng kệ tụng *Bát bát* ở đầu bản Trung quán luận: “ *Bát sinh diệt bát diệt - Bát thường diệt bát đoạn - Bát nhất diệt bát dị - Bát lai diệt bát xuất* ”[Trích dẫn theo Từ điển Phật học, Chân Nguyên Nguyễn Tường Bách}

Trong khuôn khổ một Lời Bạt ở cuối sách mà người biên dịch lỡ húng chí nêu lên một đề tài hơi ...quá lớn, có lẽ phải một quyển chuyên luận độ vài trăm trang may ra mới có thể bàn cho thấu đáo. Cho nên xin hãy coi đầu đề này chỉ như một lời gợi ý và mấy dòng vừa nêu trên chỉ mới là những luống cày vỡ hoang. Còn việc khai phá để đem lại những thành quả đơm hoa kết trái hãy còn chờ những bậc tài tuấn mai sau...

[1] L’Homme Révolté, p.36.

[2] Trích lại theo L’Existentialisme của Paul Foulquié, p.53.

[3].[4]. Từ khoảng năm 1965 đến 1972, các vở kịch Caligula và Malentendu của Camus đã được diễn tại Centre Culturel Français (Trung tâm văn hóa Pháp, sau đổi thành IDECAF) ở Sài gòn. Vở Caligula do vị thầy cũ của chúng tôi ở Đại học Văn khoa và Đại học Sư phạm Sài gòn , Jean René Peltier đạo diễn và đóng vai chính (Caligula). Còn vở Malentendu sau này do Giáo sư Jean Renucci (dạy Marie Curie và Đại học Văn khoa Sài gòn) đạo diễn và đóng vai chính (Jan) còn vai Martha hình như là do ca sĩ Thanh Lan diễn.

Nhân đây chúng tôi xin mạn phép nhắc lại một vài kỷ niệm bản thân có liên quan đến văn chương tư tưởng Camus. Chuyện thứ nhất là, thời đó ngoài việc mê đọc triết học và văn học Âu châu (chủ yếu là Pháp) chúng tôi cũng rất mê đọc truyện kiếm hiệp, đặc biệt là của Kim Dung (qua những bản dịch của Hàn Giang Nhạn). Khi bắt gặp nhân vật Kim Mao Sư Vương Tạ Tốn chúng tôi thấy nơi nhân vật này hình tượng của một Người Phản kháng Siêu hình. Và chúng tôi đã húng chí viết bài phiếm luận *Tạ Tốn, Người Nổi Loạn Siêu Hình* đăng trên tạp chí Triều của Hội Liên hiệp Thanh niên Sinh viên Học sinh Quảng nam, 1964.

Sau đó một thời gian, nhân một bữa rượu bia túy lúy hết biết càn khôn với ba anh bạn thơ Phan Thảo Trang, Phan Minh Hề và Thùy Dương Tử nơi một quán cóc gần Nghĩa trang Pháp (Cimetière français - nay là Trung tâm Thể thao Văn hóa và Trung tâm Triển lãm Tân bình) người viết nổi húng tự xưng mình là Người Nổi Loạn Siêu Hình _ Je Suis Le Révolté Métaphysique! Và rồi cứ thế tiếp tục xô ra hàng tràng câu tiếng Tây học thuộc lòng từ các quyển *Le Mythe de Sisyphe* và *L’Homme*

Révolté khiến người chung quanh ngỡ ngác không hiểu gì, tưởng là tại anh chàng này say rượu ra tè bậy lên mả lính Tây nên mới bị ma Tây nhập!

Kể lại vài kỷ niệm riêng tư bên lề tuy là không giúp ích gì cho bạn đọc trong việc hiểu tác phẩm này - bạn nào hiểu được, và hiểu đến mức nào - là do chính nội lực và cơ duyên biệt nghiệp của bạn ấy thôi. Đây chỉ là chuyện điếm xuyết mấy dòng mua vui, góp một chút “định mức khuấy khỏa” (quantum of solace) để giúp bạn đọc giảm trừ căng thẳng khi đọc những trang văn mang nặng tính tư biện trừu tượng cao.

Trân trọng kính chào...hải nội chư quân tử!

Sài gòn, đầu thu Nhâm Thìn, 2012.

THƯ MỤC THAM KHẢO

Anikeev, Nicholai Petrovich, *Modern Ideological Struggle for the Ancient Philosophical Heritage of India*, (Calcutta: R.K. Maitra from R.D. Press, 1969).

Barrett, William, *Irrational Man*, (New York: Doubleday & Co., Inc., 1962).

Barrett, William, *The Truants: Adventures Among The Intellectuals*, (Garden City: Anchor Books, 1983).

Bennett, David, “Creativity in Heidegger and Camus” (*Dialogue*, Vol. 23, April, 1981).

Bree, Germaine, *Camus and Sartre*, (New York: Dell Publishing Co., Inc., 1972).

Brooks, Richard, *Voltaire and Leibniz* , (Geneve: Librairie Droz, 1964)

Camus, Albert, *A Happy Death*, (tr. By Richard Howard, New York: Vintage Books, A Division of Random House, 1973).

Camus, Albert, *Neither Victims nor Executioners*, (translated D. MacDonald, 7245 South Merrill, Chicago, Illinois: World Without War Publications, 1972).

Camus, Albert, *Notebooks 1935-1942*, (Tr. Philip Thody, New York: The Modern Library, 1965).

Camus, Albert, *notebooks 1942-1951*, (tr. Justin O'brien, New York: The Modern Library, 1965).

Camus, Albert, *Resistance, Rebellion and Death*, (tr. Justin O'brien, New York The Modern Library, 1963).

Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus*, (tr. Justin O'brien, New York: Vintage Books, A Division of Random House, 1955).

Camus, Albert, *The Rebel*, (tr.by Anthony Bower, New York Vintage Books, 1956).

Camus, Albert, *The Stranger* (tr. by S. Gilbert, New York Vintage Books, A Division of Random House, 1946).

Centore, F. F., "Camus, Pascal and the Absurd, (*New Scholasticism*, Vol. 54, 1980).

Chiaromonte, Nichola, "Sartre vs Camus: A Political Quarrel" (*Camus*, ed. by Germaine Bree, Englewood Cliffs, New Yersey, Prentice-Hall, Inc., 1962).

Collins, James, *The British Empiricists*, (Milwaukee: The Bruce Publishing Co. 1967).

Descartes René, *Meditations I*,(*The European Philosophers from Descartes to Nietzsche*, by Monroe C. Beardsley, New York: The Modern Library, 1960).

Descartes, René, "Philosophical Essays," tr. by Lawrence J. Lafleur," The Library of Liberal Arts," No.99, (New York The Liberal Arts Press, Inc., 1964).

Duff, R.A. and Marshall, S.E., "Camus and Rebellion: From Solipsism To Morality", (*Philosophical Investigations*, Vol.5, 1982).

Edman, Irwin, *Philosopher's Holiday*, (New York: Viking Press, 1938).

Ewing, A.C., *Kant's Treatment of Causality* (Archon Books, 1969).

Fromm, Frieda-Reichmann, *Principes of Intensive Psychotherapy*, (Chicago: University of Chicago Press, 1950).

Fu, Wei-hsun," Lao Tzu's Conception of Tao," (From Inquiry, Win, 1973, Vol.16, No.4).

Gelvin, Michael, A Commentary on Heidegger's *Being and Time*, " (New York Harper & Row, Publishers, 1970).

Giorgi, Amedeo, *Psychology as a Human Science*, (New York Harper & Row, Publishers, 1970).

Gordon, Jeffrey, "Nagel or Camus On The Absurd?", (*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, 1984).

Griswold, Charles, "The Myth of Sisyphus: A Reconsideration (*Philosophy in Context*, Vol.8, 1978).

Hanna, Thomas, "Man in Revolt," (*Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty*, ed. by G.A. Schrader, New York: McGraw-Hill Book Company, 1967).

Hardy, Gilbert," Happiness Beyond The Absurd: The Existentialist Quest of Camus), (*Philosophy Today*, Vol.23, 1979).

Heinemann, F.H. *Existentialism and the Modern Predicament*, (New York Harper & Row, Publishers, 1958).

Hesse, Hermann, *Steppenwolf*, (tr. by Basil Creighton, New York: Bantam Books, 1972)

Huber, Richard M., *The American Idea of Success*, (New York: McGraw-Hill Books Company, 1971).

Hunsinger, George, *Kierkegaard, Heidegger, and the Concept of Death*, (Stanford, California: Leland Stanford Junior University, 1969).

Ionesco, Eugene, *Rhinoceros*, (tr. by Derek Prouse, New York Grove Press, Inc., 1960).

Jenkins, Iredell, "On the Study, the Cafe, and the Cloister As Sites for Philosophizing." (*The Southern Journal of Philosophy*, Vol.II, Nos.1-2, Spring and Summer, 1973).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (tr. Norman Kemp, Smith, New York: St Martin Press, 1965).

Karsh, Yousuf, *Karsh Portfolio*, (New York: University of Toronto Press, 1967, Thomas Nelson and Sons, Ltd.).

Keen, Sam, *Gabriel Marcel*, (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1968).

Kennedy William, "Looking at Book," (*Look Magazine*, July 27, 1971).

Lambert, Richard, "Albert Camus And The Paradoxes of Expressing A Relativism" (*Thought*, Vol. 56, 1981).

Lebesque, Morvan, *Portrait of Camus*, (tr. by T.C. Sharman, New York: Herder and Herder, 1971).

MacLeod, William J., *Contagious Ideas and Dynamic Events*, (Berea, Ohio: Baldwin Wallace College, 1959).

Malraux, André, *Man's Fate*, tr.by H.M.Chevalier, New York: The Modern Library, 1961).

Matilial, Bimal Krishna, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, (The Hague: Meulton & Co., N.V., Publishers, 1971).

McCarthy, Patrick, *Camus*, (New York: Random House, 1982).

Morano, D.V., "The Two Faces of the Absurd" (*Philosophy Today*, Vol.XVI, Number 4/4, Winter, 1974).

Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madyamika System* London: George Allen & Unwin Ltd. 1960).

Nagarjuna, "Mulamadyamakakarika," (*Emptiness: A Study in Religious Meaning*, (Nashville, Abingdon Press, 1967).

Nagarjuna, "Vigrahavyavartani," (*Emptiness: A Study in Religious Meaning*, (Nashville, Abingdon Press, 1967).

Newell David, "Camus on The Will To Happiness" (*Philosophy Today*, Vol.23, 1979).

Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, (New York: Tudor Publishing Company, 1928).

Novak, Michael, "Philosophy and Fiction, (*Philosophy Today*, No.2, ed. by Jerry H. Gill, Toronto, The Macmillan Company, 1969).

Novak, Michael, *The Experience of Nothingness*, (New York Harper & Row, Publishers, 1971).

O'Brien, Connor Cruise, *Albert Camus*, (New York: The Viking Press, 1970).

Olson, Robert G., *Existentialism*, (New York: Dover Publications, Inc. 1962).

Picon, Gaetan, "Notes on the Plague," (*Camus*, ed. by Germaine Bree, Englewood Cliffs, New Jersey Prentice-Hall, Inc., 1962).

Plato, *Phaedo* (*Plato*, E. Hamilton and Huntington Cairns, tr. By H. Tredennick, New Jersey, Princeton University Press, 1971).

Plato, *Timaeus* (*Plato*, *op. cit.*).

Pole, Edward. "Polanyi and the Problem of Metaphysical Knowledge," (*Intellect and Hope: Essays in the Thought of Michael Polanyi*, ed. by Thomas A. Langford and William H. Poteat, Durham, N.C.: Duke University Press, 1968).

Puligandla, Ramakrishna, *Fundamentals of Indian Philosophy*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1985.

Puligandla, Ramakrishna, "How does Nagarjuna Establish the Relativity of All Views?," (*The Maha Bodhi*, Vol. 81, No.5-6, May-June, 1973).

Puligandla, Ramakrishna, *Jnana-yoga: The Way of Knowledge (An Analytical Interpretation)*, University Press of America, Lanham,

Maryland, 1985.

Puligandla, Ramakrishna, “The Challenge of the Absurd,” (*Journal of Thought*, Vol. 5, No.2, April, 1970).

Puligandla, Ramakrishna, “Time and History in the Indian Tradition,” (*Philosophy East and West*, Vol.24, No. 2, April, 1974).

Rawlings, Rodney, “The Prisoner Theme in Sartre, Camus and Kafka” (*Gnosis*, Vol.1,1973).

Rioch, Margaret, Book Review of “Psychotherapy East and West,” by Alan Watts, (*Journal of Psychiatry*, Vol.26, No.1, Feb. 63).

Saddhatissa, H., *Buddhist Ethics*, (London George Allen & Unwin Ltd., 1970).

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, (tr. by Hazel Barnes, New York: Philosophical Library, 1956).

Sartre, Jean-Paul, *Saint Genet*, (tr. by B. Frechtman, New York George Braziller, Inc. Mentor Book, 1964).

Sartre, Jean-Paul, *Situations*, (tr. by Benita Eisler, New York: George Braziller, Inc., 1965).

Schilpp, Paul, Ed., “American Criticism of the Sartre-Camus Dispute” in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, (La Salle Open Court, 1981).

Schraeder, George A. *Existential Philosophers Kierkegaard to Merleau-Ponty*, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1967).

Schweitzer, Albert, *Out of My Life and Thought*, (tr. by C.T.Campion, New York: The New American Library, Inc., 1953).

Streng, Frederick J., *Emptiness A Study in Religious Meaning* (Nashville: Abingdon Press, 1967).

Tzu, Lao, *Tao-Te Ching*, (*A Source Book in Chinese Philosophy*, tr. and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1972).

Voltaire, *Candide* (*A Treasury of Satire* by Edgar Johnson, New York: Simon and Schuster, 1945).

von Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadology*, (*The European Philosophers from Descartes to Nietzsche* by Monroe C. Beardley, New York: The Modern Library, 1960).

Waismann, F. *The Principles of Linguistic Philosophy* (New York: St. Martin Press, 1968).

Walsh, W.H., *Categories* (Kant ed. by R.P.Wolff, New York: Doubleday & Company, Inc., 1967).

Warnock, M. *Existentialist Ethics*, (London & Basingstoke, Macmillan & Co.Ltd, 1967).

Wild, John, "Authentic Existence," (*Ethics*, Vol. LXXV, July 1965, No.4).

Wylie and Begue, *Les Français*, (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1970).

Yutang, Lin, *The Importance of Living*, (New York: Regnal & Hitchcock, 1937).

MỘT CHÂN DUNG TINH THẦN CỦA ALBERT CAMUS

BỞI JEAN-PAUL SARTRE

Ba ngày sau cái chết bi thảm của Camus, vào ngày 4 tháng giêng, 1960, Sartre, triết gia-nhà văn, nhà phê bình triết học và chính trị nổi tiếng đương thời, người từng là chiến hữu thân thiết với Camus trên cùng mặt trận văn hóa tư tưởng, sau đó lại trở thành đối thủ bút chiến kịch liệt của nhau, đã viết những dòng thông thiết chân tình vừa để tiếc thương một người bạn đáng yêu quý vừa để tôn vinh một đối thủ đáng kính trọng:

Sáu tháng trước, như mới ngày hôm qua, chúng tôi hỏi: "Anh chàng này sắp làm gì vậy? Bị xâu xé bởi những xung đột đáng nên tôn trọng, anh ấy đã tạm thời chọn sự yên lặng. Nhưng anh ta là một trong số những con người hiếm hoi đáng để ta chờ đợi bởi vì họ không hấp tấp vội vàng khi chọn lựa mà cân trọng và nhất mực trung thành với chọn lựa của mình... Chúng tôi từng tranh cãi nhau, anh ấy và tôi. Tranh cãi nhau thì cũng chẳng phải là chuyện gì ghê gớm cho lắm - ngay cả là nếu sau đó người ta không nhìn mặt nhau lại - thì cũng chỉ là...sống với nhau theo một cách khác, và không để mất dấu nhau trong đời, nơi cái thế giới vốn nhỏ hẹp này của chúng ta. Điều đó chẳng hề ngăn cản tôi nghĩ về anh, cảm nhận tia nhìn của anh trên trang sách, trên tờ báo anh đang đọc, và tự hỏi: "Vào lúc này, bạn ấy đang nói gì về chuyện này?"...

... Chủ nghĩa nhân bản cứng đầu của anh ấy, thuần túy, nghiêm khắc, và đầy cảm tính, tuyên chiến chống lại những biến cố lớn lao và quái dị của

thời đại này. Nhưng ngược lại, bởi tính chất ương ngạnh nơi những khước từ của mình, anh ấy tái khẳng định- giữa lòng thời đại chúng ta, chống lại đám chính trị mưu thuật giao hoạt(*les machiavéliens*), chống lại con bê vàng của chủ nghĩa hiện thực(*le veau d'or du réalisme*) - hiện hữu của đức lý.

Như thế ta có thể nói rằng anh ấy chính là sự khẳng định không lay chuyển kia. Dầu người ta có đọc chút ít thôi hay suy nghĩ chút ít thôi, người ta đều đụng đến những giá trị nhân văn mà anh nắm chắc trong tay: anh đặt hành vi chính trị thành vấn đề. Người ta hoặc là sống với hoặc là chống lại tư tưởng của anh: vẫn tất một lời, là không thể tránh cái tình trạng căng thẳng vốn làm nên cuộc sống của tinh thần. Ngay cả sự yên lặng của anh, trong những năm vừa qua, cũng có một khía cạnh tích cực: nhà tư tưởng theo Descartes này về phi lý (*ce cartésien de l'absurde*) từ chối rời bỏ vùng đất chắc chắn của đức lý để dấn mình vào những con đường bất trắc của thực tiễn. Chúng tôi phỏng đoán điều đó và chúng tôi cũng phỏng đoán những xung đột mà anh giữ yên lặng: bởi vì đức lý đòi hỏi sự phản kháng đồng thời lên án nó.

Chúng tôi đã chờ đợi - phải chờ đợi thôi, và phải biết rằng: **dầu anh có thể đã làm gì hay đã quyết định gì sau đó, Camus không bao giờ thôi là một trong những nguồn lực chính trong cánh đồng văn hóa của chúng ta, và không ngừng đại diện theo cách của anh, lịch sử của nước Pháp và của thế kỷ này.** Nhưng có lẽ chúng ta đã biết và đã hiểu hành trình của anh. Anh đã làm tất cả - cả một công trình để đời - và như bao giờ vẫn thế, tất cả còn đó để làm. Anh từng nói điều đó: " Công trình của tôi vẫn còn ở trước mặt." Thế là hết. Sự oái ăm đặc thù của cái chết bi thảm này, đó là sự xóa bỏ trật tự của con người bởi cái phi nhân (*le scandale particulier de cette mort, c'est l'abolition de l'ordre des hommes par l'inhumain*) (6).

Jean-Paul Sartre, “Albert Camus,” bài viết trong *France-Observateur*, số 505, 7-01-1960, đăng lại trong *Situations IV*, NRF, Gallimard, 1964.

- 1\ Jigmé Khyentsé Rinpoché, bài giảng tại Bồ Đào Nha, tháng 9.2007.
- 2\ Một tác giả Phật tử khác của thế kỷ thứ VII có tác phẩm chính là “Nhập Bồ tát hạnh” (Bodhicharyâvatâra) hay “Nhập môn về cuộc đời dẫn tới Đại giác”. Đây là một tác phẩm cổ điển.
 - 1\ Yongey Mingyou Rinpoché, Phúc lạc của thiền, NXB Fayard, 2008.
 - 2\ Shantidéva, “Nhập Bồ tát hạnh” (Bodhicharyâvatâra) hay “Nhập môn về cuộc đời dẫn tới Đại giác”, NXB Padmakara, 2007, I, 28.
 - 3\ Dilgo Khyentsé Rinpoché (1910 - 1991) là một trong những vị thầy tâm linh lỗi lạc nhất của Tây Tạng thế kỷ XX. Xem Tâm linh Tây Tạng, từ sách Points Sagesse, NXB Le Seuil, 1996.
 - 4\ Edwin Schroedinger, Quan niệm của tôi về thế giới, NXB Mercure de France, 1982 (dịch từ My view of the world, Londres, Cambridge University Press, 1922, tr.22).
 - 5\ Bhante Henepola Gunaratna, Thiền trong cuộc sống thường ngày: một cách thực hành đơn giản của đạo Phật, NXB Marabout, 2007.
 - 6\ Thích Nhất Hạnh, Hướng dẫn về thiền hành, NXB Lá Bối, Làng Mai, 1983.
 - 7\ Trong tiếng sanskrit, ba thành phần này được gọi theo thứ tự là manaskara, smriti và samprajnana (từ tương đương trong tiếng Phạn là manasikara, sati và sampajanna, và từ tương đương trong tiếng Tây Tạng là yid, la byed pa, dran pa và shes bzhin).
 - 8\ Nói chung, không nên hiểu một câu thần chú (mantra) theo nghĩa đen như một câu thông thường. Ở đây, “Om” là một từ mở đầu một câu thần chú và cho nó quyền năng chuyển hóa. “Mani” hay “châu báu”, muốn nói tới châu báu của tình thương vị tha và lòng bi mẫn. “Padmé”, gốc từ padma hoặc “hoa sen”, muốn chỉ bản chất nền tảng của tâm thức, tức là “chân thiện tâm” của chúng ta được ví như bông hoa sen, dù mọc trong bùn lầy vẫn vươn lên tinh khiết, ngay cả giữa những độc tố của tâm thức do chúng ta tạo nên. “Hung” là một từ khiến câu chú có sức mạnh hiện thực hóa lời cầu nguyện.
 - 9\ Bokar Rinpoché, Thiền định, lời khuyên cho những người mới tập, NXB Claire Lumière, 1999, tr.73.

- 10\ Yongey Mingyou Rinpoché, sách đã dẫn.
- 11\ ETTY Millesum, Một cuộc đời bị đảo lộn, NXB Le Seuil, Points, 1995, tr.308.
- 12\ Shatidéva, sách đã dẫn, III, 18-22.
- 13\ Shatidéva, sách đã dẫn, X, 55.
- 14\ “Pain”, BBC World Service Radio, trong phần “Tư liệu”, do Andrew North thực hiện, tháng 2.2008.
- 15\ Banthe Henepola Gunaratna, sách đã dẫn.
- 16\ Longchen Rabjam, (1308 - 1363), một trong những vị thầy thông thái nhất của Phật giáo Tây Tạng; trích trong Gsung thor bu, tr.351 - 352, do M.Ricard chuyển ngữ.
- 17\ Trích trong “Những lời dạy của các vị thầy thuộc tông phái Kadampas”, Mkha’ gdams kyi skyes bu dam pa nams kyi gsung bgros thor bu ba nams, tr. 89, do M. Ricard chuyển ngữ.
- 18\ Đức Dalai Lama, những bài giảng tại Schvenedingen, Đức, 1998, do M. Ricard chuyển ngữ.
- 19\ Thích Nhất Hạnh, Cái nhìn Tuệ giác, do Philippe Kerforme chuyển ngữ từ cuốn The Sun in my Heart (Mặt trời trong trái tim tôi), 1988, từ sách Spiritualités Vivantes, NXB Albin Michel, 1995.
- 20\ Bhanthe Henepola Gunaratna, sách đã dẫn.
- 21\ Nagarjouna, Suhrlleka, “Thư gửi một người bạn”, dịch từ tiếng Tây Tạng.
- 22\ ETTY Hillesum, Một cuộc đời bị đảo lộn, sách đã dẫn, tr.218.
- 23\ ETTY Hillesum, như trên, tr.104.
- 24\ Dalai Lama, Những lời khuyên chân thành, NXB Presses de la Renaissance, tr.130 - 131.
- 25\ Dilgo Khyentsé Rinpoché, Kho báu của trái tim những người giác ngộ, từ sách Point Sagesse, NXB Le Seuil, 1997.
- 26\ Như trên.
- 27\ Han F. De Wit, Hoa Sen và hoa Hồng, do C. Francken, Huy chuyển ngữ từ tiếng Hà Lan, NXB Kunchap, 2002.

28\ Dilgo Khyentsé Rinpoché, Giữa lòng cảm thông, NXB Padmakara, 2008.

1\ Romain Rolland, _Jean-Christophe_, Paris, NXB Albin Michel, 1952, tập VIII.

2\ Về những tác động có hại của trạng thái căng thẳng (stress), xem Sephton, S.E., Sapolsky, R., Kraemer, H.C., et Spiegel, D., “Diurnal Cortisol Rhythm as a Predictor of Breast Cancer Survivant”, Tờ báo của Viện ung thư quốc gia 92 (12), 2000, tr.994 - 1000. Về ảnh hưởng của thiền định, xem: Carlson, L.E., Speca, M., Patel, K.D., Goodey, E., “Mindfulness - Based Stress Reduction in Relation to Quality of Live, Mood, Symptoms of Stress and Levels of Cortisol, Dehydroepiandrostrone - Sulftate (DHEAS) and Melatonin in Breast and Prostate Cancer Out - patients”, Psychoneuroendocrinology, _ tập 29, Issue 4, 2004; Speca, M., Carlson, L.E., Goodey, E., Angen M., “A Randomized, Wait-list Controlled Clinical Trial: the Effect of a Mindfulness Meditation - based Stress Reduction Program on Mood and Symptoms of Stress in Cancer Outpatients”, Psychosomatic medicine - Y học tâm thể -, 62 (5), tháng 9 - 10.2000, tr.613-622; Orsillo, S.M. et Roemer, L. Acceptance and Mindfulness - based Approaches to Anxiety, Springer 2005.

3\ Teasdale, J.D. và cộng sự., “Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: empirical evidence”; J. Consult. Clin. Psychol., 70,2002, tr.275-287; Grossman, P., Niemann, L., Schmidt, S., và Walach, H., “Mindfulness-based stress reduction and health benefits. Ameta-analysis”, Bản tin nghiên cứu tâm thể, 57 (1), 2004, tr. 35-43; Sephton, S.E., Salmon, P., Weissbecker, I., Ulmer, C., Hoover, K., và Studts, J., “Mindfulness Meditation Alleviates Depressive Symptoms in Women with Fibromyalgia: Results of a Randomized Clinical Trial”, Arthritis Care Research, 57 (1), 2004, tr.77-85; M.A. Kenny, J.M.G. Williams, “Treatment-resistant depressed patients show a good response to Mindfulness-based Cognitive Therapy”, Behaviour Research and Therapy, tập 45, Issue 3m 2007, tr. 617-625.

4\ MBSR, “Mindfulness Based Stress Reduction”, là luyện tập thiền định ở ngoài đời về ý thức trọn vẹn, được đặt trên cơ sở thiền định Phật giáo. Nó đã được Jon Kabat-Zinn phát triển trong hệ thống bệnh viện ở Mỹ từ hai chục năm nay, và ngày nay, ông đã thành công trong việc làm giảm những cơn đau hậu phẫu và đau đớn liên quan tới ung thư và các bệnh nan y khác ở hơn 200 bệnh viện.

5\ Davidson, R.J., Kabat-Zinn, J., Schumacher, J. Rosenkranz, M., Muller, D., Santorelli, S.R., Urbanowski, F., Harrington, A., Bonus, K., và Sheridan, J.F., “Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation”, *Psychosomatic Medicine*, 65, 2003, tr.564-570. Về những ảnh hưởng lâu dài của thiền định, xem: Lutz, A., Greischar, L. L., Rawlings, N.B., Ricard, M. và Davidson, R. J., “Long - term Mediators Self - induced High-amplitude Gamma Synchrony During Mental Practice”, *PNAS*, tập 101, số 46, tháng 11.2004; Brefczynski-Lewis, J.A., Lutz, A., Schaefer, H.S., Levinson, D.B. và Davidson, R.J., “Neural Correlates Of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners”, *PNAS*, tập 104, số 27, tháng 7.2007, tr.11483 - 11488; Ekman, P., Davidson, R.J., Ricard, M. và Wallace, B.A., “Buddhist and psychological perspectives on emotions and well - being”, *Current Directions in Psychological Science*, 14, 2004, tr.59-63.

6\ Lutz, A., Slagter, H.A., Dunne, J.D. và Davidson, R.J. “Attention regulation and monitoring en meditation”, *Trend in Cognitive Science*, tập 12, số 4, tháng 4.2008, tr.163-169; Jha, A.P. và các cộng sự, “Mindfulness’ training modifies subsystems on attention”, *Cogn.Affect.Behav.Neurosci*, 7, 2007, tr.109-119; Slagter, H.A., Lutz, A., Greischar, L.L., Francis, A.D., Nieuwenhuis, S., Davis, J.M., Davidson, R.J., “Mental Training Affects Distribution of Limited Brain Resources”, *Plos Biology*, tập 5, Issue 6, e 138, www.plosbiology.org, tháng 6.2007.

7\ Carlson, L.E. và các cộng sự, “One year pre-post intervention follow-up of psychological, immune, endocrine and blood pressure outcomes of mindfulness-based stress reduction (MBSR) in breast and prostate cancer out patients”, *Brain Behav. Immun.*, 21, 2007, tr. 1038 - 1049.

8\ Xem Grossman, P. và cộng sự, sách đã dẫn.

9\ Lutz, A., Dunne, J.D. và Davidson, R.J., “Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction” in The Cambridge Handbook of Consciousness, chương 19, tr.497 - 549, 2007.

1. Đào Hành Tri (1891-1946) là nhà giáo dục nhân dân vĩ đại của Trung Quốc. Ông đưa ra ba chủ trương lớn: “Cuộc sống là giáo dục”, “Xã hội là trường học”, “Dạy và học cùng hợp nhất”. Lý luận “Cuộc sống là giáo dục” là hạt nhân lý luận trong hệ thống tư tưởng giáo dục của Đào Hành Tri. Tư tưởng giáo dục của Đào Hành Tri đã trở thành một trong những cơ sở quan trọng để xây dựng nên hệ thống lý luận giáo dục một cách khoa học.

2. Vương Dương Minh (1472-1528) là nhà chính trị, nhà triết học, nhà tư tưởng xuất sắc thời nhà Minh ở Trung Quốc.

1. Suzuki Chinza (1898-1998) là nhà giáo dục người Nhật, ông đã dành tâm huyết cả đời để nghiên cứu giáo dục sớm ở lứa tuổi nhi đồng. Phương pháp giáo dục tài năng âm nhạc của ông đã góp phần nâng cao trí tuệ cùng tài năng của hàng ngàn hàng vạn trẻ em Nhật Bản.

2. Mạnh Mẫu, tức mẹ của Mạnh Tử đã ba lần chuyển nhà để đem đến môi trường học tập tốt nhất cho con.

3. Đây là một trường hợp đồng âm khác nghĩa, chữ Tôn Tử vừa là tên nhà quân sự lỗi lạc thời Trung Quốc cổ đại vừa có nghĩa là cháu.

4. Mai Vũ Đàm là một thác nước sâu nằm trong dãy núi Nhạn Thương, cách thành phố Ôn Châu và thành Thụy An khoảng 30km. Màu nước xanh thăm thẳm của thác nước đã được nhà văn Chu Tự Thanh miêu tả trong tác phẩm cùng tên của mình.

5. Ánh trăng nói hộ lòng tôi là một bài hát nổi tiếng về tình yêu được ca sĩ Đặng Lệ Quân của Đài Loan thể hiện. Cô gái trong bài hát mượn ánh trăng để bày tỏ tình yêu sâu đậm của mình với người yêu.

6. Nhà vật lý và hoá học của Viện Hoàng gia và Hội Hoàng gia Anh.

7. Nhà vật lý, nhà hoá học người Anh, có nhiều cống hiến trong lĩnh vực điện tử học.

8. Hùng Khánh Lai, 1893-1969, là một nhà toán học của Trung Quốc nổi tiếng với “Lý luận hàm số”. Ông đồng thời còn là một nhà giáo dục đã bồi

dưỡng nên nhiều tài năng toán học cho đất nước Trung Quốc.

9. Hoa La Canh, 1910-1975, nhà toán học nổi tiếng thế giới và là người sáng lập ra Lý thuyết số giải tích.

10. Sau khi giành chiến thắng trong cuộc chiến chinh phục vùng Ô Hăng - một cuộc chiến quan trọng trong sự nghiệp thống nhất phương Bắc, Ngụy Vũ Đế Tào Tháo lên thăm ngọn núi Kiệt Thạch đã làm bài thơ này.

11. Binh pháp Thái Công do Khương Tử Nha, quân sư của Chu Vũ Vương – người sáng lập nhà Chu biên soạn và được coi là một trong những cuốn binh pháp kinh điển về nghệ thuật quân sự của Trung Hoa.

12. Galois, 1811-1832, là một thiên tài toán học người Pháp, các công trình toán học ông để lại là một đề tài rất quan trọng cho việc tìm nghiệm của các phương trình đa thức bậc cao hơn 4 thông qua việc xây dựng lý thuyết nhóm trừu tượng mà ngày nay được gọi là lý thuyết nhóm Galois.

1. Nhà bác học Vật lý người Mỹ gốc Hoa.

2. Nhà vật lý học nổi tiếng Trung Quốc, chuyên gia tên lửa nổi tiếng thế giới.

1. Năm 1975, Bill Gates đã bỏ ngang khoá học để theo đuổi giấc mơ Microsoft. Đến năm 2007, ông đã quay lại trường để nhận bằng Tiến sĩ.

1. Phương pháp giáo dục sớm của Carl Weter có sự kết hợp hoàn hảo giữa lý luận và thực tiễn, đã ảnh hưởng sâu sắc đến vô số các bậc phụ huynh, được rất nhiều nhà giáo dục nổi tiếng ca ngợi. Cuốn sách Phương pháp giáo dục thần đồng của Carl Weter là tác phẩm đầu tiên trên thế giới về giáo dục sớm, ghi lại một cách trọn vẹn quá trình giáo dục một đứa trẻ kém trí tuệ trở thành một kỳ tài nổi tiếng khắp nước Đức.

2. Thành ngữ của Trung Quốc, ý nói cố gắng làm những việc ngược lại quy luật khách quan của tự nhiên để mong đạt được kết quả sớm, sẽ dẫn đến hậu quả ngược lại. (ND)

1. Kimura Kyuichi (1883 - 1977) là nhà tâm lý học, nhà giáo dục học nổi tiếng của Nhật, người đặt nền móng cho việc giáo dục sớm ở trẻ nhỏ.

2. Do Vương Ứng Lâm biên soạn, tập hợp những tinh hoa của đạo Nho, đạo Khổng, dùng để dạy cho học sinh vỡ lòng của Trung Quốc.

3. Được Nhà xuất bản Lao động – Xã hội và Công ty Cổ phần Sách Thái Hà phát hành tại Việt Nam.

4. tham khảo thêm cuốn Phát triển ngôn ngữ từ trong nôi của Giáo sư Phùng Đức Toàn, do Công ty Cổ phần Sách thái Hà phát hành.

5. Tên đầy đủ là Jean-Jacques Rousseau, một nhà giáo dục, nhà văn, nhà triết học và nhà tư tưởng nổi tiếng người Pháp và là một nhân vật tiêu biểu trong Phong trào Khai sáng người Pháp thế kỷ XVIII.

(1) Cụm từ 'tâm hồn' được sử dụng trong quyển sách này cũng có thể được diễn tả theo nhiều cách khác nhau như: Năng lượng sống, Linh hồn, Ý thức, Bản thân,... Xin cứ hiểu theo bất cứ từ ngữ nào mà bạn cho là thích hợp nhất đối với mình. Từ gốc trong tiếng Anh là 'soul', trong tiếng Sanskrit (tiếng Phạn) là 'atma', nhưng với mục đích cần hiểu rõ để tránh gây ra nhầm lẫn và phù hợp theo tiếng Việt, chúng ta sẽ sử dụng từ 'tâm hồn' trong quyển sách này.

(2) Như đã giải thích về lý do tại sao 'tâm hồn' ('soul') được sử dụng trong quyển sách này, chúng tôi đã xem xét và tìm từ mang ý nghĩa chính xác nhất để chuyển dịch cụm từ 'Supreme Being'. 'Đấng Tối cao, Tâm hồn Thánh thiện, Ánh sáng Thánh thiện, Cội nguồn Năng lượng Sống, Năng lượng Thánh thiện' là những từ thích hợp nhất cho quyển sách này, nhưng độc giả có thể thay thế những từ này bằng những từ khác mà mình cho rằng thích hợp hơn...

(1) Thành ngữ chỉ sự nghiệp đang đà tiến lên, càng ngày càng cao.

(2) Tên nhân vật chính trong truyện ngắn nổi tiếng Hoa Uy tiên sinh của nhà văn Trung Quốc Trương Thiệu Dực (1906 - 1985).

(3) Nguyên văn: đầu Vạn Kim, chỉ người cái gì cũng biết nhưng không giỏi việc gì.

(4) Doctor of Philosophy: chữ viết tắt chỉ “tiến sĩ” trong tiếng Anh.

(5) “Nhã đạt đến mức cao thì như là tục, biển đạt đến mức lớn thì như đất liền.”

(6) Chỉ công nhân, người lao động chân tay.

(7) “Hoặc có sóng gợn vào ngày rằm hay mồng một chứ không có khí huyết để theo đuổi chìm nổi cùng thói tục.”

- (8) “Tái ông mất ngựa sao biết không phải phúc.”
- (9) “Nghèo hèn không thể thay đổi, oai và võ lực không thể khuất phục nổi.” Chử trong Luận ngữ.
- (10) Nguyên văn: “sinh tụ giáo huấn”. Chử trong Tả truyện kể về nước Việt: nước Việt để dân sinh sôi, tích tụ và dạy bảo họ trong mười năm, sau đó phục thù đánh thẳng nước Ngô.
- (11) Không có việc gì làm, không có hứng thú gì, không có tài năng gì.
- (12) Chỉ riêng mình là tôn quý.
- (13) Ba người đi cùng nhau, trong số đó ắt có thầy của ta.
- (14) Nguyên văn: “thiên hữu bất trắc phong vân, nhân hữu đản tịch họa phúc.”
- (15) Nguyên văn: “phúc vô song chí, họa bất đơn hành”, nghĩa là “phúc không lại đến, họa chẳng đi lẻ.”
- (16) Vận đi, vàng thành đất; thời đến đất thành vàng.
- (17) Nhà giột lại gặp mưa liền mấy đêm, thuyền chậm lại thêm gió ngược.
- (18) Nghiêm Phục (1853 - 1921): nhà phiên dịch nổi tiếng Trung Quốc, từng giới thiệu khá nhiều sách về hệ thống tư tưởng học thuật tư sản phương Tây.
- (1) Đạo không phải là đạo không biến đổi, thuật không phải là thuật không biến đổi.
- (2) Nguyên văn: hành vân lưu thủy, có ý nói tự nhiên, không câu thúc, gò bó.
- (3) Đại phương vô ngưng: phương là đạo hoặc đất, đại đạo (hoặc nơi đất rộng lớn), không có góc, gấp khúc; đại khí vẫn thành: tài lớn làm nên muện, hoặc tài lớn không cần làm nên; đại âm hy thanh: âm lớn ít tiếng; đại tượng vô hình: hình tượng lớn không có bóng hình.
- (4) “Người đời đều biết thiện là tốt lành thì không còn là thiện nữa; đều biết mỹ là đẹp thì không còn là đẹp nữa.”
- (5) Sinh ra sao thì thuận theo như thế, nghĩa là thuận theo tự nhiên.
- (6) Nhân vật chính trong truyện A.Q chính truyện của đại văn hào Lỗ Tấn, Trung Quốc.
- (7) “Vì đại nghĩa mà hy sinh người thân.”

(8) Nữ nhà văn đương đại Trung Quốc, nổi tiếng với truyện vừa Người đến tuổi trung niên.

(9) Con lừa đất Kiềm, truyện ngụ ngôn của Liễu Tông Nguyên đời Đường. Truyện kể đất Kiềm (vùng Quý Châu hiện nay) không có lừa, có người đưa lừa từ nơi khác về, hồ trông thấy rất sợ, lánh xa, sau dần dần đến gần, lừa đá cho hồ một cú. Nhưng lừa chỉ có tài đó mà thôi nên sau đó hồ đã ăn thịt được lừa. Đời sau dùng điển này để ví người bản lĩnh có hạn.

(1) Sống mà như trong cơn say, trong giấc mộng, hồ đồ, được chăng hay chớ.

(2) Nguyên văn: “Sự hậu Gia Cát Lượng” với ý “nói vuốt đuôi” vì Gia Cát Lượng bao giờ cũng dự đoán trước khi sự việc xảy ra.

(3) Nguyên văn: “đê điệu”, có nghĩa là điệu thấp, ví với luận điệu hòa hoãn.

(4) Hương nguyệt: kẻ đạo đức giả.

(5) Cương cường, chính trực

(6) Một chủ trương của nhà Nho, đề cao thái độ chiết trung, trung hòa, không quá mức, không thiên lệch trong đối xử với người và việc.

(7) Nguyên văn: “hoàng kim phân cát”. Công thức chia đôi một đoạn dây theo tỉ lệ $(\sqrt{5}-1)/2 = 0,618\dots$ là đẹp nhất về mặt tạo hình, bởi vậy có tên là cách phân chia vàng

(8) Lối tự xưng của vua chúa.

(9) Tính linh: chỉ chung tinh thần, tính tình, tình cảm của con người.

(1) Độc phu: vị vua vô đạo.

(2) Tiêu Hà: tướng quốc nhà Hán. Ở đây mượn âm, có nghĩa là “chẳng ra sao”.

(3) Chờ khuyết chỗ thì bổ sung vào

(4) Lời Khổng Tử: Luận ngữ, thiên Thuật nhi, điều 37. Nguyên văn: “Quân tử thân đấng đấng, tiểu nhân trường thích thích.”

(5) Can: mộc, khiên; Qua: giáo. Ý nói hóa giải chiến tranh thành quan hệ ngoại giao tốt.

(1) Hóa cảnh: nơi thanh tâm, u nhã, cực kỳ cao siêu.

(2) Như ta nói làm trâu, ngựa.

(3) “Thuật lại mà không nói.”

- (4) “Đạo mà nói ra được không phải đạo hằng thường.”
- (5) “Được ý thì quên lời.”
- (6) “Lời nói có thể hết, còn ý thì vô cùng tận.”
- (7) “Hỏi đến sách lược giúp nước giúp đời, thì như rơi vào đám khói sương.”
- (8) Liễu cũng là ngộ, tức hiểu rõ.
- (9) Chử này là nhạ (vướng vào) mới đúng. ND.
- (10) Một loại động vật có mai, hình dáng giống tôm hùm nhưng nhỏ hơn, đôi càng giống càng cua, sống ở vùng nước ngọt.
- (1) Thơ của Lý Thương Ẩn đời Đường trong bài Lạc Du Nguyên (tên một bình nguyên đời xưa). Nguyên văn: “Tịch dương vô hạn hảo, chỉ thị cận hoàng hôn.”
- (2) Ý tương tự câu “một người làm quan, cả họ được nhờ”.
- (3) “Tình bạn bè của người quân tử nhạt như nước”. Câu này có từ sách Luận ngữ ghi lại lời Khổng Tử.
- (4) “Biết dừng thì sau đó mới có ổn định.”
- (5) “Ổn định thì sau đó mới có tĩnh, tĩnh thì sau đó mới có an, an thì sau đó mới có suy nghĩ, suy nghĩ thì sau đó mới có được cái muốn có.”
- (6) “Cái gì mình muốn thì ắt làm cho người.”
- (7) “Cái gì mình không muốn thì cứ làm cho người.”
- (8) Trước và sau đều không có ai bằng mình.
- (9) Một cách bị phạt khi thua bài.
- (10) “Thường ngoạn thú yêu thích đến nỗi mất cả chí khí.”
- (11) Lỗ Tấn có bài bàn về fair play trong Tạp văn của Lỗ Tấn.
- (12) Đế quốc, phong kiến, quan liêu.
- (13) Võ Đại, anh trai Võ Tòng trong chuyện Thủy hử , người lùn.
- (14) “Trăng sáng nhô lên từ mặt biển, chân trời cũng chung thời khắc này”. Hai câu đầu trong bài Vọng nguyệt hoài viễn của Trương Cửu Linh, nhà thơ đời Đường.
- (15) “Trăng sáng trên biển xanh, hạt trai có lệ, nắng ấm trên núi Lam Điền, ngọc bốc khói”. Theo truyền thuyết, mỗi khi trăng sáng, trai hé mở ra hứng lấy ánh trăng để nuôi ngọc, ngọc được ánh trăng chiếu nên sáng thêm.

Trăng vốn là ngọc trai sáng trên biển, ngọc trai chẳng khác gì trăng sáng dưới nước, còn nước mắt thường được ví với ngọc trai, người xưa cho rằng người cá mập (giao nhân) khóc thì từng giọt nước mắt ấy biến thành ngọc trai. Vậy thì ở đây là trăng, là ngọc trai hay nước mắt? Còn Lam Điền thuộc tỉnh Thiểm Tây ngày nay, nổi tiếng vì có ngọc đẹp; ánh nắng chiếu xuống núi, ngọc khí (người xưa cho rằng bảo vật đều có hơi sáng bốc ra, mắt thường không thể nhìn thấy) uốn lượn bốc lên, nhưng tinh khí ấy ở xa thì có, đến gần lại không. Cả hai câu thơ nói đến một nơi tuyệt diệu và huyền diệu, một cảnh sắc lý tưởng, đẹp khác thường song không thể nắm bắt. Đây là hai câu đầu trong bài thơ thất ngôn bát cú Cấm sắt của nhà thơ đời Đường mà từ đời Tống đến nay có vô vàn cách giải thích vẫn chưa có cách nào thuyết phục tuyệt đối.

(16) Đoạn này lấy ý từ nhiều bài thơ cổ, chẳng hạn hai câu “Hai con chim hoàng ly...” mà nguyên văn là “Lưỡng cá hoàng ly minh thúy liễu, Nhất hàng bạch lộ thượng thanh thiên” được rút trong bài Tuyệt cú (bài 3) của Đỗ Phủ; “Khói bốc lên thẳng đứng...” nguyên văn là “Đại mặc cô yên trực, Trường hà lạc nhật viên” rút trong bài Sứ chí tái thượng (Đi sứ đến biên ải) của Vương Duy.

(17) “Hỏi ngài có bao nhiêu sâu, vừa đúng như một dòng sông xuân chảy về hướng Đông.”

(18) “Trước mặt cố nhân đừng nghĩ về cố quốc. Hãy lấy nước mới thử pha trà mới. Thơ và rượu chờ tháng năm!”

(19) “Ôm tài mà không gặp thời, gặp người biết đến.”

(20) “Núi trùng điệp, sông quanh co, ngõ hết lối. Hóa ra lại có một thôn nứa ở nơi liễu rậm, hoa sáng.” Đây là hai câu thơ của Lục Du (1125 - 1210), nhà thơ nổi tiếng đời Tống.

(21) “Lúc này không có âm thanh hơn hẳn có âm thanh.”

(22) Nguyên văn: “Thiên sinh ngã tài tất hữu dụng. Thiên kim tán tận hoàn phục lai”, là hai câu trong bài Tương tiến tửu của Lý Bạch.

(23) Người đời Hán, được Văn Đế tin dùng, đề xuất nhiều cải cách như đổi ngày mồng một, đổi ngày quần áo, đặt ra pháp độ, phát triển lễ nhạc song bị đồng liêu ghen ghét không được dùng. Khi qua sông Tương làm bài phú

điều Khuất nguyên, có ý ví mình có tài mà không được dùng như Khuất Nguyên.

(1) Lời than thở của Hạng Vũ khi thất trận ở Cai Hạ.

(2) “Người sinh ở đời không được vừa ý, sáng mai từ chức lên một lá thuyền.”

(3) “Mỗi con chó đều có thời của mình.”

(4) Người sáng lập nền triết học của nước Đức, sinh năm 1724, mất năm 1804.

(5) Thu Cẩn (1875 - 1907), nhà nữ cách mạng; Lý Đại Chiêu (1888 - 1927), kỹ sư thủy lợi kiệt suất.

(6) Hàn Dũ: đại văn hào đời Đường.

(7) Hải Thụy: quan thanh liêm đời Minh.

(1) Nguyên văn: dã nhân hiến bọc.

(2) Nguyên là tiếng nhà Phật. Ở đây có nghĩa là dùng kinh nghiệm, cảm ngộ của mình làm thí dụ, dẫn chứng, nhằm giảng giải, khuyên răn.

(1) Nhạc sĩ hiện đại nổi tiếng của Trung Quốc (1905 - 1945), thành danh với hai bài hát 'Hoàng Hà đại hợp xướng' và 'Tối hậu phương quân thu'. Chú thích dưới đây đều của người dịch.

(2) Mức độ mà sự vật đạt tới.

(1) Nguyên văn: “Tiên thiên hạ chi ưu nhi ưu, hậu thiên hạ chi lạc nhi lạc.”

(2) Nguyên văn: “Phẫn nộ xuất thi nhân.”

(3) Nguyên văn: “Văn chương tăng mệnh đạt.”

(4) Nguyên văn: “Tài mệnh lưỡng tương phương.” Tác giả có lẽ đọc 'Truyện Kiều' bản Trung văn do giáo sư Hoàng Dật Cầu dịch lại từ bản tiếng Việt.

(1) Lỗ Tấn (188 - 1936), đại văn hào Trung Quốc, tự đặt cho mình nhiệm vụ thức tỉnh dân chúng bằng văn chương.

(2) Có nghĩa nhận mình yếu đuối, bất tài.

(3) Chữ trong sách Lão Tử: “vô vi mà thái bình.”

(4) Nguyên văn “bất diệc lạc hồ” là một câu trong sách Luận ngữ, thiên Học nhi: “Hữu bằng tự viễn phương lai bất diệc lạc hồ?” (Có bạn từ phương xa đến chẳng vui sao.) Về sau dùng chỉ niềm vui.

- (5) Lửa tam muội: chữ trong truyện Thủy hử, có nghĩa nổi giận dữ dội.
- (6) Nhân vật chính trong truyện Chúc phúc của Lỗ Tấn, vì mãi làm để con bị sói tha đi mất, đâm lẩn thẩn, gặp ai cũng kể khiến người nghe phát chán.
- (7) Các cán bộ cấp cao của Đảng Cộng sản Trung Quốc và chiến sĩ cách mạng (chị Giang).
- (8) Ý nói người nôn nóng, muốn việc thành ngay mà bất chấp cả quy luật phát triển. Điển cố này có từ chương Công Tôn Sửu của sách Mạnh Tử.
- (9) Nguyên văn: chúng khẩu làm chảy vàng.
- (10) Nguyên văn: “bất tranh cổ thiên hạ mạc năng dữ chi tranh vô tư dư, cố năng thành kỳ tư và tương dục thủ chi cố dữ chi.”
- (11) Trích từ Kinh Thi.
- (12) Nguyên văn: thổ miết. Tên một loại côn trùng mình dẹt, màu nâu, con đực có cánh, thường sống trong đất dưới chân tường. Có thể làm thuốc
- (1) Chỉ những thứ có hình chất, ý nói thấp hèn, đối lập với “hình nhi thượng” - chỉ những thứ vô hình, không có hình chất, ý nói cao siêu, thuộc về tinh thần.
- (2) Có nghĩa là lẽ trời, tức luân lý phong kiến, cần được bảo tồn, còn dục vọng con người cần phải tiêu diệt.
- (3) Ông là bác sĩ người Canada, nhận lời ủy thác của Đảng Cộng sản Canada và Mỹ sang Trung Quốc trong thời gian chống Nhật để cứu chữa cho thương bệnh binh Trung Quốc.
- (4) Đốn ngộ: danh từ nhà Phật chỉ sự đột nhiên phá trừ vọng niệm, hiểu ra chân lý. Nay dùng để chỉ sự đột nhiên bừng tỉnh, hiểu ra.
- (5) “Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác.”
- (6) “Mình muốn được đứng vững thì cũng làm cho người khác đứng vững, mình muốn thành đạt thì cũng giúp người khác thành đạt.”
- (7) “Biển thu nạp trăm sông, có bao dung thì mới lớn được.”
- (1) Có nghĩa là không chính thống.
- (2) Ý nói chỉ có mỗi một thứ.
- (3) “Sáu kinh (Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Dịch, Xuân Thu) đổ dồn vào ta”, ý nói chỉ mình là thông thái.

- (4) Người quân tử luôn bình thản thư thái, kẻ tiểu nhân thường hay buồn bực.
- (5) Dùng để ví con người cạnh tranh mà thực lực còn khó đoán.
- (6) Nguyên văn: “bôi cung xà ảnh”. Sách Phong tục thông nghị chép: một người mời khách ăn cơm, chiếc cung treo trên tường chiếu bóng vào chén rượu của khách, khách tưởng rắn trong chén, về nhà vẫn không cởi bỏ được mỗi ngày, đâm ốm. Sau điển tích này dùng để chỉ sự đa nghi.
- (7) Sách Sử ký chép: đời Hán, trong số các nước láng giềng phía Tây có nước Dạ Lang (nay thuộc tỉnh Quý Châu) là lớn nhất. Vua nước ấy hỏi sứ thần nhà Hán. “Nhà Hán các ông lớn hay nước Dạ Lang chúng tôi lớn”. Sau điển này dùng để chỉ không biết gì mà tự cao tự đại.
- (8) Truyện Con sói Trung Sơn kể ông Đông Quách tốt bụng cứu con sói bị người ta săn đuổi, suýt nữa bị chính con sói ấy ăn thịt.
- (9) Phòng tuyến thép của nước Pháp trong chiến tranh thế giới thứ hai.
- (10) Tên Trung Quốc thời cổ.
- (11) Dùng lời hoặc hành động để khóa lấp việc mà người khác chế giễu mình.
- (12) Nguyên văn: “nhị tiêm biện”.
- (13) Nguyên văn: “thất chi tang du, đắc chi đông ngưng”. Câu này xuất xứ từ truyện Phùng Dị trong Hậu Hán thư, vốn là “thất chi đông ngưng, thu chi tang du” (mất ở góc phía đông thì thu được ở cây dâu cây du), ý nói lúc này thất bại, lúc khác thành công.
- (14) Nguyên văn: “cao hứng”.
- (15) Nguyên văn: “khoái lạc”.
- (16) Nguyên văn: “hoan hỉ”.
- (17) Nguyên văn: “hỉ duyệt”.
- (18) Xưa kia cao phết trên một miếng da chó nhỏ là thứ cao dán rất hiệu nghiệm, sau đó nhiều kẻ làm giả, vì thế cao da chó chỉ sự gian dối, lừa bịp.
- (19) “Đơn thuần” trong Trung văn còn có nghĩa là “trong sáng, giản đơn”.
- (20) Có nghĩa là thân nạp tinh túy, phiên âm từ tiếng Đức Nazi.
- (21) Nguyên văn: “lượng tướng”, chỉ việc diễn viên đang diễn thì ngừng lại, giữ yên trong chốc lát để gây ấn tượng.

- (22) Nguyên văn: “giá tử hoa”, một loại mặt được vẽ rất kỹ.
- (23) Tên cô gái viết đồng thoại một ngày mùa xuân, một ngày mùa đông trong “Cách mạng Văn hóa”
- (24) Có nghĩa là phong tục tập quán nói chung (hàm nghĩa xấu).
- (25) “Ở với nhau suốt ngày mà chỉ thích làm ơn nhỏ, không nói tới điều nghĩa thì đến gần đạo khó lắm thay!”
- (26) Thơ của Mao Trạch Đông: “không thích áo đỏ mà thích vũ trang”.
- (27) Vương Thực Vị (1906-1947): nhà văn Trung Quốc
- (28) Một nhân vật của nhà văn Liên Xô cũ Fadeyev.
- (29) Hợp nhất giữa trời và người trong bản thể của vũ trụ.
- (30) Đạo buôn bán tức là đạo làm người.
- (31) Francis Fukuyama, người Mỹ gốc Nhật, tác giả cuốn Sự cáo chung của lịch sử.
- (32) Tuổi ba mươi, xuất xứ từ câu “tam thập nhi lập” trong Luận ngữ .
- (33) Huyện là cấp dưới của tỉnh và khu tự trị, thật ra cũng không phải là chức quan quá nhỏ.
- (34) Trong “Cách mạng Văn hóa”, trí thức bị xếp xuống loại 9, bị gọi là Chín thối.
- (35) Leo dòng kẻ trên giấy, chỉ việc viết văn, viết sách...
- (36) Một phong tục để trừ tà ma
- (37) Không còn là tình cảm thông thường của con người.
- (38) Hy sinh tính mạng cho chính nghĩa cao cả.
- (39) Hy sinh sự sống để chọn lấy điều nghĩa.
- (40) Đời người từ xưa ai chẳng chết, lưu lại lòng son chiếu sử xanh.
- (1) Lục hợp: trên, dưới và đông, tây, nam, bắc; chỉ chung thiên hạ hoặc vũ trụ.
- (2) Bờ bên kia: tức bị nạn. Phật giáo gọi nơi vượt lên trên sống chết, tức niết bàn.
- (3) Nguyên văn: “một nhãn”, nghĩa đen là không có mắt, nghĩa bóng là ngu.
- (4) Nguyên văn: “nhân giả thọ”, chữ trong thiên Ung dã sách Luận ngữ.
- (5) Chỉ biết làm điều ác.

- (6) Nguyên văn: “ngưu thị”, dịch từ “bull market”, một thuật ngữ trong chứng khoán chỉ thị trường đang lên.
- (7) “Văn nhân khinh lẫn nhau”.
- (8) Không có một thú vui nào.
- (9) Đọc đến chỗ sâu xa trong sách thì ý chí và tính cách sẽ băng lạnh, không nóng nảy.
- (10) Nguyên văn: “thiên đạo thù căn”.
- (1) Phạm Tiến là nhân vật trong Nho lâm ngoại sử của Ngô Kính Tử, thi hai mươi lần không đỗ, đến khi đỗ thì hóa điên.
- (2) Ý nói học như cắt gọt, mài giữa ngọc thì ắt tới lúc gió xuân hóa thành mưa, ban ơn huệ cho ta thật nhiều.
- (3) Cách làm cho khỏi buồn ngủ của người xưa khi học khuya, từng được ca ngợi.
- (4) Huấn luyện viên nổi tiếng người Serbia, từng dẫn dắt năm đội tuyển quốc gia khác nhau tham dự World Cup.
- (5) Một loài cá cực lớn trong truyền thuyết xưa.