

NIKOLAI ALEXANDROVICH BERDYAEV

Con người trong thế giới tinh thần

Trải nghiệm triết học cá biệt luận

Nguyễn Văn Trọng dịch, giới thiệu và chú giải



TỦ SÁCH
TINH HOA

NIKOLAI ALEXANDROVICH BERDYAEV

Con người trong thế giới tinh thần

Trải nghiệm triết học cá biệt luận

Nguyễn Văn Trọng dịch, giới thiệu và chú giải



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

CON NGƯỜI TRONG THẾ GIỚI TINH THẦN



Tác giả: Nikolai Alexandrovich Berdyaev

Người dịch: Nguyễn Văn Trọng

Nhà xuất bản Tri Thức 3/2016

ebook©vctvegroup

20-10-2018

Ebook miễn phí tại : www.Sachvui.Com

N. A. BERDYAEV

TIỂU SỬ VÀ TÁC PHẨM

N. A. Berdyaev là triết gia Nga nổi tiếng của thế kỉ XX. Ông sinh năm 1874 trong một gia đình quý tộc Nga ở Kiev. Năm 1894 ông vào học trường sĩ quan quân đội, nhưng cảm thấy môi trường không phù hợp nên đã chuyển sang học trường Đại học Kiev. Ông tham gia hoạt động trong phong trào sinh viên, và năm 1898 bị bắt giam một tháng. Sau đó ông bị đi đày ở miền Bắc (1901-1902).

Thời gian 1905-1906 ông cùng với S. N. Bulgakov thành lập tạp chí *Những vấn đề của cuộc sống* nhằm tập hợp những trào lưu mới trong lĩnh vực tư tưởng - văn hóa.

Năm 1920 ông được khoa Lịch sử - Ngữ văn trường Đại học Moscow bầu làm giáo sư.

Năm 1922 ông cùng nhiều trí thức và những người hoạt động văn hóa nổi tiếng khác bị trục xuất khỏi nước Nga Xô viết. Sau khi bị trục xuất ông đã ở Đức rồi định cư tại Pháp.

Ông cùng với S. L. Frank và S. N. Bulgakov là những người đặt cơ sở cho sự phục hưng nền triết học tôn giáo Nga. Ông đã xây dựng triết học về bản diện cá nhân và tự do trong tinh thần của chủ nghĩa hiện sinh. N. A. Berdyaev được xem là người có ảnh hưởng lớn đến sự phát triển của chủ nghĩa hiện sinh Pháp. Ông mất ngay tại bàn làm việc ở ngoại ô Paris năm 1948.

N. A. Berdyaev định hướng triết học của mình là triết học biện sinh cá biệt luận. Ông bàn về con người trong thế giới tinh thần của nó, xem mỗi con người là một tiểu vũ trụ với tính cá biệt. Tự

đáy lòng ông tin vào tính hiện thực tiên khởi của tinh thần, hiện thực ấy được phản ánh lại thông qua các biểu tượng và kí hiệu của thế giới bên ngoài vẫn được người ta xem là hiện thực “khách quan” của thế giới tự nhiên và lịch sử, nhưng trong quan niệm của ông đó chỉ là hiện thực thứ cấp. Ông xây dựng một khái niệm độc đáo của riêng mình để chỉ con người cá biệt trong thế giới tinh thần: “Личность”. Từ “Личность” trong tiếng Nga sử dụng thông thường có nghĩa là một nhân vật, một con người cá biệt. Tính từ phái sinh (личный) có nghĩa là thuộc về cá nhân riêng tư. Từ gốc của “Личность” là лицо, có nghĩa là gương mặt. Triết gia N. A. Berdyaev đã dùng từ “Личность” để định nghĩa một khái niệm triết học về con người chủ thể trong hiện hữu tinh thần của mình. “Личность” là chủ thể có diện mạo riêng biệt không thể lặp lại, bao gồm cả hình hài đặc thù cho mỗi con người. Chúng tôi tạm dịch “Личность” là “bản diện cá nhân”.

Khái niệm “bản diện cá nhân” được ông triển khai chi tiết năm 1936 trong một bài báo khoa học với nhan đề vấn đề con người công bố trên tạp chí “Путь”, 1936, j50 с. 3-26. Triết học cá biệt luận về con người được ông xây dựng hoàn chỉnh trong tác phẩm *Bàn về nô lệ và tự do của con người*. Tác phẩm này lần đầu tiên được xuất bản ở Paris năm 1939 (YMCA-Press, s.d. [1939], 224 стр. (Клепинина N-36)), tái bản lần thứ hai năm 1972. Tác phẩm xuất hiện ở Nga năm 1995 và được in lại nhiều lần sau đó. Tác phẩm mà các bạn đang cầm trên tay, chúng tôi dịch cả hai tác phẩm trên của N. A. Berdyaev và lấy nhan đề chung cho cuốn sách là *Con người trong thế giới tinh thần*.

N. A. Berdyaev, giống như I. Kant, theo nhị nguyên luận và cho rằng con người đồng thời thuộc về hai thế giới: thế giới tinh thần và thế giới tự nhiên. Bản diện cá nhân có thể được hiểu như thể hiện của con người trong thế giới tinh thần. Khó khăn trong

việc thấu hiểu triết học hiện sinh cá biệt luận của N. A. Berdyaev là ở chỗ chúng ta bị quy định bởi ngôn ngữ thường ngày gắn với những khái niệm quen thuộc về thế giới tự nhiên. Người ta sử dụng những khái niệm ấy để sắp xếp thế giới tự nhiên vào các ô ngăn trong một cấu trúc và gán cho chúng những ý nghĩa dựa trên các quan sát thường nghiệm của mình. Khi sử dụng ngôn ngữ ấy để xem xét bản diện cá nhân trong thế giới tinh thần, N. A. Berdyaev đưa chúng ta vào những tình huống đầy nghịch thường, ví dụ như: “Bản diện cá nhân không phải là một bộ phận và không thể là một bộ phận trong quan hệ với một cái toàn vẹn nào đó, dù đó có là cái toàn vẹn rộng lớn, toàn thể thế giới đi nữa”; hoặc là: “Xét từ quan điểm hiện sinh thì xã hội là một bộ phận của bản diện cá nhân, là phương diện xã hội của nó, cũng giống như vũ trụ là một bộ phận của bản diện cá nhân, là phương diện vũ trụ của nó”. Tuy nhiên, nếu chúng ta ý thức được mình đang đọc tác phẩm của một người theo nhị nguyên luận, cùng đồng hành với ông đi vào thế giới tinh thần chứ không phải thế giới tự nhiên và cố gắng không “ngoại hiện hóa” những gì vốn thuộc thế giới tinh thần “bên trong” của bản diện cá nhân, rất có thể chúng ta sẽ thấu đạt được ý nghĩa định hướng tinh thần nhân bản của tác giả và làm cho thế giới tinh thần của chúng ta được phong phú hơn.

N. A. Berdyaev cho rằng bản diện cá nhân là tự do và độc lập của con người trong quan hệ với thiên nhiên, với xã hội, với nhà nước, thế nhưng không những nó không phải là tự khẳng định vị kỉ, mà còn là ngược lại. Cá biệt luận dịch chuyển trọng tâm bản diện cá nhân từ giá trị của những cái chung khách quan - xã hội, dân tộc, nhà nước, tập thể - sang giá trị của bản diện cá nhân. Tuy nhiên, cá biệt luận hiểu bản diện cá nhân trong đối lập sâu sắc với thói vị kỉ. Thói vị kỉ phá hủy bản diện cá nhân. Khép kín

vào bản thân một cách vị kỉ và chăm chú vào bản thân mình, thiếu khả năng bước ra khỏi bản thân, chính là tội lỗi bẩm sinh, cản trở việc thực hiện sự đầy đủ của cuộc sống cho bản diện cá nhân, cản trở việc cập nhật hóa những sức mạnh của nó. Bản diện cá nhân bước ra khỏi bản thân đi đến với những bản diện cá nhân khác trong mối quan hệ *tương-thông-cộng-đồng*, nhưng không ngoại hiện hóa và khách thể hóa. Bản diện cá nhân là “tôi” và “anh/chị”, một cái “tôi” khác, một bản diện cá nhân. Kẻ vị kỉ chỉ biết cái “không phải tôi”, nhưng không biết cái “tôi” khác, hẳn ta không biết tới tự do trong việc bước ra khỏi cái “tôi”.

N. A. Berdyaev cho rằng không thể có bản diện cá nhân nếu không tồn tại cái đứng cao hơn nó, nếu không có cái thế giới trên núi để bản diện cá nhân leo lên. Hiện hữu của bản diện cá nhân đòi hỏi phải có hiện hữu của các giá trị siêu cá biệt. Từ nhân học ông đi đến hiện hữu của Thượng Đế. Nhưng N. A. Berdyaev bác bỏ quan niệm Thượng Đế như sức mạnh thống trị thế gian và sử dụng con người vốn là tạo vật của mình như phương tiện để tự vinh danh mình. Ông quan niệm một Thượng Đế - bản diện cá nhân mong mỗi con người - bản diện cá nhân đáp lại lời hiệu triệu của Người và Người có thể giao lưu tình yêu với nó. Thượng Đế bộc lộ bản thân mình trong thế giới tinh thần của con người, nhưng Thượng Đế không cai quản thế gian như một quân vương. N. A. Berdyaev tự xem mình là tín đồ Kitô giáo, nhưng không ràng buộc bản thân với bất cứ giáo hội nào. Ông cho rằng cuộc sống tôn giáo bao giờ cũng là cuộc sống cá nhân riêng tư trong thâm nhập vào chiều sâu của nó. Ông viết rằng từ thời thơ ấu ông đã xác định kiểu tôn giáo của ông là tinh thần nội tâm và tự do.

Berdyaev cho rằng có ba trạng thái của con người, ba cấu trúc của ý thức có thể hàm nghĩa như “ông chủ”, “kẻ nô lệ” và “người

tự do”. Ông chủ và kẻ nô lệ có tính tương liên, chúng không thể hiện hữu người này không có người kia. Còn người tự do hiện hữu tự thân nó, nó có trong bản thân mình phẩm chất riêng của nó mà không có tính tương liên với cái đối lập với nó. Ông chủ là ý thức hiện hữu cho bản thân mình, nhưng là ý thức hiện hữu cho bản thân mình thông qua kẻ khác, thông qua kẻ nô lệ. Nếu như ý thức của ông chủ là ý thức hiện hữu của kẻ khác cho bản thân mình, thì ý thức của nô lệ là ý thức hiện hữu của bản thân mình cho kẻ khác. Còn ý thức của người tự do là ý thức hiện hữu của mỗi người cho bản thân mình, nhưng tự do bước ra khỏi bản thân mình đi đến với kẻ khác và đi đến với tất cả mọi người. Giới hạn tốt cùng của tình trạng nô lệ là tình trạng không có ý thức của nó. Thế giới của tình trạng nô lệ là thế giới tinh thần xa lạ với bản thân mình. Ngoại hiện hóa là nguồn gốc của tình trạng nô lệ. Tự do là nội hiện hóa.

Berdyayev cho rằng thống trị là mặt trái của tình trạng nô lệ. Con người không được trở thành ông chủ, mà phải là người tự do. Plato đã nhận xét rằng chính bạo chúa cũng là kẻ nô lệ. Nô dịch kẻ khác cũng là nô dịch bản thân mình. Ý chí vươn tới hùng mạnh bao giờ cũng là ý chí nô lệ. César, vị anh hùng của chủ nghĩa đế quốc, là kẻ nô lệ, nô lệ của thế gian, nô lệ của ý chí vươn tới hùng mạnh, nô lệ của khối đông người mà thiếu khối đông người ấy thì ông ta không thể thực hiện được ý chí vươn tới hùng mạnh. Ông chủ chỉ biết đến chiều cao mà những kẻ nô lệ nâng ông ta lên, César chỉ biết đến chiều cao mà đám quần chúng nâng ông ta lên. Thế nhưng những kẻ nô lệ, đám quần chúng, cũng quăng xuống tất cả các ông chủ, tất cả các César. Berdyayev nhấn mạnh: *“Tự do là tự do không phải chỉ thoát khỏi các ông chủ, mà còn thoát khỏi các nô lệ nữa. Ông chủ bị hạn định từ bên ngoài, ông chủ không phải là bản diện cá nhân, cũng như kẻ nô lệ không phải là bản*

diện cá nhân, chỉ có người tự do mới là bản diện cá nhân, dấu cho toàn bộ thế gian đều muốn nô dịch anh ta”.

Ông viết tiếp: *“Tình trạng sa đọa của con người bộc lộ ra hơn hết trong chuyện nó là tên bạo chúa. Có một khuynh hướng vĩnh hằng vươn tới bạo ngược. Con người là tên bạo chúa, nếu không ở trong việc lớn thì cũng ở trong việc nhỏ, nếu không ở trên những nẻo đường lịch sử thì cũng ở trong gia đình của mình, trong cửa hàng của mình, trong văn phòng của mình, trong cơ quan quan liêu mà nó giữ một vị trí nhỏ bé nhất. Con người có xu thế không sao chế ngự được là sắm vai diễn và ở trong vai diễn ấy tự ban cho mình một ý nghĩa đặc biệt, bạo ngược với những người xung quanh.”* Berdyaev nhận xét rằng con người là tên bạo chúa cả với bản thân mình, và có lẽ nhiều hơn hết là với chính bản thân mình. Nó bạo ngược với bản thân bằng những đức tin giả trá, những dị đoan, những huyền thoại. Bạo ngược với bản thân bằng những nỗi sợ hãi đủ kiểu, bằng những ám ảnh bệnh hoạn. Bạo ngược với bản thân bằng lòng ghen tị, lòng tự ái, lòng thù hận. Lòng tự ái bệnh hoạn là bạo ngược đáng sợ nhất. Con người bạo ngược với bản thân bằng ý thức tình trạng yếu đuối và ti tiện của mình và bằng khao khát hùng mạnh và vĩ đại. Ông cho rằng con người có một khuynh hướng vĩnh hằng hướng tới chuyên chế, khao khát quyền lực và thống trị. Bằng ý chí nô dịch của mình con người không chỉ nô dịch người khác, mà cả bản thân mình nữa. Cái ác tiên phát là quyền lực của người đối với người, là hạ nhục phẩm giá con người, là bạo hành và thống trị. Tình trạng bóc lột của con người đối với con người mà Marx coi là cái ác tiên khởi, chỉ là cái ác phái sinh, hiện tượng này là khả dĩ, như tình trạng thống trị của con người đối với con người. Thế nhưng con người trở thành ông chủ của người khác, là vì theo cấu trúc ý thức của mình nó đã trở thành kẻ nô lệ cho ý chí muốn thống trị. Cũng vẫn sức mạnh ấy, mà nó dùng để nô dịch

người khác, lại nô dịch chính bản thân nó. Người tự do không muốn thống trị ai hết. Đáng sợ nhất là kẻ nô lệ đã trở thành ông chủ. Trong tư cách ông chủ thì dù sao nhà quý tộc cũng ít đáng sợ hơn: ông ta ý thức được tính cao thượng và phẩm giá vốn có từ trước của mình, nên không có lòng thù hận. Nhà quý tộc như thế không bao giờ là kẻ độc tài, không bao giờ là người muốn vươn tới hùng mạnh. Tâm lí của kẻ độc tài mà về thực chất vốn dĩ là kẻ hãnh tiến, chính là sự méo mó của con người. Nó là kẻ nô lệ cho những hành động nô dịch của mình. Lãnh tụ của đám đông cũng ở trong tình trạng nô lệ giống như đám đông, hẳn ta không có hiện hữu ở bên ngoài đám đông, ở bên ngoài đám nô lệ mà hẳn ta thống trị, hẳn ta hoàn toàn bị ném ra bên ngoài. Tên bạo chúa là tạo vật của khối quần chúng đang cảm thấy kinh sợ khi đối diện với hẳn. Ý chí vươn tới hùng mạnh, vươn tới ưu thế và thống trị, chính là bệnh cuồng si, đó không phải là ý chí tự do và ý chí vươn tới tự do. Kẻ cuồng si với ý chí vươn tới hùng mạnh nằm trong tay quyền lực của định mệnh và biến thành con người định mệnh. César - nhà độc tài, vị anh hùng của chủ nghĩa đế quốc, tự đặt mình dưới dấu hiệu của định mệnh, ông ta không thể dừng lại được, không thể tự giới hạn mình được, ông ta cứ đi xa mãi, xa mãi tiến tới cái chết. Đó là con người đã bị số phận định đoạt. Ý chí vươn tới hùng mạnh không bao giờ biết đủ. Nó không chứng tỏ tình trạng sung túc sức mạnh hiển dâng bản thân cho mọi người. Ý chí đế quốc chủ nghĩa tạo ra vương quốc hư ảo phù du, sinh ra những tai họa và những cuộc chiến tranh. Ý chí đế quốc chủ nghĩa là xuyên tạc ma quái sứ mệnh đích thực của con người.

Berdyayev cho rằng ý chí vươn tới hùng mạnh, ý chí đế quốc chủ nghĩa là kinh tởm đối với phẩm giá và tự do của con người; triết lí đế quốc chủ nghĩa cũng không bao giờ nói rằng nó bảo vệ

tự do và phẩm giá của con người. Nó ca tụng bạo lực đối với con người như trạng thái cao cả nhất. Tuy nhiên, bản thân vấn đề bạo lực và mối quan hệ với nó rất phức tạp. Người ta phần nộ chống lại bạo lực, khi những hình thức bạo lực là thô bạo và đập ngay vào mắt: đánh đập, bỏ tù, giết chóc con người. Nhưng người ta lại ít để ý tới những hình thức bạo lực giấu mặt. Ông viết: *“Thế nhưng đời sống con người đầy rẫy những hình thức bạo lực không thấy rõ, tinh tế hơn. Bạo lực tâm lí còn đóng vai trò lớn hơn là bạo lực thân thể. Con người mất đi tự do và trở thành nô lệ không phải chỉ vì bạo lực thân thể. Thôi miên xã hội mà con người phải chịu đựng từ nhỏ có thể nô dịch anh ta. Hệ thống giáo dục có thể hoàn toàn làm con người mất đi tự do, khiến cho anh ta không có khả năng tự do xét đoán. Sức nặng, tính đồ sộ của lịch sử cưỡng bức con người. Cưỡng bức con người có thể bằng cách đe dọa, bằng cách lây nhiễm, vốn là thứ đã biến thành hành động tập thể... Lòng căm thù bao giờ cũng muốn tước đoạt tự do... Dư luận xã hội kết tinh lại, trở thành rắn chắc biến thành bạo lực đối với con người. Con người có thể trở thành nô lệ của dư luận xã hội, nô lệ của các phong tục, tập quán, của những xét đoán và những ý kiến mà xã hội áp đặt. Khó mà đánh giá hết được bạo lực do báo chí thời nay thực hiện. Con người trung bình của thời đại chúng ta có những ý kiến và những xét đoán của tờ báo mà anh ta đọc mỗi buổi sáng, tờ báo ấy gây tác động ép buộc anh ta. Và với tính dối trá và dễ mua chuộc của báo chí thì những kết quả nhận được thật kinh khủng trong ý nghĩa nô dịch con người, làm mất tự do, lương tâm và xét đoán của anh ta. Trong khi đó bạo lực này tương đối ít nhận thấy được. Nó thấy rõ chỉ ở trong những nước có chế độ độc tài, mà ở đó việc làm giả các ý kiến và xét đoán của con người là hoạt động của nhà nước, vẫn còn có bạo lực sâu sắc hơn nữa, đó là bạo lực của quyền lực tiền bạc. Đó là nền chuyên chế giấu mặt trong xã hội tư bản chủ nghĩa. Người ta không cưỡng bức con người một cách trực tiếp, khả dĩ nhận thấy được. Cuộc sống con người phụ thuộc*

vào tiền bạc, vào cái sức mạnh thế gian vô diện mạo nhất, vô phẩm tính nhất, trao đổi như nhau với mọi thứ. Con người không mất đi tự do lương tâm, tự do tư duy, tự do xét đoán một cách trực tiếp, bằng bạo lực thân thể, nhưng nó bị đặt vào vị thế phụ thuộc vật chất, dưới mối đe dọa bị chết đói và vì thế mà mất đi tự do. Tiền bạc đem lại độc lập, không có tiền bạc là bị phụ thuộc. Thế nhưng người có tiền cũng bị nô lệ, chịu tác động bạo lực vô hình. Trong vương quốc của thần tài con người buộc phải bán sức lao động và việc lao động của anh ta không còn được tự do nữa.” Berdyaev nhận xét rằng về mặt tâm lí người ta thường cảm nhận một trạng thái quen thuộc, thiếu vắng chuyển động, như là tự do. Chuyển động đã là một bạo lực nào đó đối với thế giới xung quanh, đối với môi trường vật chất xung quanh và đối với những người khác. Chuyển động là biến dịch, và nó chẳng hỏi xem thế giới có đồng ý với những hoán vị, vốn là kết quả của biến dịch ấy do chuyển động sinh ra. Cảm nhận xem yên tĩnh như không có bạo lực, còn chuyển động, biến dịch là bạo lực, cảm nhận như thế có những hậu quả mang tính bảo thủ trong đời sống xã hội. Tình cảnh nô lệ quen thuộc, đã được thiết lập từ lâu, có thể không có vẻ như bạo lực, còn chuyển động hướng đến tiêu diệt tình cảnh nô lệ có thể có vẻ như bạo lực. Cải cách xã hội được tiếp nhận như bạo lực bởi những người mà đối với họ chế độ xã hội quen thuộc là tự do, dù cho chế độ ấy bất công kinh khủng. Những nghịch lí của tự do là như thế trong đời sống xã hội. Tình trạng nô lệ rình rập con người từ mọi phía. Cuộc đấu tranh cho tự do đòi hỏi kháng cự lại, và không có kháng cự thì hùng khí của đấu tranh sẽ suy yếu đi. Tự do đã trở thành cuộc sống quen thuộc, sẽ chuyển sang thành nô dịch con người mà không dễ nhận ra được, đây là tự do đã bị khách thể hóa, trong khi đó tự do là vương quốc của chủ thể. Con người là nô lệ bởi vì tự do thì khó khăn, còn nô lệ lại dễ dàng.

Berdyayev nhận xét rằng thông thường người ta xem bạo lực là sức mạnh, là sức mạnh bộc lộ ra. Ca ngợi bạo lực luôn có nghĩa là ngưỡng mộ sức mạnh. Thế nhưng bạo lực không những không đồng nhất với sức mạnh, mà còn không bao giờ được gắn với sức mạnh. Ông cho rằng sức mạnh trong ý nghĩa thâm sâu của nó có nghĩa là chiếm lĩnh được cái mà nó hướng tới, không phải là thống trị vốn bao giờ cũng duy trì tính ngoại tại, nhưng là kết hợp nội tại đầy thuyết phục và chinh phục. Người ta tìm đến bạo lực là do bất lực, là do chẳng có được sức mạnh đối với người mà người ta thực hiện bạo lực. Ông chủ chẳng có sức mạnh nào đối với nô lệ của mình. Ông chủ có thể hành hạ anh ta, nhưng việc hành hạ ấy chỉ có nghĩa là gặp phải trở ngại không thể vượt qua được. Và khi ông chủ có được sức mạnh thì ông ta thôi không còn là ông chủ nữa. Tình trạng bất lực tận cùng đối với người khác biểu hiện ra trong việc giết chết anh ta. Trong thế giới bị khách thể hóa, thế giới thường ngày, vô diện mạo, ngoại hiện, người ta gọi là sức mạnh không phải cái vốn là sức mạnh trong ý nghĩa hiện sinh của ngôn từ. Điều này thể hiện ra trong xung đột của sức mạnh và giá trị. Những giá trị cao nhất trên thế gian hóa ra yếu ớt hơn những giá trị thấp nhất, những giá trị cao nhất bị xé nát, những giá trị thấp nhất chiến thắng. Cảnh sát và cai đội, chủ ngân hàng và con buôn mạnh hơn là thi sĩ và triết gia, hơn là nhà tiên tri và thánh nhân. Trong thế giới bị khách thể hóa vật chất mạnh hơn Thượng Đế. Con trai của Thượng Đế bị hành hình. Socrates bị đầu độc. Các nhà tiên tri bị ném đá. Những người khởi xướng và những người sáng tạo tư duy mới, đời sống mới, bị truy bức, bị đàn áp và không hiếm khi bị xử tử. Con người trung bình của tính thường nhật xã hội chiến thắng. Chỉ có ông chủ và nô lệ chiến thắng, còn những người tự do thì người ta không chịu đựng nổi. Giá trị cao nhất - bản diện cá nhân con

người thì người ta không muốn thừa nhận, còn giá trị thấp nhất - nhà nước với bạo lực và thói dối trá của nó, với hoạt động do thám và sát nhân lạnh lùng, thì người ta tôn vinh như giá trị cao nhất và cúi rạp mình một cách nô lệ trước giá trị ấy. Trong thế giới bị khách thể hóa, người ta chỉ yêu mến cái hữu hạn, người ta không chịu đựng nổi cái vô hạn. Và quyền lực ấy của cái hữu hạn luôn là tình cảnh nô lệ của con người, còn cái vô hạn khả dĩ tàng ẩn ắt sẽ là giải phóng. Ông viết: *“Người ta gắn sức mạnh với những phương tiện tẻ hại được tôn vinh là tất yếu cho những mục đích được xem là tốt lành. Thế nhưng toàn bộ cuộc sống đầy ắp những phương tiện ấy, còn những mục đích thì chẳng bao giờ đi tới được. Và con người trở thành nô lệ của những phương tiện mà tựa hồ như chúng đem lại sức mạnh cho con người. Con người tìm kiếm sức mạnh trên những con đường lầm lạc, trên những con đường bất lực, biểu lộ ra trong những hành động bạo lực”*.

Con người phải nhận thức thế nào về tình trạng sa đọa như thế của thế gian? Berdyaev cho rằng có hai quan điểm va chạm nhau. Một quan điểm cho rằng có một trật tự không đổi, vĩnh cửu, hợp lí của tồn tại; nó thể hiện ra trong trật tự xã hội vốn không do con người tạo nên và con người phải phục tùng nó. Quan điểm thứ hai cho rằng những cơ sở của đời sống xã hội đang bị tổn thương bởi tình trạng sa đọa; những cơ sở ấy không phải vĩnh cửu và không phải do áp đặt từ tạo hóa, chúng thay đổi tùy theo hoạt động tích cực và sáng tạo của con người. Quan điểm thứ nhất nô dịch con người, quan điểm thứ hai giải phóng con người.

Để đối lập lại với ý thức quyền uy hay là với chế độ quyền uy của cuộc sống, cần phải đưa ra không phải lí tính, không phải tự nhiên, cũng không phải xã hội có chủ quyền, mà là tinh thần, tức là tự do, khởi nguyên tinh thần trong con người tạo lập nên bản

diện cá nhân của nó, và độc lập với tự nhiên bị khách thể hóa và với thế giới logic bị khách thể hóa. Điều này đòi hỏi thay đổi phương hướng đấu tranh chống lại tính nô lệ của con người, tức là đòi hỏi đánh giá lại các giá trị theo cá biệt luận, cần phải lấy tính phổ quát hiện sinh nội tâm của bản diện cá nhân để đối lập lại với tính phổ quát bị khách thể hóa ngoại tại, vốn là thứ cứ tạo ra các hình thức nô lệ ngày càng mới mẻ hơn. Tất cả những gì không phải cá biệt, tất cả những gì đã bị làm cho xa lạ ở phạm vi cái chung, đều là cảm dỗ và - nô dịch con người. Con người tự do là hữu thể tự quản, chứ không phải bị quản, không phải là tự quản của xã hội và nhân dân, mà là tự quản của con người đã trở thành bản diện cá nhân. Tự quản của xã hội và nhân dân vẫn còn là việc quản trị đám nô lệ.

Thay đổi phương hướng đấu tranh vì tự do của con người, nhằm xuất hiện con người tự do, trước hết là thay đổi cấu trúc tư duy, thay đổi sắp xếp các giá trị. Đây là một quá trình sâu sắc, và những kết quả của nó có thể chỉ thể hiện ra một cách chậm chạp. Đây là cuộc cách mạng ở sâu trong nội tâm, được thực hiện trong thời gian hiện sinh, chứ không phải trong thời gian lịch sử.

Berdyayev cho rằng cuộc giải phóng tinh thần của con người là một cuộc đấu tranh đầy khó khăn và gian nan. Ông viết: *“Con người ở trong tình trạng nô lệ, nó thường không nhận ra tình trạng nô lệ của mình và đôi khi còn yêu thích nó. Thế nhưng con người cũng cố hướng về giải phóng. Thật sai lầm nếu cho rằng con người trung bình yêu thích tự do. Còn sai lầm hơn nữa nếu cho rằng tự do là một thứ dễ dàng. Tự do là một thứ khó khăn. Ở lại trong tình trạng nô lệ thì dễ dàng hơn. Tình yêu tự do, nỗ lực hướng về giải phóng là chỉ dấu cho thấy một tầm cao nào đó của con người, chứng tỏ rằng con người trong nội tâm đã không còn là nô lệ nữa.”* Ông cho rằng trong con người có khởi nguyên tinh thần, độc lập với thế gian và không bị hạn định

bởi thế gian. Giải phóng con người không phải là yêu cầu của tự nhiên, của lí trí hay của xã hội, như người ta hằng nghĩ, mà là yêu cầu của tinh thần.

Berdyaeu cũng nhắc nhở rằng cuốn sách của ông là cuốn sách triết học và trước hết nó đòi hỏi cải cách tinh thần; cho nên những người muốn nhìn thấy ở đây một cương lĩnh thực hành và lời giải đáp cụ thể cho những vấn đề xã hội, những người ấy ắt sẽ hiểu sai nó.

Nguyễn Văn Trọng

Phần một



BÀN VỀ NÔ LỆ VÀ TỰ DO CỦA CON NGƯỜI^[1]

VỀ NHỮNG MÂU THUẤN TRONG TƯ TƯỞNG CỦA TÔI

(Thay cho lời dẫn nhập tác phẩm *Bàn về nô lệ và tự do của con người*)

Ngày nay thái độ hợp thời thượng là đón nhận tự do bằng nụ cười cay độc, xem nó như thứ đồ cũ bị bỏ xó. Tôi không theo thời thượng chút nào, tôi cho rằng không có tự do thì thế giới này cũng chẳng có gì hết; tự do đem lại giá trị cho cuộc sống; nếu phải làm người cuối cùng bảo vệ tự do, thì tôi cũng vẫn không ngừng tôn vinh những quyền của nó.

Chateaubriand.

Kỉ ức ở thế giới bên kia. ^[2]

Khi bắt đầu viết cuốn sách này, tôi ngoái nhìn lại quá khứ và bỗng thấy có nhu cầu giải thích cho mình và cho những người khác con đường trí tuệ và tinh thần của tôi, để hiểu được tính mâu thuẫn bề ngoài trong tư tưởng của tôi theo thời gian. Cuốn sách này viết về tình trạng nô lệ và công cuộc giải phóng con người, và nhiều phần của nó liên quan tới triết học xã hội, nhưng trong đó chứa đựng thế giới quan triết học của tôi trong thể toàn vẹn của nó, cơ sở của thế giới quan ấy là triết học cá biệt luận (personalism). Đây là thành quả của con đường dài triết học truy tầm chân lí, của cuộc đấu tranh lâu dài đánh giá lại các giá trị. Trong hiện hữu triết học của mình, tôi không mong muốn chỉ có nhận thức thế giới, mà còn mong muốn nhận thức luôn đi kèm với mong muốn thay đổi thế giới. Không chỉ trong tư duy, mà cả trong cảm xúc nữa, tôi luôn phủ nhận ý kiến cho rằng tính hiện

tồn của thế giới là một hiện thực bền vững và sẽ không thay đổi nữa. Trong mức độ nào tư tưởng của cuốn sách này trung thành với toàn bộ tư tưởng tôi thể hiện trong những cuốn sách trước kia của mình? Trong ý nghĩa nào có sự phát triển tư tưởng của nhà tư tưởng? Và liệu sự phát triển ấy có phải là một quá trình liên tục, hay trong đó có gián đoạn và nó đi qua khủng hoảng và tự phủ định? Trong ý nghĩa nào có sự phát triển tư tưởng của tôi, và những đổi thay đã diễn ra trong đó như thế nào? Có những triết gia ngay từ đầu đã đi đến một hệ thống mà họ trung thành suốt đời. Có những triết gia phản ánh trong triết học của mình những cuộc vật lộn tinh thần và trong ý tưởng của những cuộc vật lộn ấy có thể phát hiện ra những giai đoạn khác nhau. Trong những thời đại lịch sử đầy bão tố, thời đại của những bước ngoặt tinh thần, triết gia nào không phải là người khóa mình trong thư phòng sách vở, thì không thể nào lại không tham dự vào cuộc đấu tranh tinh thần. Tôi không bao giờ là triết gia kiểu hàn lâm và không khi nào lại muốn triết học trở thành trừu tượng và xa rời cuộc sống. Dầu tôi đã đọc rất nhiều, nhưng ngọn nguồn tư tưởng của tôi không phải là sách vở. Thậm chí tôi không bao giờ hiểu được một cuốn sách nào đó bằng một cách khác hơn là liên hệ nó với kinh nghiệm của chính mình. Và lại, tôi cho rằng, bao giờ triết học chân chính cũng luôn là cuộc đấu tranh. Triết học Plato, Plotin,^[3] Descartes, Spinoza,^[4] Kant, Fichte,^[5] Hegel đều là như thế. Tư tưởng của tôi luôn thuộc về triết học hiện sinh. Những mâu thuẫn có thể thấy được trong tư tưởng của tôi là những mâu thuẫn của cuộc đấu tranh tinh thần, là những mâu thuẫn nằm ngay trong hiện hữu - những mâu thuẫn không thể che đậy bằng thống nhất logic bề ngoài. Thống nhất đích thực của tư tưởng gắn với thống nhất của bản diện cá nhân, là thống nhất hiện sinh chứ không phải thống nhất logic. Tính hiện sinh

mang tính mâu thuẫn. Bản diện cá nhân là cái bất biến ở trong biến đổi. Đây là một trong những định nghĩa quan trọng của bản diện cá nhân. Những biến đổi xảy ra ở trong cùng một chủ thể. Nếu chủ thể bị thay thế bằng một chủ thể khác thì cũng không có luôn ngay cả thay đổi trong ý nghĩa chân chính [của từ ngữ]. Thay đổi hủy diệt bản diện cá nhân, khi nó biến thành phản bội. Triết gia phản bội, nếu như những chủ đề cơ bản triết lí của ông ta, những motif tư duy của ông ta, định hướng cơ bản các giá trị, bị thay đổi. Có thể thay đổi quan điểm về chuyện tự do tinh thần được thực hiện ở đâu và như thế nào. Thế nhưng nếu tình yêu tự do bị thay thế bằng tình yêu nô lệ và bạo lực, thì xảy ra phản bội. Thay đổi những quan điểm có thể là thực sự, nhưng cũng có thể là tưởng chừng như thế do nhìn chúng ở một bình diện không đúng. Tôi cho rằng nói chung con người là một hữu thể đầy mâu thuẫn và phân cực. Ngay cả tư duy của triết gia cũng đầy mâu thuẫn và phân cực, nếu như nó không hoàn toàn bị trừu tượng hóa tách khỏi đời sống tiên khởi, và còn giữ được mối liên hệ với nó. Tư duy triết học là một cấu tạo phức tạp và thậm chí ngay cả trong những hệ thống triết học mang tính logic trau chuốt nhất, cũng có thể khám phá ra kết hợp của những yếu tố mâu thuẫn nhau. Nhưng đây không phải là chuyện tệ hại, mà chính là chuyện hay. Nhất nguyên luận triệt để của tư duy là không thể thực hiện, và thật là tồi tệ nếu giả sử nó thực hiện được. Tôi không mấy tin tưởng vào khả năng và tính đáng mong muốn của các hệ thống triết học. Nhưng ngay cả một hệ thống triết học đã được tạo thành cũng không bao giờ là rốt ráo đến cùng và hoàn tất. Mâu thuẫn cơ bản của triết học Hegel là ở chỗ, ở trong nó diễn tiến và biện chứng của tư tưởng có dạng một hệ thống đã hoàn tất, tức là tựa như phát triển biện chứng bị chấm dứt. Kết thúc diễn tiến tinh thần và các mâu thuẫn tái xuất hiện của nó,

chỉ có thể là cáo chung của thế giới. Trước lúc cáo chung của thế giới thì mâu thuẫn không thể bị xóa bỏ. Vì vậy mà tư duy không tránh khỏi việc dựa vào triển vọng tận thế. Triển vọng tận thế hắt ánh sáng ngược lại lên tư duy và sinh ra tính mâu thuẫn và tính nghịch lí bên trong đời sống thế gian. Hướng về bản thân, tôi mong muốn xác định những chủ đề cơ bản, những định hướng cơ bản các giá trị của toàn bộ cuộc sống và tư duy của tôi. Chỉ khi đó mới thấu hiểu được tính liên kết nội tại của tư duy, tính trung thành với cái bất biến trong những biến đổi. Mâu thuẫn cơ bản ý kiến của tôi về cuộc sống xã hội liên quan đến sự kết hợp trong tôi hai yếu tố - thấu hiểu mang tính quý tộc về bản diện cá nhân, tự do và sáng tạo [là một yếu tố] và yêu sách mang tính xã hội chủ nghĩa khẳng định phẩm giá của mỗi con người, [dù là] con người thấp bé nhất trong những con người, và đảm bảo quyền được sống của anh ta [là yếu tố thứ hai]. Đó cũng là những xung đột của tình yêu đối với thế giới cao cả, đối với đỉnh cao, và lòng thương xót đối với thế giới thấp hèn, đối với thế giới đau khổ. Mâu thuẫn này là vĩnh cửu. Tôi gần gũi [về tư tưởng] như nhau đối với Nietzsche và Lev Tolstoy. Tôi đánh giá cao K. Marx, nhưng cũng đánh giá cao cả J. de Maistre^[6] và K. Leontev^[7] nữa. Tôi gần gũi và yêu mến J. Bohme^[8], nhưng tôi cũng gần gũi với Kant. Khi bạo ngược của việc cào bằng xúc phạm hiểu biết của tôi về phẩm giá của bản diện cá nhân, xúc phạm tình yêu tự do và sáng tạo của tôi, tôi nổi dậy chống lại bạo ngược ấy và sẵn sàng biểu lộ cuộc nổi dậy của mình trong hình thức cực đoan. Nhưng khi bọn bảo vệ cho bất bình đẳng xã hội không còn biết xấu hổ mà bảo vệ cho những đặc quyền của mình, khi chủ nghĩa tư bản áp bức quần chúng lao động, biến con người thành đồ vật, tôi cũng nổi dậy. Trong cả hai trường hợp tôi phủ nhận những cơ sở của thế giới đương đại.

Chỉ có thể giải thích những động lực nội tại của thế giới quan triết học đã hình thành bằng cách hướng về cảm nhận tiên khởi đối với thế giới của triết gia, hướng về cái nhìn ban đầu của ông ta đối với thế giới. Trong cơ sở nhận thức triết học có trải nghiệm cụ thể, cơ sở ấy không thể được xác định bằng cách móc nối trừu tượng các khái niệm, bằng tư duy biện bác, vốn chỉ là công cụ. Hướng về tự nhận thức, vốn là một trong những ngọn nguồn chính của nhận thức triết học, tôi khám phá ra cái khởi nguyên: kháng cự lại tính hiện tồn của thế giới, không chấp nhận bất cứ tính khách quan nào, như là tình trạng nô lệ của con người, đối kháng của tự do tinh thần chống lại tính tất yếu của thế giới, chống lại bạo lực và thói xu thời. Tôi nói về điều này không phải như nói về sự kiện tự truyện của mình, mà như nói về sự kiện của nhận thức triết học, của con đường triết học. Những động cơ bên trong của triết học đã được xác định ngay từ đầu như thế: ưu tiên cho tự do trước hiện hữu, cho tinh thần trước tự nhiên, cho chủ thể trước khách thể, cho bản diện cá nhân trước cái chung phổ quát, cho sáng tạo trước tiến hóa, cho nhị nguyên trước nhất nguyên, cho tình yêu trước quy luật. Thừa nhận địa vị cao nhất của bản diện cá nhân hàm nghĩa bất bình đẳng siêu hình học, có phân biệt, không chấp thuận hòa trộn, khẳng định phẩm lượng chống lại quyền lực của số lượng. Thế nhưng bất bình đẳng phẩm tính siêu hình học ấy không hàm nghĩa bất bình đẳng xã hội mang tính giai cấp. Tự do không biết đến lòng thương xót sẽ mang tính ác quỷ. Con người cần phải không chỉ đi lên cao mà còn phải hạ mình xuống. Do kết quả của hành trình tinh thần và trí tuệ dài lâu, tôi đã tri giác đặc biệt sâu sắc rằng, bất cứ bản diện cá nhân nào, [dù là] bản diện cá nhân của con người thấp bé nhất, vốn mang trong mình hình tượng của hiện hữu cao cả nhất, không thể là phương tiện cho bất cứ cái gì, trong bản thân

mình chứa đựng trung tâm hiện sinh và không những có quyền-được-sống vốn đang bị nền văn minh đương đại phủ nhận, mà còn có quyền sở hữu nội dung phổ quát của đời sống. Đây là chân lí Phúc âm, mặc dù chưa được khai mở đầy đủ. Những bản diện cá nhân, khác biệt về phẩm tính và không đồng đều, không những trong ý nghĩa sâu xa là bình đẳng trước Thượng Đế, mà còn bình đẳng trước xã hội, vốn không có quyền phân biệt các bản diện cá nhân trên cơ sở của các đặc quyền, tức là trên cơ sở phân biệt địa vị xã hội. Ý nghĩa của việc tạo ra bình đẳng xã hội theo hướng của cấu trúc xã hội không có giai cấp, chính là phải nằm trong việc phát lộ ra bất bình đẳng cá biệt của người ta, nằm trong phân biệt theo phẩm tính, không phải theo địa vị mà theo thực chất. Như vậy là tôi đi đến một cá biệt luận chống lại ngôi thứ. Một bản diện cá nhân không thể là một bộ phận của cái toàn vẹn có tính ngôi thứ nào đó, nó là một tiểu vũ trụ trong trạng thái khả thể. Như vậy là trong ý thức của tôi đã liên kết với nhau những khởi nguyên mà ở thế gian và trong chính bản thân tôi có thể nằm trong đối kháng và đấu tranh - khởi nguyên của bản diện cá nhân và tự do và khởi nguyên của lòng thương xót, của lòng trắc ẩn và tính công bằng. Còn khởi nguyên bình đẳng tự thân nó không có ý nghĩa độc lập, nó bị phụ thuộc vào tự do và phẩm giá của bản diện cá nhân. Tôi chưa bao giờ thấy có khó khăn trong việc hi sinh những truyền thống xã hội, những thành kiến và những lợi ích của giới thượng lưu quý tộc mà tôi xuất thân. Tôi đã xuất phát từ tự do trên con đường của mình. Cũng như vậy, những ý tưởng và cảm xúc đã hình thành, đã kết tinh và đã xơ cứng của giới trí thức Nga chưa bao giờ ràng buộc tôi cả. Tôi hoàn toàn không cảm thấy mình thuộc về thế giới ấy cũng như thuộc về bất cứ một thế giới nào. Thêm vào đó là cảm giác kinh tởm đối với tính tư sản, không thiện cảm đối với nhà nước,

một khuynh hướng vô chính phủ, mặc dù thuộc loại đặc biệt. Không cần thiết phải xuất phát từ tình yêu đối với thế gian, cần phải xuất phát từ tình trạng đối lập tự do tinh thần với thế gian. Thế nhưng xuất phát từ tự do tinh thần không có nghĩa là xuất phát từ chỗ trống rỗng, từ không có gì hết. Có nội dung tinh thần của thế giới các ý tưởng; cần phải nói về nội dung ấy để hiểu được con đường của triết gia.

Không thể hiểu được cơ sở tiền khởi thế giới quan triết học của tôi và trước hết là ý tưởng trung tâm đối với tôi về khách thể hóa, được đưa ra đối lập với hiện hữu và tự do, nếu như chấp nhận quan điểm của triết học Plato hay triết học Hegel và Schelling.^[9] Plato và Plotin, Hegel và Schelling có ý nghĩa rất to lớn đối với triết học tôn giáo Nga. Thế nhưng những ngọn nguồn của tôi lại khác. Sẽ hiểu được tư duy của tôi dễ dàng hơn, nếu xuất phát từ Kant và Schopenhauer^[10], hơn là từ Hegel và Schelling. Và quả thực Kant và Schopenhauer đã có ý nghĩa rất to lớn trong khởi đầu con đường của tôi. Tôi không phải là triết gia theo trường phái và trước kia cũng như hiện nay không thuộc về trường phái nào cả. Schopenhauer là triết gia đầu tiên mà tôi tiếp nhận thật sâu sắc. Tôi đã đọc các cuốn sách triết học từ khi còn là một cậu bé. Mặc dù trong những năm tháng tuổi trẻ tôi gần gũi với tư tưởng của Kant, nhưng chưa bao giờ tôi chia sẻ hoàn toàn, một cách trọn vẹn, với triết học của Kant, cũng như của Schopenhauer. Thậm chí tôi còn đấu tranh với Kant. Nhưng có những ý tưởng có ảnh hưởng quyết định, xuất hiện dưới hình thức này hay hình thức khác trong suốt con đường triết học của tôi. Tôi đặc biệt gần gũi với nhị nguyên luận của Kant, phân biệt của Kant đối với vương quốc tự do và vương quốc tự nhiên, học thuyết của Kant về tự do của tính cách khả dĩ thấu hiểu được, duy ý chí luận của Kant và cái nhìn vào thế giới các hiện tượng

như là thế giới khác biệt với cái thế giới chân thực mà ông gọi là thế giới của các vật-tự-thân. Tôi vẫn còn gần gũi với phân biệt của Schopenhauer đối với ý chí và biểu tượng, học thuyết của Schopenhauer về việc khách thể hóa ý chí trong thế giới tự nhiên tạo ra một thế giới không chân thực, và [tôi gần gũi với] chủ nghĩa phi lí tính của Schopenhauer. Đi xa hơn nữa là những khác biệt. Kant đã đóng lại con đường nhận thức thế giới chân thực của hiện hữu, khác biệt với thế giới của các hiện tượng, trong triết học của ông hầu như hoàn toàn vắng bóng phạm trù tinh thần. Tôi xa lạ và thù địch với phản cá biệt luận của Schopenhauer. Thế nhưng tôi cũng hoàn toàn xa lạ với nhất nguyên luận, tiến hóa luận và chủ nghĩa lạc quan của Fichte, Schelling và Hegel, cách hiểu của họ về khách thể hóa tinh thần, về cái Tôi phổ quát, về lí trí ở trong quá trình [xảy ra trong] thế gian và lịch sử, đặc biệt là học thuyết của Hegel về tự khai mở tinh thần và về phát triển đi đến tự do ở trong quá trình [xảy ra trên] thế gian, về hình thành tính Thần thánh. Nhị nguyên luận của Kant, chủ nghĩa bi quan của Schopenhauer, gần với chân lí hơn. Đó là điều cần nói về những ý tưởng thuần túy triết học. Có lẽ còn quan trọng hơn nữa là hiểu xem từ đâu tôi đã nhận được những cú hích ban đầu trong thái độ của tôi đối với thực tại xã hội xung quanh, trong những đánh giá đạo đức của tôi về thế giới xung quanh. Ngay từ những năm tháng đầu tiên của tuổi mới lớn, khi gần như vẫn còn là một cậu bé, tôi đã thu nhận được nhiều thứ từ L. Tolstoy, học được nhiều thứ từ ông. Tín niệm rất sớm của tôi rằng đối trá nằm trong nền tảng của nền văn minh, rằng trong lịch sử có tội lỗi nguyên thủy, rằng toàn bộ xã hội xung quanh được xây dựng trên đối trá và bất công, tín niệm ấy gắn liền với L. Tolstoy. Tôi chưa bao giờ là tín đồ của học thuyết Tolstoy và thậm chí rất không ưa những tín đồ theo Tolstoy, thế

nhưng cuộc nổi loạn của Tolstoy chống lại cái vĩ đại trá ngụy và những vị thánh trá ngụy của lịch sử, chống lại giả dối của tất cả những quan hệ xã hội của con người, đã thấm sâu vào con người tôi. Ngay giờ đây, sau một quãng đường dài, tôi vẫn còn nhận ra trong bản thân mình những đánh giá ban đầu ấy về thực tại lịch sử và xã hội, tính tự do ấy thoát khỏi các truyền thống xã hội áp đặt, thoát khỏi những thành kiến luân lí của các nhà mô phạm, cảm giác kinh tởm ấy đối với bạo lực, của “phái hữu” cũng như “phái tả”. Tôi ý thức điều này ở trong tôi như tính chất cách mạng tinh thần, khả dĩ sản sinh ra những phản ứng khác nhau đối với môi trường xung quanh. Sau này, trong những năm tháng thời sinh viên, tôi đã chịu ảnh hưởng của Marx trong thái độ của tôi đối với thực tại xã hội. Trong chuyện này thái độ đối với các vấn đề xã hội đã được cụ thể hóa. Tôi không bao giờ là kẻ đi theo một “học thuyết chính thống” nào đó và luôn luôn đấu tranh chống lại “học thuyết chính thống”. Tôi cũng chưa bao giờ là “nhà Marxist chính thống”, chưa bao giờ là người theo chủ nghĩa duy vật, và ngay cả vào thời kì Marxist tôi vẫn là người theo chủ nghĩa duy tâm trong triết học. Tôi đã nỗ lực kết hợp triết học duy tâm của tôi với chủ nghĩa Marx trong các vấn đề xã hội. Thực chất tôi đã đặt cơ sở cho chủ nghĩa xã hội của mình một cách duy tâm, mặc dù tôi đã thừa nhận nhiều luận điểm của cách hiểu duy vật luận về lịch sử. Mẫu hình thấp kém về văn hóa tinh thần của đa số các nhà Marxist-cách mạng đã giày vò tôi rất nhiều. Tôi đã không cảm thấy môi trường ấy là thân thuộc với mình. Tôi cảm thấy điều này đặc biệt sâu sắc trong những năm tháng bị đi đày ở miền Bắc. Thái độ của tôi đối với chủ nghĩa Marx là mang tính phân đôi, chưa bao giờ tôi có thể tiếp thu được chủ nghĩa Marx toàn trị. Trong những nhóm Marxist thời trẻ tuổi, tôi đã tiến hành những cuộc tranh cãi với các nhà Marxist

thuộc khuynh hướng thiên về toàn trị, và giờ đây tôi thấy đề tài đó vẫn còn có tính thời sự rất nhiều. Tôi nhìn thấy đề tài này trong các cuộc tranh cãi diễn ra xung quanh A. Gide và hai cuốn sách của ông ta về Liên Xô. Tôi rất nhớ những cuộc tranh cãi với người đồng chí thời trẻ của tôi trong các nhóm Marxist là Lunacharsky. Tôi đã thôi không tranh luận với ông ta, từ khi ông ta trở thành Bộ trưởng Bộ Giáo dục, tôi đã cố gắng không bao giờ gặp lại ông ta nữa. Trong những cuộc tranh cãi ấy tôi là người cứng rắn, tôi kiên trì khẳng định hiện hữu của chân lí và điều thiện như là những giá trị lí tưởng, không phụ thuộc vào cuộc đấu tranh giai cấp cũng như môi trường xã hội, tức là tôi đã không đồng ý với tình trạng tùy thuộc triệt để của triết học và đạo đức học vào cuộc đấu tranh giai cấp cách mạng. Tôi đã tin vào hiện hữu của chân lí và tính công bằng, vốn là những thứ quyết định thái độ cách mạng của tôi đối với thực tại xã hội, chứ không phải những thứ ấy là do thực tại xã hội quyết định. Lunacharsky khẳng định rằng việc bảo vệ như thế đối với chân lí bất vụ lợi, đối với tính độc lập của trí tuệ và quyền xét đoán cá nhân, là mâu thuẫn với chủ nghĩa Marx, vì theo chủ nghĩa Marx thì hiểu biết chân lí và tính công bằng tùy thuộc vào cuộc đấu tranh giai cấp cách mạng. Plekhanov cũng đã nói với tôi rằng, với triết học duy tâm độc lập của tôi thì tôi không thể là nhà Marxist được, vấn đề như thế hiện nay cũng đang được đặt ra trước những *nhà trí thức*^[11] đương đại, thông cảm với sự thật xã hội của chủ nghĩa cộng sản. Người ta khước từ quyền của A. Gide nói lên chân lí mà ông đã nhìn thấy về nước Nga Xô viết, vì rằng chân lí không khai mở cho con người cá nhân và con người cá nhân không được kiên trì chân lí của mình, vì rằng chân lí là cái được sinh ra bởi cuộc đấu tranh vô sản cách mạng và phục vụ cho thắng lợi của giai cấp vô sản. Chân lí gắn liền với những sự

kiện chắc chắn nhất trở thành điều dối trá, nếu như nó làm tổn hại thắng lợi của cách mạng vô sản, còn dối trá trở thành thời khắc biện chứng tất yếu của cuộc đấu tranh vô sản. Thế nhưng tôi đã, và hiện nay vẫn tiếp tục nghĩ rằng, chân lí chẳng phục vụ cho ai hay cho cái gì, mà người ta phục vụ cho chân lí. Những người cộng sản và bọn phát xít đều khẳng định rằng, chỉ có những tập thể là biết được chân lí và chân lí chỉ khai mở trong cuộc đấu tranh tập thể. Bản diện cá nhân không thể biết được chân lí và không thể kiên trì chân lí chống lại tập thể. Tôi đã nhận thấy điều này trong những năm tháng tuổi trẻ Marxist của mình, lúc nó còn ở dạng thức phôi thai. Tôi đã chống lại khía cạnh ấy của chủ nghĩa Marx nhân danh cá biệt luận, mặc dù tôi vẫn tiếp tục xem những yêu sách xã hội của chủ nghĩa Marx là đúng đắn.

Cuộc gặp gỡ với Ibsen và Nietzsche có ý nghĩa to lớn trong cuộc đấu tranh tinh thần diễn ra trong bản thân tôi hồi đó. Ở đây có tác động của những motif thuộc loại khác so với những motif gắn với Marx và Kant. Lúc đầu Ibsen có ý nghĩa với tôi còn nhiều hơn cả Nietzsche. Ngay bây giờ tôi vẫn không thể nào đọc lại những vở kịch của Ibsen mà không xúc động thật sâu sắc. Nhiều đánh giá luân lí của tôi rất gần gũi với Ibsen, với đối lập sắc bén của bản diện cá nhân [kháng lại] tập thể. Còn trước đó nữa, tôi cũng đã nhìn thấy chiều sâu của vấn đề bản diện cá nhân và số phận cá nhân ở Dostoevsky, mà tôi mến yêu từ thuở ấu thơ. Tôi không thấy trong chủ nghĩa Marx và trong tâm trạng của giới trí thức Nga theo phe tả có được ý thức về vấn đề này. Tôi đọc Nietzsche ngay từ khi tên tuổi của ông còn chưa được biết đến rộng rãi trong các giới văn hóa Nga. Nietzsche thân thuộc với một trong các cực của bản chất của tôi, giống như L. Tolstoy thân thuộc với một cực khác. Thậm chí có lúc Nietzsche đã

thắng cả Tolstoy và Marx trong tôi, nhưng điều này chưa bao giờ triệt để cả. Đánh giá lại các giá trị của Nietzsche, thái độ kinh tởm của ông đối với duy lý và luân lý đi vào cuộc đấu tranh tinh thần của tôi và trở thành như một sức mạnh ngầm. Tuy nhiên, trong vấn đề chân lý tôi cũng có xung đột với Nietzsche, như là với Marx. Ít nhất thì cá biệt luận của tôi ngày càng lớn mạnh và trở nên gay gắt, và nó gắn liền với thái độ của tôi trước Kitô giáo.

Những phản ứng tâm lý đóng vai trò rất lớn trong đời sống con người. Con người rất khó khăn để trong cùng một lúc dung nạp được sự đầy đủ, nhưng con người không đủ sức hòa hợp và thống nhất được trong bản thân mình những khởi nguyên có vẻ như đối lập và loại trừ lẫn nhau. Đối với tôi đó luôn là xung đột của tình yêu và tự do, của tính độc lập và sứ mệnh sáng tạo của bản diện cá nhân với quá trình xã hội, là quá trình mà bản diện cá nhân đàn áp và xem như phương tiện. Xung đột của tình yêu và tự do, cũng như của tự do và sứ mệnh, tự do và số phận, là một trong những xung đột sâu sắc nhất trong đời người. Phản ứng mạnh mẽ đầu tiên của tôi đã xảy ra chống lại môi trường xã hội, khi ngay ở đầu cuộc đời mình tôi đã nổi loạn chống lại xã hội quý tộc và chuyển sang phe trí thức cách mạng. Nhưng tôi cay đắng nhận ra rằng ở trong phe này cũng không có tôn trọng đối với phẩm giá của bản diện cá nhân, và việc giải phóng nhân dân rất thường hay đi kèm với việc nô dịch con người và lương tâm con người. Tôi đã rất sớm nhận ra những kết quả của quá trình ấy. Các nhà cách mạng không ưa tự do tinh thần, phủ nhận quyền sáng tạo của con người. Tôi đã có phản ứng tâm lý và đạo đức chống lại cuộc cách mạng nhỏ đầu tiên.^[12] Đó là phản ứng không nhằm chống lại những yếu tố giải phóng chính trị và xã hội bao gồm trong cuộc cách mạng ấy, mà nhằm chống lại bộ mặt tinh thần của nó, chống lại những kết quả đạo đức của nó đối với con

người mà tôi thấy là xấu xa. Tôi biết môi trường ấy khá rõ. Tôi xem mình có nhiệm vụ phê phán kiểu mẫu tinh thần truyền thống của giới trí thức cách mạng tả khuynh. Trong chuyện này, tôi cảm thấy không hợp nhiều hơn với giới trí thức tả khuynh cấp tiến so với giới trí thức cách mạng đúng nghĩa, với giới này tôi vẫn còn giữ được những quan hệ cá nhân nào đó. Năm 1907 tôi đã viết một bài báo, trong đó tiên đoán tính nhất định thắng lợi của những người bolshevik trong phong trào cách mạng. Trong những năm tháng ấy việc thâm nhập vào Huyền thoại về Đại pháp quan của Dostoevsky đối với cuộc sống tinh thần của tôi có một ý nghĩa quan trọng. Cũng có thể nói rằng, sau khi trở thành người theo Kitô giáo, tôi đã tiếp thu hình ảnh của Đức Kitô trong Huyền thoại về Đại pháp quan, tôi hướng về Người, và ở trong bản thân Kitô giáo tôi chống lại tất cả những gì có thể quy về cho tinh thần của Đại pháp quan. Nhưng tôi đã nhìn thấy tinh thần Đại pháp quan ấy ở phía tả lẫn phía hữu, ở trong tôn giáo và nhà nước quyền uy, và cả ở trong chủ nghĩa xã hội cách mạng quyền uy nữa. vấn đề con người, vấn đề tự do, vấn đề sáng tạo trở thành những vấn đề cơ bản trong triết học của tôi. Cuốn sách *Ý nghĩa của sáng tạo* là “bão táp và tấn công”, và trong cuốn sách ấy thế giới quan triết học độc lập của tôi đã tìm được biểu hiện của mình. Tôi cũng phải nhận xét về ý nghĩa đối với tôi của cuộc gặp gỡ với J. Bohme, tôi đã nhận được từ ông ấy một “liều tiêm chủng miễn dịch”. Trên thực chất tôi đã đứng bên ngoài các phe nhóm triết học tôn giáo và các phe nhóm chính trị xã hội đã có. Trong nội tâm tôi cảm thấy mình xa lạ với những trào lưu nổi bật đầu thế kỉ XX. Tôi đã trải qua một phản ứng tinh thần chống lại môi trường chính trị, môi trường văn chương và môi trường tôn giáo - chính thống giáo.

Tôi đã không thể xếp bản thân mình vào đâu và cảm thấy

mình khá cô đơn. Đề tài về nỗi cô đơn đã luôn là đề tài chủ yếu của tôi. Nhưng do tính hiếu động và hiếu chiến trong tính cách nên tôi thường xuyên can thiệp vào nhiều chuyện. Điều này đã giày vò tôi, gây ra những nỗi thất vọng. Tôi cũng đã trải qua phản ứng nội tâm thật mãnh liệt chống lại cuộc cách mạng lớn thứ hai của Nga.^[13] Tôi đã xem cách mạng là không thể tránh khỏi và là chính nghĩa, nhưng diện mạo tinh thần của cuộc cách mạng ấy ngay từ đầu đã làm tôi khó chịu. Những biểu hiện không cao thượng của nó, những xâm hại của nó vào tự do tinh thần đã mâu thuẫn với cách hiểu quý tộc của tôi về bản diện cá nhân và lòng sùng kính của tôi đối với tự do tinh thần. Tôi đã không tiếp nhận cuộc cách mạng bolshevik không chỉ về mặt xã hội, mà cả về mặt tinh thần. Tôi đã bộc lộ điều này quá nhiệt thành và thường không được công bằng. Tôi đã nhìn thấy mọi chuyện đều là thắng lợi của Đại pháp quan. Đồng thời tôi cũng đã không tin vào khả năng những cuộc trung hưng nào đó và hoàn toàn không mong muốn chúng. Tôi bị trục xuất khỏi nước Nga Xô viết chính là vì tự do tinh thần. Thế nhưng ở Tây Âu tôi lại cũng trải qua phản ứng tâm lý, hơn nữa còn là phản ứng kép, phản ứng chống lại giới Nga kiều và chống lại xã hội tư sản - tư bản chủ nghĩa ở châu Âu. Trong giới Nga kiều tôi cũng đã nhận ra cùng một thái độ ghê tởm đối với tự do, cùng một thái độ phủ định tự do, hệt như ở nước Nga cộng sản. Đây là chuyện có thể giải thích, nhưng rất khó được biện minh hơn so với ở trong cuộc cách mạng cộng sản. Mọi cuộc cách mạng đều chẳng khi nào yêu thích tự do, sứ mệnh của các cuộc cách mạng là thứ khác. Trong các cuộc cách mạng, những tầng lớp xã hội mới, trước kia bị áp bức và không được tham gia hoạt động tích cực, trỗi dậy, và trong cuộc đấu tranh cho địa vị mới của mình họ không thể biểu lộ tình yêu tự do và không thể đối xử trân trọng với những giá trị

tin thần. Nhưng những người tự phong cho mình là tầng lớp văn hóa và gìn giữ văn hóa tinh thần mà cũng lại vẫn không ưa thích tự do và sáng tạo tinh thần y như thế, thì chuyện này là khó hiểu hơn và khó có thể biện minh hơn. Còn ở Tây Âu tôi đã nhận ra thật rõ ràng rằng, cái mặt trận chống cộng sản được thúc đẩy bởi những lợi ích tư sản - tư bản chủ nghĩa và mang tính chất phát xít ra sao. Vòng tròn tư duy của tôi trong triết học xã hội bị khép lại. Tôi lại trở về với cái sự thật xã hội chủ nghĩa mà tôi đã rao giảng thời niên thiếu, nhưng dựa trên nền tảng những ý tưởng và niềm tin đã trải qua thử thách trong suốt cuộc đời mình. Tôi gọi đó là chủ nghĩa xã hội mang tính cá biệt luận, khác biệt căn bản với siêu hình học xã hội chủ nghĩa đang chiếm ưu thế, vốn dựa trên ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân. Chủ nghĩa xã hội cá biệt luận xuất phát từ ưu tiên cho bản diện cá nhân trước xã hội. Đó chỉ là dự án xã hội cá biệt luận mà tôi ngày càng vững mạnh lên ở trong đó.

Trong thập kỉ vừa qua tôi đã loại bỏ triệt để những tàn tích cuối cùng của chủ nghĩa lãng mạn lịch sử gắn với thái độ duy mỹ hóa đối với tôn giáo và chính trị, gắn với lí tưởng hóa sự vĩ đại và sức mạnh lịch sử. Cái chủ nghĩa lãng mạn lịch sử ấy chưa bao giờ là sâu sắc trong tôi, chưa bao giờ trở thành cái thuộc về tôi một cách độc đáo. Tôi lại cảm nhận thấy được cái sự thật ban đầu của thái độ Tolstoy đối với thói lãng mạn trá ngụy trước các giá trị lịch sử. Giá trị của con người, của bản diện cá nhân con người, là cao hơn những giá trị lịch sử của nhà nước và quốc gia hùng mạnh, của nền văn minh đang nở hoa và của tất cả các thứ khác nữa. Giống như Herzen, giống như Leontev ở ta, giống như Nietzsche, giống như Léon Bloy^[14] ở phương Tây, tôi cảm nhận thấy khá rõ vương quốc đang đến gần của thói tiểu thị dân, cảm nhận thấy thói tư sản không những ở nền văn minh tư bản chủ

nghĩa, mà cả ở nền văn minh xã hội nữa. Thế nhưng giờ đây tôi thấy luận cứ lằng mạn thông thường về vương quốc đang đến gần của thói tiểu thị dân có vẻ giả trá. Tôi hiểu thật sâu sắc rằng bất cứ khách thể hóa nào trên thế gian đều là vương quốc của thói tiểu thị dân. Không được bảo vệ cho bất công xã hội, dựa trên cơ sở là công bằng xã hội rồi sẽ biến thành thói tiểu thị dân. Đó là luận cứ của K. Leontev. Không được khước từ giải quyết vấn đề miếng cơm manh áo cho quần chúng lao động, dựa trên cơ sở là trong tình trạng nan giải của vấn đề đó và trong tình cảnh bị áp bức của quần chúng thì văn hóa lại đẹp dễ. Điều này là không thể, đặc biệt là đối với những người theo Kitô giáo. Tôi đặc biệt kinh tởm việc lí tưởng hóa “tính chất hữu cơ” trong lịch sử. Ngay trong cuốn sách *Ý nghĩa của sáng tạo* tôi cũng đã phê phán quan điểm tính hữu cơ. Tôi cũng cảm thấy lí tưởng hóa tầng lớp tinh hoa văn hóa là trá ngụy. Tự mãn và tự đề cao tầng lớp tinh hoa văn hóa là thói vị kỉ, là cô lập hóa bản thân một cách đáng ghét, là thiếu ý thức về ràng buộc bản thân với phục vụ. Tôi tin vào tính quý tộc chân chính của bản diện cá nhân, tin vào hiện hữu của các thiên tài và những con người vĩ đại, vốn là những người luôn ý thức được nghĩa vụ phục vụ, cảm nhận thấy nhu cầu không những đi lên cao, mà còn hạ mình xuống nữa. Thế nhưng tôi không tin vào tính quý tộc mang tính nhóm người, không tin vào tính quý tộc dựa trên lọc lựa xã hội. Không có gì khó chịu hơn là khinh bỉ đám quần chúng nhân dân tự xem mình là tinh hoa. Tinh hoa thậm chí có thể là đám “dân đen” trong ý nghĩa siêu hình học của từ ngữ, điều này đặc biệt cần phải nói về giới tinh hoa tư sản. Cần phải vạch ra tính bất tương dung của ý tưởng Vương quốc nhà Trời, ý thức về tận thế theo Kitô giáo với việc sùng bái các vị thánh thần lịch sử, mang tính bảo thủ truyền thống, quyền uy, quân chủ, dân tộc, gia tộc lắm

tiền nhiều bạc, cũng như sùng bái các vị thánh thần cách mạng, dân chủ, xã hội chủ nghĩa. Khẳng định sự thật *phủ định* (apophatic), thần học phủ định là chưa đủ, cần phải khẳng định cả sự thật *phủ định*, xã hội học phủ định. Xã hội học *khẳng định* (cataphatic), lại còn được đặt cơ sở mang tính tôn giáo nữa, là nguồn gốc tình trạng nô lệ của con người.^[15] Cuốn sách này dành cho cuộc đấu tranh chống lại tình trạng nô lệ của con người. Triết học của cuốn sách này mang tính bản diện cá nhân một cách có ý thức, trong đó nói về con người, về thế gian, về Thượng Đế, chỉ là những gì tôi đã nhìn ra và trải qua, trong đó [tôi] triết lý về con người cụ thể, chứ không phải về lý trí thế gian hay tinh thần thế gian. Để giải thích con đường trí tuệ của tôi, cần phải nói thêm rằng, thế giới mà tôi hình dung, luôn mới mẻ vĩnh hằng, tôi tiếp thu nó tựa như trong trực giác tiên khởi, mặc dù đó là chân lý mà tôi đã chỉ ra từ lâu. Những người muốn nhìn thấy trong cuốn sách này một cương lĩnh thực hành và lời giải đáp cụ thể cho những vấn đề xã hội, những người ấy ắt sẽ hiểu sai nó. Đây là cuốn sách triết học và trước hết nó đòi hỏi cải cách tinh thần.

Chương I

1.

BẢN DIỆN CÁ NHÂN

Cái “Tôi” không nói, nhưng cái “Tôi” làm.

F. Nietzsche, *Zarathustra đã nói như thế.*

Hãy tạo dựng nên.

F. Nietzsche, *Zamthustra đã nói như thế.*^[16]

Con người là câu đố trên thế gian, và có lẽ là câu đố vĩ đại nhất. Con người là câu đố không phải trong tư cách như một sinh vật, mà như một hữu thể xã hội, không phải như một bộ phận của thiên nhiên và xã hội, mà như một bản diện cá nhân. Toàn bộ thế gian chẳng là gì hết trong so sánh với bản diện cá nhân của con người, với gương mặt độc nhất của con người, với số phận duy nhất của nó. Ngay cả trong cơn hấp hối con người vẫn muốn biết nó từ đâu tới và đang đi về đâu. Từ thời Hi Lạp [cổ đại] con người đã muốn tự nhận thức mình và đã nhìn thấy trong chuyện này lời giải đoán hiện hữu, ngọn nguồn của nhận thức triết học. Con người muốn tự nhận thức mình từ trên xuống và từ dưới lên, từ ánh sáng của mình, từ khởi nguyên thánh thiện bên trong bản thân mình, cũng như từ bóng tối của mình, từ khởi nguyên vô thức - tự phát ma quái bên trong mình. Và nó có thể làm được điều này bởi vì nó là một hữu thể lưỡng phân và đầy mâu thuẫn, một hữu thể phân cực ở mức độ cao nhất, mang tính thánh thiện và mang tính thú vật, cao cả và thấp hèn, tự do

và nô lệ, có khả năng vươn cao và sa đọa, có khả năng yêu thương và hi sinh thật vĩ đại và cũng có khả năng tàn nhẫn ghê gớm và vị kỉ vô biên. Dostoevsky, Kierkegaard^[17], Nietzsche với sự sắc bén đặc biệt đã nhìn ra khởi nguyên bi thảm trong con người và tính mâu thuẫn trong bản chất của nó. Trước kia Pascal^[18] đã diễn đạt hay hơn hết tính lưỡng phân ấy của con người. Những người khác đã nhìn vào con người từ dưới lên và khám phá ra những khởi nguyên tự phát thấp hèn nhất, dấu ấn sa đọa của nó. Như một hữu thể sa đọa, được quyết định bởi những sức mạnh tự phát, nó có vẻ như bị thúc đẩy hoàn toàn bởi những lợi ích kinh tế, những lôi cuốn tình dục vô thức, nỗi băn khoăn lo lắng. Tuy nhiên, nhu cầu đau khổ và giày vò ở Dostoevsky, nỗi kinh hoàng và tuyệt vọng ở Kierkegaard, ý chí vươn tới hùng mạnh và tàn nhẫn ở Nietzsche còn chứng tỏ rằng: con người là hữu thể sa đọa, nhưng lại đau khổ vì sa đọa ấy và mong muốn vượt qua nó. Chính là ý thức về bản diện cá nhân trong con người nói lên bản chất cao cả nhất và sứ mệnh cao cả nhất của nó. Giả sử con người không phải là một bản diện cá nhân, dù chỉ là chưa bộc lộ hay còn bị đè nén, dù chỉ là bị tổn thương do bệnh tật, dù chỉ tồn tại trong khả thể hay khả năng, thì con người hẳn đã giống như những vật thể khác của thế gian và trong nó chẳng có gì là phi thường cả. Thế nhưng bản diện cá nhân trong con người chứng tỏ rằng thế gian là không đầy đủ tự thân, rằng thế gian có thể được vượt qua và được vượt lên cao hơn. Bản diện cá nhân không giống bất cứ một thứ gì khác trên thế gian, không thể đối chiếu và so sánh nó với bất cứ cái gì. Khi bản diện cá nhân gia nhập thế gian, bản diện duy nhất không thể lặp lại, thì quá trình của thế gian bị gián đoạn và buộc phải thay đổi tiến trình, dù rằng điều đó không nhận ra được qua vẻ bề ngoài. Bản diện cá nhân không thể dung chứa được vào quá

trình liên tục dày đặc của đời sống thế gian. Nó không thể là một khía cạnh hay một nhân tố tiến hóa của thế gian. Hiện hữu của bản diện cá nhân đặt ra tính gián đoạn, hiện hữu ấy không thể giải thích được bằng bất cứ tính liên tục nào. Con người mà chỉ được biết đến bởi sinh học và xã hội học, con người như một hữu thể tự nhiên và xã hội, là sản phẩm của thế gian và những quá trình xảy ra trong thế gian. Thế nhưng bản diện cá nhân, con người trong tư cách một bản diện cá nhân, không phải là đứa con của thế gian, nó có nguồn gốc khác. Và điều đó khiến cho con người là một câu đố. Bản diện cá nhân là đột phá, là gián đoạn trên thế gian này, là đưa vào cái mới mẻ. Bản diện cá nhân không phải là tự nhiên, nó không thuộc về ngôi thứ khách quan mang tính tự nhiên như một bộ phận tùy thuộc của tự nhiên. Chính vì vậy, như sau đây ta sẽ thấy, cá biệt luận mang tính ngôi thứ là trá ngụy. Con người là một bản diện cá nhân không phải theo tự nhiên, mà theo tinh thần. Theo tự nhiên, con người chỉ là một cá thể. Con người không phải là một đơn tử (monade) gia nhập vào ngôi thứ của các đơn tử và tùy thuộc vào ngôi thứ ấy. Bản diện cá nhân là một tiểu vũ trụ, là một toàn vẹn phổ quát. Chỉ có bản diện cá nhân mới có thể dung chứa được một nội dung phổ quát, là một vũ trụ khả thể trong hình thức cá thể. Mọi hiện thực khác của thế giới tự nhiên hay thế giới lịch sử, luôn luôn có đặc tính bộ phận, đều không thể tiếp thu được cái nội dung phổ quát ấy. *Bản diện cá nhân không phải là một bộ phận và không thể là một bộ phận trong quan hệ với một cái toàn vẹn nào đó, dù đó có là cái toàn vẹn rộng lớn, toàn thể thế giới đi nữa.* Đó là nguyên lý quan trọng của bản diện cá nhân, là bí ẩn của nó. Vì rằng con người thường nghiệm gia nhập như một bộ phận vào một toàn vẹn xã hội hay tự nhiên nào đó, rằng nó làm điều đó không phải như một bản diện cá nhân, cho nên bản diện cá nhân của nó vẫn

ở bên ngoài tình trạng tùy thuộc ấy của bộ phận đối với cái toàn vẹn. Đối với Leibniz^[19], cũng như đối với Renouvier^[20], đơn tử chỉ là một thực thể gia nhập vào một cấu tạo phức tạp. Đơn tử là đóng kín, không có cửa sổ và cửa ra vào. Còn đối với bản diện cá nhân thì mở ra cái vô hạn, nó gia nhập vào cái vô hạn và cho cái vô hạn đi vào, nó hướng tới một nội dung vô hạn trong tự khai mở bản thân. Thế nhưng đồng thời với những điều ấy, bản diện cá nhân đòi hỏi hình hài và giới hạn, nó không hòa trộn vào thế giới xung quanh và không hòa tan vào trong đó. Bản diện cá nhân là một phổ quát trong hình thức cá thể không thể lặp lại. Nó là kết hợp của cái phổ quát - vô hạn và cái cá thể - đặc biệt. Trong điều này hàm chứa tính mâu thuẫn bề ngoài của hiện hữu bản diện cá nhân. Cái riêng biệt trong con người chính là cái ở trong nó không là chung với những người khác, thế nhưng ở trong cái không là chung ấy lại hàm chứa khả thể của cái phổ quát. Cách hiểu bản diện cá nhân của con người như một tiểu vũ trụ đối lập với cách hiểu ngôi thứ - hữu cơ, là cách hiểu biến con người thành bộ phận tùy thuộc của cái toàn vẹn, của cái chung, của cái phổ quát. Nhưng bản diện cá nhân không phải là bộ phận của cái phổ quát, cái phổ quát là bộ phận của bản diện cá nhân, là những phẩm tính của nó. Nghịch lí của cá biệt luận là như thế. Không được tư duy bản diện cá nhân như một thực thể (substantia), đó hẳn sẽ là cách tư duy tự nhiên luận về bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân không thể được nhận thức như một khách thể, như một trong nhiều khách thể của hàng loạt các khách thể khác của thế gian, như một bộ phận của thế gian. Các bộ môn khoa học nhân học, sinh học, tâm lí học, xã hội học muốn nhận thức con người như thế. Một phần nào con người được nhận thức bằng cách như thế, nhưng bí ẩn của con người như một bản diện cá nhân, như một trung tâm hiện sinh của thế

gian, không nhận thức được bằng cách thức ấy. Bản diện cá nhân chỉ nhận thức được như một chủ thể trong tính chủ quan vô hạn mà bí ẩn của hiện hữu ẩn chứa trong đó.

Bản diện cá nhân là cái bất biến trong biến đổi, là cái thống nhất trong đa dạng. Chúng ta đều thấy ngạc nhiên khó chịu như nhau, nếu trong con người có bất biến mà không có biến đổi, hay nếu có biến đổi mà không có bất biến, nếu có thống nhất mà không có đa dạng, hay có đa dạng nhưng lại không có thống nhất. Cả trong trường hợp này lẫn trường hợp kia thì việc xác định phẩm tính quan trọng nơi bản diện cá nhân đều bị phá hủy. Bản diện cá nhân không phải là một trạng thái ngưng đọng, nó xáo tung tứ phía, phát triển lên, phong phú lên, nhưng nó là sự phát triển của cùng một chủ thể đang lưu trú, của chính cái người nào đó ấy. Bản thân biến đổi xảy ra là để gìn giữ cái bất biến ấy, cái đang lưu trú như Poulain nói thật xác đáng. Bản diện cá nhân tuyệt nhiên không phải là một tư chất, nó là nhiệm vụ, là lí tưởng của con người. Thống nhất hoàn hảo, tính toàn vẹn của bản diện cá nhân là lí tưởng của con người. Bản diện cá nhân tự nó tạo dựng nên. Không một người nào có thể nói về bản thân rằng mình hoàn toàn là một bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân là một phạm trù giá trị luận, mang tính đánh giá. Ở đây ta đang gặp phải nghịch lí cơ bản của hiện hữu bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân phải tạo nên chính bản thân mình, làm nó phong phú, làm đầy nó bằng nội dung phổ quát, đạt tới thống nhất trong toàn vẹn qua suốt cuộc đời mình. Nhưng để làm điều đó nó lại phải đã hiện hữu rồi. Thoạt tiên đã phải có cái chủ thể mang sứ mệnh tự tạo nên bản thân mình. Bản diện cá nhân ở đầu con đường, và nó lại chỉ ở cuối con đường. Bản diện cá nhân không hợp thành từ những bộ phận, nó không phải là tổ hợp máy, nó không phải là yếu tố hợp thành, nó là một toàn vẹn tiên

khởi. Quá trình lớn lên của bản diện cá nhân, việc hiện thực hóa bản diện cá nhân hoàn toàn không có nghĩa là thành lập một cái toàn vẹn từ những bộ phận, mà có nghĩa là những hành vi sáng tạo của bản diện cá nhân, như một toàn vẹn không thứ sinh từ bất cứ cái gì và không cấu thành từ bất cứ cái gì. Hình tượng của bản diện cá nhân mang tính toàn vẹn, nó hiện diện thật toàn vẹn trong mọi hành động của bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân có một hình tượng duy nhất, không thể lặp lại, *Cấu trúc*.^[21] Cái được gọi là *Tâm lý học cấu trúc*^[22] là môn học nhìn thấy những trọn vẹn, những hình thức tiên khởi và có phẩm tính, môn học ấy thuận lợi hơn cho cá biệt luận so với những phương hướng khác của môn tâm lý học. Bản thân tình trạng tha hóa của hình tượng bản diện cá nhân không có nghĩa là bản diện cá nhân ấy biến mất triệt để. Bản diện cá nhân không thể bị hủy diệt. Bản diện cá nhân tự sáng tạo ra chính mình và thực hiện số phận của mình, tìm thấy nguồn sức mạnh trong một tồn tại vượt qua nó. Bản diện cá nhân là cái phổ quát khả thể, nhưng nhất thiết là hữu thể phân biệt được, không thể lặp lại được, không thể thay thế được với hình tượng duy nhất. Bản diện cá nhân là ngoại lệ chứ không phải quy luật. Bí ẩn của hiện hữu bản diện cá nhân ở trong tính không thể thay thế của nó, ở trong tính một lần và duy nhất của nó, ở trong tính không thể so sánh của nó. Tất cả những gì mang tính cá nhân là không thể thay thế được. Nếu một hữu thể cá nhân mà anh đã yêu mến, sau khi vĩnh viễn đã nhận ra được ở trong hữu thể ấy hình tượng của một bản diện cá nhân, thì việc thay thế hữu thể ấy bằng một hữu thể khác sẽ là việc đê tiện. Cái tính không thể thay thế ấy không chỉ có trong quan hệ đối với những con người, mà còn đối với những động vật nữa. Một bản diện cá nhân có thể có những nét giống với những bản diện cá nhân khác, cho phép có so sánh. Thế nhưng những nét giống

nhau ấy không đụng chạm đến cái thực chất của bản diện cá nhân mà chính cái thực chất ấy mới làm cho bản diện cá nhân trở thành bản diện cá nhân, không phải là một bản diện cá nhân nói chung, mà là cái bản diện cá nhân [cụ thể] đó. Trong mỗi bản diện cá nhân của con người có cái chung, có cái phổ quát, không phải cái phổ quát nội tại như là thủ đắc sáng tạo nội dung có phẩm tính của cuộc sống, mà là tính phổ quát ngoại tại, áp đặt vào. Thế nhưng, bản diện cá nhân, cái bản diện cá nhân cụ thể ấy tồn tại không phải bằng cái biểu hiện chung của mình, không phải bằng việc nó có hai mắt như mọi người, không phải bằng biểu hiện chung của những con mắt ấy. Trong bản diện cá nhân của con người có nhiều thứ dòng tộc, thuộc về tộc người, nhiều thứ lịch sử, truyền thống, xã hội, giai cấp, gia tộc, nhiều thứ được di truyền và bắt chước, nhiều thứ “chung”. Nhưng chính những thứ ấy lại không phải là cái “cá nhân” trong bản diện cá nhân. Cái “cá nhân” độc đáo, gắn với nguồn gốc đầu tiên, đích thực. Bản diện cá nhân phải thực hiện những hành vi đặc sắc, độc đáo, sáng tạo và chỉ có như vậy mới làm nên bản diện cá nhân của nó, tạo ra giá trị duy nhất của nó. Bản diện cá nhân phải là ngoại lệ, không có định luật nào áp dụng được cho nó. Tất cả những thứ bẩm sinh và di truyền chỉ là vật liệu cho tính hoạt động sáng tạo của bản diện cá nhân. Toàn bộ sức nặng đặt lên con người bởi thiên nhiên và xã hội, lịch sử và những đòi hỏi của nền văn minh, là trở ngại đặt ra trước chúng ta đòi hỏi phải kháng cự lại và thực hiện sáng tạo nhằm biến thành cái cá nhân, cái cá nhân duy nhất. Những điển hình con người mang tính phe nhóm, giai tầng, nghề nghiệp có thể là những cá thể sáng chói, nhưng không phải là những bản diện cá nhân sáng chói. Bản diện cá nhân trong con người là thắng lợi trước cái hạn định của nhóm xã hội. Bản diện cá nhân không phải là một thực thể

(substantia), mà là hành vi, hành vi sáng tạo. Bất cứ hành vi nào cũng là hành vi sáng tạo, hành vi không sáng tạo là mang tính thụ động. Bản diện cá nhân là tính hoạt động, là kháng cự, là thắng lợi trước sức nặng thế gian, thắng lợi của tự do trước tình trạng nô lệ của thế gian. Nỗi sợ hãi không dám nỗ lực là thù địch đối với thực hiện bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân là nỗ lực và tranh đấu, là chiếm lĩnh bản thân và thế gian, là thắng lợi trước tình trạng nô lệ, là giải phóng. Bản diện cá nhân là hữu thể có lí trí, nhưng lí trí không quyết định nó và không được định nghĩa nó như đại diện cho lí trí. Lí trí tự thân nó không mang tính cá biệt, ở Kant con người là một bản chất chung vô diện mạo. Cách hiểu Hi Lạp [cổ đại] về con người như một hữu thể có lí trí không thích hợp cho triết học cá biệt luận. Bản diện cá nhân không chỉ là hữu thể có lí trí, mà còn là hữu thể tự do nữa. Bản diện cá nhân là tư duy toàn vẹn của tôi, là thực hiện ý chí toàn vẹn của tôi, là cảm xúc toàn vẹn của tôi, là những hành vi sáng tạo toàn vẹn của tôi. Lí trí của triết học Hi Lạp, lí trí của chủ nghĩa duy tâm Đức là lí trí vô diện mạo, lí trí chung cho tất cả. Thế nhưng còn có cả lí trí cá biệt của tôi nữa và đặc biệt là ý chí cá biệt của tôi. Cá biệt luận không thể đặt cơ sở trên chủ nghĩa duy tâm (kiểu Plato hay kiểu Đức) và cũng không thể đặt cơ sở trên chủ nghĩa tự nhiên, trên triết học tiến hóa hay triết học của cuộc sống, là thứ triết học hòa tan bản diện cá nhân vào quá trình sống vô diện mạo của vũ trụ. M. Scheler^[23] đã thiết lập một cách đúng đắn khác biệt giữa bản diện cá nhân và cơ thể, giữa hữu thể tinh thần và hữu thể có đời sống.

* * *

Bản diện cá nhân không phải là một phạm trù sinh học hay

tâm lí học, mà là phạm trù đạo đức và tinh thần. Nó không thể đồng nhất với linh hồn. Bản diện cá nhân có một cơ sở tự phát - vô ý thức. Trong tiềm thức, con người bị chìm vào một đại dương đầy bão tố của cuộc sống nguyên thủy và được lí tính hóa chỉ một phần, cần phải phân biệt trong con người “cái tôi” sâu thẳm và “cái tôi” bề mặt. Rất thường khi con người hướng về những người khác, hướng về xã hội và nền văn minh bằng “cái tôi” bề mặt, có khả năng gửi thông điệp nhưng không có khả năng giao lưu. L. Tolstoy hiểu rất rõ điều này, ông là người luôn mô tả cuộc sống lưỡng phân của con người, cuộc sống ước lệ hình thức mà con người hướng về xã hội, nhà nước, nền văn minh, là cuộc sống đầy những đối trá, chứ không phải cuộc sống đích thực; còn cuộc sống nội tâm, đích thực, là cuộc sống mà ở đó con người đứng trước những hiện thực nguyên phát, đứng trước chiều sâu của cuộc đời. Khi công tước Andrey nhìn lên bầu trời đầy sao thì đó là cuộc sống đích thực hơn so với lúc ông trò chuyện ở phòng khách Peterburg.^[24] “Cái tôi” bề mặt của con người bị xã hội hóa, bị lí tính hóa, bị văn minh hóa rất nhiều, đó không phải là bản diện cá nhân trong con người, thậm chí đó có thể là việc bóp méo hình tượng con người, việc khép kín lại bản diện cá nhân của nó. Bản diện cá nhân con người có thể bị đè bẹp, con người có thể có nhiều diện mạo và hình tượng của nó có thể không nắm bắt được. Con người thường hay đóng kịch trong cuộc đời và có thể sắm vai không phải của mình. Tình trạng phân đôi con người gây kinh ngạc nhiều nhất là ở trong con người nguyên thủy và trong bệnh nhân tâm thần. Trong con người được văn minh hóa ở mức thường thường bậc trung thì tình trạng phân đôi ấy mang tính chất khác, tính lưỡng phân có tính chất chuẩn mực hóa nhằm thích nghi với các điều kiện văn minh và gây ra bởi tính tất yếu của đối trá như cách thức tự

phòng vệ. Việc dạy dỗ hà khắc của xã hội và việc văn minh hóa con người - dã man có thể có ý nghĩa tích cực, nhưng không hàm nghĩa hình thành bản diện cá nhân. Một người hoàn toàn được xã hội hóa và văn minh hóa có thể là kẻ vô diện mạo hoàn toàn, có thể là kẻ nô lệ mà không nhận ra điều đó. Bản diện cá nhân không phải là bộ phận của xã hội, cũng như không phải bộ phận của giống loài, vấn đề con người, tức là vấn đề bản diện cá nhân, mang tính tiên khởi hơn những vấn đề xã hội. Tất cả các học thuyết xã hội học về con người đều sai lầm, những học thuyết ấy chỉ biết được lớp bề mặt khách quan trong con người. Chỉ có theo quan điểm xã hội học nhìn từ bên ngoài thì bản diện cá nhân mới bị hình dung là bộ phận tùy thuộc của xã hội, mà lại là phần rất nhỏ so với vẻ đồ sộ của xã hội. Thế nhưng chỉ có triết học hiện sinh là khả dĩ xây dựng được học thuyết đích thực về con người - bản diện cá nhân, còn triết học xã hội học, cũng như triết học sinh vật học thì không thể. Bản diện cá nhân là chủ thể, chứ không phải là một khách thể trong các khách thể, và nó bắt rễ ăn sâu vào trong bình diện nội tại của hiện hữu, tức là ở trong thế giới tinh thần, trong thế giới của tự do. Còn xã hội thì lại là một khách thể. Xét từ quan điểm hiện sinh thì xã hội là một bộ phận của bản diện cá nhân, là phương diện xã hội của nó, cũng giống như vũ trụ là một bộ phận của bản diện cá nhân, là phương diện vũ trụ của nó. Bản diện cá nhân không phải là một khách thể trong những khách thể, cũng không phải là một đồ vật trong những đồ vật. Nó là một chủ thể trong những chủ thể, và việc biến nó thành khách thể và đồ vật hàm nghĩa cái chết của nó. Khách thể bao giờ cũng ác độc, chỉ có chủ thể là khả dĩ tốt lành. Tưởng như có thể nói rằng xã hội và thiên nhiên ban chất liệu cho hình thức hoạt động của bản diện cá nhân. Thế nhưng bản diện cá nhân là tính độc lập với thiên nhiên, là tính độc lập

với xã hội và nhà nước. Nó kháng cự lại bất cứ cái hạn định nào đến từ bên ngoài, nó là cái hạn định từ bên trong. Bản diện cá nhân không thể bị hạn định từ bên trong ngay cả bởi Thượng Đế. Mối quan hệ giữa bản diện cá nhân và Thượng Đế không phải là mối quan hệ nhân quả, nó ở bên ngoài vương quốc của hạn định, nó ở bên trong vương quốc của tự do. Thượng Đế không phải là khách thể đối với bản diện cá nhân, Thượng Đế là chủ thể và hiện hữu những mối quan hệ hiện sinh với chủ thể ấy. Bản diện cá nhân là một trung tâm hiện sinh tuyệt đối. Bản diện cá nhân tự xác định mình từ bên trong, ở ngoài mọi tính khách quan, chỉ có tính khả-dĩ-được-xác-định từ bên trong, từ tự do, là bản diện cá nhân mà thôi. Mọi thứ khả-dĩ-được-xác-định từ bên ngoài, mọi thứ xác quyết, mọi thứ dựa trên quyền lực của tính khách quan, đều không có tính cá biệt, đều mang tính vô diện mạo ở trong con người. Tất cả những gì đã được xác định ở trong cái “tôi” của con người đều là quá khứ, đều đã trở nên vô diện mạo. Thế nhưng bản diện cá nhân là hình thành tương lai, là những hành động sáng tạo. Khách thể hóa là vô diện mạo, là ném con người vào thế giới bị hạn định. Hiện hữu bản diện cá nhân đòi hỏi phải có tự do. Bí ẩn của tự do là bí ẩn của bản diện cá nhân. Cái tự do ấy không phải là tự do ý chí theo nghĩa vẫn dạy cho học trò, mà là tự do lựa chọn - thứ tự do đòi hỏi lí tính hóa. Phẩm giá của con người là bản diện cá nhân ở trong nó. Chỉ có bản diện cá nhân mới có phẩm giá con người. Phẩm giá con người là giải phóng khỏi tình trạng nô lệ, giải phóng khỏi cách hiểu nô lệ về đời sống tôn giáo và về những mối quan hệ giữa con người và Thượng Đế. Thượng Đế là đảm bảo cho tự do của bản diện cá nhân thoát khỏi tình trạng nô dịch của quyền lực tự nhiên và xã hội, quyền lực của vương quốc các chúa tể trần gian, của thế giới khách quan. Điều này xảy ra ở vương quốc của tinh thần, chứ

không phải vương quốc của thế giới khách thể. Và không có phạm trù nào của thế giới khách thể lại có thể khả dĩ chuyển được sang những mối quan hệ hiện sinh mang tính nội tại này. Không có gì ở thế giới khách thể là trung tâm hiện sinh đích thực cả.

Bản diện cá nhân như một trung tâm hiện sinh đòi hỏi tính mãnh cảm đối với những đau khổ và niềm vui sướng. Không một thứ gì trong thế giới khách thể: dù là dân tộc, dù là nhà nước, dù là xã hội, dù là định chế xã hội, dù là giáo hội - mà lại có được tính mãnh cảm ấy. Người ta nói về những nỗi đau khổ của dân chúng trong ý nghĩa bóng gió. Không có những tính cùng chung nào ở thế giới khách thể lại có thể được thừa nhận là bản diện cá nhân. Những hiện thực mang tính tập thể - là những giá trị hiện thực chứ không phải là những bản diện cá nhân hiện thực, tính chất hiện sinh của chúng liên quan đến những hiện thực của các bản diện cá nhân. Có thể chấp nhận hiện hữu của những tâm hồn tập thể, nhưng không có những bản diện cá nhân mang tính tập thể. Khái niệm bản diện cá nhân mang tính tập thể, hay là bản diện cá nhân “hòa điệu giao hưởng”, là khái niệm mâu thuẫn. Chúng ta sẽ còn quay lại vấn đề này. Quả thật chúng ta luôn thực thể hóa tất cả những gì chúng ta yêu mến, tất cả những gì chúng ta thương xót, những vật thể vô tri giác và những ý tưởng trừu tượng. Đó chính là quá trình thần thoại hóa mà nếu thiếu nó thì sẽ không có độ căng thẳng của cuộc sống, thế nhưng nó không hàm nghĩa thực tại hiện thực của các bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân không những có khả năng cảm nhận nỗi đau, mà trong một ý nghĩa nhất định còn là chính nỗi đau nữa. Cuộc đấu tranh vì bản diện cá nhân, khẳng định bản diện cá nhân là đầy đau đớn. Tự thực hiện bản diện cá nhân giả định một sự kháng cự, đòi hỏi đấu tranh chống lại quyền lực nô dịch

của thế gian, đòi hỏi không chấp nhận thói thụ động thích ứng theo. Việc từ bỏ bản diện cá nhân, việc chấp thuận hòa tan vào thế giới xung quanh có thể làm giảm bớt nỗi đau và con người dễ dàng đi theo lối đó. Chấp thuận làm nô lệ sẽ giảm bớt nỗi đau, không chấp thuận sẽ gia tăng nỗi đau. Nỗi đau trong thế giới con người là khai sinh của bản diện cá nhân, là khai sinh cuộc đấu tranh vì hình tượng của nó. Ngay tính cá thể trong thế giới động vật đã biết đau đớn rồi. Tự do sinh ra đau khổ. Có thể giảm bớt đau khổ bằng cách chối bỏ tự do. Phẩm giá con người, tức là bản diện cá nhân, tức là tự do, đòi hỏi chấp nhận đau đớn, đòi hỏi khả năng chịu đựng nỗi đau. Lãng nhục nhân dân của tôi hay niềm tin của tôi gây ra đau đớn trong tôi, chứ không phải trong nhân dân, cũng không phải trong tập thể tôn giáo, vốn là những thứ không có trung tâm hiện sinh và do vậy không có mối cảm với nỗi đau. Khả năng cảm nhận nỗi đau đặc trưng cho mọi hữu thể sống, trước hết là con người, cũng như động vật, cả thực vật nữa, có thể là theo một cách thức khác, nhưng không phải đặc trưng cho những hiện thực tập thể và những giá trị lí tưởng. Đây là vấn đề căn cơ, nó quyết định đạo đức học cá biệt luận. Con người, bản diện cá nhân của con người là giá trị cao nhất, chứ không phải là tính cùng chung, không phải là những hiện thực tập thể vốn thuộc về thế giới khách thể, như là xã hội, dân tộc, nhà nước, nền văn minh, giáo hội. Đó là sắp xếp các giá trị theo cá biệt luận. Chúng ta sẽ còn nhắc lại điều này nhiều lần nữa. Bản diện cá nhân gắn với kí ức và lòng chung thủy, nó gắn với tính duy nhất của số phận và tính duy nhất của tiểu sử. Chính vì vậy mà hiện hữu của bản diện cá nhân đầy đau đớn. Trong Kitô giáo luôn có mối quan hệ lưỡng phân đối với con người. Một mặt, Kitô giáo tựa hồ như hạ nhục con người, thừa nhận nó là hữu thể tội lỗi và sa đọa, được hiệu triệu quy thuận và vâng theo. Đây

chính là điều mà người ta không thể tha thứ cho Kitô giáo. Thế nhưng mặt khác, Kitô giáo nâng cao con người một cách phi thường, thừa nhận nó là hình tượng và tương đồng với Thượng Đế, thừa nhận ở trong nó có khởi nguyên tinh thần, đặt nó ở địa vị cao hơn thế giới tự nhiên và xã hội, thừa nhận ở trong nó tự do tinh thần, độc lập với vương quốc của các chúa tể trần gian, tin rằng chính Thượng Đế đã trở thành người và bằng điều đó đã nâng con người lên tận trời cao. Và chỉ có trên nền tảng Kitô giáo ấy mới có thể xây dựng được học thuyết về bản diện cá nhân và thực hiện được việc đánh giá lại các giá trị theo cá biệt luận. Triết học cá biệt luận phải thừa nhận rằng, tinh thần không khái quát hóa, mà cá thể hóa, tinh thần tạo ra không phải một thế giới các giá trị lí tưởng, nằm bên ngoài con người và là chung [cho tất cả], mà là một thế giới của các bản diện cá nhân với nội dung có phẩm tính của chúng, tinh thần hình thành nên các bản diện cá nhân. Thắng lợi của khởi nguyên tinh thần không hàm nghĩa con người phải phục tùng theo cái phổ quát, mà hàm nghĩa khai mở cái phổ quát trong bản diện cá nhân. Nếu như hình dung bản thân mình được phú cho những phẩm chất phổ quát cao cả nhất của trí tuệ, thiên tài, cái đẹp, cái thiện, tính thiêng liêng, nhưng lại dịch chuyển trọng tâm cái “tôi” vào các khởi nguyên phổ quát có phẩm tính, thì như thế cũng tựa như là cái “tôi” phú cho một hữu thể khác những phẩm chất ấy, cái “tôi” nhìn thấy hữu thể khác là như vậy. Tính duy nhất của chủ thể và của tiểu sử biến mất, kí ức không lưu giữ lại bản diện cá nhân. Chính cái trá ngụy của triết học duy tâm về các giá trị và về tồn tại mang tính lí tưởng là ở chỗ này.

* * *

Con người là hữu thể tự vượt qua chính mình, siêu việt hóa bản thân. Thực hiện bản diện cá nhân trong con người là siêu việt hóa thường trực. Con người muốn thoát khỏi tính chủ thể khép kín, và điều này luôn xảy ra theo hai hướng khác nhau, thậm chí đối lập nhau. Thoát khỏi tính chủ thể bằng con đường khách thể hóa. Đó là con đường bước ra xã hội với các hình thức bó buộc chung, đó là con đường của khoa học bó buộc chung. Trên con đường này xảy ra việc làm xa lạ bản chất con người, ném bản chất con người vào thế giới khách thể, bản diện cá nhân không tìm được bản thân mình. Siêu việt hóa là chuyển sang thế giới *tương thông chủ thể* (трансубъективный) chứ không phải sang thế giới khách quan. Con đường này nằm trong chiều sâu của hiện hữu, trên con đường này xảy ra những cuộc gặp gỡ hiện sinh với Thượng Đế, với một con người khác, với hiện hữu bên trong của thế giới, con đường này không phải là con đường của những giao tiếp khách quan, mà là con đường của những giao tiếp hiện sinh. Chỉ ở trên con đường này bản diện cá nhân mới được thực hiện hoàn toàn. Hiểu được điều này là cực kì quan trọng cho việc thấu hiểu những mối quan hệ giữa bản diện cá nhân và các giá trị siêu cá biệt, chuyện này sẽ nói tới ở phần sau. Mối quan hệ của bản diện cá nhân đối với những giá trị siêu cá biệt có thể được thực hiện hoặc là ở vương quốc khách thể hóa - và khi đó dễ dàng sinh ra tính nô lệ của con người - hoặc là ở vương quốc mang tính hiện sinh, trong siêu việt hóa - và khi đó sẽ sinh ra cuộc sống trong tự do. Khách thể hóa không bao giờ là siêu việt hóa, thật sai lầm khi cho rằng ở đây có siêu việt hóa. Trong khách thể hóa, con người ở trong quyền lực của hạn định, ở trong vương quốc của vô diện mạo; trong siêu việt hóa, con người ở trong vương quốc của tự do và cuộc gặp gỡ của con người với cái vượt lên trên nó mang tính chất cá biệt riêng

tư, cái siêu cá biệt không đè nén bản diện cá nhân. Đó là phân biệt căn bản. Điều đặc trưng cho bản diện cá nhân là nó không thể tự cấp và tự đủ được, để nó tồn tại được thì cần phải có cái khác, cao cả hơn, ngang bằng và thấp kém hơn, thiếu cái đó thì không thể có nhận thức về phân biệt. Nhưng tôi xin nhắc lại điều này: mối quan hệ của bản diện cá nhân đối với cái khác, cái cao cả nhất không bao giờ hàm nghĩa những mối quan hệ của bộ phận đối với cái toàn vẹn. Bản diện cá nhân vẫn nguyên vẹn, không gia nhập vào cái gì, ngay cả trong quan hệ của nó đối với cái khác cao cả nhất. Mối quan hệ bộ phận đối với cái toàn vẹn là mối quan hệ toán học, cũng giống như quan hệ của cơ quan đối với cơ thể là mối quan hệ sinh học. Chuyện này thuộc về thế giới khách thể hóa, mà ở đó con người biến thành bộ phận và cơ quan. Thế nhưng mối quan hệ hiện sinh của bản diện cá nhân đối với cái khác, cái cao cả nhất, không có gì chung với mối quan hệ như thế. Siêu việt hóa không có nghĩa là bản diện cá nhân tùy thuộc cái gì đó toàn vẹn, gia nhập với tư cách bộ phận vào một hiện thực tập thể nào đó, đối xử với cái khác cao cả nhất, với hữu thể cao cả nhất, như đối xử với ông chủ. Siêu việt hóa là một quá trình tích cực, năng động, là trải nghiệm thường trực của con người mà trong trải nghiệm ấy con người ném trải những tai họa, lao qua những vực thẳm, cảm thấy gián đoạn trong hiện hữu của mình, nhưng không ngoại hiện mà nội hiện. Chỉ có khách thể hóa việc siêu việt hóa một cách giả trá, ném con người ra ngoài, mới tạo ra ảo tưởng của cái siêu việt đàn áp bản diện cá nhân và thống trị nó. Siêu việt hóa trong ý nghĩa hiện sinh là tự do và đòi hỏi phải có tự do, là giải phóng con người khỏi bị cầm tù trong chính bản thân mình. Nhưng tự do này không hề dễ dàng mà rất khó khăn, tự do ấy đi qua mâu thuẫn đầy bi thảm.

Vấn đề bản diện cá nhân là vấn đề hoàn toàn khác so với vấn

đề dạy cho học trò về linh hồn và thể xác. Bản diện cá nhân không phải là linh hồn khác biệt với cái thể xác gắn bó con người với cuộc sống tự nhiên. Bản diện cá nhân là hình tượng toàn vẹn của con người, trong hình tượng ấy khởi nguyên tinh thần sở đắc tất cả những sức mạnh tâm hồn và thể xác của con người. Tinh thần tạo nên thống nhất của bản diện cá nhân. Thế nhưng thể xác thuộc về hình tượng của con người. Tính nhị nguyên xưa cũ của linh hồn và thể xác bắt nguồn từ Descartes, hoàn toàn là trá ngụy và đã lỗi thời. Không hề có tính nhị nguyên như thế. Đời sống linh hồn xuyên thấu toàn bộ đời sống thể xác, cũng như đời sống thể xác tác động lên đời sống linh hồn. Có thống nhất đầy sinh lực của linh hồn và thể xác trong con người. Tính nhị nguyên hiện hữu không phải giữa linh hồn và thể xác, mà là giữa tinh thần và tự nhiên, giữa tự do và tất yếu. Bản diện cá nhân là thắng lợi của tinh thần trước cái hỗn mang tự nhiên. Nhà tâm lý học và nhân học Carus^[25] thời kì lãng mạn còn đúng đắn hơn, so với nhiều học thuyết đã đưa vào trường học, được tôn vinh là khoa học. Carus nói rằng tâm hồn không phải ở trong bộ não mà ở trong hình hài. Đi theo ông là Klages^[26]. Hình hài của thể xác hoàn toàn không phải là vật chất, hoàn toàn không phải là hiện tượng của thế giới vật lý, hình hài của thể xác không những có linh hồn mà còn có tinh thần nữa. Gương mặt của con người là đỉnh cao của quá trình vũ trụ, là tạo vật vĩ đại nhất của nó, nhưng gương mặt người không thể chỉ là tạo vật của những sức mạnh vũ trụ, nó còn đòi hỏi tác động của sức mạnh tinh thần vượt trên vòng luân chuyển của những sức mạnh tự nhiên. Gương mặt con người là cái tuyệt diệu nhất trong đời sống thế gian, thông qua nó một thế giới khác lộ ra. Đó là việc gia nhập của bản diện cá nhân vào quá trình thế giới với tính duy nhất, tính một lần, tính không lặp lại của nó. Thông qua gương mặt

con người, chúng ta tiếp nhận không phải đời sống thể xác, mà đời sống linh hồn của con người. Và chúng ta biết đời sống linh hồn rõ hơn là đời sống thể xác. Hình hài của thể xác - mang tính tinh thần - linh hồn. Ở trong điều này thể hiện tính toàn vẹn của bản diện cá nhân. Trong ý thức của những người thế kỉ XIX hình hài của con người bị khinh rẻ. Đã có sinh 11 học thể xác, nhưng không có hình hài của thể xác mà người ta muốn che giấu. Trong chuyện này vẫn còn lộ ra thái độ tiết dục khổ hạnh Kitô giáo đối với thể xác, nhưng thái độ ấy rất thiếu nhất quán, vì rằng những chức năng của thể xác vẫn không bị phủ nhận hoàn toàn. Tuy nhiên, trong khi các chức năng của thể xác mang tính sinh lí học và gắn liền với con người như một hữu thể thuộc thế giới sinh học động vật, thì hình hài của thể xác gắn liền với mỹ học. Hi Lạp [cổ đại] cũng đã coi hình hài của thể xác như một hiện tượng mỹ học và điều này đã đi vào toàn bộ văn hóa của nó. Hiện nay đang diễn ra việc quay lại một phần, trở về thái độ Hi Lạp với thể xác, và hình hài của thể xác nhận được quyền của mình. Điều này đòi hỏi thay đổi ý thức Kitô giáo và vượt qua duy linh luận trừu tượng, là học thuyết đối lập tinh thần với thể xác và nhìn thấy trong thể xác khởi nguyên thù địch chống lại tinh thần. Tinh thần bao gồm trong nó cả thể xác, nó tinh thần hóa thể xác, truyền cho thể xác một phẩm chất khác. Người ta đã thôi không còn hiểu thể xác như một hiện tượng vật chất, vật lí học. Thế nhưng điều này cũng đòi hỏi phải vượt qua thế giới quan cơ giới, là thế giới quan coi thể xác không có linh hồn và thù địch với hình hài của thể xác. Đối với chủ nghĩa duy vật thì hình hài của thể xác là không thể hiểu được và không thể giải thích được. Tinh thần truyền hình hài cho linh hồn cùng thể xác và đưa chúng tới thống nhất, chứ không đàn áp và không hủy diệt chúng. Điều này có nghĩa là tinh thần hình hài hóa bản diện cá

nhân, tạo ra tính toàn vẹn của nó bao gồm thể xác, gương mặt con người ở trong đó. Bản diện cá nhân có tính tinh thần - linh hồn - thể xác và vượt lên cao hơn tất định luận của thế giới tự nhiên. Nó không tuân theo bất cứ thứ cơ học nào. Hình hài của con người, được tiếp thu bởi cái nhìn có cảm xúc, không phụ thuộc vào vật chất, nó hàm nghĩa thắng lợi trước vật chất, đối kháng lại những hạn định vô diện mạo của nó. Cá biệt luận phải thừa nhận cả phẩm giá của thể xác con người, cấm không cho đối xử tệ hại với nó, thừa nhận quyền của thể xác được tồn tại đích thực như con người. Vì vậy mà vấn đề miếng cơm manh áo trở thành vấn đề tinh thần. Những quyền của thể xác con người vì vậy gắn bó với phẩm giá của bản diện cá nhân, cho nên những xâm hại gây phần nộ đối với bản diện cá nhân trước hết thường là những xâm hại thể xác. Người ta bỏ đói, đánh đập, giết chóc trước hết là đối với thể xác con người, và thông qua thể xác mà lan truyền cái đó lên toàn bộ con người. Không thể nào đánh đập, giết chóc tinh thần như tự thân nó.

* * *

Trong triết học Hi Lạp [cổ đại] không có ý tưởng nào sáng rõ về bản diện cá nhân. Xuất hiện những lóe sáng của bản diện cá nhân nơi những người khắc kỷ. Điều này đã tạo ra những trở ngại to lớn cho các giáo phụ của giáo hội trong việc khai mở các giáo điều. Họ đã buộc phải tạo ra phân biệt rất mơ hồ giữa *bản thể* và *bản chất*.^[27] Trong Thượng Đế có một bản chất và ba bản thể. Trong đức Kitô có một bản diện và hai bản chất. Tư duy của các giáo phụ hoàn toàn xoay quanh các phạm trù và khái niệm của tư duy Hi Lạp. Trong khi đó lại phải bày tỏ điều gì đó hoàn toàn mới mẻ, một trải nghiệm tinh thần mới mà Plato, Aristote, Plotin

chưa hề biết đến. Xét từ quan điểm lịch sử tư tưởng thế giới trong vấn đề bản diện cá nhân, thì học thuyết về các bản thể của Chúa Ba Ngôi có một ý nghĩa to lớn. Có thể nói được rằng ý thức Thượng Đế như một bản diện cá nhân đã đi trước ý thức con người như các bản diện cá nhân. Vì vậy hoàn toàn không thể hiểu được, ví dụ như Karsavin^[28] phủ nhận hiện hữu của bản diện cá nhân và chỉ thừa nhận hiện hữu của bản diện Thượng Đế (hypóstasis). Ông ta xây dựng học thuyết về bản diện cá nhân hòa-điều-giao-hưởng, là bản diện cá nhân thực hiện thống nhất ba ngôi thần thánh. Học thuyết về bản diện cá nhân hòa-điều-giao-hưởng đối lập sâu sắc với cá biệt luận và hàm nghĩa việc đặt cơ sở siêu hình học cho tình trạng nô lệ của con người, vấn đề này không thể được giải quyết bằng phép biện chứng của các khái niệm, nó được giải quyết bằng trải nghiệm tinh thần và đạo đức. Karsavin không thể hòa giải được bản diện cá nhân với thống nhất toàn thể. Điều này chỉ chứng tỏ rằng, cá biệt luận không thể được đặt cơ sở trên siêu hình học đơn tử. Từ ngữ Hi Lạp *hypóstasis* có nghĩa là phép thế vào, còn từ ngữ Latin *persona* có nghĩa là mặt nạ, gắn liền với vai diễn, [những từ ngữ ấy] thể hiện rất không hoàn hảo bản diện cá nhân trong ý nghĩa mà Kitô giáo và triết học mới gán cho nó. Từ ngữ *persona* đã biến đổi rất nhiều trong suốt bao nhiêu thế kỉ và đã mất đi ý nghĩa nhà hát. Từ ngữ *persona* thu được thông qua triết học kinh viện từ Boethius^[29], đã định nghĩa bản diện cá nhân như một hữu thể cá thể có lí trí. Vấn đề bản diện cá nhân đã thật khó khăn đối với triết học kinh viện. Ngay triết học Thomism^[30] đã có phân biệt quan trọng giữa bản diện cá nhân và cá thể. Đối với Leibniz bản chất của bản diện cá nhân là tự nhận thức bản thân, tức là hình tượng bản diện cá nhân gắn với ý thức. Kant đã đưa vào thay đổi quan trọng trong cách hiểu bản diện cá nhân, ông chuyển từ

cách hiểu trí tuệ về bản diện cá nhân sang cách hiểu đạo đức học. Bản diện cá nhân gắn với tự do thoát khỏi tất định luận của tự nhiên, nó độc lập với cơ chế tự nhiên. Vì vậy bản diện cá nhân không phải là hiện tượng trong các hiện tượng. Bản diện cá nhân là mục đích ở trong bản thân nó, chứ không phải là phương tiện mà nó thực hiện qua bản thân mình. Tuy nhiên ở Kant học thuyết về bản diện cá nhân dù sao cũng vẫn chưa phải là cá biệt luận đích thực, bởi vì giá trị của bản diện cá nhân được xác định bởi bản chất đức hạnh - lí trí, là cái chung phổ quát. Ở Max Stirner^[31], bất chấp tính trá ngụy nơi triết học của ông ta, đã có được chân lí bị bóp méo của cá biệt luận. Trong cá biệt luận ấy đã bộc lộ phép biện chứng tự khẳng định cái “tôi”. Cái “duy nhất” không phải là bản diện cá nhân, bởi vì bản diện cá nhân biến mất trong tính vô giới hạn của tự khẳng định, trong việc không muốn biết đến người khác và không muốn siêu việt hóa lên cái cao cả nhất. Thế nhưng trong cái “duy nhất” có một phần chân lí, vì bản diện cá nhân là cái phổ quát, là tiểu vũ trụ và trong một ý nghĩa nhất định toàn bộ thế giới là sở hữu của nó, thuộc về nó, bản diện cá nhân không phải là bộ phận, không phải là cái riêng lẻ tùy thuộc vào cái toàn vẹn và cái chung. M. Scheler định nghĩa bản diện cá nhân như là thống nhất các lo âu giày vò và như là thống nhất của các hành vi đa dạng trong đời sống. Ở đây quan trọng là mối liên hệ của bản diện cá nhân với hành vi. Thế nhưng đối lập với M. Scheler, phải thừa nhận rằng bản diện cá nhân đòi hỏi điều kiện hiện hữu các bản diện cá nhân khác và việc bước đến với họ. Ở Nesmelov^[32] đã có những ý tưởng tuyệt vời về con người. Đối với ông trên thế gian này chỉ có một mâu thuẫn và câu đố, gắn với bản diện cá nhân con người. Trong bản diện cá nhân phản ánh hình tượng của tồn tại vô điều kiện, và đồng thời, bản diện cá nhân lại được đặt vào những điều

kiện của tồn tại có giới hạn. Có mâu thuẫn giữa cái mà bản diện cá nhân con người phải là, và những điều kiện cho hiện hữu của nó trên trái đất. Nesselrode miêu tả tình trạng mâu thuẫn của hiện hữu con người như thế này: con người là vật thể của thế giới vật lí, mang trong nó hình tượng của Thượng Đế. Thế nhưng bản diện cá nhân trong con người đâu có là vật thể của thế giới vật lí. Triết học chất sống, vốn là triết học đóng vai trò quan trọng trong tư duy đương đại và có học thuyết riêng về con người, lại không thuận lợi cho nguyên lí bản diện cá nhân, nó mang tính chống lại cá biệt luận. Như đã nói ở trên, triết học của đời sống dẫn đến việc hòa tan bản diện cá nhân con người trong quá trình vũ trụ và xã hội. Tôn thờ thần Dionysus^[33], huyền học phiếm thần tự nhiên, thuyết thần trí, thuyết nhân tướng, chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa phát xít, cũng như chủ nghĩa tự do gắn với chế độ tư bản, [tất cả những học thuyết ấy] đều chống lại cá biệt luận.

* * *

Để hiểu được bản diện cá nhân là gì, điều rất quan trọng là phải phân biệt được giữa bản diện cá nhân và cá thể. Những người Pháp theo học thuyết của Thomas Aquinas đã kiên trì đòi hỏi thật đúng đắn phân biệt này, dù họ đứng trên một nền tảng triết học khác với tôi. Cá thể là một phạm trù tự nhiên học, sinh học, xã hội học. Cá thể là cái không thể phân chia nữa trong quan hệ với một toàn vẹn nào đó, [giống như] nguyên tử. Nó không những có thể là bộ phận của một dòng tộc hay xã hội, cũng như của cả vũ trụ như một toàn vẹn, mà nó còn nhất thiết phải được tư duy như bộ phận của cái toàn vẹn, và ở bên ngoài cái toàn vẹn ấy nó không thể được gọi là cá thể. Tuy nhiên, cá thể

còn có đặc trưng vừa như là bộ phận tùy thuộc của cái toàn vẹn, vừa như là bộ phận tự khẳng định mình một cách vị kỉ. Bởi vậy chủ nghĩa cá nhân như một từ phái sinh của từ “cá thể”, hoàn toàn không có nghĩa là tính độc lập trong quan hệ với cái toàn vẹn, với quá trình vũ trụ, sinh học và xã hội, mà chỉ có nghĩa là tình trạng cô lập của bộ phận tùy thuộc và cuộc nổi dậy bất lực của nó chống lại cái toàn vẹn. Cá thể gắn kết một cách chặt chẽ với thế giới vật chất, nó sinh ra bởi một quá trình sinh nở. Cá thể sinh ra từ cha và mẹ, có nguồn gốc sinh học, được hạn định bởi di truyền dòng tộc, cũng như di truyền xã hội. Không có cá thể nào không có dòng tộc, và cũng không có dòng tộc nào không có cá thể. Cá thể hoàn toàn nằm trong những phạm trù phân biệt cái dòng tộc và cái cá thể, cá thể tiến hành cuộc đấu tranh cho hiện hữu trong quá trình dòng tộc sinh học và xã hội. Con người cũng là một cá thể, nhưng nó không phải chỉ là cá thể. Cá thể gắn bó với thế giới vật chất và được nuôi dưỡng từ thế giới ấy, thế nhưng nó không có tính phổ quát như tự thân nó là thế, không có nội dung phổ quát. Con người là một tiểu vũ trụ, là cái phổ quát không phải trong tư cách một cá thể. Con người còn là một bản diện cá nhân, và ý tưởng con người, sứ mệnh của nó trên thế gian, gắn liền với bản diện cá nhân. Ở đây mọi thứ đều thay đổi. Bản diện cá nhân không phải là một phạm trù tự nhiên, mà là một phạm trù tinh thần. Bản diện cá nhân không phải là cái không thể phân chia hay là nguyên tử trong quan hệ với cái toàn vẹn nào đó, vũ trụ, dòng tộc hay xã hội. Bản diện cá nhân là tự do và độc lập của con người trong quan hệ với thiên nhiên, với xã hội, với nhà nước, thế nhưng không những nó không phải là tự khẳng định vị kỉ, mà chính là ngược lại. Cá biệt luận không có nghĩa là cô lập lấy cái “tôi” làm trung tâm, giống như chủ nghĩa cá nhân. Bản diện cá nhân trong con người là tính độc lập của nó

trong quan hệ với thế giới vật chất, cái thế giới vốn là vật liệu cho hoạt động tinh thần. Đồng thời, bản diện cá nhân là cái phổ quát, chứa đầy nội dung phổ quát. Bản diện cá nhân không sinh ra bởi quá trình vũ trụ, không sinh ra từ cha và mẹ, nó sinh ra từ Thượng Đế, hiện ra từ một thế giới khác; nó chứng tỏ rằng con người là giao điểm của hai thế giới, rằng ở trong con người diễn ra cuộc đấu tranh của tinh thần và tự nhiên, tự do và tất yếu, của độc lập và phụ thuộc. Espinas^[34] nói rằng, cá thể đích thực là tế bào. Thế nhưng bản diện cá nhân hoàn toàn không phải là một tế bào và không gia nhập vào cơ thể như một bộ phận ở trong toàn vẹn. Nó là giá trị tiên khởi và thống nhất, nó đặc trưng bởi mối quan hệ với một và nhiều bản diện cá nhân khác, với thế giới, với xã hội, với những con người, như là mối quan hệ của sáng tạo, của tự do, của tình yêu, chứ không phải của hạn định. Bản diện cá nhân nằm bên ngoài mối quan hệ của cá thể-riêng lẻ và dòng tộc-chung, bên ngoài mối quan hệ của các bộ phận và cái toàn vẹn, của các cơ quan và cơ thể. Bản diện cá nhân không phải là một cá thể động vật. Bản diện cá nhân trong con người không phải được quyết định bởi tính di truyền, sinh học và xã hội, nó là tự do trong con người, khả năng thắng lợi trước hạn định của thế giới. Tất cả những gì riêng tư trong con người đều đối lập với mọi tính tự động, vốn dĩ đóng một vai trò như thế trong đời sống con người, tính tự động tâm lí và xã hội. Không phải là hai người khác nhau, mà cùng một con người vừa là cá thể vừa là bản diện cá nhân. Đây không phải là hai hữu thể khác nhau, mà là hai thứ thiết lập phẩm tính khác nhau, hai sức mạnh khác nhau trong con người, C. Péguy^[35] nói rằng cá thể là gã tư sản thị dân trong mỗi con người, mà con người được hiệu triệu chiến thắng nó. Con người cá thể trải nghiệm tình trạng cô lập, bị nuốt chửng vào bản thân mình một cách vụn vặt và được hiệu

triệu tiến hành cuộc đấu tranh đầy đau đớn để sống, trong khi tự vệ chống lại những hiểm nguy đang rình rập. Nó thoát khỏi trở ngại thông qua thói thụ động thích ứng, thói xu thời. Con người bản diện cá nhân, cũng vẫn là con người ấy, vượt qua tính khép kín vị kỉ, khai mở cái phổ quát trong bản thân mình, nhưng bảo vệ tính độc lập của mình và phẩm giá của mình trong quan hệ đối với thế giới xung quanh. Nhưng cần luôn luôn nhớ rằng, ngôn ngữ rất hay gây rối trí cho chúng ta, chúng ta thường xuyên dùng những từ ngữ không theo nghĩa vốn đặt vào chúng. Cái cá thể, tính cá thể hàm nghĩa cái duy nhất trong chủng loại của nó, cái độc đáo phân biệt nó với cái khác và những cái khác. Theo nghĩa ấy thì cái cá thể đích thực là cố hữu đối với bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân nhiều tính cá thể hơn là cá thể. Cái cá thể thường cũng có nghĩa là cái phi lí tính, đối lập với cái chung, cái bó buộc chung, cái hữu lí, cái chuẩn tắc. Trong ý nghĩa ấy bản diện cá nhân là phi lí tính, cá thể bị tùy thuộc hơn rất nhiều vào cái luật lệ bó buộc chung, cũng như nó bị hạn định thật nhiều hơn. Đối với lịch sử ý thức về bản diện cá nhân, thật thú vị nhận xét rằng, tính cá thể ở những người lãng mạn khác biệt với bản diện cá nhân trong ý nghĩa từ ngữ của chúng ta. Bản thân những người lãng mạn có tính cá thể sáng chói, nhưng thường là bản diện cá nhân biểu hiện rất yếu ớt. Tính cá thể có lẽ mang tính chất của chất sống nhiều hơn là tính chất tinh thần và còn chưa có nghĩa là thắng lợi của tinh thần và tự do. Chúng ta nhìn thấy phản ánh tính giải hội nhập, tính phân li của bản diện cá nhân trong tiểu thuyết đương đại, ví dụ như ở Proust, ở ta (nước Nga - ND) có Andrey Belyi^[36]. Sự thống nhất nội tại và tính toàn vẹn là cố hữu đối với bản diện cá nhân, còn cá thể có thể bị các thế lực trần gian nghiền nát. Bản diện cá nhân có thể không hoàn toàn là công dân của thế gian và nhà nước, nó là công dân

của Vương quốc nhà Trời. Vì vậy bản diện cá nhân là phần tử cách mạng trong ý nghĩa sâu sắc của từ ngữ. Điều này gắn liền với sự việc con người là hữu thể thuộc về không phải một, mà hai thế giới. Cá biệt luận là triết học nhị nguyên, chứ không phải nhất nguyên.

* * *

Hiện hữu của bản diện cá nhân đòi hỏi phải có hiện hữu của các giá trị siêu cá biệt. Không có bản diện cá nhân, nếu không có tồn tại của cái đứng cao hơn nó, nếu không có cái thế giới trên núi để bản diện cá nhân leo lên. Không có bản diện cá nhân, nếu không có những giá trị siêu cá biệt, và cũng không có bản diện cá nhân, nếu nó chỉ là phương tiện của các giá trị siêu cá biệt. Mối quan hệ của bản diện cá nhân đối với cái phổ quát hoàn toàn không phải là mối quan hệ đối với dòng tộc, đối với cái chung. Ở đây ta đang tiếp cận với vấn đề khó khăn nhất của triết học cá biệt luận, và khó khăn này gắn liền với những thói quen tư duy sinh ra bởi cách đặt vấn đề trá ngụy của duy danh luận và chủ nghĩa hiện thực. Mối quan hệ của bản diện cá nhân đối với những cái chung và đối với thế giới khách thể là như thế nào? Đúng là *cái phổ quát* nằm không phải ở *trước vật thể* (chủ nghĩa hiện thực Plato, nó cũng là chủ nghĩa duy tâm) và cũng không phải ở *sau vật thể* (duy danh luận thường nghiệm), mà ở *trong vật thể*^[37]. Đối với vấn đề mà chúng ta quan tâm, điều đó có nghĩa là cái phổ quát nằm ở trong cá thể, tức là ở trong bản diện cá nhân, không phải như cái phái sinh của trải nghiệm định lượng, mà như phẩm tính tiên khởi. Cái phổ quát không nằm ở trong phạm vi siêu cá biệt lí tưởng, mà ở trong bản diện cá nhân, thuộc về bình diện hiện sinh. Cái phổ quát và cái gọi là những giá trị siêu

cá biệt không thuộc về thế giới khách quan, mà thuộc về thế giới chủ quan. Chính việc khách thể hóa các giá trị phổ quát sinh ra tình trạng nô lệ của con người. Vì vậy, ví dụ như cần phải nói rằng, vũ trụ, nhân loại, xã hội nằm ở trong bản diện cá nhân, chứ không phải ngược lại. Con người, tức là cái cá thể và theo một thuật ngữ khác là cái dị thường, cái hiện sinh của nhân loại, nhân loại chỉ là một giá trị của thống nhất tất cả mọi người ở trong thế giới con người, là phẩm tính tình huynh đệ của con người, chứ không phải là hiện thực đứng ở trên con người. Cái phổ quát không phải là cái cùng chung, cái phổ quát không phải là cái trừu tượng, mà là cái cụ thể, tức là có sự đầy đủ. Cái phổ quát, và cái cùng chung thì lại còn ít hơn nữa, không phải là một hữu thể độc lập, nó ở trong những hữu thể đơn nhất, ở *trong vật thể* theo thuật ngữ xưa. Cái có tính cá thể tuyệt nhiên không phải là bộ phận của cái phổ quát. Dem đối lập cái phổ quát với cái dị thường là không đúng. Bản diện cá nhân không phải là cái riêng biệt, không phải là cái cục bộ đặt trong thế đối lập với cái phổ quát. Có quyền nhiều hơn để có thể nói rằng, bản diện cá nhân là cái phổ quát. Tính dị thường của cá thể được xuyên thấu vào bên trong, chính là cái phổ quát chứ không phải cái cá thể. Toàn bộ thuật ngữ xưa cũ thật quá rối rắm và gắn liền với triết học khách quan của các khái niệm, chứ không phải với triết học hiện sinh. Ngay cả Leibniz cũng đã cố thử vượt qua cuộc tranh cãi giữa các nhà hiện thực và các nhà duy danh. Cái phổ quát thể hiện vào trong cá thể vượt qua tính đối lập giữa cái phổ quát và cái cá thể. Cái phổ quát là trải nghiệm trong chủ thể chứ không phải là tính hiện thực trong khách thể. Không hiện hữu một thế giới khách quan của các ý tưởng. Thế nhưng điều này không có nghĩa rằng những gì là phổ quát, những gì là các giá trị và ý tưởng phổ quát chỉ mang tính chủ quan trong ý nghĩa xưa cũ của từ ngữ. Việc

khách quan hóa và bản thể hóa những ý tưởng phổ quát là phương cách trá ngụy để vượt qua tính chủ quan, không phải là việc siêu việt hóa theo ý nghĩa chân chính của từ ngữ. Những mâu thuẫn không thể vượt qua được gắn liền với khái niệm Thượng Đế, với ý tưởng Thượng Đế, được tạo nên bởi phương cách khách thể hóa. Điều không đúng, khi nói rằng, Thượng Đế là cái phổ quát và Thượng Đế là cái dị thường, cái có tính cá thể. Khác biệt giữa phổ quát và dị thường nằm ở bình diện khách thể hóa, thế nhưng Thượng Đế không nằm ở bình diện khách thể hóa, Thượng Đế ở trong bình diện hiện sinh, trong trải nghiệm của siêu việt hóa. Mối quan hệ giữa con người và Thượng Đế vừa không phải là mối quan hệ nhân quả, vừa không phải là quan hệ của cái riêng và cái chung, không phải là mối quan hệ của phương tiện và mục đích, cũng không phải là mối quan hệ của kẻ nô lệ và ông chủ, nó chẳng thích hợp với bất cứ cái gì lấy từ thế giới khách quan, mang tính tự nhiên hay xã hội, mối quan hệ ấy chẳng tương tự với cái gì trong thế giới này. Thượng Đế không hiện hữu như một hiện thực khách quan đứng ở trên tôi, không hiện hữu như khách thể hóa của ý tưởng phổ quát. Thượng Đế hiện hữu như một cuộc gặp gỡ hiện sinh; như siêu việt hóa, và ở trong cuộc gặp gỡ ấy Thượng Đế là một bản diện cá nhân. Vì vậy mà vấn đề về mối quan hệ của bản diện cá nhân với các giá trị siêu cá biệt được giải quyết theo cách thức hoàn toàn khác.

Không được nói rằng cái siêu cá biệt là cao hơn con người, rằng Thượng Đế là mục đích, còn bản diện cá nhân là phương tiện cho mục đích ấy. Bản diện cá nhân-con người không thể là phương tiện cho Bản diện cá nhân-Thượng Đế. Hạ nhục con người và hạ nhục Thượng Đế chính là cái học thuyết thần học khẳng định rằng Thượng Đế sáng tạo ra con người để tự vinh danh mình. Thật đáng kinh ngạc là bất cứ học thuyết nào hạ

nhục con người thì cũng hạ nhục cả Thượng Đế. Mỗi quan hệ của bản diện cá nhân này đối với bản diện cá nhân kia, dù có là bản diện cá nhân Thượng Đế cao cả nhất, không thể là mối quan hệ của phương tiện và mục đích, bất cứ bản diện cá nhân nào cũng là mục đích tự thân. Mối quan hệ giữa phương tiện và mục đích chỉ tồn tại trong thế giới khách thể hóa, tức là ném hiện hữu ra bên ngoài. Bản diện cá nhân không thể vươn lên cao, hiện thực hóa bản thân, thực hiện sự đầy đủ cuộc sống của mình, nếu như không có những giá trị siêu cá biệt, nếu không có Thượng Đế và đỉnh cao thiêng liêng của cuộc sống. Ý tưởng của con người cho rằng bản diện cá nhân con người là cái cao cả tốt cùng, rằng không có Thượng Đế và con người tự mình là Thượng Đế, ý tưởng đó là hời hợt, hạ thấp con người chứ không nâng cao con người và là một ý tưởng kinh tởm. Thế nhưng bản diện cá nhân con người không là phương tiện cho một giá trị siêu cá biệt nào đó, không là công cụ cho sức mạnh thần thánh. Khi mà những giá trị siêu cá biệt biến bản diện cá nhân con người thành phương tiện, thì điều đó có nghĩa là con người rơi vào sùng bái thần tượng. Bản diện cá nhân là nghịch lí cho tư duy duy lí, nó kết hợp cái cá biệt và cái siêu cá biệt, cái hữu hạn và cái vô hạn, cái đang hiện tồn và cái đang thay đổi, tự do và số phận. Bản diện cá nhân không phải là bộ phận của thế giới, nó tương liên với thế giới, nó tương liên cả với Thượng Đế. Bản diện cá nhân chỉ chấp nhận mối tương liên, như cuộc gặp gỡ và giao lưu. Cả Thượng Đế-bản diện cá nhân cũng không muốn có con người để Người thống trị và bắt buộc nó phải vinh danh Người, mà Thượng Đế muốn có con người-bản diện cá nhân đáp lại lời hiệu triệu của Người và Người có thể giao lưu tình yêu với nó. Mỗi bản diện cá nhân có thế giới riêng của mình. Bản diện cá nhân con người là tất cả trong khả thể, là toàn bộ lịch sử thế giới. Mọi thứ trên thế gian đã

xảy ra với tôi. Thế nhưng bản diện cá nhân ấy chỉ hiển lộ một phần thôi, rất nhiều thứ ở trong trạng thái ẩn giấu, lim dim ngủ. Trong chiều sâu ẩn giấu khỏi ý thức của tôi, tôi đắm mình trong đại dương của đời sống thế giới. Trong khi hiển lộ ra, khai mở nội dung phổ quát trong bản thân mình, thông qua nhận thức và tình yêu, có tính trí tuệ và cảm xúc, tôi không bao giờ tự biến mình thành phương tiện của cái nội dung phổ quát ấy. Và hiện hữu một quan hệ phức tạp và đầy mâu thuẫn giữa ý thức của tôi và bản diện cá nhân của tôi, với cá thể của tôi. Bản diện cá nhân từ trong chiều sâu tạo lập nên ý thức của mình, như tuyến công sự, như biên giới ngăn chặn việc hòa trộn và hòa tan, nhưng việc làm đầy bản diện cá nhân của tôi bằng nội dung phổ quát, việc giao lưu vài cái toàn thể vũ trụ, lại có thể bị ý thức ngăn trở. Đồng thời, trong ý thức cũng có cái siêu cá thể, ý thức không bao giờ cứ đóng kín mãi bằng cá thể. Ý thức xuất hiện trong các mối quan hệ giữa cái “tôi” và cái “không phải tôi”, nó có nghĩa là bước ra từ cái “tôi”, nhưng nó đồng thời có thể là trở ngại cho việc bước ra của cái “tôi” đến với cái “anh/chị”, như giao lưu nội tâm. Nó khách thể hóa và có thể cản trở siêu việt hóa. Ý thức là cái “ý thức bất hạnh”. Ý thức bị tùy thuộc vào định luật vốn chỉ biết đến cái chung và không biết cái cá thể. Vì thế cho nên dễ dàng rơi vào ảo tưởng, khi không thấu hiểu mối quan hệ giữa bản diện cá nhân và cái siêu cá biệt. Bản thân cấu trúc của ý thức dễ dàng tạo nên tình trạng nô lệ. Thế nhưng cần luôn luôn lưu ý đến tính chất hai mặt của ý thức, nó vừa đóng lại, vừa mở ra.

Cá biệt luận ngôi thứ, mà nhiều triết gia bảo vệ nó (Leibniz, Stern^[38], Losky^[39], và phần nào M. Scheler), chứa đựng trong đó mâu thuẫn nội tại, khiến cho nó trở thành phản cá biệt luận. Theo học thuyết này thì cái toàn vẹn thế giới, được tổ chức theo ngôi thứ, cấu thành từ những bản diện cá nhân thuộc các cấp

bậc ngôi thứ khác nhau, trong đó mỗi bản diện cá nhân phục tùng cấp bậc cao hơn, gia nhập vào đó như một bộ phận tùy thuộc hay như một cơ quan. Bản diện cá nhân chỉ thuộc về một cấp bậc ngôi thứ, mà những bản diện cá nhân cấp thấp hơn cũng gia nhập vào cấp bậc ấy. Nhưng dân tộc, nhân loại, vũ trụ cũng có thể được xem xét như những bản diện cá nhân cấp bậc cao hơn. Các cộng đồng, các tập thể, các toàn vẹn được thừa nhận là các bản diện cá nhân, bất cứ một thống nhất hiện thực nào hóa ra cũng có thể là một bản diện cá nhân. Một cá biệt luận nhất quán thì phải thừa nhận điều này là mâu thuẫn với chính thực chất của bản diện cá nhân. Quan niệm ngôi thứ buộc phải thừa nhận bản diện cá nhân con người là một bộ phận trong quan hệ với cái toàn vẹn mang tính ngôi thứ, bản diện cá nhân con người như thế hóa ra chỉ là giá trị trong quan hệ với cái toàn vẹn đó và từ cái toàn vẹn đó mà nhận được giá trị của mình. Cái toàn vẹn mang tính ngôi thứ, mà bản diện cá nhân phụ thuộc vào, được coi là giá trị lớn hơn bản diện cá nhân, và cần phải tìm kiếm tính phổ quát, sự thống nhất, tính toàn trị ở trong cái toàn vẹn ấy. Thế nhưng cá biệt luận chân chính không thể thừa nhận điều này. Cái nguyên vẹn, cái thống nhất tập thể, mà ở trong đó không có trung tâm hiện sinh, không có cái cảm nhận đối với niềm vui và nỗi đau đớn, không có số phận cá biệt - những thứ như thế không thể được cá biệt luận thừa nhận là bản diện cá nhân. Ở bên ngoài bản diện cá nhân, trên khắp thế gian này không có thống nhất tuyệt đối và tính toàn trị nào, để có thể khiến cho bản diện cá nhân phải tùy thuộc vào chúng; ở bên ngoài bản diện cá nhân mọi thứ đều có tính bộ phận, và ngay cả thế giới cũng mang tính bộ phận. Mọi thứ đã bị khách thể hóa, mọi thứ khách thể đều chỉ có thể mang tính bộ phận. Toàn thể thế giới được khách thể hóa là như vậy, tất cả xã hội được khách thể hóa với

các vật thể được khách thể hóa là như vậy. Cái thế giới được khách thể hóa ấy nổi bật bởi tính đồ sộ khả dĩ đè bẹp bản diện cá nhân, nhưng không nổi bật bởi tính nguyên vẹn và tính toàn trị. Trung tâm hiện sinh, số phận đau khổ nằm trong tính chủ quan, chứ không phải trong tính khách quan. Thế nhưng tất cả những cấp bậc ngôi thứ cao hơn mà người ta bắt bản diện cá nhân phải phục tùng, đều thuộc về thế giới khách thể. Khách thể hóa bao giờ cũng mang tính chống lại cá biệt hóa, thù địch với bản diện cá nhân, hàm nghĩa việc làm xa lạ con người. Tất cả những gì mang tính hiện sinh ở trong các cấp bậc được khách thể hóa của thế giới, ở trong dân tộc, trong nhân loại, trong vũ trụ v.v. đều thuộc về hữu thể nội tâm của bản diện cá nhân, không phục tùng bất cứ trung tâm ngôi thứ nào. Vũ trụ, nhân loại, dân tộc và các thứ khác nằm ở trong bản diện cá nhân con người, như ở trong cái phổ quát được cá thể hóa, hay ở trong một tiểu vũ trụ, và việc ném chúng ra những hiện thực ngoại tại, ra những khách thể, là kết quả tình trạng sa đọa của con người, kết quả của việc bắt buộc con người phục tùng theo hiện thực vô diện mạo, theo ngoại hiện hóa, theo việc làm cho xa lạ. Mặt trời về mặt hiện sinh không nằm ở trung tâm vũ trụ, mà ở trung tâm bản diện cá nhân con người, và chỉ ở trong trạng thái sa đọa của con người nó mới bị ngoại hiện hóa. Việc thực hiện bản diện cá nhân, tập trung và cập nhật hóa sức mạnh của nó, sẽ tiếp thu mặt trời vào bên trong, tiếp thu toàn thể vũ trụ, toàn bộ lịch sử, toàn thể nhân loại vào bên trong. Những bản diện cá nhân mang tính tập thể, những bản diện cá nhân siêu cá biệt trong quan hệ với bản diện cá nhân về thực chất chỉ là những ảo ảnh, sản phẩm của ngoại hiện hóa và khách thể hóa. Không có những bản diện cá nhân mang tính khách quan, chỉ có những bản diện cá nhân mang tính chủ quan. Trong một ý nghĩa nào đó con chó và con mèo có

nhiều phần là những bản diện cá nhân hơn, thừa hưởng cuộc sống vĩnh hằng hơn, so với dân tộc, xã hội, nhà nước, toàn thể thế giới. Cá biệt luận phản ngòi thứ là như thế, và nó là cá biệt luận nhất quán duy nhất. Ở bên ngoài bản diện cá nhân không có tính nguyên vẹn nào, không có tính toàn trị nào, không có tính phổ quát nào, chúng chỉ có ở trong bản diện cá nhân, ở bên ngoài nó chỉ có thể giới bộ phận, được khách thể hóa. Chúng ta sẽ còn luôn luôn quay trở lại điều này.

* * *

Cá biệt luận dịch chuyển trọng tâm bản diện cá nhân từ giá trị của những cái chung khách quan - xã hội, dân tộc, nhà nước, tập thể - sang giá trị của bản diện cá nhân. Thế nhưng cá biệt luận hiểu bản diện cá nhân trong đối lập sâu sắc với thói vị kỉ. Thói vị kỉ phá hủy bản diện cá nhân. Khép kín vào bản thân một cách vị kỉ và chăm chú vào bản thân mình, thiếu khả năng bước ra khỏi bản thân, chính là tội lỗi bẩm sinh, cản trở việc thực hiện sự đầy đủ của cuộc sống cho bản diện cá nhân, cản trở việc cập nhật hóa những sức mạnh của nó. Người phụ nữ loạn thần kinh là hình mẫu thật sáng tỏ của thói vị kỉ, bệnh loạn trí, chỉ nghĩ đến bản thân và quy mọi chuyện về bản thân mình. Thế nhưng người phụ nữ loạn thần kinh như thế là đối lập nhiều nhất với bản diện cá nhân, trong người phụ nữ ấy bản diện cá nhân đã tan vỡ, mặc dù vẫn có thể là một cá thể sáng chói. Bản diện cá nhân đòi hỏi bước ra khỏi bản thân đến với cái khác và những người khác, nếu cứ ở lại trong tình trạng khép kín vào bản thân thì nó sẽ ngạt thở vì thiếu không khí. Cá biệt luận chỉ khả hữu trong tính *tương-thông-cộng-đồng*^[40]. Ở đây việc bước ra khỏi bản thân đến với người khác không nhất thiết có nghĩa là ngoại hiện hóa và khách

thể hóa. Bản diện cá nhân là “tôi” và “anh/chị”, một cái “tôi” khác. Thế nhưng “anh/chị” gia nhập vào cuộc giao lưu, người mà “tôi” bước ra đi tới, không phải là một khách thể, mà là một cái “tôi” khác, một bản diện cá nhân. Với một khách thể thì không thể có giao lưu, không thể có tính chất chung nào, chỉ có thể có ràng buộc chung mà thôi. Cái cá biệt cần tới cái khác, nhưng cái khác không phải là cái bề ngoài, cái xa lạ, mối quan hệ với nó không nhất thiết là ngoại hiện hóa. Bản diện cá nhân ở trong những thông điệp, liên lạc giao tiếp với những người khác và trong những giao lưu mang tính cộng đồng với họ. Thông điệp hàm nghĩa khách thể hóa, còn giao lưu mang tính hiện sinh. Thông điệp trong thế giới khách thể hóa có dấu hiệu của hạn định nên vì thế không giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ. Giao lưu trong thế giới hiện sinh không biết tới khách thể, thuộc về vương quốc của tự do, hàm nghĩa được giải phóng khỏi tình trạng nô lệ. Thói vị kỉ là tình trạng nô lệ kép của con người - nô lệ vào bản thân mình, vào cái bản thân đã bị vôi hóa, và nô lệ vào thế gian, cái thế gian đã bị biến thành khách thể thuần túy, cái khách thể ép buộc từ bên ngoài. Kẻ vị kỉ là tên nô lệ, mối quan hệ của hắn ta với tất cả những gì “không phải tôi” là mối quan hệ mang tính nô lệ. Hắn ta chỉ biết cái “không phải tôi”, nhưng không biết tới cái “tôi” khác, hắn ta không biết tới tự do trong việc bước ra khỏi cái “tôi”. Kẻ vị kỉ thường xác định mối quan hệ của mình với thế gian và mọi người theo cách không có bản sắc, chính hắn ta dễ dàng đi theo quan điểm thiết lập các giá trị mang tính khách thể. Kẻ vị kỉ thiếu nhân tính. Hắn ta yêu mến những thứ trừu tượng nuôi dưỡng thói vị kỉ của mình, chứ không yêu mến những con người cụ thể đầy sống động. Bất cứ ý hệ nào, ngay cả ý hệ Kitô giáo, đều có thể biến thành thứ phục vụ cho thói vị kỉ. Đạo đức học cá biệt luận chính là xác định cái việc

bước ra khỏi cái “chung”, là động tác mà Kierkegaard và Shestov xem là đoạn tuyệt với đạo đức học, khi đồng nhất hóa đạo đức với những chuẩn mực bó buộc chung. Việc đánh giá lại các giá trị theo cá biệt luận thừa nhận là vô đạo đức tất cả những gì được xác định thuần túy bằng mối quan hệ với cái “chung”, với xã hội, dân tộc, nhà nước, với ý tưởng trừu tượng, với cái tốt trừu tượng, với định luật luân lí và logic, mà không phải là với con người cụ thể và hiện hữu của nó. Tách rời khỏi định luật “chung” thực chất chính là những người có đạo đức chân chính, còn tuân phục theo định luật “chung”, hạn định bởi thói thường xã hội, thực chất lại là những người vô đạo đức. Những người như Kierkegaard là nạn nhân của đạo đức học xưa cũ phản cá biệt luận và của tôn giáo phản cá biệt luận, tôn giáo của thói thường xã hội. Thế nhưng bị kịch được trải qua bởi những người như thế có ý nghĩa rất lớn cho việc đánh giá lại các giá trị đang diễn ra hiện nay. Để hiểu được bản diện cá nhân thì điều quan trọng là phải luôn nhớ rằng, bản diện cá nhân trước hết được xác định không phải theo mối quan hệ với xã hội và vũ trụ, không phải theo mối quan hệ với thế gian đã bị nô dịch bởi khách thể hóa, mà theo mối quan hệ với Thượng Đế và chính ở trong mối quan hệ nội tâm thâm kín ấy nó thu nhận được sức mạnh cho mỗi quan hệ tự do đối với thế gian và con người. Cá thể mang tính vị kỉ cứ tưởng rằng hẳn ta tự do trong mối quan hệ của mình với thế giới, mà đối với hẳn ta là những gì “không phải tôi”. Thế nhưng trên thực tế hẳn ta bị hạn định một cách nô lệ bởi cái thế giới “không phải tôi”, là cái khép hẳn ta vào trong nó. Thói vị kỉ là một dạng của hạn định bởi thế giới, ý chí vị kỉ là thôi miên từ bên ngoài, bởi vì thế giới ở trong trạng thái vị kỉ. Trong hai thứ vị kỉ “tôi” và vị kỉ “không phải tôi”, cái thứ hai bao giờ cũng mạnh hơn. Bản diện cá nhân con người là cái phổ quát chỉ trong điều

kiện mối quan hệ không vị kỉ với thế giới. Tính phổ quát của bản diện cá nhân hút vào trong nó toàn bộ thế giới khách thể hóa đầy dè nén, không phải là tự khẳng định vị kỉ, mà là mở ra trong tình yêu thương.

Chủ nghĩa nhân văn là thời điểm biện chứng trong việc khai mở bản diện cá nhân. Sai lầm của chủ nghĩa nhân văn không phải ở chỗ nó quá khẳng định con người, nó đã xô đẩy vào con đường thần thánh hóa con người, như tư duy tôn giáo Nga thường khẳng định, mà là ở chỗ nó chưa khẳng định con người thật đầy đủ, thật đến cùng, là nó đã không thể đảm bảo tính độc lập của con người trước thế giới và chứa đựng trong nó nguy cơ biến con người thành nô lệ của xã hội và tự nhiên. Hình tượng bản diện cá nhân con người không chỉ là hình tượng con người, mà còn là hình tượng của Thượng Đế. Tất cả những câu đố và bí ẩn của con người ẩn chứa trong điều này. Đó là bí ẩn của tính thần-nhân, vốn là một nghịch lí không thể diễn đạt một cách duy lí. Bản diện cá nhân là bản diện cá nhân con người, chỉ khi nó là bản diện cá nhân thần-nhân. Tự do và độc lập của bản diện cá nhân con người trước thế giới khách thể hóa, chính là tính thần-nhân của nó. Điều này có nghĩa là bản diện cá nhân được hình thành không phải bởi thế giới khách thể hóa, mà bởi tính chủ quan có ẩn chứa sức mạnh hình tượng của Thượng Đế. Bản diện cá nhân là hữu thể thần-nhân. Các nhà thần học sẽ hoảng sợ phản đối rằng, chỉ có đức Kitô là Thần-nhân mà thôi, còn con người là hữu thể súc vật nên không thể nào là thần-nhân được. Thế nhưng lập luận ấy vẫn ở trong giới hạn của chủ nghĩa duy lí thần học. Cứ cho là con người không phải là thần-nhân trong ý nghĩa như đức Kitô là Thần-nhân, Duy nhất. Thế nhưng trong con người có yếu tố thần thánh, trong nó tựa như có hai bản chất, trong nó có chỗ giao nhau của hai thế giới, nó mang trong

mình hình tượng con người và hình tượng Thượng Đế, và nó là hình tượng con người trong mức độ mà hình tượng Thượng Đế được thực hiện. Chân lí này về con người nằm ở phía bên kia những công thức giáo điều và những công thức đó không hoàn toàn phủ kín chân lí ấy. Chân lí này của trải nghiệm tinh thần mang tính hiện sinh chỉ có thể diễn đạt trong những biểu tượng, chứ không thể bằng những khái niệm. Chuyện con người mang trong mình hình tượng của Thượng Đế và thông qua đó mà trở thành con người, - đó là biểu tượng, không thể tạo ra khái niệm về điều này được, tính thần-nhân là mâu thuẫn đối với tư duy, vốn thiên về nhất nguyên luận hay là nhị nguyên luận. Triết học nhân văn chưa bao giờ vươn tới thấu hiểu chân lí về Thần-nhân loại. Còn triết học thần học thì cố gắng duy lí hóa chân lí ấy. Tất cả những học thuyết thần học về điều thiện chỉ có nghĩa là những công thức diễn đạt chân lí về tính thần-nhân của con người, về tác động nội tâm của tính thánh thiện lên tính chất con người. Nhưng không thể nào hoàn toàn hiểu được bí ẩn này của tính thần-nhân trong ánh sáng của triết học đồng nhất, nhất nguyên luận; tự tại luận. Diễn đạt bí ẩn này đòi hỏi một thời khắc lưỡng diện, một thực nghiệm siêu việt, trải nghiệm vực thẳm và vượt qua vực thẳm. Cái thánh thiện là siêu việt đối với con người, và tính thánh thiện liên kết một cách huyền bí với tính chất con người trong hình tượng thần-nhân. Chỉ có nhờ vậy mà trên thế gian khả hữu hiện tượng bản diện cá nhân không nô dịch thế gian. Bản diện cá nhân đầy nhân tính, và nó vượt cao hơn tính chất con người phụ thuộc vào thế gian. Con người là hữu thể nhiều thành phần, nó mang trong mình hình tượng của thế gian, nhưng nó không chỉ là hình tượng của thế gian, nó còn là hình tượng của Thượng Đế. Trong con người diễn ra cuộc đấu tranh của thế gian và Thượng Đế, con người là hữu thể phụ thuộc và tự

do. Hình tượng Thượng Đế là biểu tượng, và khi biến thành khái niệm thì gặp phải những trở ngại không thể vượt qua. Con người là biểu tượng vì ở trong nó có dấu hiệu của cái khác và nó là dấu hiệu của cái khác. Khả năng giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ chỉ gắn liền với điều này. Đó là cơ sở tôn giáo của học thuyết về bản diện cá nhân, không phải Cơ sở thần học, mà là cơ sở tôn giáo, tức là mang tính chất trải nghiệm tinh thần hiện sinh. Chân lí về tính thần-nhân không phải là một công thức giáo điều, không phải học thuyết thần học, mà là chân lí trải nghiệm, là diễn giải của trải nghiệm tinh thần.

Cũng là chân lí như thế về bản chất lưỡng phân của con người, lưỡng phân nhưng đồng thời toàn vẹn, tìm thấy phản ánh bản thân nó cả ở trong mối quan hệ của bản diện cá nhân con người đối với xã hội và đối với lịch sử, tuy nhiên ở đây có vẻ như nó bị đẩy lùi. Bản diện cá nhân độc lập với những hạn định của xã hội, nó có thể giới của riêng mình, nó là ngoại lệ, nó độc đáo và không thể lặp lại. Đồng thời bản diện cá nhân cũng mang tính xã hội, trong nó có di sản của vô thức tập thể, nó là việc bước ra của con người thoát khỏi cô lập, nó mang tính lịch sử, nó hiện thực hóa bản thân mình trong xã hội và trong lịch sử. Bản diện cá nhân mang tính *tương-thông-cộng-đồng*, đòi hỏi có giao lưu với những người khác và tính chất cùng chung với những người khác. Những mâu thuẫn và khó khăn sâu sắc của đời sống con người gắn với tính *tương-thông-cộng-đồng* ấy.

Trên những con đường hiện thực hóa của mình, con người bị thói nô lệ rình rập. Và con người phải luôn luôn quay về với hình tượng thần-nhân của mình. Con người bị xã hội hóa cưỡng bức, trong khi đó bản diện cá nhân con người lại phải ở trong giao lưu tự do, trong tính cùng chung tự do, trong tính *tương-thông-cộng-đồng* dựa trên tự do và tình yêu thương. Và mối nguy hiểm lớn lao

nhất mà con người gặp phải trên những con đường khách thể hóa, chính là mối nguy hiểm cơ giới hóa, mối nguy hiểm tự động hóa. Tất cả những gì mang tính cơ giới và tự động trong con người đều không có tính cá biệt, đều là vô diện mạo, đều đối lập với hình tượng bản diện cá nhân. Hình tượng của Thượng Đế và hình tượng cơ giới - tự động, xung đột với nhau. Hoặc là thần-nhân loại, hoặc là loài người-tự động, loài người-máy móc. Khó khăn của con người có gốc rễ ở trong bất tương hợp và bất đồng nhất giữa tính nội tâm và tính ngoại tại, không có biểu hiện trực tiếp và thỏa đáng của cái này trong cái kia. Đó chính là vấn đề khách thể hóa. Cả đời sống tôn giáo của nhân loại cũng phải chịu khách thể hóa ấy. Trong một ý nghĩa nhất định có thể nói rằng tôn giáo nói chung mang tính xã hội, là mối gắn kết xã hội. Thế nhưng cái đặc tính xã hội ấy của tôn giáo làm méo mó tinh thần, bắt cái vô hạn phục tùng cái hữu hạn, tuyệt đối hóa cái tương đối, làm xa lìa khỏi những ngọn nguồn của khái huyền, xa lìa khỏi trải nghiệm tinh thần đầy sinh động. Trong nội tâm, bản diện cá nhân tìm được hình tượng của mình thông qua hình tượng Thượng Đế, thông qua thâm nhập thần tính vào nhân tính; trong ngoại tại, thực hiện chân lí có nghĩa là thế giới, xã hội, lịch sử, phục tùng theo hình tượng của bản diện cá nhân, có nghĩa là bản diện cá nhân thâm nhập vào đó. Đó chính là cá biệt luận. Bản diện cá nhân ở nội tâm thu nhận được sức mạnh và được giải phóng thông qua tính thần-nhân loại, ở ngoại tại toàn bộ thế giới, toàn bộ xã hội, tất cả lịch sử được biến cải và được giải phóng thông qua nhân tính, thông qua địa vị cao nhất của bản diện cá nhân. Tính *tương-thông-cộng-đồng* đi từ trong ra ngoài và vận động này không phải là khách thể hóa, không bắt bản diện cá nhân phục tùng tính khách thể. Bản diện cá nhân phải mang tính thần-nhân loại, còn xã hội phải có nhân tính. Nguồn gốc

của đối trá và tính nô lệ là khách thể hóa thần-nhân loại trong xã hội, trong những con đường lịch sử. Chính điều này đã tạo nên tính ngô thứ khách thể trá ngụy, mâu thuẫn với phẩm giá và tự do của bản diện cá nhân con người. Thiêng liêng hóa trá ngụy gắn với điều này. Chúng ta sẽ thấy rõ điều này trong tất cả các hình thức nô lệ của con người.

* * *

Bản diện cá nhân gắn với tính cách. Bản diện cá nhân mạnh mẽ là tính cách được thể hiện mạnh mẽ. Tính cách là thắng lợi của khởi nguyên tinh thần trong con người, nhưng là thắng lợi trong hình thức cá nhân cụ thể, gắn với thành phần linh hồn-thể xác của con người. Tính cách là chiếm lĩnh bản thân, là thắng lợi của bản thân mình trước tình trạng nô lệ, thắng lợi ấy khiến cho thắng lợi của thế giới xung quanh trước tình trạng nô lệ trở thành khả dĩ. Tính cách bộc lộ trước hết trong mối quan hệ đối với môi trường xung quanh. Tính khí là tư chất bẩm sinh, tính cách là chiến quả và thành tích, nó đòi hỏi có tự do. Mọi phân loại tính cách và tính khí đều rất thiếu chính xác và giả tạo. Bí ẩn của bản diện cá nhân không thể phân loại được. Tính cách của bản diện cá nhân, vốn có nghĩa là độc lập, chính là tính tập trung của nó và là hình thức tìm được của tự do. Bản diện cá nhân, tính cách của nó, có nghĩa là con người đã thực hiện lựa chọn, hoàn tất phân biệt, là con người không trơ lì, không hòa trộn. Tự do này không phải là tự do của ý chí, cũng như tự do vô cảm không phải là tự do ý chí theo ý nghĩa dạy cho học trò, tự do này sâu sắc hơn, gắn với hiện hữu toàn vẹn của con người, nó là tự do tinh thần, là năng lượng tinh thần mang tính sáng tạo. Đời sống tâm lí của con người chứa đựng khởi nguyên sáng tạo, có tác động tổng

hợp bản diện cá nhân, đó là tính tích cực của tinh thần trong con người, không những xuyên thâm vào đời sống linh hồn mà cả đời sống thể xác nữa. Tinh thần tạo nên hình hài của bản diện cá nhân, tạo ra tính cách của con người. Thiếu tính tích cực có tác động tổng hợp ấy của tinh thần thì bản diện cá nhân bị phân rã, con người vỡ thành những bộ phận, linh hồn mất đi tính toàn vẹn, mất đi khả năng có phản ứng tích cực. Tự do của bản diện cá nhân hoàn toàn không phải là quyền của nó, đây là quan điểm hời hợt. Tự do của bản diện cá nhân là nghĩa vụ, là thực hiện sứ mệnh, là hiện thực hóa ý tưởng của Thượng Đế về con người, là đáp lại hiệu triệu của Thượng Đế. Con người phải tự do, chớ có làm nô lệ vì cần phải làm người. Ý chí của Thượng Đế là như thế. Con người ưa thích làm nô lệ và đòi quyền được làm nô lệ để thay đổi hình hài của mình. Chính làm nô lệ là quyền mà con người đòi hỏi. Tự do không phải là tuyên ngôn quyền của con người, nó phải là tuyên ngôn trách nhiệm của con người, nghĩa vụ của con người phải là bản diện cá nhân, phải bộc lộ sức mạnh tính cách của bản diện cá nhân. Không được từ chối bản diện cá nhân, có thể từ chối cuộc sống và đôi khi cần phải từ chối nó, nhưng không được từ chối bản diện cá nhân, từ chối phẩm giá con người, từ chối tự do vốn là thứ gắn liền với phẩm giá ấy. Bản diện cá nhân gắn liền với ý thức về sứ mệnh. Mỗi người phải ý thức được sứ mệnh ấy, bất kể năng khiếu của mình thế nào. Đây chính là sứ mệnh đáp lại lời hiệu triệu của Thượng Đế trong hình thức cá thể-độc đáo của mình và sử dụng các năng khiếu của mình một cách sáng tạo. Một bản diện cá nhân tự ý thức về bản thân sẽ lắng nghe tiếng nói nội tâm và chỉ tuân theo tiếng nói ấy, nó không khuất phục theo những tiếng nói bên ngoài. Những con người vĩ đại nhất bao giờ cũng chỉ thuần túy nghe theo tiếng nói nội tâm, từ chối thụ động thích ứng trong quan hệ

với thế gian. Bản diện cá nhân gắn với khổ hạnh và trừ định có khổ hạnh, tức là luyện tập tinh thần, tập trung sức mạnh nội tâm, lựa chọn, khước từ hòa trộn mình với những thế lực vô diện mạo cả trong nội tâm lẫn trong thế giới xung quanh. Điều này hoàn toàn không nhất thiết phải có nghĩa là tiếp thu tất cả các hình thức truyền thống của khổ hạnh Kitô giáo trong lịch sử, mà ở trong đó có nhiều thứ hoàn toàn không phải Kitô giáo và thậm chí thù địch với bản diện cá nhân. Thực chất khổ hạnh phải có nghĩa là biểu lộ tích cực và gìn giữ hình hài của bản diện cá nhân, gìn giữ hình tượng của nó, là kháng cự tích cực chống lại quyền lực thế gian vốn hằng mong đày đọa bản diện cá nhân, nô dịch nó. Khổ hạnh là cuộc đấu tranh của bản diện cá nhân chống lại tình trạng nô lệ, và chỉ ở trong ý nghĩa ấy nó mới có thể được chấp nhận. Khi khổ hạnh biến thành tình hạng nô lệ, như nó vẫn thường là thế trong các hình thức lịch sử của nó, thì phải bác bỏ nó và phải tuyên cáo cuộc đấu tranh chống lại nó, vốn là cuộc đấu tranh đòi hỏi khổ hạnh chân chính. Khổ hạnh hoàn toàn không phải là thái độ khuất phục và tuân theo, nó là bất khuất và bất tuân theo của bản diện cá nhân, là làm tròn sứ mệnh của mình, là đáp lại lời hiệu triệu của Thượng Đế. Bản diện cá nhân về bản chất là bất khuất và bất tuân theo, nó là kháng cự, là hành động sáng tạo không ngừng. Khổ hạnh chân chính gắn liền với bản diện cá nhân là khởi nguyên anh hùng trong con người. Khổ hạnh theo kiểu nô lệ là ti tiện. Tính cách đòi hỏi khổ hạnh phải có khả năng lựa chọn và kháng cự lại. Nhưng tính cách có nghĩa là không chấp thuận tình trạng nô lệ, là chối từ những mệnh lệnh đòi nô dịch của thế gian.

Bản diện cá nhân là kết hợp cái duy nhất với cái số nhiều. “Parmenides” của Plato chứa đựng trong đó phép biện chứng mơ hồ nhất để giải quyết vấn đề cái duy nhất và cái số nhiều.

Đồng thời đó cũng là phép biện chứng của khái niệm tồn tại. Nhất nguyên luận tuyệt đối của Parmenides không thể giải quyết được vấn đề cái số nhiều. Một nguyên mẫu bản thể luận trá ngụy được đưa ra trong đó, một tình trạng nô lệ theo ý tưởng tồn tại tuyệt đối mà từ đó không có lối thoát, vấn đề cái duy nhất và cái số nhiều đã giày vò tư duy Hi Lạp, nó có địa vị trung tâm ở Plotin. Làm sao chuyển từ cái duy nhất sang cái số nhiều, làm sao cái số nhiều đạt tới cái duy nhất? Liệu cái duy nhất còn có cái khác nữa không? Cái duy nhất như là cái tuyệt đối không cho phép hiện hữu cái khác. Ở đây thể hiện tính trá ngụy của bản thân ý tưởng cái tuyệt đối, phủ nhận mối quan hệ, phủ nhận việc bước ra tới cái khác, tới số nhiều. Vấn đề này không thể giải quyết được theo cách duy lí, nó gắn với nghịch lí. Và điều này gắn liền một cách sâu sắc nhất với vấn đề bản diện cá nhân. Bí ẩn của Đức Kitô vốn không thể duy lí hóa được, chính là kết hợp đầy nghịch lí của cái duy nhất và cái nhiều. Đức Kitô đại diện cho toàn bộ nhân loại, Người là con người phổ quát trong không gian và thời gian. Bí ẩn của Đức Kitô rọi ánh sáng vào bí ẩn của bản diện cá nhân con người. Cá thể chỉ là cá biệt hóa, nó thuộc về thế giới của số nhiều. Còn bản diện cá nhân gắn liền với cái Duy nhất, với hình tượng của cái duy nhất, nhưng trong hình thức cá thể được cá biệt hóa. Chính vì thế mà bản diện cá nhân không phải là bộ phận của thế giới số nhiều, mà ở trong đó mọi thứ đều được cá biệt hóa. Tư duy con người và trí tưởng tượng của con người thiên về phương cách thực thể hóa (hypostasis), nhân cách hóa các sức mạnh và các phẩm chất. Điều này liên quan đến quá trình huyền thoại hóa trong đời sống của các dân tộc. Phương cách thực thể hóa-huyền thoại thường là trá ngụy, gây ảo tưởng và củng cố tình trạng nô lệ của con người. Phương cách thực thể hóa duy nhất chân chính là thực thể hóa bản thân

hữu thể con người, là hiểu nó như bản diện cá nhân. Thực thể hóa con người, phú cho con người những phẩm chất của bản diện cá nhân, là huyền thoại hiện thực về con người. Và nó cũng đòi hỏi trí tưởng tượng. Theo huyền thoại này, con người không phải là bộ phận, không phải là thứ đặc thù cá biệt, bởi vì con người là hình tượng của cái Duy nhất và cái phổ quát. Đó là sự đồng-dạng-với-thượng-đế của con người, nhưng mặt bên kia của sự đồng-dạng-với-thượng-đế là sự đồng-dạng-với-con-người của Thượng Đế. Đây là thuyết nhân hình (anthropomorphism) chân chính chứ không phải thuyết nhân hình trá ngụy. Chỉ nhờ vậy mà cuộc gặp gỡ của con người và Thượng Đế, mối quan hệ giữa con người với Thượng Đế, mới là khả dĩ. Tri giác thượng đế là thực thể hóa, là hiểu thượng đế như bản diện cá nhân, và điều này đòi hỏi trí tưởng tượng. Đó cũng là cách thực thể hóa chân chính, một nửa kia của cách thực thể hóa con người. Con người là bản diện cá nhân bởi vì Thượng Đế là bản diện cá nhân, và ngược lại. Thế nhưng bản diện cá nhân giả định hiện hữu cái khác của nó, nó có quan hệ không chỉ với cái Duy nhất, mà còn với cái số nhiều. Thế còn bản diện cá nhân của Thượng Đế thì như thế nào đây? Bản diện cá nhân là trung tâm hiện sinh, và ở trong nó có tính mãnh cảm với nỗi đau khổ và niềm vui. Không có bản diện cá nhân, nếu không có khả năng đau khổ. Thần học chính thống vẫn dạy cho học trò phủ nhận đau khổ của Thượng Đế, thần học ấy cảm thấy điều này hạ thấp sự vĩ đại của Thượng Đế, trong Thượng Đế không có chuyển động, Thượng Đế là *hành động thuần túy*^[41]. Thế nhưng cách hiểu Thượng Đế như vậy thu nhận được không hẳn chỉ từ khái huyền theo Kinh thánh, mà còn từ triết học của Aristotle. Nếu như Thượng Đế là Bản diện cá nhân, chứ không phải cái Tuyệt đối, nếu như Người không chỉ là *bản chất* mà còn là *hiện sinh*^[42] nếu như ở trong Người khai mở

mối quan hệ cá nhân đối với cái khác, đối với cái nhiều, thì đau khổ cũng là cố hữu nơi Người, thì ở trong Người cũng có khởi nguyên bi thảm. Nếu không như thế thì Thượng Đế không phải là bản diện cá nhân, mà là một ý tưởng hay một bản thể trừu tượng, là tồn tại theo kiểu của các triết gia cổ Hi Lạp. Người Con của Thượng Đế không chỉ đau khổ như con người, mà còn như Thượng Đế. Có những đau khổ thánh thần, chứ không phải chỉ có những đau khổ con người. Thượng Đế chia sẻ những đau khổ của con người. Thượng Đế u hoài người khác của mình, theo tình yêu đáp lại. Thượng Đế không phải là ý tưởng trừu tượng, không phải là tồn tại trừu tượng được tạo nên bởi các phạm trù của tư duy trừu tượng. Thượng Đế là một hữu thể, một bản diện cá nhân. Nếu khả năng yêu thương được gán cho Thượng Đế, thì khả năng đau khổ cũng phải được gán cho Người. Chủ nghĩa vô thần thực chất nhằm chống lại Thượng Đế như tồn tại, như ý tưởng trừu tượng, như bản chất trừu tượng, và trong chủ nghĩa vô thần có phần sự thật của nó. Không thể có biện thần luận (théodicée) trong mối quan hệ với một Thượng Đế như thế. Thượng Đế chỉ có thể hiểu được thông qua người Con, là Thượng Đế của tình yêu, của hi sinh và đau khổ. Bản diện cá nhân là như thế. Bản diện cá nhân gắn liền với những đau khổ và mâu thuẫn đầy bi thảm, bởi vì nó là kết hợp của cái Duy nhất và cái nhiều, mối quan hệ của nó với cái khác giày vò nó. Và cái khác ấy không bao giờ là cái toàn vẹn, không phải là thống nhất trừu tượng mà bản diện cá nhân phải gia nhập vào như một bộ phận, đây là mối quan hệ của một bản diện cá nhân đối với một bản diện cá nhân khác và những bản diện cá nhân khác. Nếu như hiểu biết nhất nguyên về tồn tại là đúng, nếu như ưu tiên thuộc về một tồn tại như thế, thì sẽ không có bản diện cá nhân và thậm chí việc xuất hiện tri giác về nó cũng là không thể hiểu được. Ý thức của bản

diện cá nhân nổi loạn chống lại chủ nghĩa toàn trị bản thể luận. Chúng ta sẽ thấy điều này trong chương nói về tình trạng nô lệ của con người vào tồn tại. Bản diện cá nhân không phải là tồn tại và bộ phận của tồn tại, bản diện cá nhân là tinh thần, là tự do, là hành động. Thượng Đế cũng không phải là tồn tại, mà là tinh thần, tự do, hành động. Tồn tại là khách thể hóa, còn bản diện cá nhân hiện tồn trong tính chủ thể. Triết học trừu tượng, duy lý, khái niệm hóa, luôn hiểu biết rất tệ về bản diện cá nhân, và khi nói về nó thì áp đặt nó phụ thuộc vào cái chung vô diện mạo. Vấn đề bản diện cá nhân được đặt ra hết sức gay gắt trong thế kỉ XIX bởi những người như Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, Ibsen, là những người nổi loạn chống lại quyền lực của cái “chung”, chống lại thao túng của triết học duy lý. Tuy nhiên, Nietzsche, người thật quan trọng trong việc đặt vấn đề cá biệt luận, lại đi đến một triết học phá hủy bản diện cá nhân, nhưng tiếp cận từ đầu bên kia. Chúng ta sẽ thấy rằng không thể tạo ra một khái niệm duy nhất về bản diện cá nhân, nó đặc trưng bởi những mặt đối lập, nó là mâu thuẫn trên thế gian.

Sẽ không có bản diện cá nhân, nếu không có cái siêu việt. Bản diện cá nhân được đặt trước cái siêu việt, và trong khi hiện thực hóa bản thân mình thì bản diện cá nhân sẽ siêu việt hóa. Chính là trạng thái kinh hoàng và u hoài luôn cố hữu thật sâu sắc với bản diện cá nhân. Con người cảm thấy mình là một hữu thể bị treo trên vức thẳm, và cảm giác ấy đạt tới độ sâu sắc đặc biệt chính là ở trong con người như một bản diện cá nhân đã bị tách khỏi tính tập thể sơ khai. Cần phải phân biệt nỗi kính sợ (Angst) với nỗi sợ hãi (Furcht). Kierkegaard đã làm điều này, mặc dù có tính ước lệ thuật ngữ của mỗi một ngôn ngữ. Nỗi sợ hãi có những nguyên nhân, nó gắn với mối nguy hiểm, với thế giới thường nghiệm hằng ngày. Nỗi kính sợ được cảm nhận không phải trước

nguy hiểm thường nghiệm, mà là trước bí ẩn của tồn tại và phi tồn tại, trước vực thẳm siêu việt, trước tình trạng không biết rõ. Cái chết không chỉ gây nên nỗi sợ hãi trước biến cố vẫn còn đang diễn ra ở thế giới thường nghiệm hằng ngày, mà còn gây ra nỗi kính sợ trước cái siêu việt. Nỗi sợ hãi gắn liền với lo âu, với nỗi e ngại những đau khổ, những đòn đánh. Nỗi sợ hãi không nhớ tới thế giới cao cả, nó hướng xuống phía dưới, bị cột vào cái thường nghiệm. Còn nỗi kính sợ là trạng thái kề cận với cái siêu việt, người ta cảm nhận thấy nỗi kính sợ trước tính vĩnh hằng, trước số phận. Con người là hữu thể cảm nhận thấy không chỉ nỗi sợ hãi và nỗi kính sợ, mà còn cả nỗi u hoài. Nỗi u hoài gắn với nỗi kính sợ hơn là nỗi sợ hãi, nhưng có phẩm chất riêng của nó. Nỗi u hoài hoàn toàn không phải là cảm xúc hiểm nguy, nó hoàn toàn không gắn với nỗi lo âu và làm giảm nỗi lo âu. Nỗi u hoài hướng lên cao và tố giác bản chất cao cả của con người. Con người trải nghiệm tình cảnh bị bỏ rơi, nỗi cô đơn và tình trạng xa lạ của thế giới. Không có gì giày vò nhiều hơn là cảm xúc xa lạ với mọi thứ ấy. Bản diện cá nhân trải nghiệm trạng thái ấy trong những con đường trưởng thành của mình. Trong nỗi u hoài có thứ gì đó thật siêu việt theo nghĩa kép. Bản diện cá nhân trải nghiệm bản thân mình như cái siêu việt xa lạ với thế gian, và ném trải vực thẳm ngăn cách nó với thế giới cao cả, với một thế giới khác tất phải là thân thuộc với nó. Nỗi u hoài sâu sắc có thể có ngay cả ở những phút giây hạnh phúc nhất của cuộc đời. Nỗi u hoài cuộc sống thánh thần, u hoài phẩm chất tinh khiết, u hoài thiên đường là cố hữu thật sâu sắc với con người. Và không có khoảnh khắc hạnh phúc nào của cuộc đời này tương ứng được với nỗi u hoài ấy. Hiện hữu của bản diện cá nhân không thể không đi kèm với nỗi u hoài, vì rằng nỗi u hoài hàm nghĩa đoạn tuyệt với cái hiện tồn của thế giới, tình trạng không thể thích

nghi được với nó. Bản diện cá nhân bị đè nén trong tính chủ thể vô hạn của mình giữa cái chủ quan và cái siêu việt, giữa khách thể hóa và siêu việt hóa. Bản diện cá nhân không thể cam chịu với cái thường ngày của thế giới khách thể mà nó bị hãm vào đó. Bản diện cá nhân ở trong gián đoạn của cái chủ quan và cái khách quan. Bản diện cá nhân có thể ném trải cảm xúc hưng phấn của tính chủ thể của mình mà đồng thời không siêu việt hóa sang thế giới khác. Đó là giai đoạn lãng mạn. Nỗi u hoài bao giờ cũng có nghĩa là cảm nhận bất toàn và nỗ lực vươn tới sự đầy đủ của cuộc sống. Có nỗi u hoài đầy đau đớn của giới tính. Giới tính là nỗi u hoài. Và nỗi u hoài ấy không thể vượt qua thật triệt để trong thế giới khách thể thường ngày, vì rằng ở trong đó không thể đạt được tính toàn vẹn triệt để, mà việc bước ra khỏi tính chủ thể của giới tính đòi hỏi. Bước vào tính khách thể có nghĩa là làm suy yếu ý thức về bản diện cá nhân và phục tùng theo những khởi nguyên vô diện mạo của nó thuộc đời sống dòng tộc. Cái mà chúng ta vẫn gọi là phạm tội, lỗi lầm, ăn năn, không phải trong ý nghĩa thường ngày mà trong ý nghĩa hiện sinh, chỉ là sản phẩm của tính siêu việt, chỉ là việc đứng trước cái siêu việt trong tình trạng không thể siêu việt hóa. Con người cảm thấy nỗi kính sợ lớn nhất trước cái chết. Có nỗi u hoài cái chết, nỗi u hoài chết chóc. Con người là hữu thể đang trải qua cơn hấp hối, cơn hấp hối ngay giữa chính cuộc sống. Đối với bản diện cá nhân cái chết là bi thảm, đối với tất cả những gì vô diện mạo thì bi kịch ấy không tồn tại. Tất cả những gì trần tục theo lẽ tự nhiên thì phải chết. Thế nhưng bản diện cá nhân là bất tử, nó là cái duy nhất bất tử, nó được tạo ra cho vĩnh hằng. Và cái chết đối với bản diện cá nhân là nghịch lý vĩ đại nhất trong số phận của nó. Bản diện cá nhân không thể biến thành đồ vật, và việc biến con người thành đồ vật mà ta gọi là cái chết, không thể mở

rộng ra cho bản diện cá nhân. Cái chết là trải nghiệm cái gián đoạn trong số phận của bản diện cá nhân, việc dừng lại các liên lạc với thế giới. Cái chết không phải là dừng lại hiện hữu bên trong của bản diện cá nhân, mà là dừng lại hiện hữu của thế giới, cái thế giới khác đối với bản diện cá nhân mà nó đã bước vào trên con đường của mình. Không có khác biệt nào về chuyện tôi biến mất đối với thế giới hay thế giới biến mất đối với tôi. Bi kịch của cái chết trước hết là bi kịch của tình trạng chia lìa. Nhưng mối quan hệ với cái chết có tính hai mặt, nó có cả ý nghĩa tích cực đối với bản diện cá nhân. Trong cuộc đời này, trong cái thế giới khách thể này, sự đầy đủ của cuộc sống cho bản diện cá nhân là không thể thực hiện được, tồn tại của bản diện cá nhân là bất toàn và cục bộ. Việc bước ra của bản diện cá nhân đến với sự đầy đủ của vĩnh hằng đòi hỏi cái chết, cái tai biến, bước nhảy qua vực thẳm. Vì thế mà nổi u hoài là không tránh khỏi trong hiện hữu của bản diện cá nhân và không tránh khỏi có nỗi kính sợ trước cái vĩnh hằng siêu việt. Những học thuyết thông thường về bất tử của linh hồn mà siêu hình học duy linh bảo vệ, hoàn toàn không hiểu bi kịch của cái chết, không nhìn thấy được bản thân vấn đề cái chết. Chỉ có bất tử của bản diện cá nhân toàn vẹn, mà ở trong đó tinh thần làm chủ cả thành phần linh hồn cả thành phần thể xác con người, mới có thể là bất tử toàn vẹn. Thể xác thuộc về hình tượng vĩnh hằng của bản diện cá nhân, và tách linh hồn khỏi thể xác trong phân rã của thành phần thể xác con người, trong việc mất đi hình hài của thể xác, không thể dẫn đến bất tử của bản diện cá nhân, tức là của con người toàn vẹn. Kitô giáo chống lại học thuyết duy linh về bất tử của linh hồn, Kitô giáo tin vào phục sinh của con người toàn vẹn, phục sinh của cả thể xác. Bản diện cá nhân đi qua chia tách và gián đoạn để tới được phục sinh toàn vẹn. Không có bất tử tự nhiên của con

người, chỉ có phục sinh và cuộc sống vĩnh hằng của bản diện cá nhân thông qua đức Kitô, thông qua kết hợp con người với Thượng Đế. Ở bên ngoài điều này thì chỉ có hòa tan con người vào thiên nhiên vô diện mạo. Vì vậy mà cuộc sống của bản diện cá nhân thường xuyên đi kèm với nỗi kính sợ và nỗi u hoài, nhưng cũng đi kèm với niềm hi vọng. Khi tôi gắn bắt tử của con người với đức Kitô, thì tôi không hề muốn nói rằng bắt tử chỉ hiện hữu đối với những người tin tưởng một cách có ý thức vào đức Kitô. Vấn đề sâu sắc hơn thế. Đức Kitô cũng hiện hữu cả đối với những người không tin vào Người.

* * *

Bản diện cá nhân gắn liền với tình yêu. Bản diện cá nhân vừa là hữu thể yêu thương vừa là hữu thể căm ghét, cảm xúc *eros* và *anti-eros*^[43], là hữu thể mang tính đối kháng. Không có khát khao đam mê thì không có bản diện cá nhân, cũng như không có khát khao đam mê thì không có thiên tài. Tình yêu là phương cách hiện thực hóa bản diện cá nhân. Và có hai loại tình yêu - tình yêu hướng thượng và tình yêu hạ cố, tình yêu *eros* và tình yêu *bác ái*^[44]. Cả tình yêu hướng thượng lẫn tình yêu hạ cố đều là cố hữu với bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân thực hiện mình trong hướng thượng và trong hạ cố. Plato chỉ dạy về tình yêu hướng thượng, vốn cũng là tình yêu *eros*. Tình yêu *eros* của Plato sinh ra từ giàu sang và nghèo khó, là vượt lên cao khỏi thế giới cảm xúc đa tạp, lên tới thế giới duy nhất của ý tưởng. Tình yêu *eros* không phải là tình yêu đối với một hữu thể sống cụ thể, một hữu thể pha trộn (hỗn hợp của thế giới ý tưởng và thế giới cảm xúc), đây là tình yêu đối với cái đẹp, hạnh phúc tối cao, hoàn hảo thần thánh. Tình yêu *eros* là hấp dẫn của đỉnh cao, là chuyển động

hướng thượng, là thán phục, là bổ khuyết cho hữu thể bất toàn, là làm giàu cho hữu thể nghèo khó. Yếu tố này xác định tình yêu của nam nhân và nữ nhân, nhưng hòa trộn với những yếu tố khác. Giới tính là bất toàn, và nó sinh ra nỗi u hoài mong được bổ khuyết, chuyển động đến đầy đủ, vốn là thứ không bao giờ đạt được. Bi kịch của tình yêu gắn liền với xung đột của tình yêu đối với hữu thể cụ thể của thế giới cảm xúc và tình yêu đối với cái đẹp của thế giới ý tưởng. Không một hữu thể cụ thể nào tương ứng với cái đẹp của thế giới ý tưởng theo nghĩa của Plato cả. Vì vậy, tình yêu *eros*, tình yêu hướng thượng, tình yêu thán phục phải được kết hợp với tình yêu hạ cố, với tình yêu thương xót và thương cảm. Tình yêu *eros* có ở trong mỗi tình yêu chọn lọc, nó có ở trong tình yêu bè bạn, trong tình yêu tổ quốc, thậm chí có ở trong tình yêu đối với các giá trị lí tưởng của triết học và nghệ thuật, nó có cả ở trong đời sống tôn giáo. Tình yêu thương cảm là tình yêu hạ cố, nó không tìm kiếm cho bản thân mình, cho việc làm phong phú bản thân, nó hiến dâng, hi sinh, nó chìm đắm trong thế giới đang đau khổ, thế giới đang hấp hối trong bóng tối. Tình yêu *eros* đòi hỏi có hồi đáp từ hai phía, tình yêu thương xót không cần có hồi đáp, sức mạnh và sự phong phú của nó là ở điểm này. Tình yêu *eros* nhìn thấy hình tượng của người kia, người được yêu dấu ở trong Thượng Đế, nhìn thấy ý tưởng của Thượng Đế về con người, nhìn thấy vẻ đẹp của người được yêu dấu. Tình yêu thương xót nhìn thấy người kia trong tình cảnh bị Thượng Đế bỏ rơi, nhìn thấy tình cảnh thế giới đắm chìm trong bóng tối, trong đau khổ, trong dị dạng. M. Scheler có những suy nghĩ lí thú về khác biệt của tình yêu Kitô giáo và tình yêu kiểu Plato, tình yêu hướng tới một bản diện cá nhân cụ thể và tình yêu hướng tới một ý tưởng. Nhưng chủ nghĩa Plato đã thâm nhập sâu vào Kitô giáo, vấn đề bản diện cá nhân đã không được đặt ra

trong học thuyết Plato và trong tình yêu *eros* kiểu Plato; Kitô giáo đặt ra vấn đề ấy, thế nhưng tư duy Kitô giáo và thực hành Kitô giáo làm cho vấn đề bản diện cá nhân bị tằm tối bằng cách hiểu tình yêu là vô diện mạo, cả tình yêu *eros* lẫn tình yêu thương cảm. Tính vô diện mạo của tình yêu *eros* kiểu Plato tựa hồ như chuyển sang thành cách hiểu vô diện mạo về *tình yêu thương cảm*^[45]. Thế nhưng khai mở bản chất của tình yêu phải dẫn đến cách hiểu nó như chuyển động hướng từ bản diện cá nhân này đến bản diện cá nhân kia. Tình yêu *eros* vô diện mạo hướng đến vẻ đẹp và hoàn hảo thay cho một hữu thể cụ thể, thay cho một bản diện cá nhân không thể lặp lại, tình yêu vô diện mạo bác ái và thương cảm hướng tới người thân cận vô diện mạo, đang đau khổ và cần được giúp đỡ. Đây là khúc xạ của tình yêu trong thế giới cao cả và thấp kém, trong thế giới vô diện mạo của các ý tưởng và trong thế giới vô diện mạo của đau khổ và bóng tối. Thế nhưng tình yêu vươn cao trên cái thế giới “chung” vô diện mạo chính là tình yêu hướng đến hình tượng của bản diện cá nhân, là khẳng định hình tượng ấy cho mãi mãi và khẳng định cho mãi mãi giao lưu của mình với hình tượng ấy. Và điều này là như nhau cả khi mối quan hệ ấy đối với bản diện cá nhân kia là thán phục và chuyển động hướng thượng và cả khi mối quan hệ đó là thương xót và chuyển động xuống thấp. Mối quan hệ đối với người khác không thể là thuần túy *eros* hướng thượng và thuần túy hạ cố, nhất thiết phải có kết hợp cái này và cái kia. Tình yêu *eros* thuần túy chứa đựng trong nó yếu tố ác quỷ và phá hoại, tình yêu bác ái, hạ cố thuần túy chứa đựng trong nó yếu tố hạ nhục phẩm giá của người kia. Tính phức tạp của vấn đề tình yêu trong mối quan hệ của nó đối với bản diện cá nhân nằm trong chuyện này. Tình yêu mang tính Kitô giáo thật dễ dàng có hình thức trang trọng hoa mỹ và hạ nhục con người khi biến thành bài tập

khổ hạnh để cứu rỗi linh hồn và biến thành “việc tốt”, lòng từ thiện; tình yêu mang tính Kitô giáo trên đỉnh cao của nó mang tính tinh thần chứ không có sức sống. Thế nhưng tình yêu ấy không thể mang tính tinh thần-trừu tượng, nó mang tính tinh thần-cụ thể, tinh thần-tâm hồn, nó gắn liền với bản diện cá nhân toàn vẹn. Tình yêu *eros* không thể hướng đến mọi người, không thể ép buộc bản thân để có tình yêu ấy, nó là lựa chọn, còn tình yêu thương xót, tình yêu hạ cố có thể hướng đến toàn thể thế giới đau khổ, sức mạnh cải tạo của nó nằm trong điều này. Về vấn đề tình yêu và về cảm dỗ *eros* chúng ta sẽ còn quay trở lại. Tuy nhiên, trong vấn đề bản diện cá nhân điều quan trọng là bản diện cá nhân là hữu thể có khả năng yêu thương, thán phục và thương xót, thương cảm.

Vấn đề bản diện cá nhân gắn với vấn đề tính anh tài (гениалность). Tính anh tài không nên đồng nhất hóa với thiên tài (гений). Tính anh tài là bản chất toàn vẹn của con người, là mối quan hệ sáng tạo-trực giác của bản chất ấy với đời sống. Thiên tài là kết hợp bản chất ấy với tài năng đặc biệt. Tính anh tài là cố hữu một cách tiềm năng trong bản diện cá nhân, dù cho bản diện cá nhân ấy không phải là thiên tài, bởi vì bản diện cá nhân là tính toàn vẹn và là mối quan hệ sáng tạo đối với cuộc sống. Hình tượng Thượng Đế trong con người là anh tài, thế nhưng tính anh tài ấy có thể không mở ra được, bị vùi dập, bị làm cho mờ tối. Cả vấn đề tính anh tài cũng như vấn đề thiên tài đều chẳng có quan hệ gì với tính ngội thứ xã hội bị khách thể hóa. Tính ngội thứ xã hội đích thực không gắn với địa vị xã hội, không gắn với thành phần xã hội xuất thân cũng như tình trạng giàu có, mà nó gắn với khác biệt của tài năng và sứ mệnh, gắn với các phẩm tính cá nhân. Đây là vấn đề về phóng chiếu xã hội của cá biệt luận. Phóng chiếu này không thể mang tính ngội thứ

xã hội. Thiên tài là cô đơn, thiên tài không thuộc về bất cứ nhóm xã hội nào, không thuộc về giới tinh hoa nào sở hữu những đặc quyền, trong thiên tài có yếu tố tiên tri. Đối mặt với thế giới, ý thức của bản diện cá nhân gắn bó sâu sắc với hiện hữu của cái ác. Bản diện cá nhân trở nên vững vàng trong việc kháng cự với quyền lực của cái ác trần gian, vốn là thứ luôn luôn có kết tinh xã hội của nó. Bản diện cá nhân là lựa chọn, trong chuyện này có sự giống nhau của nó với thiên tài, vốn là một tính cách toàn vẹn và tình trạng căng thẳng của ý chí đang thực hiện lựa chọn. Thế nhưng lựa chọn là một cuộc đấu tranh, là kháng cự lại quyền lực nô dịch và hòa trộn của thế gian. Bản diện cá nhân hình thành thông qua va chạm với cái ác ở trong bản thân mình và xung quanh mình. Một trong những nghịch lí của bản diện cá nhân là ở chỗ ý thức nhạy bén của bản diện cá nhân đòi hỏi hiện hữu của tội lỗi và phạm tội. Vô cảm hoàn toàn với tội lỗi, với phạm tội, với cái ác thường cũng là vô cảm với bản diện cá nhân, là hòa tan bản diện cá nhân vào cái chung, thuộc về vũ trụ, thuộc về xã hội. Gắn cái ác, tội lỗi và phạm tội với bản diện cá nhân dẫn đến việc nhân cách hóa cái ác, dẫn đến việc tạo nên hình tượng của bản diện cá nhân như hiện thân phổ quát của cái ác. Thế nhưng việc thực thể hóa cái ác theo kiểu như vậy có mặt trái của nó là làm suy yếu [ý thức] tội lỗi cá nhân và trách nhiệm cá nhân. Tính phức tạp của vấn đề là ở chỗ đó. Cũng chính vấn đề như thế tồn tại trong mối quan hệ với cái ác ở mỗi con người riêng biệt. Không một người nào có thể là hiện thân và cá biệt hóa của cái ác, cái ác trong con người bao giờ cũng có tính bộ phận. Vì vậy mà không thể có bản án triệt để với một ai cả. Điều này đặt ra giới hạn cho bản thân nguyên tắc trừng phạt. Con người có thể phạm tội ác, thế nhưng con người như một bản diện cá nhân toàn vẹn không thể là tên tội phạm, không được đối xử với anh ta

như là hiện thân của tội ác, anh ta vẫn còn là bản diện cá nhân, trong anh ta vẫn có hình tượng của Thượng Đế. Và bản diện cá nhân phạm tội ác không thuộc về nhà nước và xã hội một cách hoàn toàn và triệt để. Bản diện cá nhân là công dân của vương quốc nhà Trời chứ không phải của thế giới trần gian, phán xét và kết tội của vương quốc các chúa tể trần gian đối với bản diện cá nhân có tính bộ phận và không triệt để. Vì vậy mà cá biệt luận kiên quyết và căn bản chống lại án tử hình. Bản diện cá nhân trong con người không thể bị xã hội hóa. Việc xã hội hóa con người chỉ có tính bộ phận và không bao gồm chiều sâu của bản diện cá nhân, không bao gồm lương tâm của nó, mối quan hệ của nó với ngọn nguồn của cuộc sống. Việc xã hội hóa mà bao gồm cả chiều sâu của tồn tại, bao gồm cả cuộc sống tinh thần, chính là chiến thắng của Das Man^[46] chiến thắng của tính xã hội thường nhật, chiến thắng của nền chuyên chế của cái chung-trung bình trước cái cá thể riêng biệt. Vì vậy, nguyên tắc bản diện cá nhân phải trở thành nguyên tắc tổ chức xã hội, là kiểu tổ chức không cho phép xã hội hóa hiện hữu nội tâm của con người. Bản diện cá nhân không được đặt dưới dấu hiệu phục vụ cho “lợi ích chung”. Lợi ích chung che đậy cho nhiều chế độ chuyên chế và nô lệ. Phục vụ cho lợi ích chung, tức là cho thứ gì đó không hiện hữu, chỉ là việc phục vụ không hiệu quả, có tính giản lược, trừu tượng, cho lợi ích của người thân cận, cho mỗi hữu thể cụ thể. Điều đó chỉ có nghĩa là ở thế giới đã bị khách thể hóa thì con người bị đặt dưới một kí hiệu của con số toán học. Ưu tiên cho bản diện cá nhân gây ra tính bi kịch trong con người, vì rằng con người chứa đựng trong nó cả thứ không phải bản diện cá nhân, và cái thứ không phải bản diện cá nhân ấy nổi loạn trong con người chống lại việc thực hiện bản diện cá nhân, vốn chỉ khả dĩ thông qua mâu thuẫn và những gián đoạn. Ngọn

nguồn của tính nô lệ là ở tính khách thể hóa. Việc khách thể hóa bao giờ cũng tạo ra tình trạng thống trị, vốn mâu thuẫn với phẩm giá của bản diện cá nhân. Chính là ở trong việc khách thể hóa, trong ngoại hiện hóa, trong việc làm xa lạ bản chất con người, mà con người bị rơi vào quyền lực của ý chí ham muốn hùng mạnh, tiền bạc, khao khát tận hưởng các dục vọng, vinh quang cũng như các thứ khác phá hủy bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân thực hiện hiện hữu của mình và số phận của mình trong những mâu thuẫn và những kết hợp của cái hữu hạn và cái vô hạn, của cái tương đối và cái tuyệt đối, của cái đơn nhất và cái số nhiều, của tự do và tính tất yếu, của cái nội tâm và cái ngoại tại. Không có thống nhất và đồng nhất của cái nội tâm và cái ngoại tại, của cái chủ quan và cái khách quan, mà chỉ có bất tương thích đầy bi kịch và những xung đột. Thế nhưng thống nhất và tính phổ quát đạt được không phải ở trong tính khách quan vô hạn, mà ở trong tính chủ quan vô hạn, tính chủ quan siêu việt hóa bản thân mình.

2.

ÔNG CHỦ, NÔ LỆ VÀ NGƯỜI TỰ DO

Bắt buộc phải thường xuyên nhắc lại rằng, con người là một hữu thể đầy mâu thuẫn và luôn ở trong xung đột với bản thân mình. Con người tìm kiếm tự do, trong nó có khao khát to lớn vươn tới tự do, nhưng nó không những dễ dàng rơi vào tình trạng nô lệ mà còn yêu thích tình trạng nô lệ. Con người là hoàng đế và kẻ nô lệ. Trong tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần*^[47] của Hegel có những suy ngẫm tuyệt vời về ông chủ và kẻ nô lệ, về *Herrschaft* và *Knechtschaft*^[48]. Ở đây không nói về những phạm trù xã hội của

ông chủ và kẻ nô lệ, mà về cái gì đó khác, sâu sắc hơn. Đó là vấn đề cấu trúc của ý thức. Tôi thấy có ba trạng thái của con người, ba cấu trúc của ý thức có thể hàm nghĩa như “ông chủ”, “kẻ nô lệ” và “người tự do”. Ông chủ và kẻ nô lệ có tính tương liên, chúng không thể hiện hữu người này thiếu người kia. Còn người tự do hiện hữu tự thân nó, nó có trong bản thân mình phẩm chất riêng mà không có tính tương liên với cái đối lập. Ông chủ là ý thức hiện hữu cho bản thân mình, nhưng là ý thức hiện hữu cho bản thân mình thông qua kẻ khác, thông qua kẻ nô lệ. Nếu như ý thức của ông chủ là ý thức hiện hữu của kẻ khác cho bản thân mình, thì ý thức của nô lệ là ý thức hiện hữu của bản thân mình cho kẻ khác. Còn ý thức của người tự do là ý thức hiện hữu của mỗi người cho bản thân mình, nhưng tự do bước ra khỏi bản thân mình đi đến với kẻ khác và đi đến với tất cả mọi người. Giới hạn [tột cùng] của tình trạng nô lệ là tình trạng không có ý thức của nó. Thế giới của tình trạng nô lệ là thế giới tinh thần xa lạ với bản thân mình. Ngoại hiện hóa là nguồn gốc của tình trạng nô lệ. Tự do là nội hiện hóa. Tình trạng nô lệ luôn hàm nghĩa việc làm xa lạ, ném bản chất con người ra ngoài. Feuerbach, rồi sau đó là Marx, đã nhận biết được nguồn gốc ấy của tình trạng nô lệ ở con người, nhưng lại gắn điều này với triết học duy vật, vốn là việc hợp pháp hóa tình trạng nô lệ của con người. Việc làm xa lạ, ngoại hiện hóa, ném bản chất tinh thần của con người ra ngoài, hàm nghĩa tình trạng nô lệ của con người. Tình trạng nô lệ kinh tế hiển nhiên có nghĩa là việc làm xa lạ bản chất con người và biến con người thành đồ vật. Marx thật đúng trong chuyện này. Thế nhưng để giải phóng con người thì bản chất tinh thần của nó phải được trả lại, nó phải ý thức được bản thân là hữu thể tự do và có tinh thần. Còn nếu như con người vẫn là hữu thể vật chất và kinh tế, bản chất tinh thần của nó bị xem là huyền tưởng của

ý thức, là ý thức hệ lừa dối, thì con người vẫn là nô lệ và là nô lệ theo bản chất. Con người trong thế giới bị khách thể hóa chỉ có thể tự do một cách tương đối, chứ không tuyệt đối được, tự do của con người đòi hỏi tranh đấu và kháng cự lại tính tất yếu mà nó phải vượt qua. Nhưng tự do đòi hỏi một khởi nguyên tinh thần trong con người kháng cự lại tính tất yếu nô dịch hóa. Cái tự do là kết quả của tính tất yếu thì không phải là tự do đích thực, nó chỉ là một yếu tố trong phép biện chứng của tất yếu. Hegel thực chất không biết đến tự do chân chính.

Ý thức ngoại hiện hóa, làm cho xa lạ, bao giờ cũng là ý thức nô lệ. Thượng Đế là ông chủ, con người là nô lệ; giáo hội là ông chủ, con người là nô lệ; xã hội là ông chủ, con người là nô lệ; gia đình là ông chủ, con người là nô lệ; thiên nhiên là ông chủ, con người là nô lệ; khách thể là ông chủ, con người-chủ thể là nô lệ. Nguồn gốc của tình trạng nô lệ bao giờ cũng là khách thể hóa, tức là ngoại hiện hóa, làm cho xa lạ. Ấy là tình trạng nô lệ ở trong mọi thứ - trong nhận thức, trong luân lí, trong tôn giáo, trong nghệ thuật, trong đời sống chính trị và xã hội. Chấm dứt tình trạng nô lệ là chấm dứt khách thể hóa. Và chấm dứt tình trạng nô lệ không có nghĩa là xuất hiện thống trị, vì rằng thống trị là mặt trái của tình trạng nô lệ. Con người không được trở thành ông chủ, mà phải là người tự do. Plato đã nói thật đúng rằng chính bạo chúa cũng là kẻ nô lệ. Nô dịch kẻ khác cũng là nô dịch bản thân mình. Thống trị và nô dịch thoát tiên gắn với ma thuật, là thứ không biết đến tự do. Ma thuật nguyên thủy là ý chí vươn tới hùng mạnh. Ông chủ chỉ là hình tượng của kẻ nô lệ gây làm lạc cho thế gian. Prometheus là người tự do và người giải phóng, còn tên độc tài là kẻ nô lệ và đi nô dịch. Ý chí vươn tới hùng mạnh bao giờ cũng là ý chí nô lệ. Đức Kitô là người tự do, người tự do nhất trong những người con của nhân loại, Đức Kitô tự do với thế

gian. Người chỉ gắn bó với tình yêu. Đức Kitô đã phát biểu như một người có quyền lực, nhưng ngài không có ý chí ham quyền lực và không phải là ông chủ. César^[49], vị anh hùng của chủ nghĩa đế quốc, là kẻ nô lệ, nô lệ của thế gian, nô lệ của ý chí vươn tới hùng mạnh, nô lệ của khối đông người mà thiếu khối đông người ấy thì ông ta không thể thực hiện ý chí vươn tới hùng mạnh. Ông chủ chỉ biết đến tầm cao mà những kẻ nô lệ nâng ông ta lên, César chỉ biết đến tầm cao mà đám quần chúng nâng ông ta lên. Thế nhưng những kẻ nô lệ, đám quần chúng, cũng quăng xuống tất cả các ông chủ, tất cả các César. Tự do là tự do không phải chỉ thoát khỏi các ông chủ, mà còn thoát khỏi các nô lệ nữa. Ông chủ bị hạn định từ bên ngoài, ông chủ không phải là bản diện cá nhân, cũng như kẻ nô lệ không phải là bản diện cá nhân, chỉ có người tự do mới là bản diện cá nhân, dấu cho toàn bộ thế gian đều muốn nô dịch anh ta.

Tình trạng sa đọa của con người bộc lộ ra hơn hết trong chuyện nó là tên bạo chúa. Có một khuynh hướng vĩnh hằng vươn tới bạo ngược. Con người là tên bạo chúa, nếu không trong việc lớn thì cũng trong việc nhỏ, nếu không ở trên những nẻo đường lịch sử, thì cũng ở trong gia đình của mình, trong cửa hàng của mình, trong văn phòng của mình, trong cơ quan quan liêu mà nó giữ một vị trí nhỏ bé nhất. Con người có xu thế không sao chế ngự được là sắm vai diễn và ở trong vai diễn ấy tự ban cho mình một ý nghĩa đặc biệt, bạo ngược với những người xung quanh. Con người là tên bạo chúa không chỉ trong căm thù, mà còn cả trong tình yêu. Kẻ yêu say đắm thường là tên bạo chúa kinh khủng. Kẻ ghen tuông là kẻ nô dịch, sống trong thế giới của những huyền hoặc và ảo ảnh. Con người là tên bạo chúa cả với bản thân mình, và có lẽ nhiều hơn hết là với chính bản thân mình. Nó bạo ngược với bản thân như với hữu thể lưỡng phân, đã

mất đi tính toàn vẹn. Nó bạo ngược với bản thân bằng ý thức giả trá của phạm tội. Ý thức chân thực của phạm tội hẳn đã giải phóng con người. Nó bạo ngược với bản thân bằng những đức tin giả trá, những dị đoan, những huyền thoại. Bạo ngược với bản thân bằng những nỗi sợ hãi đủ kiểu, bằng những ám ảnh bệnh hoạn. Bạo ngược với bản thân bằng lòng ghen tị, lòng tự ái, *lòng thù hận*^[50]. Lòng tự ái bệnh hoạn là bạo ngược đáng sợ nhất. Con người bạo ngược với bản thân bằng ý thức tình trạng yếu đuối và ti tiện của mình và bằng khao khát hùng mạnh và vĩ đại. Bằng ý chí nô dịch con người không chỉ nô dịch người khác, mà cả bản thân mình nữa. Con người có một khuynh hướng vĩnh hằng hướng tới chuyên chế, khao khát quyền lực và thống trị. Cái ác tiên phát là quyền lực của người đối với người, là hạ nhục phẩm giá con người, là bạo hành và thống trị. Tình trạng bóc lột của con người đối với con người mà Marx coi là cái ác tiến khởi, chỉ là cái ác phái sinh, hiện tượng này là khả dĩ, như tình trạng thống trị của con người đối với con người. Thế nhưng con người trở thành ông chủ của người khác, là vì theo cấu trúc ý thức của mình nó đã trở thành kẻ nô lệ cho ý chí muốn thống trị. Cũng vẫn cái sức mạnh ấy, mà nó dùng để nô dịch người khác, lại nô dịch chính bản thân nó. Người tự do không muốn thống trị ai cả. Cái ý thức bất hạnh nơi Hegel là ý thức tình trạng ti tiện của mình, đối lập với bản chất. Khi bản chất con người trải qua ý thức ấy như đối lập với nó, thì con người có thể cảm thấy bị áp bức bởi ý thức nô lệ của tình trạng phụ thuộc. Thế nhưng khi đó nó thường gỡ gạc lại, bù đắp cho bản thân bằng việc nô dịch những người khác. Đáng sợ nhất là kẻ nô lệ trở thành ông chủ. Trong tư cách ông chủ thì dù sao nhà quý tộc cũng ít đáng sợ hơn: ông ta ý thức được tính cao thượng và phẩm giá vốn có của mình, nên không có *lòng thù hận*. Nhà quý tộc như thế không bao

giờ là kẻ độc tài, không bao giờ là người muốn vươn tới hùng mạnh. Tâm lí của kẻ độc tài mà về thực chất vốn dĩ là *kẻ hãnh tiến*^[51], chính là sự méo mó của con người. Nó là kẻ nô lệ cho những hành động nô dịch của mình. Nó đối lập một cách sâu sắc nhất với Prometheus-người giải phóng. Lãnh tụ của đám đông cũng ở trong tình trạng nô lệ y như đám đông, hẳn ta không có hiện hữu ở bên ngoài đám đông, ở bên ngoài đám nô lệ mà hẳn ta thống trị, hẳn ta hoàn toàn bị ném ra bên ngoài. Tên bạo chúa là tạo vật của khối quần chúng đang cảm thấy kinh sợ khi đối diện với hẳn. Ý chí vươn tới hùng mạnh, vươn tới ưu thế và thống trị, chính là bệnh cuồng si, đó không phải là ý chí tự do và ý chí vươn tới tự do. Kẻ cuồng si với ý chí vươn tới hùng mạnh nằm trong tay quyền lực của định mệnh và biến thành con người định mệnh. César-nhà độc tài, vị anh hùng của chủ nghĩa đế quốc, tự đặt mình dưới dấu hiệu của định mệnh. Ông ta không thể dừng lại, không thể tự giới hạn mình, ông ta cứ đi xa mãi, xa mãi tới cái chết. Đó là con người đã bị số phận định đoạt. Ý chí vươn tới hùng mạnh không bao giờ biết đủ. Nó không chứng tỏ dư thừa sức mạnh hiến dâng bản thân cho mọi người. Ý chí đế quốc chủ nghĩa tạo ra vương quốc hư ảo phù du, sinh ra những tai họa và những cuộc chiến tranh. Ý chí đế quốc chủ nghĩa là xuyên tạc ma quái sứ mệnh đích thực của con người. Trong nó có xuyên tạc tính phổ quát mà con người được hiệu triệu hướng tới. Người ta định thực hiện tính phổ quát ấy thông qua khách thể hóa giả trá, thông qua việc ném hiện hữu của con người ra bên ngoài, thông qua ngoại hiện hóa biến con người thành nô lệ. Con người được hiệu triệu làm chúa tể trái đất và thế gian, tính đế vương là cố hữu trong ý tưởng của con người. Con người được hiệu triệu thực hiện bành trướng và chiếm hữu không gian. Con người bị lôi cuốn vào cuộc phiêu lưu vĩ đại. Thế nhưng tình trạng

sa đọa của con người gán cho ý chí phổ quát ấy một phương hướng nô dịch đầy trá ngụy. Nietzsche cô đơn và bất hạnh là triết gia của ý chí vươn tới hùng mạnh. Và người ta đã sử dụng Nietzsche thật dị dạng thế nào, đã dung tục hóa ông ta, đã biến đổi ra sao các ý tưởng của ông ta thành công cụ cho những mục đích mà hẳn Nietzsche phải thấy kinh tởm. Nietzsche hướng về một số ít người, ông là nhà tư tưởng quý tộc, ông khinh miệt khối quần chúng mà thiếu khối quần chúng ấy thì không sao thực hiện được ý chí đế quốc chủ nghĩa. Ông đã gọi nhà nước là con quái vật lạnh lùng nhất trong các quái vật và đã nói rằng, con người chỉ bắt đầu được ở nơi nhà nước kết thúc. Làm sao mà tổ chức được đế chế, vốn luôn luôn là tổ chức của khối quần chúng, của con người trung bình? Nietzsche là con người yếu đuối, chẳng có chút hùng mạnh nào, là con người yếu ớt nhất trong thế giới này. Ông không hề có ý chí vươn tới hùng mạnh, mà chỉ có ý tưởng về ý chí vươn tới hùng mạnh, ông kêu gọi mọi người phải cứng rắn. Thế nhưng chắc gì ông đã hiểu cứng rắn như bạo lực của các nhà nước và các cuộc cách mạng, như cứng rắn của ý chí đế quốc chủ nghĩa. Hình tượng Césaire Borgia đối với ông chỉ là biểu tượng cho bi kịch tinh thần nội tâm mà ông đã trải qua. Thế nhưng tán dương ý chí đế quốc chủ nghĩa, ý chí vươn tới hùng mạnh và vươn tới nô dịch ít nhất cũng có nghĩa là đoạn tuyệt với luân lí của kinh Phúc âm. Việc đoạn tuyệt ấy đang diễn ra trên thế giới, đoạn tuyệt ấy còn chưa có trong chủ nghĩa nhân văn xưa cũ, còn chưa có trong cuộc cách mạng Pháp. Cử chỉ nô dịch của bạo lực muốn được là cử chỉ của sức mạnh, nhưng thực chất nó bao giờ cũng là cử chỉ của yếu ớt. César là kẻ bất lực nhất trong những con người. Mọi kẻ hành quyết [người khác] đều là con người đã mất đi sức mạnh tinh thần, mất đi mọi ý thức về nó. Chúng ta đang đi đến vấn đề rất phức tạp về bạo lực.

Ý chí vươn tới hùng mạnh, ý chí đế quốc chủ nghĩa là kinh tởm đối với phẩm giá và tự do của con người, chuyện này đã hoàn toàn rõ ràng. Mà triết lí đế quốc chủ nghĩa cũng không bao giờ nói rằng nó bảo vệ tự do và phẩm giá của con người. Nó ca tụng bạo lực đối với con người như trạng thái cao cả nhất. Thế nhưng bản thân vấn đề bạo lực và mối quan hệ với nó thì rất phức tạp. Khi người ta phản nộ chống lại bạo lực, thì thường là có ý nói tới những hình thức bạo lực thô bạo và có thể nhìn thấy rõ. Người ta đánh đập, bỏ tù, giết chóc con người. Thế nhưng đời sống con người đầy rẫy những hình thức bạo lực không thấy rõ, tinh tế hơn. Bạo lực tâm lí còn đóng vai trò lớn hơn là bạo lực thân thể. Con người mất đi tự do và trở thành nô lệ không phải chỉ vì bạo lực thân thể. Thôi miên xã hội mà con người phải chịu đựng từ nhỏ có thể nô dịch anh ta. Hệ thống giáo dục có thể hoàn toàn làm con người mất đi tự do, khiến cho anh ta không có khả năng tự do xét đoán. Sức nặng, tính đồ sộ của lịch sử cưỡng bức con người. Cưỡng bức con người có thể bằng cách đe dọa, bằng cách lây nhiễm, vốn là thứ đã biến thành hành động tập thể. Việc nô dịch là việc giết người. Con người luôn luôn gửi cho con người những dòng điện sống và dòng điện chết. Lòng căm thù bao giờ cũng là dòng điện chết, được hướng tới người khác và cưỡng bức anh ta. Lòng căm thù bao giờ cũng muốn tước đoạt tự do. Nhưng thật đáng kinh ngạc là cả tình yêu cũng có thể làm chết người và truyền đi dòng điện chết. Tình yêu nô dịch không kém lòng căm thù. Cuộc sống con người thấm thấu những dòng điện hoạt động ngầm, và con người rơi vào bầu khí quyền cưỡng bức và nô dịch anh ta mà không nhận thấy. Có tâm lí học bạo lực cá nhân, và có cả tâm lí học bạo lực tập thể, bạo lực xã hội. Dư luận xã hội kết tinh lại, trở thành rắn chắc biến thành bạo lực đối với con người. Con người có thể trở thành nô lệ của dư luận xã hội, nô lệ của các

phong tục, tập quán, của những xét đoán và những ý kiến mà xã hội áp đặt. Khó mà đánh giá hết được bạo lực do báo chí thời nay thực hiện. Con người trung bình của thời đại chúng ta có những ý kiến và những xét đoán của tờ báo mà anh ta đọc mỗi buổi sáng, tờ báo ấy gây tác động ép buộc anh ta. Và với tính dối trá và dễ mua chuộc của báo chí thì những kết quả nhận được thật kinh khủng trong ý nghĩa nô dịch con người, làm mất tự do, lương tâm và xét đoán của anh ta. Trong khi đó bạo lực này tương đối khó nhận thấy. Nó thấy rõ chỉ ở trong những nước có chế độ độc tài, mà ở đó việc làm giả các ý kiến và xét đoán của con người là hoạt động của nhà nước, vẫn còn có bạo lực sâu sắc hơn, đó là bạo lực của quyền lực tiền bạc. Đó là nền chuyên chế giấu mặt trong xã hội tư bản chủ nghĩa. Người ta không cưỡng bức con người một cách trực tiếp, khả dĩ nhận thấy được. Cuộc sống con người phụ thuộc vào tiền bạc, vào cái sức mạnh thế gian vô diện mạo nhất, vô phẩm tính nhất, trao đổi như nhau với mọi thứ. Con người không mất đi tự do lương tâm, tự do tư duy, tự do xét đoán một cách trực tiếp, bằng bạo lực thân thể, nhưng nó bị đặt vào vị thế phụ thuộc vật chất, dưới mối đe dọa bị chết đói và vì thế mất đi tự do. Tiền bạc đem lại độc lập, không có tiền bạc là bị phụ thuộc. Thế nhưng người có tiền cũng bị nô lệ, chịu tác động bạo lực vô hình. Trong vương quốc của thần tài con người buộc phải bán sức lao động và việc lao động của anh ta không còn được tự do nữa. Con người đã không biết đến tự do thực sự trong lao động. Lao động của người thợ thủ công và lao động trí tuệ tương đối được tự do hơn, tuy thế cũng vẫn bị tác động bạo lực không nhìn thấy. Thế nhưng khối quần chúng nhân dân đã trải qua lao động nô lệ, trải qua lao động nông nô, trải qua lao động tân nô lệ trong thế giới tư bản và trải qua lao động nông nô trong mẫu hình của xã hội cộng sản. Con người

vẫn là nô lệ. Rất thú vị là, về mặt tâm lí sẽ dễ dàng hơn cảm nhận một trạng thái quen thuộc, thiếu vắng chuyển động, như là tự do. Chuyển động đã là một bạo lực nào đó đối với thế giới xung quanh, đối với môi trường vật chất xung quanh và đối với những người khác. Chuyển động là biến dịch, và nó chẳng hỏi xem thế giới có đồng ý với những hoán vị, vốn là kết quả của biến dịch ấy do chuyển động sinh ra. Cảm nhận xem yên tĩnh như không có bạo lực, còn chuyển động, biến dịch là bạo lực, cảm nhận như thế có những hậu quả mang tính bảo thủ trong đời sống xã hội. Tình cảnh nô lệ quen thuộc, đã được thiết lập từ lâu, có thể không có vẻ bạo lực, còn chuyển động hướng đến tiêu diệt tình cảnh nô lệ có thể có vẻ bạo lực. Cải cách xã hội được tiếp nhận như bạo lực bởi những người mà đối với họ chế độ xã hội quen thuộc là tự do, dù cho chế độ ấy bất công kinh khủng. Tất cả những cải cách cho tình cảnh của các tầng lớp công nhân gây nên những tiếng la hét từ phía các tầng lớp tư sản về xâm phạm tự do, về bạo lực. Những nghịch lí của tự do là như thế trong đời sống xã hội. Tình trạng nô lệ rình rập con người từ mọi phía. Cuộc đấu tranh cho tự do đòi hỏi kháng cự lại, và không có kháng cự thì hùng khí của đấu tranh sẽ suy yếu. Tự do đã trở thành cuộc sống quen thuộc, sẽ chuyển sang thành nô dịch con người mà không dễ nhận ra, đây là tự do đã bị khách thể hóa, trong khi đó tự do là vương quốc của chủ thể. Con người là nô lệ bởi vì tự do thì khó khăn, còn nô lệ lại dễ dàng.

Trong thế giới nô lệ của tính khách thể người ta xem bạo lực là sức mạnh, là sức mạnh bộc lộ ra. Ca ngợi bạo lực luôn luôn có nghĩa là ngưỡng mộ sức mạnh. Thế nhưng bạo lực không những không đồng nhất với sức mạnh, mà còn không bao giờ được gắn với sức mạnh. Sức mạnh trong ý nghĩa thâm sâu của nó có nghĩa là chiếm lĩnh được cái mà nó hướng tới, không phải là thống trị

vốn bao giờ cũng duy trì tính ngoại tại, nhưng là kết hợp nội tại đầy thuyết phục và chinh phục. Đức Kitô phát biểu với sức mạnh. Tên bạo chúa không bao giờ phát biểu với sức mạnh. Kẻ cưỡng bức hoàn toàn bất lực trước người mà hắn thực hiện bạo lực. Người ta tìm đến bạo lực là do bất lực, là do không có được sức mạnh đối với người mà người ta thực hiện bạo lực. Ông chủ chẳng có sức mạnh nào đối với nô lệ của mình. Ông chủ có thể hành hạ anh ta, nhưng việc hành hạ ấy chỉ có nghĩa là gặp phải trở ngại không thể vượt qua được. Và khi ông chủ có được sức mạnh thì ông ta thôi không còn là ông chủ nữa. Tình trạng bất lực tận cùng đối với người khác biểu hiện trong việc giết chết anh ta. Sức mạnh vô hạn hắn đã bộc lộ, nếu như có thể phục sinh được con người. Sức mạnh là biến cải, soi sáng, phục sinh người khác. Còn bạo lực, hành hạ, giết người là yếu ớt. Trong thế giới bị khách thể hóa, thế giới thường ngày, vô diện mạo, ngoại hiện, người ta gọi là sức mạnh không phải cái vốn là sức mạnh trong ý nghĩa hiện sinh của ngôn từ. Điều này thể hiện trong xung đột của sức mạnh và giá trị. Những giá trị cao nhất trên thế gian hóa ra yếu ớt hơn những giá trị thấp nhất, những giá trị cao nhất bị xé nát, những giá trị thấp nhất chiến thắng. Cảnh sát và cai đội, chủ ngân hàng và con buôn mạnh hơn là thi sĩ và triết gia, hơn là nhà tiên tri và thánh nhân. Trong thế giới bị khách thể hóa vật chất mạnh hơn Thượng Đế. Con trai của Thượng Đế bị hành hình. Socrates bị đầu độc. Các nhà tiên tri bị ném đá. Những người khởi xướng và những người sáng tạo tư duy mới, đời sống mới, bị truy bức, bị đàn áp và không hiếm khi bị xử tử. Con người trung bình của tính thường nhật xã hội chiến thắng. Chỉ có ông chủ và nô lệ chiến thắng, còn những người tự do thì người ta không chịu đựng nổi. Giá trị cao nhất - bản diện cá nhân con người thì người ta không muốn thừa nhận, còn giá trị

thấp nhất - nhà nước với bạo lực và thói dối trá, với hoạt động do thám và sát nhân lạnh lùng, thì người ta tôn vinh như giá trị cao nhất và cúi rạp mình một cách nô lệ trước giá trị ấy. Trong thế giới bị khách thể hóa người ta chỉ yêu mến cái hữu hạn, người ta không chịu đựng nổi cái vô hạn. Và quyền lực ấy của cái hữu hạn luôn luôn là tình cảnh nô lệ của con người, còn cái vô hạn khả dĩ tàng ẩn ắt sẽ là giải phóng. Người ta gắn sức mạnh với những phương tiện tẻ hại được tôn vinh là tất yếu cho những mục đích được xem là tốt lành. Thế nhưng toàn bộ cuộc sống đầy ắp những phương tiện ấy, còn những mục đích thì chẳng bao giờ đi tới được. Và con người trở thành nô lệ của những phương tiện mà có vẻ như chúng đem lại sức mạnh cho con người. Con người tìm kiếm sức mạnh trên những con đường lầm lạc, trên những con đường bất lực, biểu lộ trong những hành động bạo lực. Con người thực hiện những hành động của ý chí nô dịch mà không thực hiện những hành động của ý chí giải phóng. Ở những người vẫn được gọi là các nhà hoạt động vĩ đại của lịch sử, những vị anh hùng của ý chí đế quốc chủ nghĩa, việc giết người bao giờ cũng đóng vai trò cực kì to lớn. Điều này luôn luôn chứng tỏ tình trạng yếu ớt siêu hình học của những người “hùng” ấy, chứng tỏ ý chí bệnh hoạn vươn tới hùng mạnh và thống trị, đi kèm nỗi ám ảnh truy đuổi. Yếu ớt tinh thần, bất lực đối với cuộc sống nội tâm của con người, thiếu vắng sức mạnh phục sinh về cuộc sống mới, dẫn đến việc dễ dàng để xảy ra những cực hình địa ngục trong cuộc đời kia, và những cuộc hành quyết, tra tấn cùng những trừng phạt tàn nhẫn trong cuộc đời này. Sự thật bị xé nát trong thế gian, nhưng sức mạnh chân chính vẫn ở trong sự thật, sự thật thần thánh.

* * *

Nhất nguyên luận là nguồn gốc triết học của tính nô lệ nơi con người. Thực hành nhất nguyên luận là thực hành kiểu bạo chúa. Cá biệt luận đối lập sâu sắc nhất với nhất nguyên luận. Nhất nguyên luận là thống trị của cái “chung”, cái phổ quát trừu tượng, và là phủ định bản diện cá nhân và tự do. Bản diện cá nhân, tự do gắn liền với đa nguyên luận, đúng hơn là có hình thức đa nguyên luận ở ngoại tại, còn trong nội tại thì có thể hàm nghĩa một tính phổ quát cụ thể. Lương tâm không thể có tâm điểm trong một thống nhất phổ quát nào đó, lương tâm không thể bị làm cho xa lạ, nó luôn ở lại trong chiều sâu của bản diện cá nhân. Lương tâm ở trong chiều sâu của bản diện cá nhân hoàn toàn không có nghĩa là tính khép kín của bản diện cá nhân vào bên trong mình và tính vị kỉ, ngược lại, nó đòi hỏi mở ra ở bên trong, chứ không phải ở bên ngoài, đòi hỏi làm đầy ở bên trong bằng nội dung phổ quát cụ thể. Thế nhưng cái nội dung phổ quát cụ thể ấy của bản diện cá nhân không khi nào có nghĩa là nó đặt lương tâm và ý thức của mình vào xã hội, nhà nước, nhân dân, giai cấp, đảng phái, giáo hội, như một thiết chế xã hội. Ý nghĩa duy nhất không có tính nô lệ có thể chấp nhận được của từ ngữ “tính hợp quần-cộng đồng” - ấy là hiểu nó như tính phổ quát cụ thể nội tâm của bản diện cá nhân, chứ không phải như việc làm xa lạ lương tâm đưa một tập thể nào đó từ bên ngoài vào. Chỉ có người nào không để cho lương tâm của mình và xét đoán của mình bị làm cho xa lạ, bị ném ra ngoài, chỉ có người đó mới là người tự do, còn người nào để cho xảy ra chuyện đó thì người đó chính là kẻ nô lệ. Ông chủ cũng để cho xảy ra chuyện đó, nhưng ông ta cũng chỉ là một hình thức khác của nô lệ. Về mặt thuật ngữ sẽ không chính xác nói về tính tự trị của bản diện cá nhân, về tính tự trị của ý thức và lương tâm. Ở Kant điều đó có nghĩa là tuân phục của bản diện cá nhân theo quy luật luân lí-lí

trí. Ở đây tự trị không phải là con người, mà là quy luật luân lí-lí trí. Tính tự trị của con người như một bản diện cá nhân cần phải gọi là tự do. Trong lịch sử châu Âu người ta thường lấy hoặc là lí trí, hoặc là tự nhiên để đối lập lại chế độ quyền uy và đẳng cấp. Lí trí hay tự nhiên nổi loạn chống lại quyền uy. Thế nhưng bằng cách đó không đạt được tự do của con người. Con người vẫn còn bị phục tùng theo cái lí trí vô diện mạo, theo cái xã hội có chủ quyền hay đơn thuần là theo tính tất yếu của tự nhiên. Để đối lập với ý thức quyền uy hay là với chế độ quyền uy của cuộc sống, cần phải đưa ra không phải lí trí, không phải tự nhiên, cũng không phải xã hội có chủ quyền, mà là tinh thần, tức là tự do, khởi nguyên tinh thần trong con người tạo lập nên bản diện cá nhân của nó, và độc lập với tự nhiên bị khách thể hóa và với thế giới logic bị khách thể hóa. Điều này đòi hỏi thay đổi phương hướng đấu tranh chống lại tính nô lệ của con người, tức là đòi hỏi đánh giá lại các giá trị theo cá biệt luận và cuốn sách này được dành cho nội dung đó. Cần phải lấy tính phổ quát hiện sinh nội tâm của bản diện cá nhân để đối lập với tính phổ quát bị khách thể hóa ngoại tại, vốn là thứ luôn tạo ra các hình thức nô lệ ngày càng mới mẻ hơn. Tất cả những gì không phải cá biệt, tất cả những gì đã bị làm cho xa lạ trong phạm vi cái chung, đều là cám dỗ và nô dịch con người. Con người tự do là hữu thể tự quản, chứ không phải bị quản, không phải là tự quản của xã hội và nhân dân, mà là tự quản của con người đã trở thành bản diện cá nhân. Tự quản của xã hội và nhân dân vẫn còn là việc quản trị đám nô lệ.

Thay đổi phương hướng đấu tranh vì tự do của con người, nhằm làm xuất hiện con người tự do, trước hết là thay đổi cấu trúc tư duy, thay đổi sắp xếp các giá trị. Đây là một quá trình sâu sắc, và những kết quả của nó có thể chỉ thể hiện ra một cách

chậm chạp. Đây là cuộc cách mạng nằm sâu trong nội tâm, được thực hiện trong thời gian hiện sinh, chứ không phải trong thời gian lịch sử. Thay đổi cấu trúc tư duy này cũng là thay đổi cách hiểu mối quan hệ giữa tự tại và siêu việt. Tính liên tục nội tại đưa con người vào quá trình tiến hóa dày đặc là phủ định bản diện cá nhân, mà bản diện cá nhân lại đòi hỏi tính gián đoạn và *siêu thắng* (трансцензус). Ở trong tính liên tục nội tại con người phục tùng theo thống nhất phổ quát, mà Thượng Đế hoàn toàn tự tại với thống nhất ấy. Thế nhưng Thượng Đế hoàn toàn siêu việt với thống nhất phổ quát ấy và với quá trình xảy ra trong thống nhất ấy. Và cái tính siêu việt ấy của Thượng Đế, tự do của Thượng Đế đối với tính tất yếu thế gian, với mọi tính khách thể, chính là nguồn gốc tự do của con người, chính là bản thân tính khả thể của hiện hữu bản diện cá nhân. Tuy nhiên tính siêu việt cũng có thể bị hiểu theo kiểu nô lệ và có thể hàm nghĩa hạ thấp con người. Tính siêu việt có thể bị hiểu như khách thể hóa và ngoại hiện hóa, và mối quan hệ với nó bị hiểu không phải như siêu việt hóa nội tâm trong tự do, mà như mối quan hệ của kẻ nô lệ đối với ông chủ. Con đường giải phóng nằm ở phía bên kia của tính tự tại và tính siêu việt truyền thống. Siêu việt hóa trong tự do không bao giờ có nghĩa là phục tùng theo ý chí của người khác, vốn dĩ là tính nô lệ, mà có nghĩa là phục tùng theo Chân lí, vốn đồng thời cũng là con đường và cuộc sống. Chân lí bao giờ cũng gắn liền với tự do và chỉ hiển mình cho tự do. Tính nô lệ bao giờ cũng là phủ định chân lí, e sợ chân lí. Tình yêu chân lí là thắng lợi trước nỗi sợ hãi mang tính nô dịch. Con người thô thiển, vốn vẫn đang sống trong con người đương đại, ở trong quyền lực của sợ hãi, hẳn ta là nô lệ của quá khứ, của cái thông thường, của tinh thần tổ tiên. Những huyền thoại có thể nô dịch. Con người tự do không ở trong quyền lực của các huyền thoại, anh ta đã được giải

phóng khỏi quyền lực của chúng. Thế nhưng những con người của nền văn minh đương đại, đỉnh cao của văn minh, thì vẫn đang ở trong quyền lực của các huyền thoại, tựu trung thì cũng là quyền lực của huyền thoại về các hiện thực phổ quát, về vương quốc của cái “chung”, mà con người phải phục tùng. Tuy nhiên, không tồn tại những hiện thực phổ quát chung, đó là những bóng ma và ảo ảnh do khách thể hóa tạo nên. Có hiện hữu những giá trị phổ quát, ví dụ như chân lí, nhưng bao giờ cũng trong hình thức cụ thể và cá biệt. Thực thể hóa các giá trị phổ quát là phương hướng trá ngụy của ý thức. Đó là cái siêu hình học xưa cũ không thể biện minh được. Ở bên ngoài bản diện cá nhân chẳng có tính phổ quát nào hiện hữu. Cái phổ quát nằm trong bản diện cá nhân con người, trong bản diện cá nhân Thượng Đế. Nhân cách hóa các khởi nguyên chính là khách thể hóa mà ở đó bản diện cá nhân biến mất.

* * *

Tình trạng nô lệ là tính thụ động. Chiến thắng trước tình trạng nô lệ là hoạt động sáng tạo. Chỉ có trong thời gian hiện sinh mới bộc lộ tính hoạt động sáng tạo. Tính hoạt động trong lịch sử là khách thể hóa, là phóng chiếu cái đã hoàn thành ở trong chiều sâu. Cả thời gian lịch sử cũng muốn biến con người thành nô lệ của mình. Người tự do không được cúi mình ngay cả trước lịch sử, trước dòng tộc, trước cách mạng, trước bất cứ cái chung khách quan nào muốn đòi có ý nghĩa phổ quát. Ông chủ cũng cúi mình trước lịch sử, trước những cái chung, trước tính phổ quát trá ngụy, giống như kẻ nô lệ. Ông chủ và nô lệ có những nét giống nhau nhiều hơn người ta tưởng. Người tự do thậm chí không muốn làm ông chủ, [vì] điều đó ắt có nghĩa là mất đi tự do.

Để chuẩn bị cho cấu trúc ý thức vượt qua được tình trạng nô lệ và thống trị thì cần phải xây dựng một *xã hội học phủ định* tương tự như *thần học phủ định*. *Xã hội học khẳng định* ở trong các phạm trù của tính nô lệ và thống trị, không bước ra đến tự do. Không thể áp dụng được những khái niệm xã hội học thông thường vào tư duy về xã hội, đã thoát khỏi các phạm trù nô lệ và thống trị, tư duy này đòi hỏi li khai, phủ định đối với tất cả những gì mà xã hội của vương quốc các chúa tể trần gian dựa vào, tức là trong thế giới đã bị khách thể hóa. Xã hội của những người tự do, xã hội của các bản diện cá nhân không phải là nền quân chủ, không phải thần quyền, không phải quý tộc, không phải dân chủ, không phải xã hội quyền uy, không phải xã hội theo thuyết tự do, không phải xã hội tư sản, không phải xã hội xã hội chủ nghĩa, không phải chủ nghĩa phát xít, không phải chủ nghĩa cộng sản, thậm chí không phải chủ nghĩa vô chính phủ, bởi vì trong chủ nghĩa vô chính phủ vẫn có khách thể hóa. Đây là *phủ định*^[52] thuần túy, vì *phủ định* thuần túy là nhận thức Thượng Đế không lệ thuộc vào các khái niệm, không lệ thuộc vào bất cứ duy lý hóa nào. Và điều này trước hết có nghĩa là một biến đổi cấu trúc ý thức, sao cho khách thể hóa biến mất đi, không còn có đối lập chủ thể và khách thể, không còn ông chủ và nô lệ, mà sẽ là tính vô hạn, là tính chủ thể chứa đầy nội dung phổ quát, sẽ là vương quốc của tính hiện sinh thuần túy. Sẽ hoàn toàn sai lầm, nếu xem *xã hội học phủ định* thuộc về thế giới bên kia, thế giới thiên đàng siêu việt, thuộc về cuộc đời “sau cái chết” và yên lòng với chuyện là ở thế giới bên này, nơi trần gian thường hằng, trong cuộc đời trước khi chết, thì mọi chuyện vẫn cứ phải như cũ. Chúng ta sẽ thấy rằng đó là cách hiểu hoàn toàn trá ngược về tận thế, hiểu tận thế như không có một ý nghĩa hiện sinh nào. Trên thực tế biến đổi cấu trúc ý thức, chấm dứt khách thể hóa, tạo

dựng một xã hội của những người tự do mà chỉ trong *xã hội học phủ định* mới có thể hình dung được, còn phải xảy ra cả ở [cuộc đời] phía bên này nữa.

Con người sống không phải chỉ trong thời gian vũ trụ của vòng luân chuyển thiên nhiên và trong thời gian lịch sử bị xé vụn, hướng tới tương lai, mà con người còn sống cả trong thời gian hiện sinh nữa, con người hiện hữu cả ở bên ngoài khách thể hóa do chính con người đặt ra. Chúng ta sẽ thấy ở phần cuối của cuốn sách này, là “tận thế”, mà trong ngôn ngữ triết học có nghĩa là chấm dứt việc khách thể hóa, đòi hỏi tính tích cực sáng tạo của con người và được thực hiện không phải chỉ ở [cuộc đời] phía bên kia, mà còn ở [cuộc đời] phía bên này nữa. Đây là nghịch lí của số phận con người và số phận của thế giới và phải tư duy về chuyện này một cách nghịch lí, chứ không thể tư duy bằng các phạm trù duy lí được. Ông chủ và kẻ nô lệ nói chung không sao tư duy được, chỉ có con người tự do có thể tư duy về chuyện này. Ông chủ và kẻ nô lệ sẽ hết sức nỗ lực ngăn cản cáo chung của khách thể hóa, “tận thế”, tiến tới Thiên đàng - vương quốc của tự do và của những người tự do, ông chủ và kẻ nô lệ sẽ tạo ra những hình thức ngày càng mới mẻ hơn của chế độ thống trị và nô lệ, sẽ thực hiện việc thay sắc phục mới mẻ hơn, những hình thức khách thể hóa mới mẻ hơn, để khiến cho các hành động sáng tạo của con người chịu những thất bại nặng nề, khiến cho các tội ác của lịch sử sẽ vẫn tiếp diễn. Thế nhưng những người tự do phải chuẩn bị cho vương quốc của mình, không phải chỉ “ở bên kia”, mà còn “ở đây” nữa, và trước hết phải chuẩn bị cho bản thân mình, sáng tạo bản thân mình thành những người tự do, những bản diện cá nhân. Những người tự do nhận lấy trách nhiệm cho mình. Những kẻ nô lệ không thể chuẩn bị một vương quốc mới được, từ “vương quốc” thực chất không áp dụng được ở đây, cuộc

nổi dậy của những kẻ nô lệ bao giờ cũng tạo ra những hình thức nô lệ mới. Chỉ có những người tự do mới có thể trưởng thành lên cho vương quốc ấy. Ông chủ có cùng một số phận với những kẻ nô lệ. Và cần phải theo dõi xem biết bao nhiêu những hình thức đa dạng và tinh tế của tính nô lệ vẫn còn đang rình rập và cám dỗ con người.

Chương II

1.

TỒN TẠI VÀ TỰ DO. TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CON NGƯỜI VÀO TỒN TẠI

Siêu hình học luôn nỗ lực để trở thành bản thể luận (ontology), thành triết học của tồn tại (бытие). Đó là truyền thống triết học rất cổ xưa. Parmenides là nhà sáng lập chủ chốt của truyền thống đó, ông chủ yếu là nhà bản thể luận. Plato không thể chấp nhận tính trừu tượng ấy và đã thử làm phức tạp và chính xác hơn nữa vấn đề tồn tại. Nhưng từ Plato truyền thống bản thể luận lại vẫn đi tiếp. Trong thời đại hiện nay những đại biểu của triết học bản thể luận đều là những người theo học thuyết Plato. Từ lâu tôi đã hoài nghi tính chân lí của bản thể luận nói chung và bản thể luận Plato nói riêng, và đã thể hiện điều này ngay trong cuốn sách của mình *Ý nghĩa sáng tạo*, trong đó đã khẳng định ưu tiên của tự do trước tồn tại, mặc dù thuật ngữ của tôi còn thiếu rõ ràng và chưa được nhất quán. Hiện nay, hơn lúc nào khác, tôi cho rằng bản thể luận là triết học sai lầm. Tôi cho rằng triết học hiện sinh là chân lí, rằng có một kiểu tư duy khác và một cách hiểu khác về vấn đề cổ xưa của quan hệ giữa bản chất và hiện sinh. Triết học đích thực phải cố hướng đến hiện thực cụ thể, đến cái hiện hữu. Và hiện nay đang có một trào lưu như thế trong tư duy triết học. Và lại, ngay chính Plato cũng đặt

ra chân lí vĩnh hằng, bất chấp bản thể luận trừu tượng của ông.

Vấn đề tồn tại trước hết là vấn đề trong mức độ nào tồn tại đã là cấu trúc của tư duy, tức là khách thể hóa do chủ thể tiến hành, tức là một thứ gì đó thứ cấp chứ không phải tiên khởi. Tồn tại là một khái niệm, tức là một thứ gì đó đã trải qua tư duy khách thể hóa, trong nó có dấu ấn của trừu tượng hóa, nên vì vậy nó nô dịch con người như bất cứ khách thể hóa nào. Trong tính chủ quan tiên khởi của hiện hữu hoàn toàn không có tồn tại, chúng ta không có trải nghiệm tính hiện tồn của tồn tại. Ở Parmenides, trong học thuyết Plato, trong bản thể luận, tồn tại đích thực, lí tưởng, là cái phổ quát-chung, còn cái cá thể-đơn nhất là cái phái sinh và cái tùy thuộc, hoặc là cái hư ảo. Cái lí tưởng, cái có tính tư tưởng là cái hiện thực đích thực. Những cái phổ quát là hiện thực. Thế giới số nhiều và cá thể là thế giới thứ cấp, được phản ánh, không hoàn toàn hiện thực, trong thế giới ấy tồn tại trộn lẫn với không tồn tại. Đỉnh cao của tư duy Hi Lạp là như thế, nó vẫn còn hiệu lực cả trong triết học bản thể luận mới, cũng như mới nhất. Tuy nhiên, điều ngược lại mới đúng: chính cái thế giới thường nghiệm, được khách thể hóa ấy, là vương quốc của cái chung, vương quốc của định luật, vương quốc của tính tất yếu, vương quốc của cưỡng bức [được cấu thành] bằng những khởi nguyên phổ quát của tất cả những gì là cá thể và cá biệt, còn thế giới khác của tinh thần là vương quốc của cái cá thể, cái đơn nhất, cái cá biệt, vương quốc của tự do. “Cái chung”, cái cưỡng bức một cách khách quan, chỉ thống trị trong thế giới thường nghiệm đó, nó không có trong thế giới tinh thần. Trái với ý kiến phổ biến, tinh thần đối lập trước hết với “cái chung”, nó chỉ biết đến cái đơn nhất, vấn đề cái đơn nhất và cái số nhiều phải được đặt ra theo cách thức khác với cách thức của Plato và những người theo học thuyết Plato. Tư duy khách thể hóa, ngoại hiện

hóa của con người cấu trúc nên tồn tại, như là “cái chung”, như là cái phổ quát, vì vậy cái cá biệt, “cái dị thường”, biến thành cái riêng biệt, cái bộ phận. Thế nhưng chân lí hiện sinh là ở chỗ, cái hiện thực dị thường hiện hữu một cách dị thường, còn cái chung là không hiện thực, và điều này hoàn toàn không phải theo ý nghĩa mà các nhà duy danh luận khẳng định, họ chỉ đại diện cho cực ngược lại của tư duy khách thể hóa và trừu tượng hóa. Những nhà hiện thực chủ nghĩa-theo học thuyết Plato (S. Frank, N. Lossky) cho rằng các nhà duy danh luận cứ tưởng rằng tính hiện thực của “con ngựa nói chung” có nghĩa là “con ngựa nói chung” đang cày trên đồng cỏ nào đó. Họ khẳng định ngược lại rằng “con ngựa nói chung” hiện hữu như thống nhất tất cả những con ngựa riêng biệt. Tuy nhiên vẫn còn nguyên tính sai lầm của việc đặt vấn đề từ cổ xưa trong những cuộc tranh luận của các nhà hiện thực và các nhà duy danh luận, vẫn còn lại đối lập logic của cái chung và cái đơn nhất, của cái phổ quát và cái cá thể. Thế nhưng đối lập này là sản phẩm của tư duy khách thể hóa. Ở bên trong hiện hữu thì cái đơn nhất, cái cá thể là có tính phổ quát, cái cụ thể - có tính phổ quát, và không có cái phổ quát nào, như cái chung, hiện hữu cả. “Con ngựa nói chung” và “con người nói chung” không hiện hữu, không hề có sự thống nhất tất cả các con ngựa riêng biệt và con người riêng biệt như “cái chung”, thế nhưng trong mỗi con ngựa riêng biệt và trong mỗi con người riêng biệt hiện hữu tính phổ quát (chứ không phải tính cùng chung) của hiện hữu ngựa và hiện hữu người. Thống nhất trong hiện thực không giống như thống nhất trong tư duy. Chúng ta thấu hiểu tính phổ quát của con người riêng biệt không phải thông qua việc trừu tượng hóa những tính chất chung của con người mà ta thấy, mà là thông qua việc đi sâu vào tính đơn nhất của anh ta. Sử dụng thuật ngữ của Kant có thể nói rằng,

vương quốc tự nhiên là vương quốc của cái chung, còn vương quốc của tự do là vương quốc của cái đơn nhất. Thế nhưng vương quốc của tự do là vương quốc của tinh thần. Triết học đặt khái niệm tồn tại vào cơ sở của mình, là siêu hình học tự nhiên luận. Tồn tại là tự nhiên, *oysia*^[53], nó thuộc về thế giới được khách thể hóa, sinh ra từ duy lý hóa. Tư duy tinh thần như tồn tại - có nghĩa là tư duy nó theo tự nhiên luận, như là tự nhiên, như là khách thể, thế nhưng tinh thần không phải là khách thể, không phải là tự nhiên, không phải là tồn tại, tinh thần là chủ thể, là hành vi, là tự do. Hành vi tiên khởi không phải là tồn tại, tồn tại là hành vi bị đông cứng lại. Những nhà huyền học dạy thật đúng và thật sâu sắc, rằng Thượng Đế không phải là tồn tại, rằng khái niệm có giới hạn về tồn tại không thể áp dụng được cho Thượng Đế, có Thượng Đế, nhưng không phải là tồn tại. “Ta là thực hữu” (Я емь сущий) - điểm nhấn là “Ta” chứ không phải “thực hữu”. “Ta”, bản diện cá nhân, tiên khởi hơn là “tồn tại” - một kết quả của tư duy phạm trù. *Bản diện cá nhân tiên khởi hơn tồn tại*. Đó là cơ sở của cá biệt luận. Tồn tại là sản phẩm của tư duy trừu tượng, còn con mèo yêu quý kia của tôi thì hiện hữu. Tồn tại không có hiện hữu. Do vậy không được đặt tồn tại vào cơ sở của triết học, bởi vì khái niệm ấy nhập nhằng hai nghĩa. Tồn tại vừa là chủ thể vừa là thuộc tính, vừa là chủ ngữ vừa là vị ngữ. VI. Soloviev đề nghị sử dụng từ *thực hữu* (сущее) để kí hiệu chủ thể của tồn tại. Thế nhưng thực hữu gắn với hiện hữu (существование). Cạm dổ bản thể luận, cạm dổ tồn tại, trở thành một trong những nguồn gốc tình trạng nô lệ của con người. Con người đã bị thừa nhận là nô lệ của tồn tại - cái quyết định trọn vẹn anh ta, con người không được tự do trong quan hệ với tồn tại, bản thân tự do của anh ta được sinh ra bởi tồn tại. Bản thể luận có thể nô dịch con người, vấn đề cơ bản là vấn đề quan hệ của tồn tại và tự do, của

tồn tại và tinh thần.

Cần phải lựa chọn giữa hai triết học - triết học thừa nhận ưu tiên của tồn tại trước tự do, và triết học thừa nhận ưu tiên của tự do trước tồn tại. Lựa chọn này không thể chỉ được xác định bởi riêng tư duy, nó được xác định bởi toàn bộ tinh thần, tức là cả ý chí nữa. Cá biệt luận phải thừa nhận ưu tiên của tự do trước tồn tại. Triết học ưu tiên tồn tại là triết học vô diện mạo. Hệ thống bản thể luận thừa nhận ưu tiên tuyệt đối của tồn tại là hệ thống tất định luận. Mọi hệ thống được khách thể hóa mang tính trí tuệ là hệ thống tất định luận. Nó dẫn xuất ra tự do từ tồn tại, tự do hóa ra là tồn tại được tất định hóa, tức là rốt cuộc tự do là sản phẩm của tất yếu. Tồn tại hóa ra là tính tất yếu lí tưởng, trong đó không thể có các đột phá, tồn tại là thống nhất dày đặc, tuyệt đối. Thế nhưng tự do không thể dẫn xuất được từ tồn tại, tự do bám rễ vào cái phi-thực-hữu, vào chiều sâu không đáy, vào phi-tồn-tại, nếu như sử dụng thuật ngữ bản thể luận. Tồn tại không đặt cơ sở cho tự do, không xác định tự do, không sinh ra tự do. Không có tồn tại dày đặc, liên tục. Có những đột phá, những gián đoạn, những chiều sâu không đáy, những nghịch lí, có *những siêu thăng* (трансцензус). Vì vậy chỉ có tự do hiện hữu, chỉ có bản diện cá nhân hiện hữu. Ưu tiên của tự do trước tồn tại cũng là ưu tiên của tinh thần trước tồn tại. Tồn tại - tĩnh tại, tinh thần - năng động. Tinh thần không phải là tồn tại. Không được tư duy tinh thần theo cách trí tuệ, như một khách thể, tinh thần là chủ thể và tính chủ quan, là tự do và hành vi sáng tạo. Tính năng động, tính hoạt động, sáng tạo, đối lập với cách hiểu trí tuệ về tồn tại. Lí trí chung vô diện mạo tri giác cái vô diện mạo, cái tồn tại chung, cái khách thể, là những thứ bị làm cho xa lạ với hiện hữu của con người. Triết học trí tuệ bao giờ cũng mang tính phản cá biệt luận, triết học chất sống cũng vậy. Tri giác của bản

diện cá nhân và tự do gắn liền với lí trí cá biệt, với ý chí và tính hoạt động tích cực. Hai quan điểm va chạm nhau: 1) có một trật tự không đổi, vĩnh cửu, hợp lí, của tồn tại, nó thể hiện trong trật tự xã hội, vốn không phải do con người tạo nên và con người phải phục tùng nó; 2) những cơ sở của đời sống thế gian và xã hội bị tổn thương bởi tình trạng sa đọa, những cơ sở ấy không phải là vĩnh cửu và không phải do áp đặt từ bên trên, chúng thay đổi tùy theo tính hoạt động tích cực của con người và sáng tạo. Quan điểm thứ nhất nô dịch con người, quan điểm thứ hai giải phóng con người. Bản thể luận là nhận thức vô diện mạo, là chân lí vô diện mạo. Hài hòa được quy hoạch trước của tồn tại, thống nhất của cái toàn vẹn, như là chân lí, điều thiện, công bằng, [những thứ đó] không tồn tại. Quan điểm Hi Lạp về thế gian đã dựa trên chiêm ngưỡng mỹ học cái toàn vẹn. Thế nhưng trên thế gian có đối chọi của những sức mạnh phân cực, nên vì thế không chỉ có trật tự, mà còn có vô trật tự, không chỉ có hài hòa, mà còn có bất hài hòa. J. Bohme hiểu sâu sắc điều này hơn ai hết. Trật tự thế gian, thống nhất thế gian, hài hòa thế gian gắn liền với các định luật logic, các định luật tự nhiên, các luật lệ nhà nước, gắn với quyền lực của “cái chung”, với quyền lực của cái tất yếu. Đó là khách thể hóa do sa đọa sinh ra. Trong một thế giới khác, thế giới của tinh thần, mọi thứ đều tự do, mọi thứ đều cá thể, không có “cái chung”, không có cái tất yếu. Thế giới là bị khách thể hóa, tức là tinh thần bị làm cho xa lạ với chính bản thân mình. Có thể nói một cách sâu sắc hơn: tồn tại là làm cho xa lạ và khách thể hóa, là biến tự do thành tất yếu, biến cái cá thể thành cái chung, cái cá biệt thành cái vô diện mạo, là chiến thắng của lí trí đã không còn gắn bó với hiện hữu của con người. Thế nhưng giải phóng con người có nghĩa là trả lại tinh thần về với bản thân nó, tức là về với tự do. Ngay cả đối với Hegel tinh thần cũng là hữu

thể hiện hữu cho chính bản thân nó. Nhưng Hegel đã không hiểu rằng việc khách thể hóa tinh thần là tình trạng nô lệ, đã không hiểu được bản diện cá nhân, đã không hiểu được tự do vốn không phải là tính tất yếu đã được tri giác. Schopenhauer tỏ ra đúng đắn hơn Hegel trong việc thấu hiểu khách thể hóa. Thế nhưng khách thể hóa sinh ra không đơn thuần bởi tính định hướng nhất định của ý chí, mà còn bởi mong muốn khôn nguôi là được ở trong thế giới bị khách thể hóa.

Sau khi đi qua triết học mới, học thuyết của Plato đã biến đổi đáng kể, và biến đổi ấy vừa làm xấu đi, vừa làm tốt lên. Ý tưởng (идеи) trong học thuyết của Plato, *eidos*^[54], là những dòng tộc. Thiên tài nghệ thuật của Plato đã cho chúng một đời sống độc đáo. Triết học duy lí mới đã biến đổi triết để những ý tưởng mang tính dòng tộc Hi Lạp thành các khái niệm. Ở Hegel thế giới là tự khai mở theo biện chứng của khái niệm, cái khái niệm có vẻ như biết khao khát đam mê. Nhưng chính điều này tố giác tính chất của khái niệm có tính dòng tộc, tính phụ thuộc của nó vào các cấu trúc của tư duy, phụ thuộc vào kiểu tư duy phạm trù. Chủ nghĩa duy tâm (= chủ nghĩa hiện thực trong ý nghĩa thời trung đại) đã không phụ thuộc vào khái niệm chủ thể. Công lao của triết học mới là ở chỗ nó đã khai mở tính hoạt động của chủ thể trong cấu trúc thế giới khách thể hóa. Công lao của Kant đặc biệt vĩ đại, ông đã dọn sạch miếng đất cho con đường triết lí hoàn toàn mới, mặc dù chính ông lại không bước vào đó. Tồn tại như khách thể, tồn tại của cái chung-phổ quát, là cấu trúc của chủ thể với tính định hướng nhất định trong hoạt động của nó. Tồn tại hóa ra là chuyển dịch cái hiện hữu, tức là cái hiện thực-tiên khởi và cụ thể, từ trong chiều sâu của chủ thể sang cái chiều sâu hư ảo của khách thể bị ngoại hiện hóa. Khi đó thì cái chung hóa ra là cái cao nhất, cái cá thể là cái thấp nhất. Thế nhưng ở

chủ thể trong chiều sâu của hiện hữu thì cái cá thể là cái cao nhất, cái chung là cái thấp nhất. Cái gì là cái chủ yếu nhất, cái tiên khởi nhất trong con ngựa đơn nhất - ý tưởng con ngựa, cái chung ở trong nó, hay là cái cá thể, không lặp lại được ở trong nó? Đây là vấn đề vĩnh cửu. Chính là cái cá thể-không lặp lại được trong con ngựa đơn nhất là cái phong phú và đầy đủ nhất, nhưng điều chủ yếu nhất, ấy là ngay cả cái mà chúng ta gọi là “cái chung” trong con ngựa, cái tính ngựa của nó, cũng chỉ là phẩm tính hóa của cái cá thể-không lặp lại được và cái đơn nhất. Con người cá thể-không lặp lại được, đơn nhất, cũng chứa đựng trong bản thân mình tính phổ quát nhân tính, chứ không gia nhập vào nó như một bộ phận tùy thuộc. Cũng vậy, bất cứ cái hiện hữu cụ thể nào cũng phong phú hơn và tiên khởi hơn cái tồn tại trừu tượng. Phẩm tính bị trừu tượng hóa của tồn tại, thuộc tính của tồn tại, chỉ là bộ phận cấu thành bên trong của cái hiện hữu-cụ thể, cái đơn nhất; cái chung - có phẩm tính tồn tại, cái chung - có tính phổ quát, cái chung - nhân bản, nằm trong bản diện cá nhân con người cụ thể, chứ không phải ngược lại. Tồn tại trừu tượng là sản phẩm của tư duy cấu trúc, nó không có hiện hữu nội tại nào. Tồn tại không hiện hữu, nói theo thuật ngữ thời trung đại, *bản chất không có hiện sinh*. Cái hiện thực mà chúng ta gắn với tồn tại chỉ là tính chất nội tại, phẩm chất của những hữu thể và những hiện hữu cụ thể, nó ở trong chúng, chứ không phải chúng ở trong nó. Phẩm giá của hữu thể cụ thể, của bản diện cá nhân con người, được xác định hoàn toàn không phải bằng cái phổ quát lí tưởng ở trong nó mà nó phải phục tùng, mà chính là bằng hiện hữu cá thể-cá biệt cụ thể, bằng hình thức cá thể-cá biệt của việc khai mở cái phổ quát ở bên trong. Hữu thể cụ thể, bản diện cá nhân con người, không phục tùng theo cái “tồn tại” nào cả. Tình trạng phục tùng ấy là sản phẩm của ý thức

nô lệ. Tình trạng nô lệ vào “tồn tại” chính là tình trạng nô lệ tiên khởi của con người. Thật sai lầm khi cho rằng ý thức con người trong những yếu tố nghĩa vụ chung không có tính chủ quan, mà có tính phổ quát một cách khách quan, hay nói như công tước Trubetskoy^[55], là ý thức “xã hội chủ nghĩa”. Trong ý thức xảy ra khách thể hóa và phục tùng theo cái chung-phổ quát, như ngoại hiện hóa trong quan hệ với bản diện cá nhân. Trong thực tế ý thức có tính phổ quát ở trong tính chủ quan của mình, ở trong việc khai mở những phẩm tính phổ quát trong tính chủ quan ấy, không phải là những phẩm tính phổ quát bị ngoại hiện hóa, mà là những phẩm tính phổ quát nội tâm.

* * *

Triết học xã hội, xuất hiện trên nền tảng của học thuyết Plato, nhìn thấy những cơ sở lí tưởng của xã hội trong các quy luật tất yếu. Đồng thời xảy ra sự tuyệt đối hóa giả trá, gần như thần thánh hóa các quy luật tự nhiên và các luật lệ xã hội. Điều này có thể thấy được trong phổ quát luận cực đoan của Spann^[56], và ở S. Frank trong một hình thức mềm mỏng hơn. Tiền đề triết học bao giờ cũng là ưu tiên của tồn tại trước tự do và ưu tiên của tồn tại trước tinh thần. Đồng thời, sự thừa nhận phần nào đối với tự do có nghĩa là dẫn xuất nó ra từ tất yếu, từ tất yếu lí tưởng, tất nhiên rồi, và phục tùng theo nó. Thế nhưng tính tất yếu lí tưởng không hề kém phần thù địch đối với tự do hơn chút nào, so với tất yếu vật chất. Chủ nghĩa duy tâm Đức không phải là triết học của tự do và cũng không muốn là như thế. Gần với tự do hơn là Kant, như đối nghịch lại với mọi thứ tất định luận, bởi vì triết học của ông không phải là triết học nhất nguyên luận. Schelling cũng đã toan tính đặt vấn đề tự do, tuy nhiên, triết học đồng nhất

không thuận lợi cho điều này. Triết học Hegel hoàn toàn thù địch với tự do, Fichte cũng vậy, mặc dù chỉ thù địch một nửa. Không thấu hiểu tự do cũng là không thấu hiểu bản diện cá nhân.

Những trào lưu tư tưởng xuất hiện từ học thuyết Plato và từ chủ nghĩa duy tâm Đức không thể dẫn đến triết học tự do. Những trào lưu của triết học Pháp thế kỉ XIX - Maine de Biran, Renouvier, Ravaisson, Lequier, Lachelier, Boutroux và những người khác - thuận lợi hơn cho triết học tự do. Thế nhưng vấn đề cần được đào sâu hơn. Triết học tự do không phải là triết học bản thể luận. Triết học bản thể luận rốt cuộc phải đi đến một hệ thống khép kín của tất định luận. Tồn tại, như là tư duy cấu trúc ra nó, tồn tại, như là một khái niệm, là vương quốc của hạn định, không phải là hạn định vật chất, vật thể, mà là hạn định lí tưởng. Chính cái hạn định lí tưởng là cái hạn định tàn nhẫn nhất, đồng thời lại tự ban cho mình một tính chất cao thượng, khác với hạn định vật chất. Hạn định lí tưởng là phổ quát luận bị ngoại hiện hóa, khách thể hóa. Thế nhưng phổ quát luận ấy là kẻ tử thù của tự do con người, kẻ tử thù của bản diện cá nhân. Cá biệt luận cũng là phổ quát luận, nhưng nó khác biệt hẳn với chủ nghĩa cá nhân. Đó không phải là phổ quát luận bị ngoại hiện hóa vào thế giới khách thể, biến con người thành bộ phận tùy thuộc, mà là phổ quát luận nội hiện hóa, mang tính chủ thể, nằm trong chiều sâu của chính bản diện cá nhân. Mọi hệ thống phổ quát luận xã hội mang tính ngôi thứ đều là hệ thống phổ quát luận chuyển dịch sang thế giới khách thể của con người bị ngoại hiện hóa, nên vì thế nó bắt con người làm nô lệ cho mình. Cái tôi là cái đối lập cơ bản [của hệ thống như thế]. Tồn tại của bản thể luận là một đồ vật khả dĩ tư duy được theo tự nhiên luận, là tự nhiên, là bản thể, nhưng không phải là hữu thể, không phải là bản diện cá nhân.

nhân, không phải là tinh thần, không phải là tự do. Trật tự ngôi thứ của tồn tại từ Thượng Đế đến cát bụi, là một trật tự áp bức của các đồ vật và các bản thể trừu tượng. Trật tự ấy áp bức và nô dịch - vừa như một trật tự lí tưởng, và vừa như một trật tự hiện thực, - trong đó không có chỗ cho bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân ở bên ngoài tồn tại, nó đối kháng với tồn tại. Tất cả những gì cá biệt, đích thực hiện sinh, hiện thực thực hữu, đều không có biểu hiện chung, nguyên tắc của chúng là không giống nhau. Kỹ thuật hóa, cơ giới hóa thiết lập tình trạng giống nhau của mọi thứ, đó là một trong những giới hạn của khách thể hóa vô diện mạo.

Ý tưởng trừu tượng về tồn tại, như là vương quốc của một trật tự không đổi, mang tính chung-trừu tượng, luôn luôn nô dịch tinh thần sáng tạo tự do của con người. Tinh thần không phục tùng theo trật tự của tồn tại, nó xâm nhập vào trong đó, xé rách nó và có thể biến đổi nó. Hiện hữu cá biệt gắn liền với tự do tinh thần ấy. Nó đòi hỏi phải thừa nhận tồn tại như một cái gì đó thứ cấp. Nguồn gốc của tình trạng nô lệ là tồn tại như một khách thể, tồn tại bị ngoại hiện hóa trong hình thức duy lí hay hình thức chất sống. Tồn tại như một chủ thể hàm nghĩa một thứ hoàn toàn khác và phải đặt tên khác cho nó. Tồn tại như một chủ thể là hiện hữu cá biệt, là tự do, là tinh thần. Nỗi dằn vặt gay gắt của vấn đề biện thần luận, như ta thấy chẳng hạn ở Dostoevsky trong phép biện chứng của ông về giọt nước mắt của đứa bé và về việc trả lại tấm vé dẫn vào hài hòa thế gian^[57], là cuộc nổi loạn chống lại ý tưởng tồn tại, như là vương quốc của cái chung-phổ quát, như là hài hòa thế gian đè nén hiện hữu cá nhân. Ở Kierkegaard điều này lại theo cách thức khác. Trong cuộc nổi loạn này có sự thật vĩnh hằng, sự thật nói rằng bản diện cá nhân đơn nhất và số phận của nó là một giá trị lớn hơn trật tự thế gian, lớn hơn hài

hòa của cái toàn vẹn, lớn hơn tồn tại trừu tượng. Và đó cũng là sự thật Kitô giáo. Kitô giáo hoàn toàn không phải là bản thể luận trong ý nghĩa Hi Lạp của từ ngữ. Kitô giáo là cá biệt luận. Bản diện cá nhân nổi loạn chống lại trật tự thế gian, chống lại tồn tại như vương quốc của cái chung, và trong cuộc nổi loạn ấy nó liên kết với Thượng Đế như với một bản diện cá nhân, chứ hoàn toàn không liên kết với thống nhất toàn thể, với tồn tại trừu tượng. Thượng Đế đứng về phía bản diện cá nhân, chứ không đứng về phía trật tự thế gian và thống nhất toàn thể. Cái gọi là chứng minh tồn tại của Thượng Đế chỉ là trò chơi của tư duy trừu tượng. Ý tưởng thống nhất toàn thể, hài hòa thế gian hoàn toàn không phải là ý tưởng Kitô giáo. Kitô giáo đầy kịch tính quan hệ với các bản diện cá nhân chống lại nhất nguyên luận. Thượng Đế chẳng sáng tạo nên một trật tự thế gian nào và Người cũng chẳng gắn liền với tồn tại nào trong sáng tạo của mình. Thượng Đế chỉ sáng tạo ra những hữu thể, những bản diện cá nhân, và sáng tạo ra chúng như những nhiệm vụ khả dĩ thực hiện được bằng tự do. Chương tiếp theo sẽ nói về điều này. Sự thật không đứng về phía siêu hình học của các khái niệm, không đứng về phía bản thể luận liên hệ với tồn tại, sự thật đứng về phía tri giác tinh thần, liên hệ với đời sống tinh thần cụ thể và được thể hiện bằng những biểu tượng, chứ không phải bằng những khái niệm. Huyền học muốn tri giác không ở trong các khái niệm, nhưng nó lại thường có xu hướng nhất nguyên luận, mang tính thù địch với bản diện cá nhân, nó có thể bị siêu hình học trá ngụy thâm nhập vào. Sự thật chỉ đứng về phía huyền học và triết học cá biệt luận đầy kịch tính, và ở đỉnh cao của mình nó phải là biểu tượng của cuộc sống và của con đường tinh thần, nhưng không phải là một hệ thống các khái niệm và ý tưởng, vươn cao tới ý tưởng tối thượng về tồn tại. Con người được đặt vào con đường tinh thần

của mình, con đường tri giác của mình, không phải là trước tồn tại vốn là cái hoàn toàn không phải tiên khởi và đã hàm nghĩa duy lí hóa rồi, mà là trước chân lí như một bí ẩn của hiện hữu. Và con người được đặt trước không phải một chân lí trừu tượng, mà là trước Chân lí, như con đường và cuộc sống. “Ta hiển hiện như chân lí, con đường và cuộc sống”. Điều đó có nghĩa rằng chân lí là bản diện cá nhân cụ thể, là con đường và cuộc sống của nó, một chân lí năng động cao độ, không hiện tồn trong dạng hoàn tất và đông cứng. Chân lí không có tính giáo điều. Chân lí chỉ có trong hành vi sáng tạo. Chân lí không phải là tồn tại, và tồn tại không phải là chân lí. Chân lí là cuộc sống, là hiện hữu của cái đang hiện hữu. Chỉ có cái đang hiện hữu là hiện hữu. Tồn tại chỉ là cái phần của cuộc sống bị đông lại, khô cứng, chỉ là cuộc sống bị ném vào khách thể hóa. Và vấn đề tồn tại gắn liền không thể tách rời với vấn đề Thượng Đế. Ở đây một hình thức khác của tình trạng nô lệ đang rình rập con người.

2.

THƯỢNG ĐẾ VÀ TỰ DO. TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CON NGƯỜI VÀO THƯỢNG ĐẾ

Cần có sự phân biệt thật rành mạch giữa Thượng Đế và ý tưởng của con người về Thượng Đế, giữa Thượng Đế như một hữu thể và Thượng Đế như một khách thể. Giữa Thượng Đế và con người là ý thức của con người, là ngoại hiện hóa và phóng chiếu trạng thái hữu hạn của ý thức ấy, là khách thể hóa. Thượng Đế bị khách thể hóa là đối tượng cho thói sùng bái mang tính nô

lệ của con người. Thế nhưng nghịch lí nằm ở chỗ Thượng Đế bị khách thể hóa là Thượng Đế bị làm cho xa lạ với con người và thống trị con người, và đồng thời, Thượng Đế tạo nên bởi tính hữu hạn của con người cũng phản ánh tính hữu hạn ấy. Con người tựa hồ như rơi vào tình trạng nô lệ cho chính ngoại hiện hóa và khách thể hóa của mình. Feurbach đã đúng, mặc dù [chỉ riêng] điều này không giải quyết được vấn đề về Thượng Đế. Con người sáng tạo ra Thượng Đế theo hình tượng của mình và tương đồng với mình, đưa vào Thượng Đế không chỉ cái tốt nhất trong hình tượng của mình, mà cả cái xấu nhất nữa. Ở Thượng Đế được khai mở cho ý thức con người, có dấu ấn của nhân hình luận và *mô phỏng theo xã hội*^[58]. Mô phỏng theo xã hội trong ý tưởng của con người về Thượng Đế đặc biệt quan trọng cho chủ đề của chúng ta. Những quan hệ xã hội của người ta, những quan hệ nô lệ và thống trị đầy rẫy trong lịch sử loài người, được phản ánh lại trong những ý tưởng của con người về Thượng Đế. Ý thức về Thượng Đế đòi hỏi thanh lọc thường xuyên, trước hết là thanh lọc đi tất cả những gì thuộc về mô phỏng theo xã hội mang tính nô lệ. Người ta đã chuyển những mối quan hệ giữa ông chủ và kẻ nô lệ lấy từ đời sống xã hội sang những quan hệ giữa Thượng Đế và con người. Khi người ta nói rằng Thượng Đế là ông chủ, con người là nô lệ, thì người ta đã tư duy theo mô phỏng xã hội. Thế nhưng trong Thượng Đế và mối quan hệ của Người đối với con người chẳng có gì giống với những quan hệ xã hội cả, phạm trù thấp hèn của con người về thống trị không thể áp dụng cho Thượng Đế. Thượng Đế không phải là ông chủ và không thống trị. Chẳng có quyền lực nào cố hữu nơi Người. Ý chí vươn tới hùng mạnh không đặc trưng cho Người. Người không đòi hỏi sùng bái nô lệ của kẻ không được tự do. Thượng Đế là tự do, Người là người giải phóng chứ không phải là ông chủ. Thượng Đế

đem lại cảm nhận tự do, chứ không phải cảm nhận tùy thuộc. Thượng Đế là tinh thần, tinh thần không biết đến những quan hệ thống trị và nô lệ. Không được tư duy Thượng Đế tương tự với những gì xảy ra trong xã hội, cũng như những gì xảy ra trong tự nhiên. Trong quan hệ với Thượng Đế, không được tư duy theo tất định luận, Thượng Đế không tất định điều gì; không được tư duy theo lối nhân quả, Người không phải là nguyên nhân của bất kì chuyện gì. Ở đây chúng ta đứng trước Bí ẩn, và đối với Bí ẩn này không thể áp dụng bất cứ tương đồng nào với tính tất yếu, với tính nhân quả, với thống trị/với tính nhân quả trong các hiện tượng tự nhiên, với thống trị trong các hiện tượng xã hội. Chỉ có tương đồng với cuộc sống tự do của tinh thần là khả dĩ. Thượng Đế hoàn toàn không phải là nguyên nhân của thế giới, Người không tác động lên tâm hồn con người như tính tất yếu; Người không xử án giống như tòa án trong đời sống xã hội của con người, Người hoàn toàn không phải là ông chủ và quyền lực trong đời sống của thế giới và con người. Đối với Thượng Đế không áp dụng được tất cả những phạm trù mô phỏng theo xã hội và vũ trụ ấy. Thượng Đế là Bí ẩn, nhưng là Bí ẩn mà con người siêu việt tới, mà con người hướng tới. Hiểu biết thượng đế trá ngụy theo kiểu nô lệ, nhận thức Thượng Đế theo lối *khẳng định* (cataphatic) kiểu nô lệ, là nơi trú ẩn cuối cùng cho thói sùng bái thần tượng của con người. Không phải Thượng Đế nô dịch con người, Thượng Đế là người giải phóng, mà chính là thần học, cám dỗ thần học đã nô dịch con người. Thói sùng bái thần tượng cũng có thể có cả trong quan hệ với Thượng Đế. Những quan hệ xã hội theo kiểu nô lệ cũng được chuyển dịch sang cho những mối quan hệ của con người với Thượng Đế. Thượng Đế được hiểu như một khách thể với tất cả các tính chất của thế giới khách thể, chính là nguồn gốc của tính nô lệ. Thượng Đế như một khách thể

chỉ là một sức mạnh tự nhiên cao nhất được tuyệt đối hóa của hạn định, hoặc là sức mạnh cao nhất được tuyệt đối hóa của thống trị. Ở trong tự nhiên có tất định luận thì ở trong xã hội có thống trị. Thế nhưng Thượng Đế như một chủ thể, như hiện hữu ở bên ngoài mọi khách thể hóa, chính là tình yêu và tự do, không phải là tất định luận, không phải là thống trị. Bản thân Người là tự do và chỉ có thể ban cho tự do. Duns Scott^[59] đã đúng trong việc bảo vệ cho tự do của Thượng Đế, nhưng từ tự do của Thượng Đế ông lại đưa ra một kết luận trá ngụy và mang tính nô lệ, ấy là thừa nhận Thượng Đế có quyền lực thống trị vô biên. Không được tạo cho mình bất cứ khái niệm nào về Thượng Đế, nhất là không được áp dụng cho Thượng Đế khái niệm tồn tại, là khái niệm luôn luôn hàm nghĩa tất định luận và luôn luôn là duy lý hóa. Chỉ có thể tư duy về Thượng Đế theo cách biểu tượng. Thần học đúng đắn là thần học *phủ định* (apophatic) chứ không phải thần học *khẳng định* (cataphatic), nhưng cũng chỉ đúng đắn một phần. Điều này không có nghĩa Thượng Đế là bất khả tri, như ở Spencer^[60] chẳng hạn. Với Thượng Đế, cuộc gặp gỡ và giao lưu là khả dĩ, cuộc đấu tranh đầy kịch tính là khả dĩ. Đây là cuộc gặp gỡ, giao lưu và cuộc đấu tranh của những bản diện cá nhân, mà giữa họ với nhau không có hạn định và tính nhân quả, cũng không có thống trị và phục tùng. Huyền thoại tôn giáo duy nhất đúng không phải là chuyện nói rằng Thượng Đế là ông chủ và đang cố thống trị, mà là chuyện Thượng Đế u hoài tới người khác của mình, theo tình yêu được hồi đáp và chờ đợi việc đáp lại đầy sáng tạo của con người. Còn quan niệm gia trưởng về Thượng Đế thì phụ thuộc vào những quan hệ dòng tộc mang tính xã hội và phản ánh lại những quan hệ ấy. Trong lịch sử tri giác Thượng Đế của con người, không hiếm khi người ta đã nhận lầm quỷ sứ là Thượng Đế.

Trong các học thuyết thần học mang tính nô lệ luôn luôn có ngoại hiện hóa tinh thần. Ngoại hiện hóa tinh thần ấy luôn lôi cuốn người ta vào lĩnh vực tư duy trừu tượng, khiến người ta không chú ý vào trải nghiệm tinh thần nội tâm. Tinh thần bao giờ cũng có tính chủ quan, và siêu việt hóa xảy ra trong tính chủ quan ấy. Khách thể hóa ý thức dẫn đưa vào lĩnh vực khác. Khách thể hóa là thành tựu huyền tưởng của cái siêu việt. Chính cái siêu việt bị khách thể hóa đã khiến cho ý thức bị bỏ lại trong tính tự tại. Cái ý thức khách thể hóa [mọi thứ] ở lại trong vòng luẩn quẩn của tính tự tại, dù cho nó có khẳng định bao nhiêu đi nữa về tính khách quan của cái siêu việt. Đó là khẳng định sáng tỏ nhất cho nghịch lý về chuyện cái khách quan mang tính chủ quan, còn cái chủ quan lại mang tính khách quan, nếu sử dụng cái thuật ngữ đã lỗi thời ấy. Khái niệm Tuyệt đối là tận cùng cực đoan của tư duy trừu tượng khách thể hóa. Trong Tuyệt đối đã chẳng còn dấu hiệu nào của hiện hữu, chẳng còn dấu hiệu nào của đời sống. Tuyệt đối không chỉ thuộc về khái niệm tôn giáo, mà còn thuộc về triết học tôn giáo và thần học, nó là sản phẩm của tư duy. Tuyệt đối trừu tượng chia sẻ số phận của tồn tại trừu tượng, vốn là cái chẳng khác gì với phi tồn tại. Không thể cầu nguyện với Tuyệt đối, không thể có cuộc gặp gỡ đầy kịch tính với Tuyệt đối. Chúng ta gọi cái không có quan hệ với cái khác, không cần đến cái khác, là Tuyệt đối. Tuyệt đối không phải là hữu thể, không phải là bản diện cá nhân vốn luôn luôn đòi hỏi đi khỏi bản thân mình và gặp gỡ với bản diện cá nhân khác. Thượng Đế của khái niệm, Thượng Đế của Kinh thánh không phải là Tuyệt đối, ở trong Người có cuộc sống đầy kịch tính và có chuyển động, có quan hệ với cái khác, với con người, với thế giới. Đó là thông qua triết học Aristotle người ta đã biến Thượng Đế của Kinh thánh thành hành vi thuần túy và loại

bỏ khỏi Thượng Đế mọi chuyển động nội tại, mọi khởi nguyên bị kịch. Tuyệt đối không thể đi khỏi bản thân mình để sáng tạo ra thế giới, không thể gán cho Tuyệt đối chuyển động và biến đổi. *Tính thần thánh*^[61] của Eckhardt^[62] và những nhà huyền học không phải là Tuyệt đối như tận cùng của trừu tượng hóa, mà là Bí ẩn tận cùng, đối với Bí ẩn ấy chẳng thể áp dụng được phạm trù nào cả. Nhưng không thể nói về Bí ẩn ấy như là nó sáng tạo nên thế giới và ở trong mối tương quan với thế giới này. Thượng Đế không phải là Tuyệt đối, Thượng Đế là tương đối đối với tạo vật, đối với thế gian và con người, và với Thượng Đế cũng xảy ra bi kịch của tự do, của tình yêu. Nhưng sâu hơn nữa, ra ngoài những giới hạn của mọi suy tưởng, ở tận cùng của trải nghiệm tinh thần, là Tính thánh thiện không thể đạt tới, mà triết học đặt tên một cách không hoàn hảo và duy lí là Tuyệt đối. Khi người ta cố thấu hiểu Bản thân Thượng Đế, Thượng Đế khai mở chứ không ẩn giấu, thì lại thành ra cách hiểu quân chủ về Thượng Đế - cách hiểu này là nguồn gốc của cám dỗ thần học và của tình trạng nô lệ. Kitô giáo không phải là khái huyền Thượng Đế như một quân vương cực quyền; khái huyền Kitô giáo Người Con Trai của Thượng Đế, bị hi sinh, đau khổ, bị đóng đinh, đã ngăn ngừa trước điều này. Thượng Đế không phải là quân vương cực quyền, Thượng Đế là Thượng Đế đang đau khổ cùng với thế gian và con người, là Tình yêu bị đóng đinh, là người giải phóng. Người giải phóng hiện ra không phải như quyền lực, mà là bị đóng đinh. Đấng cứu chuộc là Người Giải phóng, chứ không phải cuộc tính sổ với Thượng Đế vì những tội ác đã làm. Thượng Đế khai mở như Tính Nhân-bản. Tính Nhân-bản chính là đặc tính chủ yếu của Thượng Đế, hoàn toàn không phải là tính toàn năng, tính toàn thức và những tính khác, mà là tính nhân bản, tự do, tình yêu, sẵn sàng hi sinh, cần phải giải phóng ý tưởng Thượng Đế

thoát khỏi mô phỏng xã hội đầy xuyên tạc, đáng nhục nhã, đầy báng bổ. Đó là con người, chính con người mất nhân tính kinh khủng, xuyên tạc đi hình tượng của mình, còn Thượng Đế thì nhân bản và đòi hỏi tính nhân bản. Tính nhân bản chính là hình ảnh Thượng Đế trong con người. Cần phải giải phóng thần học thoát khỏi xã hội học phản ánh tình trạng sa đọa của thế gian và con người. Thần học *phủ định* phải sát cánh cùng xã hội học *phủ định*. Điều này hàm nghĩa thanh lọc nhận thức về Thượng Đế tách khỏi mọi thứ thần học trần tục. Chính cách hiểu quân chủ cực quyền về Thượng Đế đã sinh ra vô thần luận, như một cuộc nổi loạn chính đáng. Vô thần luận, không có tính hung hãn dung tục, mà cao cả, day dứt đau khổ, là thời khắc biện chứng trong nhận thức về Thượng Đế, vô thần luận đã có sứ mệnh tích cực, trong đó thực hiện thanh lọc ý tưởng về Thượng Đế thoát khỏi mô phỏng xã hội đầy trá ngụy, thoát khỏi việc mất nhân tính của con người do bị khách thể hóa và bị dịch chuyển vào phạm vi siêu việt. Feurbach đã đúng, không phải trong quan hệ với Thượng Đế, mà trong quan hệ với ý tưởng về Thượng Đế. Vấn đề biện thần luận gắn liền với điều này, vấn đề giày vò đau đớn nhất của ý thức con người và lương tâm. Đó là vấn đề về tình trạng nô lệ của con người và mọi sinh linh.

* * *

Nguyên nhân nghiêm chỉnh duy nhất của vô thần luận gắn liền với giày vò đau đớn vì cái ác và những đau khổ của thế gian, chính là cái đặt ra vấn đề biện minh cho Thượng Đế. Marcion^[63] có lúc đã cảm thấy kinh hoàng vì thế gian đầy rẫy cái ác và những đau khổ, vậy mà thế gian lại do Thượng Đế tạo ra, vì Thượng Đế được người ta gán cho tính toàn năng và toàn thiện.

Lời giải đáp của Marcion là sai lầm, nhưng vấn đề ông đặt ra luôn còn đó và hoàn toàn chưa được giải quyết bởi những người đã vạch ra sai lầm của ông. Tuy nhiên, hình như không có ai đặt ra được vấn đề đau khổ một cách gay gắt hơn Dostoevsky, và cũng không có ai khai mở phép biện chứng nội tâm của vấn đề ấy với sức mạnh như thế. Tất nhiên, ở đây không phải nói về phép biện chứng trí tuệ kiểu như Hegel, mà nói về phép biện chứng hiện sinh kiểu như Kierkegaard. Ivan Karamazov^[64] nói rằng không phải anh ta không chấp nhận Thượng Đế, mà anh ta không chấp nhận thế gian của Thượng Đế. Chẳng có hài hòa thế gian nào, chẳng có trật tự thế gian nào lại có thể cam lòng với nỗi đau khổ đầy bất công dẫu chỉ của một hữu thể, với giọt nước mắt của đứa bé bị đọa đầy. Tấm vé đi vào hài hòa thế gian phải được trả lại. Không được tạo ra một thế giới, nếu đau khổ đầy bất công nằm trong cơ xử của nó. Thế mà thế gian lại đầy những nỗi đau khổ bất công, đầy những giọt nước mắt, đầy những cái ác không thể cứu chuộc. Và những người nổi loạn chống lại cái ác và những đau khổ của thế gian, muốn tạo ra một thế giới tốt đẹp hơn, công bằng và hạnh phúc hơn, nhưng chính họ lại gây ra vô số những đau khổ, tạo ra những hình thức mới của cái ác. Con người trong cuộc nổi loạn của mình chống lại những đau khổ và bất công dễ dàng bị tình yêu nhân loại kiểu Marat xâm nhập vào và thét lên: “Tự do hay là chết!”^[65]. Belinsky đã dự cảm phép biện chứng của Dostoevsky, và [nhân vật] Ivan Karamazov nhiều khi sử dụng nguyên văn bức thư của Belinsky gửi cho Botkin. Belinsky đã phát hiện ra tất cả những mâu thuẫn của phép biện chứng hiện sinh về bản diện cá nhân con người và hài hòa thế gian: cuộc nổi loạn chống lại quyền lực của cái chung-phổ quát áp đặt lên bản diện cá nhân con người, và nô dịch bản diện cá nhân con người phục vụ cho cái chung-phổ quát mới, cũng như

việc sẵn sàng lấy đầu của hàng ngàn, hàng trăm ngàn bản diện cá nhân, nhân danh cái chung-phổ quát mới ấy. Vấn đề mà chúng ta buộc phải đối diện, là vấn đề về mối quan hệ của cái bản diện cá nhân không thể lặp lại, đơn nhất, của trung tâm hiện sinh mãi cảm với đau khổ và niềm vui, với cái bản diện cá nhân bị ràng buộc bởi số phận chung, bởi trật tự thế gian và bởi hài hòa thế gian. Không có gì thảm hại hơn là lời giải cho vấn đề này - vốn là vấn đề biện thần luận, trong đại bộ phận các học thuyết thần học. Tất cả những học thuyết này ít nhiều đều dựa trên nguyên lý thống trị của cái chung-phổ quát đối với cái cá thể-dị thường. Công bằng, lí trí, hạnh phúc, cái đẹp sẽ chiến thắng trong cái chung-phổ quát, trong trật tự thế gian, trong hài hòa thế gian; còn cái bất công, cái điên rồ, đau khổ, dị dạng thì chỉ tồn tại trong các bộ phận không muốn phục tùng theo cái toàn vẹn. Ngay từ St. Augustine^[66] đã phát biểu cái quan điểm cổ đại, phi Kitô giáo, về hài hòa của cái toàn vẹn biện minh cho cái ác gắn liền với các bộ phận. Bản thân ý tưởng về trật tự thế gian và hài hòa thế gian có giá trị gì và liệu đã có khi nào nó biện minh được cho bất công đối với những đau khổ của bản diện cá nhân chưa? Ý tưởng về hài hòa của cái toàn vẹn, về trật tự thế gian chính là nguồn gốc của tình trạng nô lệ của con người, đó chính là quyền lực của khách thể hóa áp đặt lên hiện hữu của con người. Thượng Đế đã không tạo nên cái gọi là trật tự thế gian và cái gọi là hài hòa của thế gian toàn vẹn. Thượng Đế không phải là người thiết lập trật tự thế gian và người quản trị cái thế gian toàn vẹn, Thượng Đế là ý nghĩa của hiện hữu con người. Cái trật tự thế gian đàn áp các bộ phận, biến bản diện cá nhân thành phương tiện, là sản phẩm của khách thể hóa, tức là làm cho xa lạ và ngoại hiện hóa hiện hữu của con người, chứ không phải là tạo tác của Thượng Đế. Chẳng có cái gì biện minh được cho cái toàn

ven, cho trật tự thế gian, ngược lại, nó đang bị xét xử và yêu cầu biện minh. Trật tự thế gian, hài hòa của cái toàn ven và những thứ khác chẳng có ý nghĩa hiện sinh nào, đó là vương quốc của hạn định luôn luôn đối lập với tự do. Thượng Đế bao giờ cũng ở trong tự do, không bao giờ ở trong cái tất yếu, bao giờ cũng ở trong bản diện cá nhân, không bao giờ ở trong cái toàn ven thế gian. Thượng Đế tác động không phải ở trong trật tự thế gian, là cái tựa hồ như biện minh cho những đau khổ của bản diện cá nhân, mà ở trong cuộc đấu tranh của bản diện cá nhân, trong cuộc đấu tranh của tự do chống lại cái trật tự thế gian ấy. Thượng Đế sáng tạo ra những hữu thể cụ thể, những bản diện cá nhân, những trung tâm hiện sinh sáng tạo, chứ không sáng tạo ra trật tự thế gian, là cái hàm nghĩa tình trạng sa đọa của những hữu thể ấy, hàm nghĩa việc ném bỏ những hữu thể ấy vào lĩnh vực khách thể hóa ngoại tại. Chúng ta phải nói ngược lại với những gì người ta luôn nói: cái thánh thiện được phát hiện ở trong “những bộ phận”, không khi nào ở trong “toàn ven”, nó ở trong cái cá thể, không khi nào ở trong cái chung; nó được phát hiện không phải ở trong trật tự thế gian vốn chẳng có gì chung với Thượng Đế, mà là ở trong cuộc nổi loạn của bản diện cá nhân đang đau khổ chống lại trật tự thế gian, ở trong cuộc đấu tranh của tự do chống lại tất yếu. Thượng Đế ở trong đứa trẻ đang nhỏ nước mắt, chứ không ở trong trật tự thế gian mà người ta đang dùng nó để biện minh cho giọt nước mắt ấy. Toàn bộ trật tự thế gian cùng với vương quốc của cái chung-phổ quát, của cái vô diện mạo, rồi sẽ kết thúc và cháy rụi hết, còn những hữu thể cụ thể, trước hết là bản diện cá nhân con người, và cả các động vật và cây cỏ nữa, cùng với tất cả những gì có hiện hữu cá thể trong tự nhiên, sẽ thừa hưởng vĩnh hằng. Và sẽ cháy sạch tất cả mọi vương quốc của thế gian trần tục này, tất cả mọi vương quốc của

“cái chung” đang hành hạ cái cá thể-cá biệt.

Hài hòa thế gian là một ý tưởng trá ngụ và nô dịch, cần phải tự giải phóng mình khỏi nó nhân danh phẩm giá của bản diện cá nhân. Hài hòa thế gian cũng là bất hài hòa và vô trật tự, vương quốc lí trí của thế gian cũng là vương quốc phi lí tính và điên rồ. Chủ nghĩa duy mĩ trá ngụ nhìn thấy hài hòa của thế gian. Hài hòa ấy của thế gian có giá quá đắt. Dostoevsky truy đuổi cái hài hòa ấy của thế gian ở mọi nơi, và điều này trong ông là có tính Kitô giáo nhiều nhất. Thần học duy lí không những tạo ra biện thần luận trá ngụ - biện thần luận biện minh không phải cho Thượng Đế mà cho thói vô tín ngưỡng, mà nó còn tạo ra học thuyết về Thiên ý trên thế gian. Thế gian đang không ở trong một tình trạng khả dĩ biện minh được cho học thuyết đầy lạc quan về tác động của Thiên ý trên thế gian. Nếu như mọi thứ đều do Thượng Đế và mọi thứ đều được Thượng Đế điều khiển hướng tới tình trạng tốt lành, nếu như Thượng Đế tác động cả trong dịch hạch, cả trong dịch tả, cả trong xử án dị giáo, cả trong những cuộc tra tấn, trong chiến tranh và hành động nô dịch, thì điều này trong suy xét nhất quán phải dẫn tới phủ định hiện hữu của cái ác và bất công trên thế gian. Cùng lắm chúng ta chịu chấp nhận Thiên ý trên thế gian chỉ như một bí ẩn chưa được làm sáng tỏ, nhưng các học thuyết thần học lại duy lí hóa nó, và điều này luôn sỉ nhục cả phẩm giá của Thượng Đế, cả phẩm giá của con người. Cùng với điều này Thượng Đế bao giờ cũng [được hình dung như] là một quân vương chuyên chế trên mọi miền thế gian, đối với mọi cá thể, để thiết lập trật tự thế gian chung, để quản trị cái toàn vẹn nhằm vinh danh Thượng Đế. Đó chính là biện minh cho mọi bất công, mọi cái ác, mọi đau khổ của các bộ phận của thế gian. Thượng Đế không phải là người trừ định Thiên ý đối với thế gian, tức là như người Cai-quản-thế-gian, như

người Thống-trị-thế-gian, như *Thượng Đế toàn năng (pantocratos)*, Thượng Đế là tự do và ý nghĩa, là tình yêu và nạn nhân, là cuộc đấu tranh chống lại trật tự thế gian đã bị khách thể hóa. Một người bạn của tôi có lần đã bảo tôi rằng Leibniz là người bi quan nhất trong lịch sử tư tưởng, Leibniz cho rằng thế giới này là một thế giới tốt nhất trong những thế giới khả dĩ. Thế nhưng nếu như cái thế giới tốt nhất trong những thế giới khả dĩ lại kinh khủng thế này thì học thuyết như thế thật bi quan biết nhường nào. Chủ nghĩa lạc quan của trật tự thế gian là tình trạng nô lệ của con người. Giải phóng khỏi tình trạng nô lệ là giải phóng khỏi ý tưởng đè nén về trật tự thế gian - sản phẩm của khách thể hóa, tức là sa đọa. Tin mừng về Vương quốc thiên đàng đang đến, đối lập lại trật tự thế gian, nó có nghĩa là cáo chung của hài hòa trá ngụy được đặt cơ sở trên vương quốc của cái chung, vấn đề biện thần luận không thể giải quyết được bằng tư duy khách thể hóa, trong trật tự thế gian được khách thể hóa, nó chỉ có thể giải quyết được trên bình diện hiện sinh, là nơi Thượng Đế khai mở như tự do, tình yêu và nạn nhân, là nơi Người đau khổ cùng với con người và đấu tranh cùng với con người chống lại trá ngụy của thế gian, chống lại những khổ đau không sao chịu nổi của thế gian. Không cần thiết và không được biện minh cho mọi bất hạnh, khổ đau và tội ác của thế gian bằng ý tưởng Thượng Đế-trù định Thiên ý và người Thống trị thế gian. Điều này là ngu ngốc, cần phải hướng về Thượng Đế để đấu tranh cho tự do, cho công bằng, cho xán lạn của hiện hữu.

* * *

Các vị theo chính-thống của tất cả các đức tin được rao giảng, luôn đặc biệt vạch mặt và truy đuổi khuynh hướng phiếm thần

luận (pantheism)^[67]. Do không thấu hiểu tính nghịch lí trong ngôn ngữ của các nhà huyền học, người ta đã buộc tội các nhà huyền học là theo phiếm thần luận. Như mọi người đều biết, các nhà thần học Catholic đặc biệt e ngại phiếm thần luận. Họ chỉ không hiểu được rằng, nếu như phiếm thần luận là dị giáo thì tính dị giáo ấy trước tiên là đối với con người và tự do của con người, chứ không phải đối với Thượng Đế. Khi tôi nói từ “dị giáo”, là tôi sử dụng nó như không phải ngôn ngữ của mình. Nhưng thật đáng kinh ngạc là chính những công thức giáo điều chính-thống nhất và những học thuyết thần học chính-thống nhất lại chứa đựng tính phiếm thần luận nô dịch con người. Thượng Đế là mọi thứ ở mọi nơi, Thượng Đế nắm tất cả trong tay mình và điều khiển mọi chuyện, chỉ có Thượng Đế là tồn tại chân chính, còn con người và thế gian chẳng là gì hết, chỉ có Thượng Đế là tự do, còn con người không có được tự do chân chính, chỉ có Thượng Đế sáng tạo, còn con người không có khả năng sáng tạo, mọi thứ đều do Thượng Đế. Những người theo chính-thống luôn luôn nói tất cả những điều đó. Những hình thức cực đoan hạ nhục con người, thừa nhận tính hèn hạ của con người chính là phiếm thần luận, cũng y hệt như khẳng định tính thần thánh của con người, thừa nhận con người là hóa thân của Thánh thần. Đó đều là nhất nguyên luận như nhau cả. Để không có tính nhất nguyên luận và tính phiếm thần luận thì cần phải thừa nhận tính tự chủ của con người, thừa nhận tự do được tạo tác nên ở trong nó, không bị hạn định bởi Thượng Đế, thừa nhận khả năng sáng tạo của nó. Thế nhưng các hệ thống thần học chính-thống bị duy lí hóa lại e sợ điều này hơn cả. Khuynh hướng phiếm thần luận trong lịch sử tư tưởng tôn giáo mang tính hai mặt, một mặt nó có nghĩa giải phóng con người khỏi ách siêu việt hóa mang tính quyền uy và ngoại hiện hóa, khỏi cách hiểu Thượng Đế như

một khách thể. Nhưng mặt khác nó lại có nghĩa nô dịch con người, phủ nhận bản diện cá nhân và tự do, thừa nhận Thánh thần là lực tác động duy nhất. Điều này gắn liền với những mâu thuẫn sinh ra bởi bất cứ tư duy nào về Thượng Đế. Tư duy này chỉ có thể là tư duy bằng biểu tượng của trải nghiệm tinh thần mang tính hiện sinh, nhưng không thể bằng khách thể hóa. Khách thể hóa, dù trong hình thức siêu việt hóa nhị nguyên cực đoan, hay trong hình thức tự tại luận nhất nguyên cực đoan, cũng đều mang tính chất nô dịch và mâu thuẫn với trải nghiệm hiện sinh của cuộc gặp gỡ con người và Thượng Đế. Thời khắc nhị nguyên là không tránh khỏi, nhưng không được biến thành bản thể luận khách thể hóa nhị nguyên, tự do và tranh đấu đòi hỏi thời khắc nhị nguyên ấy. Thượng Đế không phải là thống nhất toàn thể như VI. Soloviev đã dạy, như nhiều triết gia tôn giáo đã dạy. Ý tưởng thống nhất toàn thể quyến rũ trí tuệ triết học, nhưng chỉ là ý tưởng trừu tượng về Thượng Đế, nó là sản phẩm của tư duy khách thể hóa. Trong thống nhất toàn thể chẳng có tính hiện sinh nào. Với thống nhất toàn thể thì chẳng thể có cuộc gặp gỡ, chẳng thể có cuộc đối thoại và cuộc đấu tranh trong đối thoại. Thượng Đế thống nhất toàn thể là thượng đế của tất định luận, nó loại trừ tự do. [Ở đó] Thượng Đế được suy tưởng như tự nhiên, như sức mạnh bao trùm, chứ không như tự do, không như bản diện cá nhân. Bản thân ý tưởng thống nhất toàn thể là trá ngụy và xét theo hậu quả là có tính nô dịch, nó đối lập với cá biệt luận. Chỉ có ở trong thế giới khách thể hóa chúng ta mới hình dung thống nhất là trạng thái cao nhất. Đằng sau một thế gian bị xé nát, bị phân rã đầy hỗn loạn, nhưng đồng thời lại bị kết nối lại một cách cưỡng bức, bị phục tùng theo tất yếu, người ta mới suy tưởng thống nhất trật tự thế gian là mang tính luân lí. Đó chỉ là dự án của một thế giới đã sa đọa đi tìm sự bù

đáp. Thế nhưng trên thực tế, thế giới cao cả hiện sinh không phải là thế giới của thống nhất, mà là thế giới của tự do sáng tạo. Có thể nói rằng, Vương quốc nhà Trời hoàn toàn không phải là thống nhất khách quan vốn chỉ cần thiết cho thế giới vô tôn giáo, Vương quốc nhà Trời trước hết mang tính cá biệt, là vương quốc cá biệt và tự do, chứ không phải là thống nhất đứng bên trên hiện hữu cá biệt, nó là kết đoàn, là giao lưu trong tình yêu. Cần phải tư duy Vương quốc nhà Trời một cách *phủ định* (apophatic), còn thống nhất có nghĩa là tư duy *khẳng định* (cataphatic). Ý tưởng thống nhất toàn thể chỉ là hình thức khác của ý tưởng tuyệt đối và phải chịu cùng một phê phán như thế. Không được tư duy việc vượt qua tính đối lập giữa cái đơn nhất và cái số nhiều, như là thống nhất toàn thể. Bí ẩn của việc kết hợp cái đơn nhất và cái số nhiều, cái phổ quát và cái dị thường trong bản diện cá nhân Kitô, hoàn toàn không thể thể hiện trong công thức nói rằng đức Kitô là thống nhất toàn thể. Chúng ta đã nói rằng trong bản diện cá nhân hiện tồn cái phổ quát, nhưng ở hình thức khả thể. Trong bản diện cá nhân Kitô cái phổ quát được cập nhật hóa. Ở đây không có trừu tượng hóa nào của hiện hữu bản diện cá nhân, không có khách thể hóa. Không phải chỉ có “thống nhất”, mà cả “toàn thể” nữa, đều thể hiện không đạt bí ẩn mà chúng ta đang đối diện. “Toàn thể” nói chung không có hiện hữu hiện thực, “toàn thể” không hiện hữu bên ngoài tư duy trừu tượng. Cái toàn vẹn, cái chung toàn thể, không hiện hữu, đó là sản phẩm hư ảo của tư duy.

Cả ý thức giáo hội cũng không được tư duy như thống nhất, như cái toàn vẹn, nằm bên ngoài và ở bên trên của bản diện cá nhân. Tư duy về giáo hội như một cơ thể là tương đồng sinh vật học, không sao suy xét cho đến cùng được. Phép biểu tượng sinh vật học trong văn bản thiêng liêng mang tính tương đối, cũng y

như phép biểu tượng có tính luật pháp. Đó là vấn đề tính hạn chế của ngôn ngữ. Giáo hội hoàn toàn không thể nào được tư duy như một siêu toàn vẹn có trung tâm hiện sinh của mình, có ý thức trung tâm của mình. Đó là khách thể hóa hư ảo tính cùng chung hiện sinh và giao lưu ở trong đức Kitô. Trung tâm hiện sinh của giáo hội và ý thức cộng đồng nằm ở trong mỗi bản diện cá nhân và ở trong bản diện cá nhân Kitô, chính là ở trong bản diện thần nhân của đức Kitô, nhưng không phải ở trong một tập thể nào đó, không phải ở trong một cơ thể nào đó hiện thân cho thống nhất toàn thể. Giáo hội hiện hữu như một tổ chức xã hội, nhưng ở trong phương diện này nó thuộc về thế giới khách thể hóa. Điều này liên quan đến tất cả những mâu thuẫn trong hiện hữu của giáo hội, vốn là tổ chức phải giải phóng con người, nhưng lại thường nô dịch con người. Tình trạng nô lệ tôn giáo, tình trạng nô lệ Thượng Đế và tình trạng nô lệ giáo hội, tức là ý tưởng mang tính nô lệ về Thượng Đế và ý tưởng mang tính nô lệ về giáo hội, đã là một hình thức nô lệ nặng nề nhất của con người và là một trong những nguồn gốc cho tình trạng nô lệ của con người. Đó là tình trạng nô lệ cho khách thể, cho cái chung, cho tính ngoại tại và tính xa lạ. Vì vậy mà các nhà huyền học đã dạy rằng con người phải tách mình ra khỏi cả Thượng Đế. Đó là con đường của con người. Lịch sử tôn giáo dạy chúng ta rằng việc hiến tế cho các thần linh là một hành vi mang tính xã hội và hàm nghĩa tình trạng hãy còn nô lệ của con người. Chính đức Kitô kêu gọi tự giải phóng khỏi tình trạng nô lệ ấy và trong Kitô giáo việc hiến dâng có một ý nghĩa khác. Thế nhưng các yếu tố nô lệ sùng bái thần linh gắn liền với nỗi kính sợ cổ xưa đã thâm nhập vào trong Kitô giáo bị khách thể hóa và xã hội hóa. Ngay cả các triết gia dạy bảo về Thượng Đế như là thống nhất toàn thể, cũng không thoát khỏi việc sùng bái có tính nô lệ, mặc dù họ cứ

tưởng rằng mình đã thoát khỏi tình trạng nô lệ. Khái niệm La Mã về tôn giáo thấm đượm tính hữu ích, đã chuyển sang đi vào Kitô giáo, như một tôn giáo được xã hội hóa. Thái độ nô lệ trước Thượng Đế thậm chí đã đi vào cả cách hiểu tính vô hạn của Thượng Đế, trong tính vô hạn ấy con người hữu hạn bị mất đi. Thế nhưng tính vô hạn của Thượng Đế là khác với tính vô hạn trong thế gian này. Tính vô hạn ấy có nghĩa là sự đầy đủ thời sự đầy sống động mà con người khao khát, chứ hoàn toàn không có nghĩa đè nén con người hữu hạn. Tình trạng nô lệ của con người đối với tự nhiên, đối với vũ trụ thường chẳng khác nhiều với tình trạng nô lệ đối với Thượng Đế như một khách thể. “*Thượng Đế đã chết* - Zarathustra của Nietzsche nói - vì *thương xót con người Thượng Đế đã chết*”^[68].

3.

TỰ NHIÊN VÀ TỰ DO. CÁM DỖ VŨ TRỤ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CON NGƯỜI VÀO TỰ NHIÊN

Bản thân sự kiện hiện hữu tình trạng nô lệ của con người vào tồn tại và vào Thượng Đế có thể gây hoài nghi và phản bác. Nhưng tất cả mọi người đều đồng ý về chuyện hiện hữu tình trạng nô lệ của con người vào tự nhiên. Bởi thắng lợi trước tình trạng nô lệ vào tự nhiên, vào những sức mạnh tự phát của tự nhiên, vốn vẫn là đề tài chủ yếu của nền văn minh. Con người, con người mang tính tập thể, đấu tranh chống lại tự nhiên tự phát đang nô dịch và đe dọa anh ta, nhân tính hóa môi trường tự nhiên xung quanh anh ta, tạo ra những công cụ đấu tranh vốn

đang đứng giữa chúng ta và tự nhiên, chuyển sang thực tại của kỹ thuật, văn minh, lí trí, đầy định mệnh, đặt số phận của mình phụ thuộc vào những thứ đó. Thế nhưng chưa bao giờ con người đạt được giải phóng hoàn toàn khỏi quyền lực của tự nhiên và thi thoảng anh ta lại đòi quay trở về với tự nhiên như là giải phóng khỏi nền văn minh kỹ thuật đang làm cho anh ta ngạt thở. Tôi sẽ không quan tâm đến vấn đề tương đối sơ đẳng ấy, mà sách vở nói về chuyện đó không sao đếm xuể được. Bản thân từ ngữ “tự nhiên” có rất nhiều nghĩa. Trong ý thức của thế kỉ XIX từ ngữ “tự nhiên” trở thành hàm nghĩa trước hết là đối tượng của khoa học tự nhiên mang tính chất toán học và của tác động kỹ thuật. Và điều này có nghĩa là cái vũ trụ trong ý nghĩa cổ đại và trung đại của từ ngữ đã biến mất. Chuyện này khởi đầu từ Descartes. Nó gắn liền với nỗi kính sợ của Pascal trước không gian bao la hoàn toàn lạnh lẽo đối với con người và số phận của nó. Con người thôi không còn cảm nhận bản thân mình như một bộ phận cơ thể có tính ngôi thứ của vũ trụ. Thử nào đó điều này còn đem lại cho con người cảm giác ấm áp hữu cơ. Con người bắt đầu đấu tranh, anh ta cùng lúc vừa quay lưng với tự nhiên nhiều hơn, vừa lánh xa khỏi cuộc sống nội tại của tự nhiên nhiều hơn. Con người ngày càng mất đi nhịp điệu cuộc sống hòa hợp với nhịp điệu cuộc sống của tự nhiên. Cách hiểu biết thần học xưa cũ về việc tự nhiên là gì, vốn đã gắn liền với việc phân biệt cái tự nhiên với cái siêu tự nhiên, tự nhiên với ân phúc. Phân biệt tự nhiên với văn hóa xét từ quan điểm ấy hoàn toàn ở lại trong tự nhiên. Tôi sẽ sử dụng từ ngữ “tự nhiên” không phải theo ý nghĩa đối lập nó với văn hóa, văn minh hay siêu tự nhiên, ân phúc, cũng không phải theo ý nghĩa xưa cũ của vũ trụ hay tạo tác của Thượng Đế, cũng không phải theo ý nghĩa đơn thuần của thế giới vật chất mang tính không gian, khác biệt với tâm hồn. Tự nhiên đối với tôi

trước hết là đối lập lại tự do, trật tự của tự nhiên khác biệt với trật tự của tự do. Trong vấn đề này ý tưởng của Kant vẫn giữ nguyên giá trị trường cửu của nó, mặc dù chính ông lại không đưa ra những kết luận cần thiết từ ý tưởng đó. Nhưng nếu như tự nhiên hàm nghĩa đối lập lại tự do, thì như vậy nó cũng hàm nghĩa đối lập lại bản diện cá nhân, đối lập lại tinh thần. Tự do có nghĩa là tinh thần, bản diện cá nhân có nghĩa là tinh thần. Nhị nguyên cơ bản không phải là nhị nguyên của cái tự nhiên và cái siêu tự nhiên, cũng chẳng phải nhị nguyên của vật chất và tâm lí, cũng không phải nhị nguyên của tự nhiên và văn minh, mà chính là nhị nguyên của tự nhiên và tự do, của tự nhiên và tinh thần, của tự nhiên và bản diện cá nhân, của khách thể và chủ thể. Tự nhiên trong ý nghĩa này là thế giới khách thể hóa, tức là làm cho xa lạ, là hạn định, là vô diện mạo. Ở đây tôi hiểu tự nhiên không phải như là những động vật, cây cỏ, các khoáng chất, các vì sao, rừng, biển, vốn là những thứ có hiện hữu bên trong và thuộc về bình diện hiện sinh, chứ không phải bình diện khách thể hóa. Vấn đề về giao lưu của con người với cuộc sống vũ trụ nằm bên ngoài hiểu biết ấy về tự nhiên như là khách thể hóa. Tình trạng nô lệ của con người vào tự nhiên chính là tình trạng nô lệ vào khách thể hóa ấy, vào việc làm cho xa lạ ấy, vào tính hạn định. Bản diện cá nhân xâm nhập vào vòng luân chuyển của cuộc sống tự nhiên bị hạn định, như là một sức mạnh đi đến từ một trật tự khác, từ vương quốc của tự do, từ vương quốc của tinh thần. Trong bản diện cá nhân có những cơ sở mang tính tự nhiên gắn với vòng luân chuyển vũ trụ. Thế nhưng cái bản diện cá nhân ở trong con người thuộc về nguồn gốc và phẩm tính khác, và nó luôn có nghĩa là gián đoạn với tính tất yếu tự nhiên. Bản diện cá nhân là cuộc nổi loạn của con người chống lại tình trạng nô lệ vào tự nhiên, về mặt thường

nghiệm cuộc nổi loạn ấy chỉ đạt được một phần nào, con người dễ dàng lại rơi vào tình trạng nô lệ và đôi khi còn lí tưởng hóa tình trạng nô lệ ấy. Con người thậm chí còn nhìn thấy ở xã hội, vốn không phải là tự nhiên, như là phản ánh lại tự nhiên vĩnh hằng, nhìn thấy ở tính tự nhiên ấy, ở tính hạn định ấy một cơ sở lí tưởng của xã hội. Bản thân tinh thần và đời sống tinh thần cũng bị hiểu theo kiểu tự nhiên luận, giống như tự nhiên, và tính hạn định tự nhiên bị đưa vào đời sống tinh thần.

Nesmelov nói rằng, tội tổ tông không phải là gì khác ngoài thái độ dị đoan-ma thuật đối với quả (trái) vật thể (quả táo), mà ăn nó sẽ có được tri thức. Những người này tự bắt mình phục tùng tự nhiên ngoại tại. Thế nhưng điều này có nghĩa tội tổ tông không phải là gì khác, ngoài phủ định tự do. Con người đã biến thành bộ phận của tự nhiên. Nhưng như nhiều lần đã nói, con người theo hình tượng của mình, con người như bản diện cá nhân không phải là bộ phận của tự nhiên, con người mang trong mình hình tượng của Thượng Đế. Trong con người có tự nhiên, nhưng con người không phải là tự nhiên. Con người là một tiểu vũ trụ, nên vì vậy nó không thể là một bộ phận của vũ trụ. Những mối gắn kết nhân quả thống trị trong tự nhiên. Nhưng bản diện cá nhân là gián đoạn của những gắn kết nhân quả. Những mối gắn kết nhân quả của tự nhiên đang biến thành những mối gắn kết ý nghĩa của tinh thần. Mối gắn kết nhân quả có thể vô ý nghĩa. Mà thực ra ngay cả vương quốc tự nhiên cũng không có nghĩa là một vương quốc liên tục và dày đặc của tất yếu và nhân quả. Trong tự nhiên có cả gián đoạn và tình cờ. Cách hiểu thống kê về quy luật đã hạn chế quyền lực của tất định luận trước tự nhiên. Người ta đã thôi không còn hiện thực hóa tính nhân quả và quy luật nữa. Tính quy luật chỉ là mối quan hệ của một hệ thống sức mạnh nhất định. Tự nhiên là trật tự tất định luận,

nhưng đó không phải là một trật tự khép kín, những sức mạnh của một trật tự khác có thể xâm nhập vào nó và thay đổi kết quả của tính quy luật. Tự nhiên là một trật tự mở. Thế nhưng triết học tôn giáo lại thường hàm nghĩa hợp thức hóa ý thức nô lệ vào “tự nhiên”, mặc dù cái tự nhiên này không được hiểu như là mang tính vật chất. Cả tinh thần, cả Thượng Đế đều có thể được hiểu theo cách tự nhiên luận và khi đó thì cũng nô dịch con người. Thế giới tự nhiên, “thế gian này” và môi trường đồ sộ của nó, hoàn toàn không đồng nhất với cái vẫn được gọi là vũ trụ và đời sống vũ trụ chứa các hữu thể. “Thế gian” là tính nô dịch, tính gò bó đối với các hữu thể, không phải chỉ đối với con người, mà còn đối với các động vật, cây cỏ, thậm chí cả các khoáng chất, các vì sao nữa. Chính cái “thế gian” đó cần phải bị phá hủy bởi bản diện cá nhân, phải được giải phóng khỏi trạng thái nô lệ và nô dịch của nó. Tính chất nô lệ và trạng thái nô dịch của thế gian, tất định luận của tự nhiên là sản phẩm của khách thể hóa. Mọi thứ đều biến thành khách thể, thế nhưng khách thể bao giờ cũng có nghĩa hạn định từ bên ngoài, bị làm cho xa lạ, bị ném ra bên ngoài, vô diện mạo. Tình trạng nô lệ của con người vào thiên nhiên, mà thực ra bất cứ tình trạng nô lệ nào cũng vậy, là tình trạng nô lệ vào tính khách thể. Tự nhiên bị nô lệ như khách thể là tự nhiên hạn định từ bên ngoài, phi nhân cách, đàn áp hiện hữu nội tâm. Còn tự nhiên như chủ thể, là hiện hữu nội tại của vũ trụ, là tính hiện sinh của nó, cho nên cũng là tự do. Tính chủ thể đột phá vào tính khách thể, tự do đột phá vào tính tất yếu, bản diện cá nhân đột phá vào vương quốc của cái chung. Khi đó sẽ xảy ra quá trình giải phóng. Vật chất bao giờ cũng có nghĩa là phụ thuộc, là bị hạn định từ bên ngoài. Vì vậy vật chất bao giờ cũng là khách thể. Vật chất mà như chủ thể thì không còn là vật chất nữa, mà đã là hiện hữu nội tại rồi. Tình trạng nô lệ của con

người tăng lên theo độ gia tăng của tính vật chất. Nô dịch có nghĩa là vật chất hóa. Vật chất đè nén bằng sức nặng đồ sộ của nó, và trong nó không có gì khác ngoài tính khách thể. Tính vật chất là khách thể hóa, là đồ vật hóa hiện hữu. Còn giải phóng là trở về với hiện hữu nội tại, với tính chủ thể, với bản diện cá nhân, với tự do, với tinh thần. Giải phóng là tinh thần hóa, trong khi vật chất hóa là nô dịch. Tuy nhiên, tính nô lệ của con người bởi đồ vật, bởi tính tất yếu vật chất là hình thức thô thiển của nô dịch và nó bị khám phá dễ dàng hơn cả. Những hình thức tinh tế hơn, khó nhận ra hơn của tình trạng nô lệ vào tự nhiên là đáng quan tâm nhiều hơn. Đây là cái mà tôi gọi là cảm dỗ vũ trụ, vốn là thứ có thể có những hình thức được tinh thần hóa và rất xa cách đối với tất định luận vật chất. Tình trạng nô lệ vào tự nhiên, như là cảm dỗ vũ trụ, có thể là hiện tượng tinh thần.

* * *

Hiện hữu những hình thức sơ đẳng tình trạng nô lệ của con người mà con người không chấp nhận có ý thức. Bạo lực của tất yếu tự nhiên trước con người, tất yếu tự nhiên ở bên ngoài con người và ở bên trong con người, là một hình thức như vậy. Đây là tình trạng nô lệ của cái được gọi là những “định luật” của tự nhiên, vốn là những thứ bằng tri giác khoa học của mình khai mở và cấu trúc nên con người. Con người đấu tranh với bạo lực của tính tất yếu tự nhiên ấy thông qua tri giác tính tất yếu ấy, và có lẽ chỉ trong phạm vi này là áp dụng được điều khẳng định rằng, tự do là kết quả của tất yếu, nhận thức được và tri giác được tính tất yếu. Quyền lực kỹ thuật ấy của con người trước tự nhiên gắn với điều này. Trong quyền lực kỹ thuật đó con người tự giải phóng mình, được giải phóng một phần khỏi tình trạng nô lệ

vào những sức mạnh tự phát của tự nhiên, nhưng dễ dàng rơi vào tình trạng nô lệ cho kỹ thuật do chính mình tạo nên. Kỹ thuật, máy móc có đặc tính nguồn gốc vũ trụ và hàm nghĩa tựa hồ như xuất hiện một tự nhiên mới, mà con người bị nằm trong quyền lực của nó. Tinh thần trong cuộc đấu tranh của mình tạo ra tri thức khoa học về tự nhiên, tạo ra kỹ thuật, và tinh thần bị ngoại hiện hóa, bị khách thể hóa, rơi vào tính phụ thuộc đầy nô lệ cho việc ngoại hiện hóa và khách thể hóa của chính mình. Đây là phép biện chứng tinh thần, phép biện chứng hiện sinh. Tuy nhiên còn hiện hữu những hình thức tinh tế hơn nữa của cảm dỗ vũ trụ và của tình trạng nô lệ mà con người chấp thuận theo và sẵn sàng ngây ngất nếm trải chúng. Con người đấu tranh với cái tự nhiên dựa trên tất định luận và tính quy luật. Nhưng con người có một thái độ khác đối với vũ trụ, đối với cái mà con người hình dung như hài hòa thế giới, đối với cái toàn thể mang tính thế giới, đối với thống nhất và trật tự. Trong chuyện này con người chấp thuận nhìn thấy phản ánh của hài hòa và trật tự thần thánh, nhìn thấy cơ sở lí tưởng của thế giới. Cảm dỗ vũ trụ có những hình thức đa dạng. Nó có thể có hình thức cảm dỗ *eros-tình dục* (Rozanov, Lawrence), dân tộc-nhân dân (huyền học, dân túy), cảm dỗ đất đai và cảm dỗ huyết thống, chủng tộc, đời sống dòng tộc (trở về với đất đai, chủ nghĩa phân biệt chủng tộc), cảm dỗ xã hội-tập thể (huyền học của chủ nghĩa tập thể, chủ nghĩa cộng sản). Chủ nghĩa Dionysus trong những hình thức đa dạng có nghĩa là cảm dỗ vũ trụ. Đó là khao khát hợp nhất vào lòng mẹ vũ trụ, với đất-mẹ, với môi trường tự nhiên vô diện mạo, để giải thoát khỏi nỗi đau đớn và hạn chế của hiện hữu cá nhân, hoặc là hòa nhập vào tính tập thể, tính dân tộc và tính xã hội vô diện mạo để vượt qua được hiện hữu cá thể tách biệt. Bao giờ điều này cũng có nghĩa là ngoại hiện hóa ý thức. Bị đè nén bởi quy ước

của nền văn minh, bởi những chuẩn mực và luật lệ đầy nô dịch, con người khao khát thi thoảng được trở về với đời sống nguyên sơ, về với cuộc sống vũ trụ, không những mong phục hồi giao lưu, mà còn hợp nhất với đời sống vũ trụ, tham dự vào bí ẩn của nó, tìm được niềm vui và ngây ngất ở trong đó. Những người lãng mạn luôn đòi trở về với tự nhiên, giải phóng khỏi quyền lực của lí trí, khỏi những chuẩn mực đầy nô dịch của nền văn minh. Cái “tự nhiên” của những người lãng mạn chưa bao giờ là cái “tự nhiên” của tri giác khoa học tự nhiên và tác động kĩ thuật, chưa bao giờ là cái “tự nhiên” của tất định luận và tính quy luật. Tự nhiên ở Rousseau lại hoàn toàn khác, nó cũng là cái khác ở L. Tolstoy. Tự nhiên thần thánh, đem lại bình yên, chữa trị cho con người bệnh hoạn và bị xé vụn ra của nền văn minh. Cơn hứng khởi ấy có ý nghĩa vĩnh hằng và thi thoảng con người lại bị nó lôi cuốn. Thế nhưng thái độ bộc lộ ra ở đây đối với cái vũ trụ-tự nhiên dựa trên ảo tưởng của ý thức. Con người muốn chiến thắng khách thể hóa, muốn đưa cái tự nhiên bị ngoại hiện hóa, bị làm cho xa lạ ấy, trở về với mình, thế nhưng không đạt được điều này thật hiện thực, thật hiện sinh. Con người tìm kiếm cứu rỗi thoát khỏi tính tất yếu của tự nhiên trong tự do của vũ trụ. Hợp nhất với đời sống vũ trụ được hình dung là đời sống tự do, thở hít tự do. Trong khi tranh đấu với tính tất yếu của tự nhiên, con người tạo ra nền văn minh, mà không khí của nó đầy ngột ngạt, chuẩn mực của nó không cho phép tự do chuyển động. Ở trong bản thân niềm khao khát được giao lưu với cuộc sống bên trong của vũ trụ có sự thật to lớn, nhưng sự thật ấy liên quan đến vũ trụ trong ý nghĩa hiện sinh, chứ không liên quan đến vũ trụ bị khách thể hóa, vốn chính là tự nhiên với tính hạn định của nó. Cảm dỗ vũ trụ thường có nghĩa là hợp nhất với tâm hồn thế giới. Niềm tin vào hiện hữu của tâm hồn thế giới là niềm tin lãng

mạn. Nó thường được đặt cơ sở dựa vào triết học Plato. Tuy nhiên, hiện hữu của vũ trụ như là thống nhất và hài hòa, hiện hữu của tâm hồn thế giới, là ảo tưởng của ý thức, vốn bị nô dịch và bị thương tổn bởi khách thể hóa.

Không hề có thống nhất mang tính ngôi thứ của vũ trụ, mà ở trong quan hệ với nó bản diện cá nhân tựa hồ như là bộ phận. Không thể viện dẫn tới tính toàn vẹn của tự nhiên để ca thán về vô-trật tự các bộ phận của nó. Cái toàn vẹn ở trong tinh thần, chứ không ở trong tự nhiên. Chỉ có thể viện dẫn đến Thượng Đế, chứ không thể viện dẫn đến tâm hồn thế giới, đến vũ trụ như một toàn vẹn. Ý tưởng tâm hồn thế giới và toàn thể vũ trụ không có ý nghĩa hiện sinh. Những khoa học về tự nhiên cũng không hề liên quan đến cái toàn vẹn thế giới, đến thống nhất vũ trụ, các khoa học ấy chính là tri giác tính bộ phận của tự nhiên và không hề thuận lợi cho cái nhìn lạc quan về vũ trụ. Vật lí học hiện đại phủ định như nhau cả vũ trụ trong ý nghĩa cổ đại của từ ngữ, cả chủ nghĩa duy vật tất định luận già cỗi, và khẳng định, rằng thế giới mang tính bộ phận, rằng không hề có thế giới như một toàn vẹn và thống nhất, chính là điều hoàn toàn phù hợp với cuộc cách mạng trong vật lí đương đại. Cái toàn vẹn và cái thống nhất chỉ có thể tìm thấy được ở trong tinh thần, chưa bị làm cho xa lạ với bản thân nó và chưa bị khách thể hóa. Tuy nhiên, khi đó cái toàn vẹn và thống nhất lại có ý nghĩa khác và không hàm nghĩa đàn áp cái “bộ phận”, cái nhiều, cái cá nhân. Cách hiểu thần học về quá trình thế giới cũng mâu thuẫn với triết học về bản diện cá nhân và tự do. Không những tất định luận, việc giải nghĩa nhân quả các hiện tượng tự nhiên, mà cả tự do cũng chống lại môn thần học khách quan. Môn thần học khách quan về quá trình vũ trụ va chạm với tự do của con người, va chạm với bản diện cá nhân và sáng tạo, về thực chất có nghĩa là tất định luận được lí

tưởng hóa, duy linh hóa. Thế giới bị khách thể hóa hoàn toàn không hợp lí, hay nói đúng hơn, tính hợp lí của nó mang tính bộ phận, nó tự tại với các quá trình diễn ra ở những bộ phận nhất định của thế giới, thế nhưng không có tính hợp lí trong dụng độ và tương tác của các bộ phận ấy, không có tính hợp lí trong toàn vẹn, bởi vì không có cái toàn vẹn. Tính vô hạn của thế giới bị khách thể hóa không thể là một toàn vẹn vũ trụ. Cái ngẫu nhiên đóng vai trò rất lớn trong đời sống thế giới, và nó không đơn giản có nghĩa là bất tri giác. Nếu sẽ xảy ra va chạm của các hành tinh và kết quả của nó sẽ là phá hủy vũ trụ, tức là phá hủy hòa hợp vũ trụ, thì điều đó hoàn toàn là không hợp lí và thậm chí không phải là tất yếu trong ý nghĩa hiện hữu cái định luật của vụ va chạm đó. Đây là hiện tượng ngẫu nhiên. Cũng hoàn toàn như vậy, giống như nếu “xảy ra” tai nạn ô tô với con người, thì đó sẽ là trường hợp bất hạnh, không có định luật cho vụ tai nạn ấy. Mọi thứ xảy ra đều phù hợp với các định luật cơ học, vật lí học, hóa học, sinh lí học, nhưng không có định luật theo đó con người ấy sẽ ra khỏi nhà vào một thời khắc nhất định và vào thời điểm chiếc ô tô đi vào góc phố. Ví dụ như phép lạ, hoàn toàn không có nghĩa là vi phạm những định luật nào đó của tự nhiên, đó là hiện tượng ý nghĩa trong đời người, bộc lộ trong môi trường tự nhiên, vốn phục tùng theo những định luật mang tính bộ phận. Đây chính là đột phá của sức mạnh tinh thần vào trật tự tự nhiên, là cái trật tự có vẻ như mang tính quy luật trong tính cô lập của mình. Không hề có những quy luật của cái toàn vẹn, những quy luật của vũ trụ. Cả định luật vạn vật hấp dẫn cũng hoàn toàn không phải là định luật vũ trụ, định luật ấy mang tính bộ phận và quan hệ với bộ phận. Boutroux nói thật đúng về những định luật ngẫu nhiên của tự nhiên^[69]. Tất cả những điều tôi nói hoàn toàn không có nghĩa rằng, trong tự nhiên xảy ra việc cộng lại và

móc nối các phần tử theo kiểu cơ học. Quan điểm cơ giới đối với tự nhiên là không thích dụng, và có thể xem như nó đã hoàn toàn bị bác bỏ. Đây cũng là nhất nguyên luận trá ngụ ý hết như giả thiết hiện hữu tâm hồn thế giới và hài hòa thế giới được xác lập từ trước, là thứ phản ánh lại hài hòa thần thánh. Triết học về tự nhiên luôn có khuynh hướng nhất nguyên luận, nó có thể là duy linh luận hay cơ giới luận. Thế nhưng giả thiết tâm hồn thế giới và hài hòa vũ trụ là tự nhiên luận. Rơi vào tự nhiên luận ngay cả khi khẳng định những khởi nguyên lí tưởng của vũ trụ, khi dạy về câu chuyện Sophia xuyên qua và bao phủ toàn bộ đời sống vũ trụ^[70]. Cách nhìn nhận vũ trụ như thế là ảo tưởng của ý thức, do không hiểu được rằng trật tự tự nhiên là sản phẩm của khách thể hóa, không phải hiện thân của tinh thần, mà là làm cho xa lạ với tinh thần. Thực thể hóa những khởi nguyên vũ trụ, những sức mạnh, những năng lượng, những phẩm tính, đối lập sâu sắc với triết học cá biệt luận và nô dịch bản diện cá nhân con người bằng trật tự ngôi thứ vũ trụ. Chúng ta nhìn thấy điều này trong rất nhiều các trào lưu thần trí và thần bí.

Không được tìm kiếm tâm hồn thế giới, đời sống nội tại của vũ trụ, ở trong tự nhiên bị khách thể hóa, bởi vì nó không phải là thế giới đích thực, mà là thế giới ở trạng thái sa đọa, thế giới bị nô dịch, bị làm cho xa lạ, bị làm cho vô diện mạo. Thực ra, chúng ta đang đột phá vào đời sống nội tại của vũ trụ, vào tự nhiên trong ý nghĩa hiện sinh thông qua chiêm ngưỡng duy mỹ, vốn luôn là tính hoạt động sáng tạo cải biến, thông qua tình yêu và lòng thương xót, nhưng điều này luôn có nghĩa là chúng ta đột phá ra ngoài phạm vi của tự nhiên bị khách thể hóa và tự giải phóng mình khỏi tính tất yếu của nó. Cái mà tôi gọi là cảm dỗ của vũ trụ là ngậy ngất thoát khỏi ranh giới của hiện hữu cá nhân đi vào môi trường vũ trụ, là niềm hi vọng được giao tiếp với môi trường

nguyên khởi ấy. Tất cả các văn hóa thờ tửu thần đều dựa trên điều này. Thế nhưng việc này luôn luôn không phải chỉ là thoát ra khỏi hiện hữu khép kín của cá nhân, đi vào giao lưu thế giới, mà còn là tháo rời cả bản thân hình thức của bản diện cá nhân và hòa tan hình thức ấy. Đây chính là nô dịch con người bởi vũ trụ, dựa trên ảo tưởng giao tiếp được với đời sống nội tại vô hạn của nó. Chúng ta tìm thấy mô tả cảm dỗ của vũ trụ trong vở bi kịch thiên tài, dẫu chưa được hoàn tất, của Holderlin *Cái chết của Empedokles*. Tự nhiên bị khách thể hóa với tất định luận của nó đã trả thù cho việc có vẻ như phủ nhận nó và đã biến con người thành kẻ nô lệ, nhưng điều này về mặt tâm lý mang đặc tính khác với tính hạn định tự nhiên thông thường. Tâm hồn vũ trụ, tâm hồn thế giới, không có hiện hữu nội tại, biến thành sức mạnh bao phủ con người và nuốt đi bản diện cá nhân của con người. Việc quay trở về với vũ trụ-trung tâm luận dị giáo đã xảy ra như thế đó, những thần linh và ma quỷ của tự nhiên lại trỗi dậy từ chiều sâu khép kín của đời sống tự nhiên và chiếm lấy con người. Con người thi thoảng lại bị chiếm lĩnh bởi cái *ma giáo* (demonolatreia), vốn đã được Kitô giáo giải thoát cho rồi. Vũ trụ-trung tâm luận dị giáo được đặt vào chỗ của vị nhân luận Kitô giáo. Tuy nhiên, ở trong cảm dỗ vũ trụ, cũng như ở trong hầu hết mọi cảm dỗ, đều có một chủ đề được đặt ra, vốn có ý nghĩa và đòi hỏi phải giải quyết. Tính chất bị làm cho xa lạ của con người đối với đời sống nội tại của tự nhiên giày vò con người một cách chính đáng, con người không chịu đựng nổi tính cơ giới của tự nhiên đè nén nó, về thực chất con người muốn lấy lại vũ trụ đưa vào bên trong nó. Việc tách khỏi Thượng Đế của con người kéo theo việc tách nó khỏi vũ trụ. Đây là tình trạng sa đọa của thế giới bị khách thể hóa. Nhưng con người không thể hoàn trả lại vũ trụ cho mình bằng những con đường của cảm dỗ vũ trụ. Từ tình

trạng nô lệ vào cơ giới luận của tự nhiên con người lại quay trở về với tình trạng nô lệ vào tính ma quỷ của tự nhiên.

Chúng ta tựa hồ như đang hiện diện trong công cuộc giải phóng các ma quỷ của tự nhiên vốn đang chiếm lĩnh con người. Hợp nhất với đời sống vũ trụ không giải phóng bản diện cá nhân, mà hòa tan và thủ tiêu nó. Hình thức của tình trạng nô lệ đang thay đổi. Điều này có những hậu quả tai hại trong đời sống xã hội, cho bản diện cá nhân và cho xã hội. Xã hội được nhét vào vũ trụ, được hiểu như cơ thể có cơ sở vũ trụ. Đồng thời bản diện cá nhân tất yếu phải phục tùng và bị nô lệ cho cái hữu cơ, và rốt cuộc là cho cái toàn vẹn vũ trụ, con người chỉ còn là một cơ quan và mọi tự do của con người, vốn gắn với tính độc lập tinh thần của nó trước xã hội và tự nhiên, đều bị bãi bỏ. Vũ trụ luận trong triết học xã hội về thực chất mang tính chất phản động, trước hết là phản động đối với tinh thần. Ý tưởng về cơ thể và tính hữu cơ bị kích động. Đây là việc đặt cơ sở cho triết học xã hội có tính chất ảo tưởng-vũ trụ, huyền bí-sinh học. Người ta thường nhấn mạnh tính vũ trụ của giới nông dân để đối lập nông dân với các giai cấp khác không có tính hữu cơ, nhất là trí thức và công nhân. Xâm nhập tích cực của quần chúng nhân dân vào lịch sử có thể được hình dung là hiện tượng có ý nghĩa vũ trụ, và điều này cũng đúng trong một ý nghĩa nhất định. Tuy nhiên, việc xâm nhập của khối quần chúng chính là gắn liền với vai trò gia tăng của kĩ thuật đối với văn hóa tinh thần, và như thế có nghĩa là còn tách rời nhiều hơn khỏi tự nhiên. Con người chuyển động trong vòng luẩn quẩn. Đột phá ra khỏi vòng luẩn quẩn ấy là hành vi tinh thần, chứ không phải là phục tùng nhịp điệu vũ trụ-hữu cơ, vốn không hề hiện hữu thực sự trong tự nhiên bị khách thể hóa. Cần phải chống lại quyền lực vũ trụ-hữu cơ đối với con người, không phải bằng kĩ thuật-cơ giới, không phải bằng duy lí hóa,

mà bằng tự do tinh thần, khởi nguyên của bản diện cá nhân, những thứ độc lập với cả hữu cơ luận và cơ giới luận. Điều này cũng hoàn toàn tương tự như cần phải chống lại thần học khách quan, không phải bằng tất định luận, mà bằng tự do. Cần phải chống lại tình trạng nô lệ của con người vào xã hội, không phải bằng lí trí của chủ nghĩa duy lí, hay là bằng tự nhiên, vốn được xem là tốt lành, mà là bằng tinh thần, bằng tự do tinh thần và bằng bản diện cá nhân trong phẩm tính của mình, vốn không phụ thuộc vào xã hội và tự nhiên. Điều này đưa chúng ta đến vấn đề về tình trạng nô lệ của con người vào xã hội.

4.

XÃ HỘI VÀ TỰ DO.

CÁM DỖ XÃ HỘI VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ VÀO XÃ HỘI CỦA CON NGƯỜI

Trong tất cả các hình thức nô lệ của con người, tình trạng nô lệ vào xã hội có ý nghĩa nhiều hơn cả. Con người là hữu thể bị xã hội hóa trong suốt chiều dài hàng ngàn năm của nền văn minh. Và học thuyết xã hội về con người muốn thuyết phục chúng ta rằng, chính cái xã hội hóa ấy đã tạo nên con người. Con người tựa hồ như sống trong tình trạng thôi miên xã hội. Và con người khó mà lấy số phận của mình đối lập với những yêu sách bạo ngược của xã hội, bởi vì qua miệng của các nhà xã hội học thuộc các xu hướng khác nhau, thôi miên xã hội luôn thuyết phục con người rằng, chính bản thân cái tự do anh ta nhận được cũng thuần túy là nhờ xã hội. Xã hội tựa hồ như nói với con người rằng: mi là tạo vật của ta, tất cả những gì tốt đẹp nhất mà mi có

được đều do ta đem lại, vì thế mi thuộc về ta và mi phải hiến toàn bộ bản thân mình cho ta. Herzen là người vị-xã-hội theo thế giới quan của mình, nhưng ông đã có được những suy nghĩ sắc bén, nhờ cảm giác mạnh mẽ của ông về bản diện cá nhân mách bảo. Ông đã có những lời lẽ như sau: *“Tình trạng phục tùng của bản diện cá nhân trước xã hội, trước nhân dân, trước nhân loại, trước ý tưởng - là tiếp tục của những hiến tế sinh mệnh con người”*. Đó chính là chân lí thiêng liêng. Nếu như chấp nhận phân biệt của chúng ta giữa cá thể và bản diện cá nhân, thì có thể nói rằng, chỉ có cá thể là bộ phận của xã hội và tùy thuộc vào xã hội, còn bản diện cá nhân không phải là bộ phận của xã hội, ngược lại, xã hội là bộ phận của bản diện cá nhân. Từ việc con người là một tiểu vũ trụ, một tiểu thần linh, suy ra rằng, xã hội, cũng như nhà nước là bộ phận cấu thành bản diện cá nhân. Ngoại hiện hóa xã hội, khách thể hóa những quan hệ xã hội, sẽ nô dịch con người. Trong xã hội nguyên thủy bản diện cá nhân hoàn toàn bị tập thể nuốt chửng. Lévy-Bruhl nói rất đúng rằng, trong ý thức nguyên thủy thì nhận thức của cá thể phụ thuộc vào nhận thức của nhóm^[71]. Nhưng đó chưa phải là chân lí cuối cùng về con người. Xã hội là một hiện thực đặc thù, một nấc thang của thực tại. Cái “tôi” với cái “anh/chị” là một hiện thực khác so với cái “tôi” trong cái “chúng ta”. Tuy nhiên, xã hội không phải là cơ thể, không phải là hữu thể và bản diện cá nhân. Tính hiện thực của xã hội nằm trong bản thân các bản diện cá nhân, không phải trong tương tác giản đơn của các bản diện cá nhân mà trong cái “chúng ta” - không phải là cái “chúng ta” trừu tượng hóa” mà là cái “chúng ta” có hiện hữu cụ thể. Tính hiện thực của xã hội không phải là một cái “tôi” đặc thù, mà là cái “chúng ta”. Giao lưu của cái “tôi” với những người khác xảy ra trong cái “chúng ta”. Cái “chúng ta” ấy là nội dung có phẩm tính của cái “tôi”, là siêu việt hóa xã hội

của nó. Cái “tôi” có giao lưu không chỉ với cái “anh/chị”, giao lưu của bản diện cá nhân với bản diện cá nhân, cái “tôi” có giao lưu cả với cái “chúng ta”, tức là với xã hội. Thế nhưng cái “tôi” gia nhập vào cái “chúng ta” - xã hội, như một bộ phận trong toàn thể, như một cơ quan trong cơ thể, chỉ là trong tư cách của cá thể, trong tư cách của con người tự nhiên. Trong tư cách một bản diện cá nhân, cái “tôi” không bao giờ gia nhập vào xã hội như một bộ phận trong toàn thể, như một cơ quan trong cơ thể. Cái “chúng ta” không phải là một chủ thể mang tính tập thể hay là thực thể. Cái “chúng ta” có ý nghĩa hiện sinh, nhưng không phải là trung tâm hiện sinh. Trung tâm hiện sinh nằm trong cái “tôi” và trong quan hệ của nó với cái “anh/chị” và với cái “chúng ta”. Chính cái quan hệ ấy của cái “tôi” không chỉ với cái “anh/chị”, mà còn với cái “chúng ta”, mới là ngọn nguồn của thực tại xã hội hiện sinh. Thế nhưng khách thể hóa hiện hữu của con người, việc ném nó ra bên ngoài, đã tạo ra cái “xã hội” cố giành lấy tư cách là hiện thực lớn hơn, tiên khởi hơn so với con người, so với bản diện cá nhân. Xã hội là khách thể hóa cái “chúng ta”, là cái không có hiện thực nào và không có hiện hữu nào ở bên ngoài mối quan hệ với nó của cái “tôi”, cũng như ở bên ngoài mối quan hệ của cái “tôi” và cái “anh/chị”. Cái “chúng ta” trong tính hiện sinh của mình là tính cùng chung, giao lưu, *cộng đồng*^[72], chứ không phải là xã hội. Xã hội là thống-nhất-cái-nhiều (S. Frank). Thế nhưng thống-nhất-cái-nhiều ấy có thể là cái “chúng ta” trong những quan hệ hiện sinh của cái “tôi” đối với cái “anh/chị” và cái “chúng ta”. Ở đây ẩn chứa tình trạng nô lệ của con người nơi xã hội. Cái hiện thực trong xã hội được xác định bởi sự việc là bản diện cá nhân gia nhập vào quan hệ không chỉ với bản diện cá nhân, mà còn quan hệ với sự kết nối các bản diện cá nhân trong xã hội. Quyền lực nô dịch của xã hội đối với bản diện cá

nhân con người là sản phẩm của ảo tưởng khách thể hóa. Cái “chúng ta” hiện thực, tức là tính cùng chung của những con người, giao lưu trong tự do, trong tình yêu và tình thương, không bao giờ lại có thể nô dịch con người, ngược lại, có thực hiện sự đầy đủ cuộc sống của bản diện cá nhân, có siêu việt hóa bản diện cá nhân đến người khác. Simmel trong tác phẩm *Xã hội học* của mình còn đúng đắn hơn là những người theo lí thuyết hữu cơ về xã hội, khi ông nhìn thấy ở trong xã hội tình trạng lai tạp tự phát các ý chí và khát vọng của những con người riêng biệt^[73]. Thế nhưng cái “chúng ta” ở ông ta tựa hồ như không có một hiện thực sinh nào. Ông ta lần theo những quá trình xã hội hóa con người, nhưng không hiểu được cái sức mạnh xã hội hóa ấy từ đâu ra. Tình trạng nô lệ của con người nơi xã hội được thể hiện trong các lí thuyết hữu cơ về xã hội.

Cách hiểu hữu cơ về xã hội rộng hơn nhiều so với học thuyết về xã hội như là một cơ thể trong nghĩa đen của từ ngữ. Cách hiểu hữu cơ về xã hội có thể mang tính tự nhiên luận một cách công khai và thù địch với siêu hình học, ví dụ như ở Spencer, Schaffle^[74] và những người khác. N. Mikhailovsky^[75] ở nước Nga thế kỉ XIX đã đấu tranh chống lại những lí thuyết ấy, ông đã nhìn thấy một cách xác đáng mối nguy hiểm to lớn cho cá nhân trong học thuyết về xã hội như một cơ thể. Tuy nhiên, cách hiểu hữu cơ về xã hội có thể mang tính duy linh, nhìn thấy hiện thân của tinh thần ở trong xã hội và các tập thể mang tính xã hội. Điều này đã có chứa đựng trong chủ nghĩa lãng mạn Đức. Cách hiểu về xã hội và về quá trình [diễn ra trong] xã hội ở Hegel cũng có thể bị xem là có tính hữu cơ. Trong các nhà xã hội học thì Spann là đại biểu chủ yếu của phổ quát luận. Cách hiểu hữu cơ về xã hội trong mọi hình thức bao giờ cũng chống lại cá biệt luận, nó tất yếu thừa nhận ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân và

bắt buộc phải nhìn nhận bản diện cá nhân là cơ quan của cơ thể xã hội. Đó là phổ quát luận do khách thể hóa sinh ra, bị ném ra bên ngoài. Cái phổ quát bị lấy khỏi bản diện cá nhân và bản diện cá nhân phải phục tùng nó. Cách hiểu hữu cơ về xã hội bao giờ cũng có tính ngôi thứ. Trên nền tảng ấy chỉ có cá biệt luận ngôi thứ là khả dĩ, đó là thứ cá biệt luận mà tôi xem là sai lầm và mâu thuẫn với thực chất của cá biệt luận. Xã hội được hình dung tựa hồ như là một bản diện cá nhân của thang bậc ngôi thứ cao hơn bản diện cá nhân con người. Thế nhưng điều này biến con người thành nô lệ. Cách hiểu duy linh hóa tính hữu cơ của xã hội đã lí tưởng hóa tính quy luật của đời sống xã hội như là cơ sở tinh thần của xã hội. Tính quy luật tựa hồ như có tính cách chuẩn mực. Ý tưởng ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân thuộc về J. de Maistre và de Bonald^[76], nó có nguồn gốc phản động, phản cách mạng. Điều này thừa kế từ A. Comte và cổ vũ cho C. Maurras^[77].

Những nhà xã hội học khẳng định ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân và dạy bảo về quá trình hình thành bản diện cá nhân bởi xã hội, về thực chất là những kẻ phản động. Tính phản động có cả ở Marx, dù Marx không xem xã hội là cơ thể. Những khuynh hướng bảo thủ phản động đều dựa trên đặc tính hữu cơ của các cấu trúc lịch sử thành lập trong quá khứ. Đồng thời, tính tất yếu, sinh ra từ tính đồ sộ của lịch sử, cũng được thừa nhận là điều tốt đẹp và là giá trị tinh thần. Tiêu chí đánh giá không đặt vào bản diện cá nhân, mà đặt vào cơ thể xã hội đứng trên bản diện cá nhân. Chủ nghĩa bảo thủ dựa trên [luận điểm]: con người riêng biệt không thể đưa cách hiểu biết của mình về điều thiện đứng cao hơn cách hiểu biết được tạo nên bởi kinh nghiệm của tất cả các thế hệ trước đó và cách hiểu ấy là truyền thống có tính hữu cơ. Hoàn toàn sai lầm khi cho rằng chủ nghĩa cá nhân đối

lập lại điều này. Cá biệt luận nhìn nhận tiêu chí đánh giá ở trong bản diện cá nhân, ở trong chiều sâu của lương tâm, và cho rằng ở đây khác biệt giữa thiện và ác được khai mở trong chiều sâu lớn hơn, so với truyền thống tập thể được hình dung có tính hữu cơ. Thế nhưng cái lương tâm biết phân biệt và đánh giá, được khai mở trong bản diện cá nhân, không bao giờ có nghĩa là cô lập và tự khép kín mình của bản diện cá nhân, mà luôn có nghĩa là mở lòng mình cho nội dung phổ quát, là giao lưu tự do của nó với những bản diện cá nhân khác, không phải chỉ những người sống, mà cả những người đã chết. Ưu tiên thuộc về tự do trước truyền thống, nhưng thâm nhập tự do vào những gì là chân chính ở truyền thống cũng là khả dĩ. Trong đời sống xã hội hiện hữu mỗi liên lạc của các thể hệ, giao lưu của những người sống và những người chết, thế nhưng mỗi liên lạc ấy không phải là tính hữu cơ ngôi thứ đứng trên bản diện cá nhân áp đặt cho nó, mà là khai mở tính phổ quát xã hội trong nội tâm của nó, là trải nghiệm tự tại được mở rộng ra của nó. Không khoảnh khắc nào bản diện cá nhân lại trở thành bộ phận của cái cơ thể nào đó, của cái toàn thể ngôi thứ nào đó. Không có tính hữu cơ nào, tính toàn vẹn nào, tính toàn trị nào hiện hữu ở trong xã hội cả, xã hội luôn có tính bộ phận, và nếu khẳng định rằng cấu trúc xã hội đã-hình-thành có tính toàn vẹn hữu cơ, thì đó chính là thần thánh hóa trá ngụy những vật thể mang tính tương đối. Cái hữu cơ trong xã hội là ảo tưởng của khách thể hóa. Không chỉ nhà nước toàn trị mới là điều đối trá nô dịch, mà cả xã hội toàn trị cũng là điều đối trá nô dịch. Tự nhiên có tính bộ phận thế nào, thì xã hội cũng có tính bộ phận như thế. Không phải xã hội là cơ thể, mà con người mới là cơ thể. Ý tưởng về con người toàn vẹn phải được đặt vào cơ sở của việc tổ chức xã hội, chứ không phải ý tưởng về xã hội toàn vẹn. Lí tưởng hữu cơ về xã hội là điều đối trá nô dịch.

Đó là cám dỗ xã hội tương tự cám dỗ vũ trụ. Xã hội hoàn toàn không phải cơ thể, xã hội là hợp tác. Tính hữu cơ của xã hội là sản phẩm của ảo tưởng của ý thức nô dịch, là sản phẩm của ngoại hiện hóa. Xã hội của những người tự do chứ không phải của những kẻ nô lệ, phải được tạo dựng theo hình tượng không phải của vũ trụ, mà là của tinh thần, tức là không theo hình tượng của ngôi thứ luận, mà theo hình tượng của cá biệt luận, không theo hình tượng của hạn định, mà theo hình tượng của tự do, không theo hình tượng thống trị của sức mạnh và kẻ mạnh, mà theo hình tượng của tình đoàn kết và lòng nhân ái. Chỉ có xã hội như thế mới khả dĩ không mang tính nô lệ. Ngọn nguồn của tự do con người không thể ở trong xã hội, ngọn nguồn của tự do con người ở trong tinh thần. Tất cả những gì đi ra từ xã hội đều nô dịch, tất cả những gì đi ra từ tinh thần đều giải phóng. Thang bậc đúng đắn, ấy là ưu tiên cho bản diện cá nhân trước xã hội, ưu tiên cho xã hội trước nhà nước. Đằng sau điều này là ưu tiên cho tinh thần trước thế gian. Còn cách hiểu hữu cơ về xã hội bao giờ cũng là ưu tiên cho vũ trụ trước tinh thần, là tự nhiên hóa tinh thần, là thần thánh hóa tính tất yếu và thói nô lệ. Đó luôn luôn là tự nhiên luận và vũ trụ luận trong triết học xã hội, Triết học cá biệt luận là cuộc đấu tranh chống lại việc lí tưởng hóa “tính hữu cơ”.

Mọi người đều biết về phân biệt mà Tonnie đưa ra đối với *Cộng đồng* và *Xã hội*^[78]. *Cộng đồng* là kết nối hiện thực và có tính hữu cơ (ví dụ như gia đình, gia tộc, làng xã, nhân dân, cộng đoàn tôn giáo). *Xã hội* là kết nối lí tưởng và có tính cơ giới (ví dụ như nhà nước). Có gần gũi thân mật nơi *Cộng đồng* và xa lạ nơi *Xã hội*. Theo Tonnie thì *Cộng đồng* có ngọn nguồn huyết thống. Lí thuyết của Tonnie là tự nhiên luận. *Cộng đồng* rõ ràng có đặc tính tự nhiên luận. Thế nhưng phân biệt ấy rất lí thú cho đề tài học

thuyết hữu cơ về xã hội. Ở Tonnies mọi tính hữu cơ đều có đặc tính của *Cộng đồng* và tính chất tự nhiên hữu cơ tự bộc lộ ra. Đó chính là hiện thực xã hội tiên khởi. Ông chối bỏ đặc tính hữu cơ đối với xã hội, bởi vì xã hội là cấu trúc hợp thành mang tính lí tưởng, là thứ được tạo tác nên. Lí thuyết của Tonnies tinh tế hơn những lí thuyết hữu cơ thông thường về xã hội. Mặc dù vậy, lí thuyết ấy vẫn dựa trên lí tưởng hóa cái hữu cơ. Trong xã hội có những cấu trúc hợp thành mang tính hữu cơ, nhưng bản thân xã hội thì không phải là cơ thể. Thế nhưng ở đây không có chỗ cho xã hội tinh thần, là thứ hợp thành chẳng phải hữu cơ cũng chẳng phải cơ giới. Có lẽ cũng có thể thiết lập ba loại tính xã hội của con người: tính cùng chung hữu cơ, các xã hội cơ giới^[79], tính cùng chung tinh thần. Tự do tinh thần đối lập với hạn định là chỉ dấu của tính cùng chung tinh thần. Cộng đồng mang tính dòng tộc, huyết thống; xã hội cơ giới có cấu trúc nguyên tử; tính cùng chung tinh thần mang tính cá biệt luận. Hai loại hình trên thuộc về thế giới bị khách thể hóa và nằm trong quyền lực của hạn định, mặc dù theo cách thức khác nhau, loại hình thứ ba đột phá ra từ vương quốc của hạn định, đi vào một trật tự khác. Ví dụ như giáo hội là tính cùng chung tinh thần, thế nhưng nó cũng là *Cộng đồng* có tính dòng tộc, hữu cơ và cũng là xã hội được tổ chức theo cơ giới. Toàn bộ tính phức tạp của vấn đề giáo hội nằm trong chuyện này. Chỉ có tính cùng chung tinh thần giải phóng con người. Tính cùng chung hữu cơ, dòng tộc cũng như xã hội được tổ chức theo cơ giới đều nô dịch con người. Xã hội là tổ chức chứ không phải cơ thể. Thế nhưng khi cần thiết nó lại tiếp thu hình tượng cơ thể. Tự con người, trong các hành vi khách thể hóa và thực thể hóa ý thức của mình, trong các hành vi thần thánh hóa, đã tạo ra tình trạng nô dịch cho mình. “Tính hữu cơ” nô dịch nhiều hơn so với “tính cơ giới”, “tính cơ giới” ít nhất

cũng không có tham vọng đòi là thiêng liêng. Xã hội gia trưởng, vốn là xã hội có tính hữu cơ hơn cả, đã có được những nét tốt đẹp nhân bản của mình, tốt hơn là xã hội cơ giới tư sản, thế nhưng trong xã hội ấy con người vẫn ở trong hiện hữu nửa như cây cỏ và còn chưa bừng tỉnh khỏi giấc ngủ của tình trạng nô lệ hữu cơ. Những người theo chủ nghĩa lãng mạn ở Đức và những người giữ-gìn-bản-sắc-Slave (slavyanofil) ở Nga đã quá lạm dụng khái niệm “hữu cơ”, là thứ che đậy cho tất cả những gì họ ưa thích và tán thành. “Tính hữu cơ” được tiếp thu như “tính hữu cơ” sau những thế kỉ lâu dài truyền giảng và chuyển giao truyền thống. Tuy nhiên, trong thực tế nó đã xuất hiện vào lúc nào đó như kết quả của cuộc đấu tranh và tổ chức của con người, cũng y như thứ đã từng xuất hiện trong cuộc đấu tranh mà bây giờ đang bị buộc tội là “không hữu cơ”. Có thể nói được rằng mọi thứ “hữu cơ” đều có nguồn gốc không phải “hữu cơ”. Đằng sau tất cả những gì mà bây giờ thấy có vẻ như hữu cơ, thì ở trong chiều sâu của bao nhiêu thế kỉ đã là những bạo lực đẫm máu, đã là phủ định quá khứ hữu cơ, đã là chính những tổ chức cơ giới, cần phải thoát khỏi những ảo tưởng đầy lãng mạn về “tính hữu cơ”. Các cuộc cách mạng phá hủy tính kế tục của quá trình hữu cơ, nhưng sau đó lại tạo ra cái hữu cơ mới, mà rồi người ta sẽ đối lập nó với những cuộc cách mạng mới. Các xã hội con người không phải xuất hiện theo kiểu êm ả điền viên, chúng xuất hiện trong cuộc đấu tranh cuồng nhiệt đẫm máu của các sức mạnh phân cực. Đã có cuộc đấu tranh mẫu quyền và phụ quyền. Bachofen đã có những ý tưởng sâu sắc về vấn đề này^[80]. Chẳng có gì thiêng liêng trong nguồn gốc của các xã hội con người, và cái thiêng liêng trong lịch sử của các xã hội chỉ là biểu tượng mang tính ước lệ. Đó là vương quốc khách thể hóa, làm xa lạ tinh thần, phục tùng tất định luận. Còn cái thiêng liêng là ở trong tinh thần, trong

vương quốc của tính chủ quan, trong vương quốc của tự do.

S. Frank nói thật đúng, hiện tượng xã hội không thể tiếp thu được theo cảm xúc, nó mang tính xuyên tâm lí và độ dài thời gian của nó khác với độ dài thời gian của người ta. Người ta chết đi, tất cả những người hợp thành xã hội rồi cũng chết đi cả, còn xã hội thì vẫn tiếp tục tồn tại. Đối với S. Frank, giống như đối với người theo Plato, hiện tượng xã hội là ý tưởng, cần phải thừa nhận rằng chủ nghĩa duy vật trong triết học xã hội là điều hoàn toàn xằng bậy và nó chưa bao giờ được suy xét thấu đáo. Trong hiện tượng xã hội chẳng có chỉ dấu nào của hiện tượng vật chất cả. Thế nhưng tôi cũng nói được rằng hiện tượng xã hội không phải là ý tưởng và không phải tinh thần; nó là khách thể hóa ý tưởng và tinh thần. Tính khách quan của các hiện tượng xã hội, vượt quá hiện hữu của con người, chính là khách thể hóa, là việc làm cho xa lạ bản chất con người, hậu quả là những quan hệ xã hội của con người với con người được hình dung như những hiện thực nằm bên ngoài con người và ở trên con người. Marx đã nói thật tuyệt vời về điều này trong học thuyết về sùng bái hàng hóa. Trong xã hội, con người tác động như một hữu thể xã hội, tức là hữu thể liên kết với những hữu thể khác. Thế nhưng xã hội không hiện hữu như một hiện thực mang tính hữu cơ có ưu tiên đứng trên con người. Cái xã hội ấy không phải bao gồm những con người ấy, nó vẫn còn đó, khi những người ấy đã không còn nữa. Thế nhưng nó hiện hữu trong kí ức kết nối những con người, chứ không phải ở bên ngoài những con người. Xã hội không chỉ hiện hữu bằng kí ức mà còn bằng bắt chước. Giữa những con người, hiện hữu cái cùng chung kết nối họ với nhau, nhưng cái cùng chung ấy nằm trong những quan hệ của con người, nó không ở bên ngoài con người và không ở bên trên con người. Và giữa những thế hệ đã không còn sống trong cùng một

khoảng thời gian, cái cùng chung kết nối chúng ta với họ, nhưng cái cùng chung ấy không phải được xác định bởi bộ phận cấu thành thuộc về cơ thể xã hội, mà đó là tính cùng chung hiện sinh vượt qua gián đoạn của thời gian, tính cùng chung ấy chỉ được khách thể hóa vào xã hội. Không phải cái cùng chung ấy là hiện thực, mà tính cùng chung của hiện hữu con người mới là hiện thực. Điều này có ý nghĩa kép, tích cực và tiêu cực. Vào những thế kỉ trung đại, người ta đã xem nhân loại là một thân thể thống nhất huyền bí. Điều này là tương đồng với cách hiểu giáo hội như thân thể huyền bí của đức Kitô. Thế nhưng nhân loại không phải là thân thể huyền bí, cũng như xã hội không phải là cơ thể. Con người là cơ thể, còn xã hội là cơ quan của con người, chứ không phải là điều ngược lại. Điều ngược lại đã được hình dung bởi vì con người ngoại hiện hóa bản chất của mình và rơi vào ảo tưởng của khách thể hóa. Thật sai lầm khi cho rằng, chỉ có xã hội “khách quan” là hiện hữu; xã hội “chủ quan” cũng hiện hữu nữa. Giao lưu đích thực, tính cùng chung của con người chỉ khai mở trong tính chủ quan mà thôi. Cái bình diện chủ quan ấy hoàn toàn không phải là chủ nghĩa cá nhân như người ta hằng tưởng. Tính hiện thực của xã hội khai mở ra như một giá trị, ở trong hiện hữu cá biệt, khả dĩ biến thiên cho tới tính phổ quát, cấu trúc ngôi thứ của xã hội gây ra cách hiểu xã hội như một cơ thể. Cái cấu trúc ngôi thứ ấy của xã hội được nhận thấy trong mọi xã hội, nó có ở xã hội nguyên thủy, nó biểu hiện ở xã hội cộng sản. Thế nhưng không có tỉ lệ thuận nào giữa ngôi thứ xã hội và ngôi thứ tinh thần. Xung đột và đối kháng giữa những ngôi thứ ấy quá thường hay xảy ra. Rất nhiều lần và dưới nhiều hình thức, ngôi thứ xã hội được truyền giảng, được thừa nhận là thiêng liêng, nhưng trong nó chẳng có gì hiện thực là thiêng liêng cả, nó xuất hiện từ cuộc đấu tranh của các sức mạnh và lợi ích, chẳng hề

thiên nhiên chút nào. Ngôi thứ xã hội được hình dung là cơ thể chỉ là do trò chơi với tính tương đồng, trong thực tế nó được tổ chức nên cũng giống như xã hội, vốn được xem là có tính cơ giới. Lí thuyết hữu cơ về xã hội là trò chơi với tính tương đồng sinh vật học. Tuyệt đối hóa những định luật có hình thức khoa học áp dụng vào đời sống xã hội là trò chơi với tính tương đồng cơ giới. Người ta thực thể hóa tất định luận và hình dung nó như sức mạnh quản trị đời sống xã hội một cách bạo ngược. Người ta đã cố duy linh hóa tính tất yếu và tính quy luật và bằng cách đó biện minh cho cái ác xã hội và bất công. Thế nhưng điều này không phù hợp với hiện thực và chỉ thể hiện tình trạng nô lệ của con người. Tính tất yếu và tính quy luật của đời sống xã hội chỉ là tính tự động của nó mà thôi. Và tính tự động đóng một vai trò lớn trong đời sống xã hội.

* * *

Ý tưởng hiện hữu những khởi nguyên vĩnh hằng của đời sống có hai ý nghĩa. Nó sẽ có ý nghĩa tích cực, khi những khởi nguyên vĩnh hằng được thừa nhận là tự do, công bằng, tình huynh đệ của con người, là giá trị tối thượng của bản diện cá nhân của con người, và không được biến bản diện cá nhân ấy thành phương tiện. Nhưng nó có ý nghĩa tiêu cực, khi những khởi nguyên vĩnh hằng được thừa nhận là những hình thức xã hội và chính trị mang tính lịch sử tương đối, khi những hình thức tương đối ấy bị tuyệt đối hóa, khi những thân xác lịch sử được hình dung có tính “hữu cơ”, được phong thánh, ví dụ như nền quân chủ hay một hình thức sở hữu nhất định. Điều này có thể được phát biểu theo cách khác, rằng những khởi nguyên vĩnh hằng của đời sống xã hội là những giá trị khả dĩ được thực hiện trong [thế giới] tinh

thần chủ quan, chứ không phải là những thân xác khả dĩ được thực hiện trong khách thể hóa lịch sử. Khuynh hướng bảo thủ của lí thuyết hữu cơ về xã hội bảo vệ tính chất thiêng liêng của các thân xác lịch sử, không thể được thừa nhận là thuộc Kitô giáo, không những vì nó mâu thuẫn với cá biệt luận Kitô giáo, mà còn vì nó mâu thuẫn với thuyết tận thế Kitô giáo. Trong thế giới lịch sử bị khách thể hóa không có cái thiêng liêng nào khả dĩ đi sang được cuộc sống vĩnh hằng, không có cái gì là xứng đáng với cuộc sống ấy, và cái thế giới này phải đi đến kết thúc và bị phán xử bởi tòa án tối thượng. Những lí thuyết hữu cơ về xã hội là chống lại thuyết tận thế, trong chúng chứa đựng niềm lạc quan trá ngụy, niềm lạc quan phản động. Kí ức về quá khứ mang tính tinh thần, nó chiến thắng thời gian lịch sử, nhưng đó không phải là kí ức bảo tồn, mà là kí ức biến cải-sáng tạo, kí ức ấy muốn đưa vào cuộc sống vĩnh hằng, không phải cái đã chết, không phải cái đã sống trong quá khứ, không phải cái tĩnh tại, mà là cái biến động của quá khứ. Cái kí ức tinh thần ấy nhắc nhở con người bị đắm chìm trong thời gian lịch sử của mình rằng, trong quá khứ đã từng có những chuyển động vĩ đại đầy sáng tạo của tinh thần và những chuyển động ấy phải kế thừa tính vĩnh hằng, những chuyển động ấy cũng nhắc nhở rằng, trong quá khứ đã từng sống những hữu thể cụ thể, những bản diện cá nhân đầy sinh động mà trong thời gian hiện sinh của chúng ta phải hiện hữu mỗi liên kết không kém hơn so với mỗi liên kết với những người đang sống. Xã hội bao giờ cũng là xã hội không phải chỉ của những người đang sống, mà còn là của những người đã chết. Cái kí ức ấy về những người đã chết, mà lí thuyết thông thường về tiến bộ vốn thiếu nó, hoàn toàn không phải là kí ức tĩnh tại-bảo thủ, đó là kí ức năng động-sáng tạo. Không phải cái chết mà phục sinh mới có lời nói cuối cùng. Nhưng phục sinh không phải

là phục hồi quá khứ trong cái ác và dối trá của nó, mà là biến cải. Chúng ta liên kết với quá khứ được biến cải-sáng tạo. Và quá khứ ấy đối với chúng ta không thể là gánh nặng của hạn định nô dịch. Chúng ta muốn cùng với quá khứ và những con người đã đi vào quá vãng bước vào một trật tự khác, đã được biến cải, vào một trật tự hiện sinh. Có sự thật vĩnh hằng ở trong phê phán xã hội lịch sử của những người như L. Tolstoy, như Ibsen. Bác sĩ Stockmann có lí trong cuộc nổi loạn của mình chống lại xã hội, chống lại chuyên chế của dư luận xã hội, chống lại dối trá, thói bắt chước, tình trạng nô lệ mà xã hội đang dựa vào^[81]. Trong cuộc nổi loạn ấy luôn luôn có tiếng nói từ một thế giới khác. Tự tri của bản diện cá nhân trong quan hệ đối với thế giới xung quanh và đối với xã hội dối trá, không phải là một trạng thái vốn có, mà là một thành tựu có phẩm tính cao nhất. Tự do tinh thần không phải là một tuyên ngôn trừu tượng về quyền [của con người], mà là một trạng thái tối cao con người phải đạt tới. Các nô lệ phải được giải phóng bằng hành vi xã hội, nhưng họ vẫn còn có thể là nô lệ trong nội tâm, chiến thắng tình trạng nô lệ là một hành vi tinh thần. Giải phóng xã hội và tinh thần phải kề vai sát cánh với nhau. Thiên tài không bao giờ can thiệp vào xã hội, thiên tài luôn vượt lên trên xã hội, và những hành vi sáng tạo của thiên tài đi ra từ một trật tự khác. Trong xã hội, bất cứ xã hội nào [cũng vậy], đều có thứ gì đó đang nô dịch khiến cho luôn luôn phải vượt qua nó. Không phải chỉ có thiên tài, bất kì con người nào cũng cao hơn xã hội, cao hơn nhà nước, và lợi ích thuần túy nhân bản là cao hơn lợi ích xã hội và nhà nước. Trật tự của cái toàn vẹn không phải cần thiết vì cái toàn vẹn, không phải do cái toàn vẹn là giá trị tối thượng, mà trật tự ấy là vì các bản diện cá nhân. Việc đánh giá lại này đối với các giá trị chính là cuộc cách mạng giải phóng cần phải được hoàn thành trên thế gian. Đó là

việc khai mở sự thật Kitô giáo về xã hội. Xã hội duy trì bằng những đức tin, chứ không phải bằng sức mạnh. Khi xã hội duy trì thuần túy bằng sức mạnh, ấy là lúc nó đang tiêu vong. Thế nhưng xã hội được duy trì không phải chỉ bằng những đức tin chân chính, mà cả bằng những đức tin trá ngụy. Tất cả các đức tin thần thánh hóa xã hội và nhà nước, đặt ưu tiên cho chúng trước con người, trước bản diện cá nhân, đều là trá ngụy. Cuộc khủng hoảng của những đức tin ấy có nghĩa là cuộc khủng hoảng, là bước ngoặt và thậm chí là tai họa trong hiện hữu xã hội. Trong cơ sở của xã hội bao giờ cũng có những huyền thoại và biểu trưng mang tính xã hội, thiếu chúng thì không thể hiện hữu các quốc gia. Khi mà những huyền thoại và biểu trưng mang tính bảo thủ đang mục ruỗng và đang chết đi, thì cũng là lúc xã hội bắt đầu mục ruỗng và chết đi. Các cuộc cách mạng xảy ra, đưa ra những huyền thoại và biểu trưng mới, ví dụ như huyền thoại về chủ quyền dân tộc, mà ý chí chung của nó là thanh khiết (Rousseau), huyền thoại về giai cấp vô sản như giai cấp được trao sứ mệnh, như người giải phóng nhân loại (Marx), huyền thoại về nhà nước, huyền thoại về chủng tộc và những thứ khác nữa. Các huyền thoại và các biểu trưng thích ứng với con người trung bình. Tính ti tiện và ngu xuẩn của các tư tưởng chính trị xã hội ở các lãnh tụ gắn liền với thích ứng ấy, vốn dĩ dành cho con người trung bình. Cuộc giải phóng chân chính là cuộc giải phóng thoát khỏi tất cả các biểu trưng và huyền thoại nô dịch, chuyển sang tính hiện thực nhân bản đích thực. Thế nhưng con người cụ thể, con người hiện thực là gì?

J. de Maistre nói rằng ông ta không biết con người nói chung, ông ta chỉ biết người Pháp, người Anh, người Đức, người Nga. Ông ta có ý muốn nói rằng, con người cụ thể chứa đựng trong bản thân mình những nét dân tộc đặc thù, mà không được bỏ

qua những nét ấy khi nói về con người. Marx nói rằng không có con người nói chung, mà chỉ có nhà quý tộc, gã tư sản, người nông dân, gã tiểu thị dân, người công nhân, tức là không được bỏ qua những chỉ dấu giai tầng, giai cấp xã hội của con người cụ thể. Và rồi cũng có thể nói được rằng, không có con người nói chung, mà chỉ có kỹ sư, thầy thuốc, luật sư, quan chức, giáo sư, nhà văn, v.v. tức là những chỉ dấu thiên chức nghề nghiệp của con người cũng đi vào con người cụ thể. Có thể còn đi xa hơn nữa và nói rằng con người cụ thể là con người kia, có tên riêng, mang trong mình nhiều nhất các chỉ dấu dân tộc, xã hội, nghề nghiệp và những thứ khác. Đó là một cách tiếp cận con người cụ thể, trong đó tập hợp tối đa các định phẩm dị thường. Thế nhưng có cách tiếp cận khác đối với tính cụ thể, theo cách tiếp cận này con người cụ thể nhất được thừa nhận là người vượt qua được nhiều nhất tính đặc thù và đạt được nhiều nhất tính phổ quát. Tính phổ quát không phải là cái trừu tượng, mà là cái cụ thể. Cụ thể nhiều nhất không có tính bộ phận, mà là phổ quát, số lượng các chỉ dấu đặc thù có thể là chỉ dấu của tính nghèo nàn, chứ không phải tính phong phú, tức là chỉ dấu của tính trừu tượng. Con người, mà ở trong anh ta nổi trội thuần túy cái đặc tính anh ta là người Pháp, người Anh, người Đức hay người Nga, nổi trội cái đặc tính nhà quý tộc hay gã tư sản, vị giáo sư hay gã quan chức, hoàn toàn không phải là con người phong phú và về ưu thế không phải là con người cụ thể. Tính cụ thể là tính toàn vẹn, vì vậy nó không xác định bằng số lượng các chỉ dấu đặc thù. Con người cụ thể nhất là con người phổ quát, vượt qua tính hiếm có, tính cô lập, vượt qua tự khẳng định những chỉ dấu dân tộc, xã hội hay nghề nghiệp. Thế nhưng tất cả những chỉ dấu đặc thù được trình bày trong tính hiếm có của mình đều gia nhập vào tính phổ quát của con người cụ thể. Là người Nga thì tốt, là triết

gia thì tốt, nhưng tính đặc thù hiếm hoi trong sứ mệnh triết học và tính chuyên môn thì lại là tính chất rất tẻ, và cản trở tính cụ thể, tính toàn vẹn của con người. Tính phổ quát là đạt được sự đầy đủ. Con người cụ thể là con người có tính xã hội và không được tách con người khỏi tính xã hội. Thế nhưng tính xã hội thuần túy của con người biến anh ta thành một hữu thể trừu tượng, cũng y như điều ngược lại: tách anh ta hoàn toàn khỏi tính xã hội. Xem xét con người như một hữu thể xã hội thuần túy là tình trạng nô lệ của con người. Khách thể hóa bản chất con người, biến con người thành hữu thể hợp thành từ những tính chất bộ phận, dân tộc, xã hội, nghề nghiệp, nhưng lại đòi được là tính toàn vẹn. Nhưng chính đó lại không phải là con người cụ thể, tính cụ thể là cập nhật hóa tính phổ quát. Con người cụ thể không thể là con người bị hạn định nhiều nhất, đó là con người tự do nhất. Con người có xu hướng tự nâng cao mình thông qua nhóm xã hội của mình, đảng phái, nghề nghiệp của mình, nhưng chính đó lại không phải là nâng cao bản diện cá nhân, mà là nâng cao vô diện mạo.

Con người ở trong tình trạng phụ thuộc tồi tệ đầy nô lệ vào xã hội, và anh ta tự tạo ra tình trạng phụ thuộc ấy bằng cách thực thể hóa xã hội, bằng cách tạo ra những huyền thoại về ảnh hưởng xã hội và những ám thị xuyên tạc các đức tin tôn giáo, các đánh giá luân lý, xuyên tạc ngay cả tri giác về con người. Thế nhưng có một hiện thực nằm ở sâu hơn cái vẫn được gọi là xã hội, đó là hiện thực những quan hệ xã hội của con người, hiện thực của những thang bậc tình trạng cùng chung giữa những con người. Tri giác phụ thuộc sâu sắc vào thang bậc tình trạng cùng chung của con người. Điều này khiến cho xã hội học về tri giác trở thành cần thiết. Tôi đã nhiều lần viết về điều này trong những cuốn sách khác. Ở đây tôi chỉ đúc kết lại điều cần thiết

cho chủ đề của cuốn sách này. Con người tri giác không như một hữu thể bị cô lập, mà như một hữu thể xã hội. Tri giác mang đặc tính xã hội nên vì thế phụ thuộc vào hình thức giao lưu của những con người, vào thang bậc tình trạng cùng chung của họ. Ràng buộc chung logic trong tri giác mang tính cách xã hội. Đây là vấn đề về khả năng thông điệp cho nhau. Thế nhưng tính phụ thuộc của tri giác vào các quan hệ xã hội của con người trong ý nghĩa sâu xa hơn chính là phụ thuộc vào trạng thái tinh thần của những con người. Quan hệ xã hội của những con người tác động lên tri giác, đánh dấu những thang bậc tình trạng chia rẽ tinh thần hay tình trạng cùng chung của họ. Tất định luận của tri giác, đặc biệt là theo kiểu cách khoa học, đưa người ta vào vương quốc của tất yếu và quy luật, tương ứng với thang bậc thấp nhất tình trạng cùng chung tinh thần của con người, tương ứng với tình trạng chia rẽ của họ. Tri giác có tính ràng buộc chung thiết lập ở đây thông điệp giữa những con người chia rẽ, nó tương ứng với bất hòa. Tội lỗi ở đây không nằm ở tri giác vốn là giá trị tích cực, mà nằm ở trạng thái tinh thần của thế gian và con người, nằm ở chia rẽ và bất hòa ngay trong bản thân tồn tại. Còn trong tri giác thì bộc lộ ra *logos*^[82] kết nối, nhưng khai mở theo thang bậc, phụ thuộc vào trạng thái tinh thần và tình trạng cùng chung tinh thần. *Logos* bị khách thể hóa là *logos* mang tính xã hội. Nghịch lí nằm ở chỗ tri giác trong các khoa học toán và vật lí có tính ràng buộc chung nhiều nhất. Ở đây tri giác lại phụ thuộc ít nhất vào trạng thái tinh thần và tình trạng cùng chung tinh thần của con người, nó có được những kết quả như nhau đối với những người thuộc các đức tin tôn giáo khác nhau, thuộc các dân tộc khác nhau và các giai cấp khác nhau. Ngược lại, tri giác trong các khoa học lịch sử và xã hội và trong các khoa học về tinh thần và về các giá trị, tức là trong triết học, lại mang tính

chất ràng buộc chung ít hơn, chính là vì nó đòi hỏi tình trạng cùng chung tinh thần lớn hơn ở con người. Các chân lí có đặc tính tôn giáo nổi bật ở tình trạng ràng buộc chung ít nhất, bởi vì chúng đòi hỏi tình trạng cùng chung tinh thần tối đa. Ở bên trong cộng đồng tôn giáo những chân lí ấy có tính ràng buộc chung nhiều nhất, nhưng ở bên ngoài thì chúng có vẻ như ràng buộc chung ít nhất, có tính “khách quan” ít nhất, có tính “chủ quan” nhiều nhất. Tất cả những điều này chứng tỏ rằng tính tự trị của lĩnh vực tri giác là tương đối, rằng nó không thể bị tách ra khỏi hữu thể toàn vẹn của con người, ra khỏi đời sống tinh thần của anh ta, tức là ra khỏi con người tích hợp. Tri giác phụ thuộc vào việc con người là thế nào và mối quan hệ người với người ra sao. Ở đây phụ thuộc đó là lớn nhất, khi nói về tri giác thâm sâu của tinh thần, của ý nghĩa và giá trị hiện hữu con người. Tri giác có tính khách quan ít nhất và ràng buộc chung ít nhất, được cho là thuộc vương quốc “chủ quan”, tức là ít chịu đựng thử thách tính chân lí. Điều này dựa trên việc đồng nhất trá ngụy tính khách quan và tính chân lí. Trong thực tế tiêu chí tính chân lí nằm ở chủ thể, chứ không phải khách thể. Khách thể là tạo vật của chủ thể. Lí thuyết duy tâm về tri giác thường khẳng định rằng, khách thể hiện hữu vì chủ thể. Thế nhưng đó là ảo tưởng. Khách thể được tạo nên bằng việc khách thể hóa do chủ thể thực hiện. Nhưng bản thân khách thể và khách thể hóa không hiện hữu vì chủ thể, mà nô dịch chủ thể. Chủ thể tự nô dịch mình bằng khách thể hóa, tạo ra vương quốc tất định luận. Chủ thể rơi vào quyền lực của ngoại hiện hóa do chính mình tạo nên. Tình trạng nô lệ của con người vào xã hội dựa trên điều này, xã hội ở đây được hình dung là tồn tại khách quan. Nếu việc đồng nhất tính khách quan với tính chân lí là không đúng, thì việc đồng nhất nó với hiện thực cũng không đúng luôn. Hiện thực tiên khởi

nằm ngay ở tính chủ quan, chứ không phải tính khách quan. Trong tính khách quan chỉ có hiện thực thứ cấp được biểu trưng hóa, phản ánh lại. Con người cứ xoay quanh trong những hiện thực được biểu trưng hóa. Chính các biểu trưng, chứ không phải các hiện thực, nô dịch con người. Tình trạng nô lệ của con người vào xã hội trước hết là tình trạng nô lệ vào các biểu trưng xã hội. Bản thân xã hội là biểu trưng, chứ không phải là hiện thực tiên khởi. Tất định luận của tri giác bị khách thể hóa cũng mang tính biểu trưng. Con người không thể phá hủy thế giới khách thể hóa bằng hành vi cá nhân, con người chỉ có thể đạt được tự do nội tâm thoát khỏi thế giới ấy. Thế nhưng phá hủy thế giới khách thể hóa là hành vi có tính xã hội và lịch sử. Điều này có nghĩa rằng, khi đạt được tình trạng cùng chung tinh thần cao nhất của những con người, thì thế giới sẽ được hình dung khác đi và tri giác về nó cũng sẽ khác đi. Chân lí toàn vẹn chỉ có thể được tri giác bằng tinh thần toàn vẹn. Và cái chân lí ấy không thể phục vụ cho việc tổ chức thế giới khách thể hóa. Cũng có thể nói được rằng triển vọng tận thế có diễn giải nhận thức luận và xã hội luận. Cáo chung của thế giới này không gì khác hơn là vượt qua triệt để việc khách thể hóa, giải phóng khỏi quyền lực của tính khách thể, giải phóng khỏi quyền lực của xã hội như là một trong những hình thức của tính khách thể. Và cáo chung ấy vẫn còn có thể được thực hiện trước ở trong thế giới của chúng ta, nơi mà chuyển động tới hồi kết thúc là khả dĩ.

5.

VĂN MINH VÀ TỰ DO. TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CON NGƯỜI VÀO VĂN MINH VÀ CÁM DỖ CỦA NHỮNG GIÁ TRỊ VĂN HÓA

Con người không chỉ ở trong tình trạng nô lệ vào tự nhiên và xã hội, mà còn nô lệ vào nền văn minh nữa. Tôi sử dụng từ ngữ “văn minh” trong ý nghĩa phổ biến gắn với quá trình xã hội hóa con người, về những giá trị văn hóa sẽ nói tới sau. Con người tạo ra văn minh để giải thoát mình khỏi quyền lực của những sức mạnh tự phát của tự nhiên. Con người chế ra các công cụ, đặt chúng vào giữa bản thân mình và tự nhiên, rồi hoàn thiện những công cụ ấy mãi. Trí tuệ đã là một công cụ vĩ đại nhất của con người, trong công cụ ấy con người đã đạt tới mức độ tinh vi rất lớn. Thế nhưng điều này đi kèm với suy giảm những bản năng, cơ thể con người bắt đầu thoái hóa vì rằng trong cuộc đấu tranh những công cụ hữu cơ bắt đầu bị thay thế bởi những công cụ kỹ thuật. Vào những thời đại khác nhau, con người của nền văn minh bị ám ảnh bởi ý nghĩ, rằng khi tách mình xa rời tự nhiên thì con người đánh mất đi tính toàn vẹn của mình và sức mạnh nguyên sơ, con người trở nên bị xé vụn ra. Ngoài ra con người còn đặt vấn đề về cái giá phải trả cho nền văn minh. Con người liên kết với con người nhằm mục tiêu vì cuộc sống mà đấu tranh với các sức mạnh tự phát của tự nhiên và nhằm tổ chức một xã hội văn minh. Thế nhưng rất nhanh chóng con người bắt đầu áp bức con người để phục vụ cho mục tiêu ấy, và đã xuất hiện những mối quan hệ thống trị và nô lệ. Chàng Robinson bắt đầu áp bức cậu [thanh niên] Thứ Sáu. Phát triển của văn minh đi kèm với áp bức và bóc lột số rất đông quần chúng nhân dân lao động. Áp bức đó được biện minh bởi những giá trị khách quan của văn minh. Có lẽ văn minh đã không thể xuất hiện và có lẽ nó đã không thể phát triển theo một cách thức khác với cách thức bất bình đẳng xã hội và áp bức thật kinh khủng, nó đã phôi thai trong tội lỗi. Đây là vấn đề rất sơ đẳng và tôi sẽ không quan tâm đến nó lúc này. Những con người như J. J. Rousseau, như Lev

Tolstoy, đã nổi loạn chống lại văn minh, cuộc nổi loạn của họ đã đặt ra vấn đề sâu sắc hơn. Hoài nghi về tính chính đáng của văn minh rất đặc trưng cho tư duy Nga. Và điều này không chỉ gắn với vấn đề bất bình đẳng xã hội và bóc lột. Trong văn minh có nọc độc, có dối trá và nó khiến con người bị nô lệ, ngăn cản con người đạt được tính toàn vẹn và sự đầy đủ của cuộc sống. Văn minh không phải là mục đích tối hậu của hiện hữu con người và không phải là giá trị tối thượng của mục đích ấy. Văn minh hứa hẹn giải phóng con người và hiển nhiên nó đang đem lại công cụ giải phóng. Nhưng văn minh cũng là khách thể hóa hiện hữu con người và vì vậy nó mang theo cả nô dịch. Con người trở thành nô lệ cho văn minh. Văn minh không chỉ đã được tạo ra trong tình trạng nô lệ, mà còn đã sinh ra tình trạng nô lệ vào văn minh, vấn đề đặt ra không phải như là cần đối lập lại văn minh bằng tình trạng hoang dã lành mạnh và thánh thiện nào đó, bằng con người của thiên nhiên nào đó hay bằng con thú hoang dã có bản chất hiền lành nào đó. Đây hoàn toàn là cách đặt vấn đề tự nhiên luận, đã quá lạc hậu nên không đáng nói tới. Không thể lấy cái thiện và tự do của tự nhiên để đối lập với cái ác và tình trạng nô lệ của văn minh. Tự nhiên không thể là người phán xử kết án văn minh, chỉ có tinh thần mới làm được điều đó. Không phải con người tự nhiên, mà con người tinh thần mới đối lập lại con người của nền văn minh với tất cả những khiếm khuyết của nó. Nền văn minh nằm ở giữa vương quốc của tự nhiên và vương quốc của tự do. Và vấn đề không phải là ở chỗ đi từ văn minh đến tự nhiên, mà là ở chỗ đi từ văn minh đến tự do. Cái tự nhiên mà những người lãng mạn muốn quay trở về, cái tự nhiên mà J. J. Rousseau kêu gọi, mà Tolstoy kêu gọi, để cứu thoát khỏi tình trạng dối trá của văn minh, đó hoàn toàn không phải là cái tự nhiên như là vương quốc của tất định luận và của tính quy luật,

đó là cái tự nhiên được biến cải, tiến rất gần đến vương quốc của tự do, đó không phải là cái tự nhiên “khách thể hóa”, mà là cái tự nhiên “chủ thể hóa”. Đặc biệt rõ ràng là cái “tự nhiên” của Lev Tolstoy đầy tính thánh thiện, không phải là cái tự nhiên đấu tranh tàn nhẫn cho hiện hữu và diệt trừ lẫn nhau, không phải là cái tự nhiên ưu thế cho kẻ mạnh trước kẻ yếu, cái tự nhiên của tất yếu cơ giới và vân vân, đây là cái tự nhiên được biến cải lại, đây chính là Thượng giới. Thế nhưng Lev Tolstoy trói chặt cái tự nhiên ấy vào đất đai và người nông dân, vào lao động chân tay sử dụng các công cụ thô sơ, tức là gán cho chuyện này tính chất giản lược và quay trở về trạng thái thô sơ. Thực ra ông muốn thô sơ hóa cuộc sống vật chất để con người có thể hướng đến cuộc sống tinh thần, vốn là điều bị nền văn minh ngăn trở. Việc phủ định văn minh và nền kỹ thuật của nó chưa bao giờ là nhất quán cả, luôn có thứ gì đó của văn minh, của nền kỹ thuật vẫn còn lại, nhưng trong những hình thức giản lược hơn, thô thiển hơn. Về thực chất đây là định hướng của ý chí hướng tới giải thoát khỏi quyền lực của thế giới số nhiều, hướng về kết hợp với cái Duy nhất, hướng về cuộc giải phóng ở trong cái Duy nhất. Đây là ước muốn chuyển từ tính phân tán sang tính toàn vẹn. Đằng sau sức hút trở về “tự nhiên”, trở về “tính hữu cơ” ẩn giấu cái nhu cầu được giải thoát khỏi tính số nhiều chia rẽ của văn minh và chuyển sang tính toàn vẹn và thống nhất của cuộc sống thượng giới. Con người cảm thấy bị đè nén bởi tính số nhiều, tính phân tán, tính ước lệ không sao chịu nổi ấy của thế giới văn minh. Con người rơi vào quyền lực của những công cụ do chính mình tạo nên. Ai cũng biết rõ là việc gia tăng số nhiều các đồ vật trong cuộc sống hằng ngày của con người gây khó khăn và nô dịch con người như thế nào, cũng như con người thật khó khăn biết bao để giải thoát khỏi quyền lực của các đồ vật. Nền văn minh đầy

phức tạp đã làm khổ con người bằng chuyện đó. Con người bị cột chặt trong những chuẩn tắc và những ước lệ của nền văn minh. Toàn bộ hiện hữu của con người bị khách thể hóa trong nền văn minh, tức là bị ném ra bên ngoài, bị ngoại hiện hóa. Con người bị đè nén và nô dịch không chỉ bởi thế giới tự nhiên, mà còn bởi thế giới văn minh. Tình trạng nô lệ ở nền văn minh là phương diện khác của tình trạng nô lệ ở xã hội.

Chẳng có gì tầm thường và hời hợt hơn việc bảo vệ cho những điều tốt đẹp của văn minh bởi những tư tưởng gia của giai cấp tư sản. Những giai cấp ấy ưa thích tự xem mình như hiện thân của văn minh và đem bản thân họ ra đối lập với những kẻ mọi rợ ở bên trong mà họ thường hiểu là giai cấp công nhân. Họ sợ hãi người vô sản, vì rằng người vô sản có nghĩa là hữu thể bị tước đoạt hết tất cả những điều tốt đẹp của văn minh và tất cả những giá trị của văn hóa, là người, theo ý tưởng của Marx, mà bản chất nhân bản bị làm cho xa lạ đi. Thế nhưng ai có lỗi trong việc xuất hiện hữu thể bất hạnh như thế và trong việc gia tăng số lượng những hữu thể như thế? Kẻ có lỗi chính là những giai cấp chỉ huy, vì bảo vệ lợi ích của mình mà đang cao giọng chống lại gã mọi rợ ở bên trong, la lối về mối đe dọa cho nền văn minh. Không có gì đáng kinh tởm hơn việc bảo vệ theo kiểu tư sản cho nền văn minh, vấn đề phức tạp hơn nhiều. Có thứ mọi rợ của văn minh mà đằng sau nó không cảm nhận thấy “bản chất”, ấy là cỗ máy, cơ giới. Nền văn minh kỹ thuật công nghiệp biểu hiện mình như thứ mọi rợ của văn minh đang ngày càng gia tăng, như sa sút của phẩm tính. Thế nhưng trong cái thứ mọi rợ của văn minh ấy chẳng có tình trạng quay trở về nào với “tự nhiên” cả. Trong con người của nền văn minh có con thú và động vật hoang dã cứ thi thoảng lại thức dậy, nhưng vẫn ở trong hình thức không thay đổi do văn minh tạo ra, tức là trong hình thức ngày càng tồi tệ

hơn. Việc văn minh hóa con người là một quá trình không đi vào chiều sâu nhiều lắm và lớp vỏ văn minh rất dễ bị lột khỏi con người. Trong khi đó con người vẫn tiếp tục sử dụng tất cả những công cụ của văn minh. Carlyle^[83] đã có những ý tưởng rất sâu sắc về trang phục (Sartor Resartus). Đó chính là vấn đề tương quan giữa tính chất nhìn thấy được và tính chân thực. Những mối quan hệ giữa thô lậu và văn minh rất phức tạp và rối rắm. Thô lậu tiếp tục hiện hữu ở bên trong văn minh, nhưng nó được vũ trang bởi văn minh và mất đi tính nguyên sơ, tính ngây thơ và vẻ tươi tắn. Những tính chất của văn minh kỹ thuật khiến cho cả kẻ dã man cũng như người có văn hóa cao đều hoàn toàn có thể sử dụng nó được. Gắn với điều này là vấn đề xâm nhập tích cực của những đám đông to lớn vào lịch sử và văn hóa, vốn dĩ là mang tính quý phái theo nguyên tắc. Ortega sử dụng biểu ngữ “cuộc nổi loạn của đám đông”^[84]. Gia tăng số lượng và quyền lực của số đông làm thay đổi đặc trưng của văn hóa, làm biến chất bản thân đời sống tinh thần. Ý kiến nói rằng gia tăng dân số luôn là điều tốt lành là một định kiến cực lớn. Chính điều ngược lại mới là khả dĩ. Cần xóa bỏ hiểu lầm theo đó “đám đông” bị đồng nhất với giai cấp công nhân hay “nhân dân”. Đám đông là phạm trù số lượng và nó không được xác định bởi các phẩm tính và các giá trị cao nhất. Đám đông có thể có nguồn gốc giai cấp khác nhau. Có đám đông tư sản, và nó là đám đông khó chịu nhất. Giới tiểu tư sản và giới viên chức nhỏ, những phần tử bị vô sản hóa của tất cả các giai cấp, hợp thành những đám đông to lớn, các băng đảng phát xít chiêu mộ người từ những đám đông ấy. Đám đông không những được xác định bởi những chỉ dấu xã hội mà còn bởi những chỉ dấu tâm lý. Đối lập với đám đông không phải là một giai cấp nào đó, mà là bản diện cá nhân. Những chỉ dấu chủ yếu của việc thuộc về đám đông phải xem là không có biểu lộ

của bản diện cá nhân, thiếu vắng tính độc đáo cá nhân, khuynh hướng hòa trộn với sức mạnh số lượng vào thời khắc hiện tại, có khả năng lây nhiễm phi thường, tính bất chước, học đòi theo. Con người với các tính chất như thế là con người của đám đông, dù anh ta có thuộc về giai cấp nào đi nữa. Le Bon nói thật chính xác rằng đám đông có thể rộng lượng và đầy hi sinh hơn một cá nhân riêng rẽ, cũng như có thể tàn bạo và nhẫn tâm hơn. Điều này bộc lộ trong các cuộc nổi loạn và các cuộc biểu tình, trong các cuộc cách mạng và phản cách mạng, trong các phong trào tôn giáo. Đám đông dễ bị kích động, nhưng có lẽ dễ là bảo thủ hơn là cách mạng. “Nhân dân” không phải là “đám đông”, và nó có định nghĩa phẩm tính gắn với lao động của nó, gắn với những đức tin tôn giáo của nó, gắn với những hình thức linh hoạt trong hiện hữu của nó. Xâm nhập của đám đông là xâm nhập của số lượng rất lớn những con người, mà ở họ bản diện cá nhân không biểu lộ ra, ở họ không có những định nghĩa phẩm tính, ở họ có tính dễ bị kích động cao, ở họ sẵn sàng về tâm lí rơi vào tình trạng nô lệ. Điều này tạo ra khủng hoảng của nền văn minh. Đám đông lĩnh hội được văn minh kĩ thuật và hào hứng trang bị văn minh kĩ thuật cho mình, nhưng nó rất khó lĩnh hội được văn hóa tinh thần. Quần chúng nhân dân trong quá khứ đã có được văn hóa tinh thần của mình dựa trên đức tin tôn giáo, còn đám đông vào cái thời quá độ này không có bất cứ văn hóa tinh thần nào, và họ chỉ trân trọng những huyền thoại và những biểu tượng mà người ta đã thôi miên ám thị cho họ một cách mị dân, các huyền thoại và các biểu tượng dân tộc và xã hội, chủng tộc, quốc gia, nhà nước, giai cấp và vân vân. Đồng thời lại luôn luôn xảy ra thói sùng bái ngẫu tượng. Các giá trị biến thành các ngẫu tượng thật dễ dàng phi thường. Vì ngay bản thân nền văn minh có thể cũng biến thành ngẫu tượng, như nhà nước, dân tộc,

chủng tộc, giai cấp vô sản, chế độ xã hội này hay chế độ xã hội kia. Liệu khác biệt giữa văn minh và văn hóa có phải chỉ đơn thuần mang tính thuật ngữ hay chẳng?

* * *

Phân biệt văn hóa và văn minh trở thành phổ biến từ thời Spengler^[85], nhưng đó không phải là sáng tạo của ông. Ở đây thuật ngữ có tính ước lệ. Ví dụ như người Pháp ưa thích từ “văn minh”, hiểu nó như văn hóa, những người Đức lại ưa thích từ “văn hóa”. Người Nga trước đây đã dùng từ “văn minh”, nhưng từ đầu thế kỉ XX lại ưu tiên cho từ “văn hóa”. Thế nhưng những người Slavyanofil, K. Leontev, Dostoevsky và nhiều người khác đã hiểu rất rõ khác biệt giữa văn hóa và văn minh. Sai lầm của Spengler là ở chỗ ông ta gán cho các từ ngữ “văn minh” và “văn hóa” một ý nghĩa thuần túy mang tính biên niên và nhìn thấy trong những từ ngữ ấy thay đổi của các thời đại. Trong khi đó thì văn hóa và văn minh bao giờ cũng hiện hữu, và trong một ý nghĩa nhất định văn minh có trước và nguyên khởi hơn văn hóa, văn hóa hình thành muộn hơn. Sáng chế ra các công cụ kĩ thuật, những công cụ sơ đẳng nhất, bởi những con người thô lậu, chính là văn minh, vì văn minh là bất kì quá trình xã hội hóa nào. Từ Latin của “văn minh” chỉ ra tính chất xã hội của quá trình ấy bằng từ gốc này. Cần phải hàm ý văn minh có nghĩa là một quá trình mang tính xã hội-tập thể nhiều hơn, còn văn hóa hàm ý một quá trình mang tính cá nhân và đi vào chiều sâu nhiều hơn. Ví dụ như chúng ta nói rằng người này có văn hóa cao, nhưng chúng ta không thể nói rằng người này có văn minh cao. Chúng ta nói “văn hóa tinh thần” chứ không nói “văn minh tinh thần”. Văn minh có nghĩa là một thang bậc lớn hơn nữa của khách thể

hóa và xã hội hóa, còn văn hóa thì gắn nhiều hơn với bản diện cá nhân và tinh thần.

Văn hóa có nghĩa là gia công vật liệu bằng hành động tinh thần, thắng lợi của hình thức trước vật liệu. Nó gắn nhiều hơn với hành vi sáng tạo của con người. Dấu cho phân biệt ở đây là tương đối, giống như tất cả những phân loại khác biệt được thiết lập. Phần nhiều có thể gọi một thời đại là thời đại văn minh, khi ở thời đại ấy những khối quần chúng và kĩ thuật có ý nghĩa nổi trội. Điều này thường được nói về thời đại hiện nay. Thế nhưng vào thời đại văn minh cũng hiện hữu văn hóa, cũng giống như vào thời đại văn hóa có hiện hữu văn minh. Kĩ thuật bao trùm toàn bộ đời sống, gây tác động phá hủy lên văn hóa, làm cho văn hóa trở thành vô diện mạo. Nhưng vào thời đại như thế luôn có những phần tử nổi loạn chống lại bước hành tiến chiến thắng của văn minh kĩ thuật. Vai trò của những người lãng mạn là như thế. Có những nhà sáng tạo thiên tài của văn hóa. Thế nhưng môi trường văn hóa, truyền thống văn hóa, không khí văn hóa cũng dựa trên tính bất chước, giống như văn minh. Con người rất có văn hóa của một phong cách nhất định thường phát biểu những ý kiến về mọi thứ mang tính bất chước, được trung bình hóa, mang tính phe nhóm, dấu cho tính bất chước ấy được tạo nên ở môi trường văn hóa tinh hoa, trong một nhóm người rất chọn lọc. Phong cách văn hóa bao giờ cũng chứa đựng trong nó tính bất chước, tình trạng linh hội truyền thống, nó có thể có tính độc đáo về mặt xã hội ở trong xuất hiện của mình, nhưng về phương diện cá nhân nó không độc đáo. Văn hóa không bao giờ dung chứa được thiên tài thật hoàn toàn trọn vẹn, và văn hóa bao giờ cũng cố biến thiên tài từ con thú hoang dã thành gia súc nuôi trong nhà. Không chỉ gã man khai phải chịu xã hội hóa, mà cả thiên tài sáng tạo nữa. Hành vi sáng tạo chứa đựng trong nó

tính hoang dã và man khai, bị khách thể hóa và biến thành văn hóa. Văn hóa chiếm một khu vực trung gian ở giữa tự nhiên và kỹ thuật, và nó thường bị ép lại giữa hai sức mạnh ấy. Thế nhưng trong thế giới khách thể hóa không bao giờ có được toàn vẹn và hài hòa. Xung đột vĩnh hằng giữa các giá trị văn hóa và các giá trị nhà nước và xã hội luôn hiện hữu. Về thực chất nhà nước và xã hội luôn cố tiến tới tính toàn trị, đưa ra những đơn đặt hàng cho các nhà sáng tạo văn hóa và đòi hỏi họ phục dịch. Các nhà sáng tạo văn hóa bao giờ cũng phải rất khó khăn bảo vệ tự do của mình, nhưng sẽ dễ dàng cho họ hơn nếu xã hội ít tính “đồng phục” hơn, nếu xã hội được phân tầng nhiều hơn. Những giá trị bậc thấp hơn, ví dụ như nhà nước, bao giờ cũng cố bắt các giá trị cao hơn, ví dụ như những giá trị đời sống tinh thần, tri thức, nghệ thuật, phải phục tùng và làm nô lệ cho chúng. M. Sheler đã thử xếp bậc các giá trị: các giá trị cao thượng đứng cao hơn các giá trị vui thú, các giá trị tinh thần đứng cao hơn các giá trị thiết yếu, các giá trị thiêng liêng đứng cao hơn các giá trị tinh thần. Thế nhưng hoàn toàn hiển nhiên là những giá trị thiêng liêng và những giá trị tinh thần có ít sức mạnh hơn nhiều so với những giá trị vui thú hay những giá trị thiết yếu, là những giá trị rất chuyên chế. Cấu trúc của thế giới khách thể hóa là như thế. Xác định mối quan hệ giữa những khởi nguyên quý phái và những khởi nguyên dân chủ trong văn hóa là điều rất quan trọng.

Văn hóa dựa trên nguyên tắc quý phái, trên nguyên tắc lọc lựa phẩm tính. Sáng tạo văn hóa trong mọi lĩnh vực đều cố vươn tới hoàn hảo, cố đạt được phẩm tính cao nhất. Trong nhận thức cũng thế, trong nghệ thuật cũng thế, trong việc rèn luyện tính cao thượng của tâm hồn và trong vun đắp những cảm xúc nhân bản cũng như thế. Chân lí, vẻ đẹp, sự thật, tình yêu đều không phụ thuộc vào số lượng, đó là những phẩm tính. Nguyên tắc quý

phái của lọc lựa tạo nên giới tinh hoa văn hóa, giới quý tộc tinh thần. Thế nhưng giới tinh hoa văn hóa không thể cứ khép kín trong bản thân mình, cô lập, tự khẳng định bản thân dưới nỗi sợ hãi bị xa lìa khỏi ngọn nguồn của đời sống, cạn kiệt sức sáng tạo, suy đồi và chết mòn. Mọi tính quý tộc phe nhóm đều tất yếu bị suy thoái và cạn kiệt. Nếu sáng tạo các giá trị văn hóa không thể nào ngay lập tức truyền bá sang đám đông loài người chưa có phẩm tính, thì cũng không thể nào lại không diễn ra quá trình dân chủ hóa văn hóa. Chân lí mang tính quý phái theo ý nghĩa nó là thành tựu của phẩm tính và của tính hoàn hảo trong nhận thức, độc lập với số lượng, độc lập với ý kiến và đòi hỏi của số đông người. Nhưng nó hoàn toàn không có nghĩa chân lí hiện hữu chỉ cho một thiểu số chọn lọc, cho một phe nhóm quý tộc, chân lí hiện hữu cho toàn thể loài người, và tất cả mọi người đều có quyền tiếp cận với nó. Không có gì đáng ghê tởm hơn thói kiêu ngạo và thói khinh người của giới tinh hoa khép kín. Những thiên tài vĩ đại không bao giờ như thế cả. Thậm chí có thể nói rằng, việc hình thành đẳng cấp phe nhóm của những người tinh tế và phức tạp về văn hóa, đánh mất đi mối gắn kết với chiều rộng và chiều sâu của quá trình đời sống, chính là hình thành trá ngụy. Nỗi cô đơn của những người tự tôn mình là thuộc về giới tinh hoa văn hóa, là nỗi cô đơn trá ngụy, đó dù sao cũng vẫn là nỗi cô đơn bày đàn, dù cho bày đàn có là một nhóm nhỏ, đây không phải là nỗi cô đơn của những nhà tiên tri và những thiên tài. Thiên tài gần với hiện thực nguyên sơ, gần với hiện hữu chân chính, còn giới tinh hoa văn hóa phục tùng theo các luật lệ của khách thể hóa và xã hội hóa. Chính là ở giới tinh hoa này đã tạo ra thói sùng bái văn hóa, vốn là một trong những hình thức sùng bái ngẫu tượng và tình trạng nô lệ của con người. Tính quý tộc tinh thần chân chính gắn với ý thức phục vụ, chứ không phải ý

thức tính đặc quyền của mình. Tính quý tộc chân chính không có gì khác hơn là đạt được tự do tinh thần, tính độc lập với thế giới xung quanh, độc lập với số lượng loài người, dù số lượng ấy hiện ra dưới hình thức nào đi nữa, là lắng nghe tiếng nói nội tâm, tiếng nói của thượng đế và tiếng nói của lương tâm. Tính quý tộc là hiện tượng của bản diện cá nhân, không chấp thuận hòa lẫn, không chấp thuận thích nghi, không chấp thuận nô lệ cho thế giới vô phẩm tính. Thế nhưng trong thế giới con người, không phải tính quý tộc này là phổ biến, cái phổ biến lại chính là tính quý tộc biệt lập, khép kín, kiêu ngạo, khinh người, thái độ cao ngạo đối với những người đứng thấp hơn, tức là tính quý tộc trá ngụy, tính quý tộc đẳng cấp phe nhóm sinh ra bởi quá trình xã hội. Có thể thiết lập được khác biệt giữa những giá trị dân chủ và những giá trị quý phái ở bên trong văn hóa. Vậy là những giá trị tôn giáo và những giá trị xã hội phải xem là có tính dân chủ, còn những giá trị gắn với triết học, nghệ thuật, huyền học, văn hóa xúc cảm, phải được xem là có tính quý phái. Tarde^[86] có những ý tưởng thú vị về đối thoại cũng như về hình thức giao lưu. Đối thoại là sản phẩm của văn hóa cao. Có thể phân biệt đối thoại nghi thức, ước lệ, hữu ích và đối thoại trí tuệ, vô ích lợi, chân thành. Chính loại đối thoại thứ hai mới là chỉ dấu của văn hóa cao. Thế nhưng bi kịch của văn hóa là ở chỗ bất cứ văn hóa có phẩm tính cao nào cũng đều không có triển vọng phát triển vô hạn. Trỗi hoa của văn hóa được thay thế bằng tàn lụi. Việc hình thành truyền thống văn hóa có nghĩa là văn hóa cao, và không phải chỉ có những nhà sáng tạo văn hóa, mà cả môi trường văn hóa nữa, mới là truyền thống văn hóa. Những truyền thống văn hóa quá đông cứng và được củng cố có nghĩa là tình trạng suy yếu của sáng tạo văn hóa. Văn hóa bao giờ cũng kết thúc bằng tình trạng suy đồi, định mệnh của văn hóa nằm trong điều này.

Khách thể hóa sáng tạo có nghĩa là nguội lạnh đi của ngọn lửa sáng tạo. Thói vị kỉ và cô lập của giới tinh hoa văn hóa, vốn đang trở thành có tính tiêu thụ nhiều hơn tính sáng tạo, dẫn đến việc lấy văn chương thay thế cho cuộc sống. Một bầu không khí giả tạo của văn chương được hình thành, mà ở đó người ta thực hành một hiện hữu hư ảo. Những con người văn hóa trở thành những tên nô lệ của văn chương, nô lệ cho những mốt mới nhất trong nghệ thuật. Đồng thời những xét đoán thẩm mỹ thường không phải là những xét đoán cá nhân, mà của phe nhóm-tinh hoa.

Văn hóa và các giá trị văn hóa được tạo nên bởi hành vi sáng tạo của con người, trong chuyện này bộc lộ bản chất tinh anh của con người. Con người đầu tư vào văn hóa những năng khiếu lớn lao của mình. Nhưng ngay ở đây cũng bộc lộ bi kịch sáng tạo của con người. Có bất tương xứng giữa hành động sáng tạo, ý đồ sáng tạo và sản phẩm sáng tạo. Sáng tạo là ngọn lửa, còn văn hóa lại là sự nguội đi của ngọn lửa. Hành động sáng tạo là bay bổng, là thắng lợi trước sức nặng của thế giới bị khách thể hóa, thắng lợi trước tất định luận, còn sản phẩm sáng tạo trong văn hóa thì đã là kéo xuống, lắng đọng. Hành động sáng tạo, ngọn lửa sáng tạo ở trong vương quốc của tính chủ thể, còn sản phẩm sáng tạo lại ở trong vương quốc của tính khách thể. Trong văn hóa tựa hồ như xảy ra cùng một thứ làm cho xa lạ, ngoại hiện hóa bản chất con người. Đó là lí do vì sao con người lại rơi vào tình trạng nô lệ cho những sản phẩm và giá trị văn hóa. Văn hóa tự thân nó không phải là biến cải cuộc sống và làm hiện ra con người mới. Nó có nghĩa là hoàn trả lại sáng tạo cho cái thế giới bị khách thể hóa mà con người muốn bứt khỏi đó. Thế nhưng cái thế giới khách thể hóa ấy hóa ra lại được phong phú thêm. Và chẳng sáng tạo của những thiên tài vĩ đại bao giờ cũng là đột phá ra

ngoài ranh giới của thế giới bị khách thể hóa, bị hạn định, và điều này phản ánh lại trong những sản phẩm sáng tạo của họ. Đó là đề tài của nền văn học Nga vĩ đại thế kỉ XIX, là nền văn học luôn vượt ra khỏi ranh giới của văn học và nghệ thuật. Đó là đề tài của tất cả các triết gia theo kiểu hiện sinh, khởi đầu từ St. Augustine. Đó là đề tài và là bất hòa mãi mãi giữa chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn đi vào chiều sâu trong nhiều thế kỉ. Chủ nghĩa cổ điển không phải là gì khác, mà là khẳng định khả năng đạt được hoàn hảo của sản phẩm sáng tạo trong thế giới bị khách thể hóa, cùng với ngoại hiện hóa hoàn toàn sản phẩm sáng tạo ấy khỏi người sáng tạo. Chủ nghĩa cổ điển không quan tâm đến tính hiện sinh của người sáng tạo và không muốn nhìn thấy những biểu hiện của tính hiện sinh đó trong sản phẩm sáng tạo. Vì vậy chủ nghĩa cổ điển đòi hỏi tính kết thúc hữu hạn trong việc định hình sản phẩm sáng tạo, nhìn thấy ở trong tính kết thúc hữu hạn chỉ dấu của hoàn hảo và e ngại tính vô hạn khai mở ra trong phạm vi hiện sinh và không thể biểu hiện trong phạm vi khách thể hóa, như là hoàn hảo của hình thức. Không khi nào có chủ nghĩa cổ điển thuần khiết cả, và những nhà sáng tạo vĩ đại nhất không bao giờ là những nhà cổ điển thuần túy. Liệu có thể nào nói được rằng bi kịch Hi Lạp, những đối thoại của Plato, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Lev Tolstoy và Dostoevsky, Michelangelo, Rembrandt, Beethoven, thuộc loại cổ điển thuần túy? Tất nhiên là không rồi. Chủ nghĩa lãng mạn không tin vào khả năng đạt được hoàn hảo của sản phẩm sáng tạo ở trong thế giới khách thể hóa, chủ nghĩa lãng mạn vươn tới vô hạn và muốn thể hiện điều đó, nó đắm chìm vào thế giới chủ thể và trân trọng niềm hứng khởi sáng tạo hiện sinh nhiều hơn, trân trọng cảm hứng sáng tạo hơn là sản phẩm sáng tạo. Chủ nghĩa lãng mạn thuần khiết cũng không bao giờ hiện hữu, thế

nhưng tinh thần lãng mạn rộng lớn hơn trường phái lãng mạn trong nghĩa đen của từ này. Trong chủ nghĩa lãng mạn có nhiều thứ không hay và bất lực, thế nhưng sự thật vĩnh hằng của chủ nghĩa lãng mạn là ở trong cảm nhận bị thương tổn bởi cái không-phải-sự-thật của khách thể hóa, trong ý thức nhận ra được bất tương hợp giữa cảm hứng sáng tạo và sản phẩm sáng tạo. Cần phải thấu hiểu rõ ràng hơn, khách thể hóa sáng tạo trong những giá trị văn hóa có nghĩa là gì và trong ý nghĩa nào cần phải nổi dậy chống lại nó. Ở đây có thể có hiểu lầm rất lớn. Hành động sáng tạo không chỉ là chuyển động hướng thượng, mà còn là chuyển động hướng về một thế giới khác, về những con người. Triết gia không thể nào lại không thể hiện mình trong các tác phẩm, nhà bác học - trong các công trình được công bố, nhà thơ - trong các câu thơ, nhà soạn nhạc - trong các bản giao hưởng, họa sĩ - trong các bức tranh, nhà cải cách xã hội - trong những [dự phóng] cải cách xã hội. Hành vi sáng tạo không thể bị bóp nghẹt ở bên trong người sáng tạo, và không tìm được lối thoát nào cho nó. Nhưng thật hoàn toàn không đúng, khi đồng nhất việc thực hiện hành vi sáng tạo với việc khách thể hóa. Thế giới bị khách thể hóa chỉ là một trạng thái của thế giới mà người sáng tạo bị buộc phải sống ở trong đó. Mọi biểu hiện của hành vi sáng tạo ra bên ngoài đều rơi vào quyền lực của thế giới ấy. Điều quan trọng là ý thức được tình thế đầy bi kịch của người sáng tạo và bi kịch sáng tạo mà anh ta tạo nên. Cuộc đấu tranh chống lại tình trạng nô lệ ở thế giới khách thể hóa, chống lại nguội lạnh của ngọn lửa sáng tạo trong các sản phẩm sáng tạo, hoàn toàn không phải ở chỗ đòi người sáng tạo không thể hiện mình và không hiện thực hóa bản thân mình trong các sáng tạo, hẳn đó sẽ là đòi hỏi xằng bậy, - cuộc đấu tranh này là ở việc đột phá tối đa, bứt khỏi vòng luẩn quẩn của khách thể hóa thông qua hành động

sáng tạo, ở tính hiện sinh tối đa của các tác phẩm ở người sáng tạo, ở việc xâm nhập tính chủ thể tối đa vào tính khách thể của thế gian. Ý nghĩa của sáng tạo ở trong việc đón trước việc biến cải thế gian, chứ không phải ở việc củng cố cái thế gian này trong hoàn hảo khách thể hóa. Sáng tạo là cuộc đấu tranh chống lại tính khách thể của thế gian, đấu tranh chống lại vật chất và tất yếu. Cuộc đấu tranh này phản ánh lại trong những hiện tượng vĩ đại nhất của văn hóa. Thế nhưng văn hóa muốn giữ con người lại ở thế gian này, nó cám dỗ con người bằng những giá trị và bằng những thành tựu của hoàn thiện tự tại của mình. Còn ngọn lửa sáng tạo rực cháy ở phía sau mặt tiền của văn hóa đã là siêu việt hóa, nhưng là siêu việt hóa bị chặn đứng lại. Toàn bộ vấn đề là làm sao chuyển được từ con đường khách thể hóa sang con đường siêu việt hóa. Văn minh và văn hóa do con người sáng tạo nên và nô dịch con người, nô dịch bằng cái cao cả, chứ không phải bằng cái thấp hèn.

Thật xứng bậy nếu đơn giản phủ định văn hóa và đặc biệt kêu gọi trở về trạng thái tiền-văn hóa, cũng giống như phủ định xã hội và lịch sử, nhưng thật quan trọng là hiểu được những mâu thuẫn của văn hóa và tính không tránh khỏi của việc kết án tối cao đối với nó, cũng giống như đối với xã hội và lịch sử. Đây không phải là thái độ khổ hạnh đối với văn hóa và sáng tạo, mà là thái độ tận thế, tôi thậm chí muốn nói là thái độ tận thế-cách mạng. Thế nhưng những đột phá và biến cải sáng tạo vẫn còn là khả dĩ, thắng lợi của âm nhạc, thứ nghệ thuật vĩ đại nhất trong các nghệ thuật, thắng lợi của âm nhạc, ở trong tư duy và ở trong nhận thức, vẫn còn là khả dĩ ở ngay trong giới hạn của bản thân văn hóa. Những đột phá tới tự do và tình yêu vẫn còn là khả dĩ ở ngay trong bản thân xã hội, siêu việt hóa vẫn còn là khả dĩ ngay ở trong thế giới khách thể hóa, xâm nhập của siêu lịch sử vào

lịch sử vẫn còn là khả dĩ, đạt được khoảnh khắc vĩnh hằng vẫn còn là khả dĩ ở ngay trong thời gian. Thế nhưng trong các quá trình của những đám đông trong lịch sử, trong những truyền thống văn hóa bị đông cứng và kết tinh lại, trong những tổ chức được thành lập của xã hội, thì khách thể hóa đang chiến thắng và con người đang bị cám dỗ bởi tình trạng nô lệ mà nó không ý thức được, và nó nếm trải tình trạng nô lệ mà thấy như ngọt ngào. Con người bị nô dịch bởi những chuẩn mực của các khoa học và nghệ thuật. Chủ nghĩa hàn lâm là công cụ cho việc nô dịch ấy. Đây là việc dập tắt một cách có tổ chức và có hệ thống ngọn lửa sáng tạo, nhằm làm cho bản diện cá nhân sáng tạo hoàn toàn phục tùng theo nhóm xã hội. Đòi hỏi tính “khách quan” tuyệt nhiên không phải là đòi hỏi chân lí, mà là [đòi hỏi] xã hội hóa, đòi phục tùng theo con người trung bình, theo tính thường nhật. Con người bị nô lệ theo lí trí của văn minh. Thế nhưng cái lí trí ấy không phải là Thần ngôn, đó là ý thức chuẩn mực-trung bình được xã hội hóa, thích hợp với trình độ tinh thần trung bình và thuộc thang bậc thấp kém nhất của tình trạng cùng chung tinh thần của mọi người. Tính toàn vẹn của bản diện cá nhân bị đàn áp như thế và bị ngăn cản không cho đi tới những sức mạnh siêu duy lí của nó. Điều thiện của nền văn minh cũng nô dịch con người như thế, cái điều thiện bị biến thành luật lệ, bị xã hội hóa, phục vụ cho tính thường nhật xã hội. Con người rơi vào tình trạng nô lệ cho những giá trị văn hóa lí tưởng. Con người biến khoa học, nghệ thuật, biến tất cả những phẩm tính của văn hóa, thành những thần tượng, và điều này khiến cho con người trở thành nô lệ. Sùng bái khoa học, sùng bái mĩ học, chuộng cái hào nhoáng văn hóa - biết bao nhiêu là những hình thức nô lệ của con người. Thời xưa, đứng đằng sau những giá trị lí tưởng là các nhà tiên tri và các thiên tài, là cảm hứng sáng tạo và rục

cháy. Thế nhưng khi các tượng đài được dựng lên cho các nhà tiên tri và các thiên tài, và tên tuổi của họ được đặt tên cho các đường phố, thì văn hóa nguội lạnh thường thường bậc trung được hình thành, cái văn hóa ấy không chịu nổi việc chấp nhận lời tiên tri mới và thiên tài mới. Bao giờ cũng hình thành nên thói câu nệ lẽ luật và thái độ giả nhân giả nghĩa của văn hóa, và cuộc nổi loạn của tinh thần tiên tri bao giờ cũng là không thể tránh khỏi. Văn hóa, ấy là hạnh phúc vĩ đại, ấy là lối đi của con người, và không được để cho lũ mọi rợ phủ định nó. Thế nhưng không tránh khỏi có cuộc xét xử tối thượng đối với văn hóa, có ngày tận thế của văn hóa. Văn hóa, cũng như toàn bộ thế gian này phải được cải tạo cho cuộc sống mới, văn hóa không thể cứ lê lét kéo dài vô hạn trong tính thường thường bậc trung của nó, trong tình trạng nguội lạnh câu nệ theo lẽ luật của nó. Điều này sẽ được nói tới trong chương cuối. Có dối trá mà văn minh và văn hóa ép buộc [cho người ta]. Poulain nói thật đúng rằng, dối trá ấy chính là bất hòa được che đậy một cách hệ thống. Thống nhất ngự trị trên vỏ bề ngoài. Với dối trá cần phải lấy sự thật đối lập lại, dù cho sự thật ấy có vẻ như thật nguy hiểm và có tính phá hoại. Sự thật bao giờ cũng nguy hiểm. Dối trá tích tụ lại bởi vì mục đích bị đánh tráo bằng phương tiện. Và phương tiện từ lâu đã biến thành mục đích, đến nỗi không sao lần tới được mục đích nữa. Văn minh xuất hiện như phương tiện, nhưng đã bị biến thành mục tiêu, điều khiển con người một cách bạo ngược. Văn hóa với tất cả những giá trị của nó là phương tiện cho cuộc sống tinh thần, cho thăng hoa tinh thần của con người, nhưng văn hóa đã biến thành mục đích tự thân, đè nén tự do sáng tạo của con người. Đây là kết quả tất yếu của việc khách thể hóa, luôn luôn tách rời phương tiện và mục đích. Tính cấp bách của văn minh đòi hỏi con người gia tăng liên tục tính tích cực, nhưng nó nô dịch con

người bằng đòi hỏi ấy, biến con người thành cơ giới. Con người biến thành phương tiện cho quá trình cấp bách phi nhân tính, mang tính kỹ thuật và công nghiệp. Kết quả của tính cấp bách ấy hoàn toàn không vì con người, mà con người vì kết quả ấy. Phản ứng tinh thần chống lại tính cấp bách ấy là đòi hỏi quyền được suy tư. Suy tư là nghỉ giải lao, chiếm hữu lấy khoảnh khắc mà lúc đó con người thoát khỏi nô dịch của dòng chảy thời gian. Trong nền văn hóa xưa cũ, suy tư bất vụ lợi đã đóng vai trò rất to lớn. Thế nhưng văn hóa thuần túy suy tư có thể là tính thụ động của con người, phủ nhận vai trò tích cực trên thế gian. Vì vậy cần gắn liền suy tư với tính tích cực. Điều chủ yếu là con người trong quan hệ với văn hóa và trong quan hệ với kỹ thuật phải là ông chủ, chứ không được là nô lệ. Khi nguyên lý sức mạnh được tuyên bố và sức mạnh được đặt cao hơn sự thật và cao hơn giá trị, thì điều này có nghĩa là cáo chung và cái chết của văn minh. Đến khi đó thì cần phải chờ đợi những đức tin mới thật hùng mạnh lôi cuốn con người, chờ đợi một cao trào tinh thần mới chiến thắng được sức mạnh thô bạo.

6.

TÌNH TRẠNG NÔ LỆ VÀO BẢN THÂN MÌNH CỦA CON NGƯỜI VÀ CÁM DỠ CỦA CHỦ NGHĨA CÁ NHÂN

Chân lý cuối cùng về tình trạng nô lệ của con người là việc con người nô lệ vào bản thân mình. Con người bị nô lệ vào thế giới khách thể, nhưng đó là bị nô lệ vào những ngoại hiện hóa của chính mình. Con người bị nô lệ vào đủ loại thần tượng, nhưng đó

là thần tượng do chính con người tạo nên. Con người bao giờ cũng bị nô lệ vào cái tựa hồ như ở bên ngoài nó, là cái xa lạ đối với nó, nhưng nguồn gốc của tình trạng nô lệ là ở nội tâm. Cuộc đấu tranh của tự do và tình trạng nô lệ diễn ra ở thế giới bên ngoài, bị khách thể hóa, ngoại hiện hóa. Thế nhưng từ quan điểm hiện sinh, đó là cuộc đấu tranh tinh thần nội tâm. Điều này suy ra ngay từ việc con người là một tiểu vũ trụ. Trong cái phổ quát chứa đựng ở bản diện cá nhân, diễn ra cuộc đấu tranh của tự do và nô lệ, và cuộc đấu tranh ấy phóng chiếu ra thế giới khách thể. Tình trạng nô lệ của con người không phải chỉ là việc sức mạnh bên ngoài nô dịch anh ta, mà ở trong chiều sâu hơn, chính là việc anh ta chấp thuận làm nô lệ, anh ta tiếp thu tác động của sức mạnh nô dịch anh ta theo kiểu nô lệ. Tình trạng nô lệ được đặc trưng như địa vị xã hội của người ta trong thế giới khách thể. Ví dụ như ở trong nhà nước toàn trị tất cả mọi người đều là nô lệ. Thế nhưng đó chưa phải là chân lí cuối cùng của hiện tượng nô lệ. Ở phần trước đã nói rằng, tình trạng nô lệ trước hết là cấu trúc của ý thức và là một loại cấu trúc khách thể hóa nhất định của ý thức. “Ý thức” quyết định “tồn tại”, và chỉ ở trong quá trình thứ cấp “ý thức” mới bị nô lệ vào “tồn tại”. Xã hội nô lệ là sản phẩm của tình trạng nô lệ trong nội tâm của con người. Con người sống trong quyền lực của ảo tưởng thật mạnh, đến nỗi anh ta tưởng là ý thức bình thường. Ảo tưởng ấy thể hiện trong ý thức thông thường cho rằng con người bị nô lệ vào sức mạnh bên ngoài, trong khi thực ra anh ta đang nô lệ vào chính bản thân mình. Cái ảo tưởng của ý thức là khác với thứ ảo tưởng mà Marx và Freud đã vạch trần. Con người xác định thái độ với cái “không phải tôi” một cách nô lệ, bởi vì anh ta xác định thái độ với cái “tôi” một cách nô lệ. Từ điều này tuyệt nhiên không suy ra cái triết lí xã hội mang tính nô lệ, theo đó con người phải cam chịu

tình trạng nô lệ xã hội bên ngoài và chỉ giải phóng bản thân mình trong nội tâm. Đây là cách hiểu hoàn toàn trá ngụy về mối quan hệ giữa “nội tâm” và “bên ngoài”. Giải phóng nội tâm nhất thiết đòi hỏi giải phóng bên ngoài, phá hủy mọi phụ thuộc nô lệ vào nền chuyên chế xã hội. Người tự do không thể cam chịu tình trạng nô lệ xã hội, nhưng anh ta vẫn tự do trong tinh thần ngay cả trong trường hợp nếu anh ta không đủ sức chiến thắng tình trạng nô lệ xã hội bên ngoài. Đây là cuộc đấu tranh có thể rất khó khăn và lâu dài. Tự do trừ định kháng cự phải là khả dĩ vượt qua được.

Thói vị kỉ là tội lỗi bẩm sinh của con người, vi phạm mối quan hệ chân chính giữa cái “tôi” với cái khác của anh ta, với Thượng Đế, với thế gian cùng với những con người, giữa bản diện cá nhân với cái phổ quát. Thói vị kỉ là tính phổ quát bị xuyên tạc, hư ảo. Nó đem lại một viễn cảnh trá ngụy về thế gian và về mọi hiện thực trên thế gian, là mất đi khả năng cảm nhận chân thực các hiện thực. Kẻ vị kỉ ở trong quyền lực của khách thể hóa muốn biến tự khẳng định thành công cụ, và kẻ vị kỉ chính là hữu thể bị phụ thuộc nhiều nhất, ở trong tình trạng nô lệ vĩnh viễn. Ở đây ẩn giấu một bí ẩn vĩ đại nhất của hiện hữu con người. Con người bị nô lệ vào thế giới bên ngoài ở xung quanh, bởi vì anh ta bị nô lệ vào bản thân mình, vào thói vị kỉ của mình. Con người phục tùng một cách nô lệ theo tình trạng nô lệ bên ngoài, [vốn là tình trạng nô lệ] đi đến từ khách thể, bởi vì anh ta tự khẳng định mình một cách vị kỉ. Những kẻ vị kỉ thường là những kẻ uốn mình thích nghi theo. Kẻ nào là nô lệ của bản thân mình, kẻ đó đánh mất chính mình. Bản diện cá nhân đối lập lại tình trạng nô lệ, thế nhưng thói vị kỉ lại làm đòi bại bản diện cá nhân. Tình trạng nô lệ vào chính bản thân mình của con người không phải chỉ là tình trạng nô lệ cho bản chất súc vật ti tiện nhất của nó. Ấy

là hình thức thô thiển của thói vị kỉ. Con người cũng thường hay là nô lệ cả cho bản chất cao cả của mình nữa, chuyện này quan trọng hơn và đáng lo lắng hơn nhiều. Con người có khi là nô lệ của cái “tôi” đã được tinh luyện, đã tách khỏi cái “tôi” súc vật rất nhiều, anh ta có khi là nô lệ của những ý tưởng cao cả của mình, của những xúc cảm cao cả, của những tài năng của mình. Con người có thể hoàn toàn không nhận ra được, không ý thức được rằng, anh ta đang biến cả những giá trị cao cả thành công cụ cho tự khẳng định đầy vị kỉ của mình. Tính cuồng tín chính là tự khẳng định đầy vị kỉ thuộc loại đó. Trong những cuốn sách nói về đời sống tinh thần có kể rằng, quy thuận có thể biến thành lòng kiêu hãnh vĩ đại nhất. Không có gì bế tắc hơn là lòng kiêu hãnh của những kẻ quy thuận. Kiểu mẫu đạo đức giả là kiểu mẫu con người có lòng trung thành với luật lệ của điều thiện và tính thanh khiết, với ý tưởng cao cả, [lòng trung thành đó] đã bị biến thành tự khẳng định đầy vị kỉ và thành thói tự mãn. Ngay cả tính thánh thiện cũng có thể biến thành một hình thức vị kỉ và tự khẳng định và trở thành ngụy-thánh thiện.

Thói vị kỉ lí tưởng cao cả bao giờ cũng là thói sùng bái ngẫu tượng và thái độ trá ngụy đối với những ý tưởng, vốn thay thế cho thái độ đối với Thượng Đế sinh động. Tất cả những hình thức của thói vị kỉ, từ những thứ ti tiện nhất cho đến những thứ cao cả nhất, bao giờ cũng hàm nghĩa tình trạng nô lệ của con người, tình trạng nô lệ của con người vào chính bản thân mình, và thông qua điều này mà thành tình trạng nô lệ vào cả thế giới xung quanh. Kẻ vị kỉ là hữu thể bị nô dịch và đi nô dịch [người khác]. Có hiện hữu một phép biện chứng đầy nô dịch của các ý tưởng trong hiện hữu của con người, đây là biện chứng hiện sinh, chứ không phải biện chứng logic. Không có gì đáng sợ hơn con người cuồng tín bởi những ý tưởng trá ngụy và cố tự khẳng

định mình trên cơ sở những ý tưởng ấy, đây là bạo chúa đối với cả bản thân mình và đối với cả những người khác. Nền chuyên chế ấy của những ý tưởng có thể trở thành cơ sở của một chế độ nhà nước và xã hội. Những ý tưởng tôn giáo, dân tộc, xã hội có thể đóng vai trò như thế của những kẻ nô dịch, cũng hết như những ý tưởng phản động và cách mạng. Theo một cách thức lạ lùng, những ý tưởng đi phục vụ cho những bản năng vị kỉ, và những bản năng vị kỉ hiến mình phục vụ cho những ý tưởng chà đạp con người. Và tình trạng nô lệ nội tâm cũng như bên ngoài luôn luôn chiến thắng. Kẻ vị kỉ bao giờ cũng rơi vào quyền lực của khách thể hóa. Kẻ vị kỉ xem thế giới như phương tiện của mình, bao giờ cũng lao ra thế giới bên ngoài và bị phụ thuộc vào thế giới ấy. Thế nhưng thường hay gặp hơn cả là tình trạng nô lệ vào bản thân mình có hình thức cảm dỗ của chủ nghĩa cá nhân.

* * *

Chủ nghĩa cá nhân là một hiện tượng phức tạp, không được đánh giá nó một cách đơn giản. Chủ nghĩa cá nhân có thể có cả ý nghĩa tích cực lẫn tiêu cực. Thường người ta cũng gọi cá biệt luận là chủ nghĩa cá nhân do thiếu chính xác về thuật ngữ. Người ta gọi một người là kẻ theo cá nhân chủ nghĩa hoặc là vì anh ta tỏ ra độc lập, độc đáo, tự do trong xét đoán, không hòa lẫn vào môi trường xung quanh và đứng cao hơn môi trường đó, hoặc là vì anh ta cô lập trong nội tâm, không có khả năng giao lưu, khinh bỉ những người khác, vị kỉ. Thế nhưng trong ý nghĩa nghiêm khắc của từ ngữ thì chủ nghĩa cá nhân sinh ra từ từ ngữ “cá thể”, chứ không phải “bản diện cá nhân”. Khẳng định giá trị tối thượng của bản diện cá nhân, bảo vệ tự do của bản diện cá nhân và quyền của nó được thực hiện những khả năng trong đời

sống, được thực hiện niềm khao khát hướng tới sự đầy đủ của mình, [điều này] không phải là chủ nghĩa cá nhân. Đã nói khá đầy đủ về khác biệt giữa cá thể và bản diện cá nhân rồi. Trong tác phẩm *Per Gynt*, Ibsen đã khai mở ra phép biện chứng hiện sinh thiên tài của chủ nghĩa cá nhân. Ibsen đặt ra vấn đề: được là chính bản thân mình, trung thành với chính mình có nghĩa là gì? [Nhân vật] Per Gynt muốn được là chính bản thân mình, muốn được là một cá thể độc đáo, và anh ta hoàn toàn đánh mất và làm tiêu vong bản diện cá nhân của mình. Anh ta chính là kẻ nô lệ của chính bản thân mình. Chủ nghĩa cá nhân được duy mỹ hóa của giới tinh hoa văn hóa, được khai mở trong tiểu thuyết đương đại, là tình trạng đòi bại của bản diện cá nhân, là tình trạng phân rã bản diện cá nhân toàn vẹn thành những tâm trạng bị xé vụn và là tình trạng nô lệ vào những tâm trạng bị xé vụn ấy của mình. Bản diện cá nhân chính là toàn vẹn và thống nhất nội tâm, là việc làm chủ bản thân mình, là thắng lợi trước tình trạng nô lệ. Suy đồi của bản diện cá nhân là phân rã thành những phần tử riêng rẽ, mang tính trí tuệ, cảm xúc và cảm nhận. Trung tâm trái tim của con người bị suy đồi. Chỉ có khởi nguyên tinh thần nâng đỡ cho thống nhất đời sống tâm hồn và tạo lập nên bản diện cá nhân. Con người rơi vào những hình thức hết sức đa dạng của tình trạng nô lệ, khi mà anh ta chỉ có thể lấy những phần tử đã bị xé vụn, chứ không phải một bản diện cá nhân toàn vẹn, để chống lại sức mạnh nô dịch. Nguồn gốc nội tại của tình trạng nô lệ của con người gắn liền với tình trạng tự trị của những bộ phận bị tách rời của con người, cùng với việc mất đi trung tâm nội tâm. Con người bị xé nát thành những bộ phận, dễ dàng chịu tác động của nỗi sợ hãi, mà nỗi sợ hãi chính là cái giữ con người trong tình trạng nô lệ nhiều hơn cả. Nỗi sợ hãi bị đánh bại bởi bản diện cá nhân toàn vẹn và tập trung, bởi cảm xúc mạnh mẽ

đầy căng thẳng của phẩm giá bản diện cá nhân; nỗi sợ hãi không thể bị đánh bại bởi những phần tử trí tuệ, cảm xúc và cảm nhận của con người. Bản diện cá nhân là một toàn vẹn, cái thế giới bị khách thể hóa đối kháng với bản diện cá nhân, mang tính bộ phận. Thế nhưng chỉ có một bản diện cá nhân toàn vẹn, một hình tượng của tồn tại tối thượng, mới có thể ý thức được bản thân mình như một thể toàn vẹn, đối kháng với thế giới khách thể hóa bao vây xung quanh. Tình trạng nô lệ vào chính bản thân mình của con người, biến con người thành kẻ bị nô lệ vào cái “không phải tôi”, [tình trạng ấy] bao giờ cũng có nghĩa là một tình trạng bị xé vụn, bị chia nhỏ. Bất cứ tính cuồng si nào, dù là khát vọng thấp hèn hay ý tưởng cao cả, đều có nghĩa là mất đi trung tâm tinh thần của con người. Cái lí thuyết xưa cũ lấy mẫu hình nguyên tử cho cuộc sống tâm hồn là trá ngụy, lí thuyết ấy suy diễn thống nhất của quá trình tâm hồn từ một loại đặc biệt của hóa học-tâm lí học. Thống nhất của quá trình tâm hồn mang tính tương đối và dễ dàng bị lật nhào. Khởi nguyên tinh thần đầy hoạt động tổng hợp lại quá trình tâm hồn và dẫn đến thống nhất của nó. Đây chính là việc rèn luyện bản diện cá nhân. Không phải là ý tưởng về tâm hồn, mà ý tưởng về con người toàn vẹn dung chứa khởi nguyên tinh thần, tâm hồn, thể xác, mới có ý nghĩa cốt yếu. Quá trình sống đầy căng thẳng có thể phá hủy bản diện cá nhân. Ý chí vươn tới hùng mạnh nguy hiểm không chỉ cho những người mà ý chí ấy nhắm vào, mà còn nguy hiểm cho chính chủ thể của ý chí ấy, nó tác động phá hủy và nô dịch chính con người đã để cho ý chí vươn tới hùng mạnh ám ảnh mình. Trong học thuyết của Nietzsche, chân lí được tạo nên bởi quá trình sống, bởi ý chí vươn tới hùng mạnh. Thế nhưng đó chính là quan điểm chống lại cá biệt luận nhiều nhất. Ý chí vươn tới hùng mạnh không đem lại khả năng nhận ra chân lí. Chân lí chẳng

phục vụ gì cho những kẻ vươn tới hùng mạnh, tức là những kẻ vươn tới nô dịch. Trong ý chí vươn tới hùng mạnh có tác động của những lực li tâm ở trong con người, bộc lộ việc thiếu khả năng làm chủ bản thân cũng như khả năng đối kháng lại quyền lực của thế giới khách thể. Tình trạng nô lệ vào chính bản thân mình và tình trạng nô lệ vào thế giới khách thể chính là cùng một tình trạng nô lệ. Khao khát vươn tới thống trị, vươn tới hùng mạnh, vươn tới thành đạt, vươn tới vinh quang, vươn tới hưởng thụ cuộc sống, bao giờ cũng là tình trạng nô lệ, là thái độ nô lệ đối với bản thân và thái độ nô lệ đối với thế giới vốn đã trở thành đối tượng của thèm muốn, tà dục. Tà dục quyền lực là bản năng nô lệ.

Một trong những ảo tưởng của con người là vững tin rằng, chủ nghĩa cá nhân là đối lập của con người cá thể và tự do của anh ta chống lại thế giới xung quanh, vốn lúc nào cũng cố hiếp đáp anh ta. Nhưng thực ra chủ nghĩa cá nhân là việc khách thể hóa và gắn với ngoại hiện hóa hiện hữu của con người. Điều này bị che giấu rất nhiều và không dễ thấy ngay. Cá thể là bộ phận của xã hội, là bộ phận của dòng tộc, là bộ phận của thế giới. Chủ nghĩa cá nhân là tình trạng cô lập của bộ phận khỏi cái toàn vẹn, hay là cuộc nổi loạn của bộ phận chống lại cái toàn vẹn. Thế nhưng, [một khi đã] là bộ phận của cái toàn vẹn nào đó, dù cho có nổi loạn chống lại cái toàn vẹn ấy, thì cũng vẫn có nghĩa là đã bị ngoại hiện hóa. Chỉ có trong thế giới khách thể, tức là trong thế giới của xa lạ, vô diện mạo và tất định luận, mới hiện hữu cái quan hệ của bộ phận và toàn vẹn, [quan hệ đó] bộc lộ trong chủ nghĩa cá nhân. Kẻ theo chủ nghĩa cá nhân tự cô lập mình và tự khẳng định mình trong quan hệ với cái phổ quát, anh ta quan niệm cái phổ quát thuần túy như là bạo lực đối với anh ta. Trong một ý nghĩa nhất định, chủ nghĩa cá nhân là mặt trái của chủ

nghĩa tập thể. Chủ nghĩa cá nhân tinh tế của thời đại mới, thực ra cũng đã thành chủ nghĩa cá nhân rất xưa cũ rồi, xuất phát từ Petrarca^[87] và [phong trào] Phục hưng, là cuộc chạy trốn khỏi thế giới và xã hội đi vào bên trong bản thân mình, vào trong tâm hồn của riêng mình, vào trong trữ tình, thi ca, âm nhạc. Đời sống tâm hồn của con người được phong phú lên rất nhiều, nhưng cũng chuẩn bị cho những quá trình phân rã bản diện cá nhân. Cá biệt luận có nghĩa hoàn toàn khác. Bản diện cá nhân đưa cái phổ quát vào trong bản thân mình, nhưng việc đó xảy ra không phải trong bình diện của tính khách thể, mà trong bình diện của tính chủ thể, tức là trong tính hiện sinh. Bản diện cá nhân ý thức bản thân mình bắt rễ sâu vào vương quốc của tự do, tức là vương quốc của tinh thần, và lấy từ nơi đó những sức mạnh của mình để đấu tranh và hoạt động. Điều này có nghĩa là trở thành bản diện cá nhân, là người tự do. Còn kẻ theo chủ nghĩa cá nhân về thực chất bắt rễ sâu vào thế giới khách thể, mang tính xã hội và tự nhiên, và trong tình trạng bắt rễ sâu ấy lại muốn cô lập hóa bản thân và lấy bản thân mình đối lập lại cái thế giới mà mình đang thuộc về. Kẻ theo chủ nghĩa cá nhân về thực chất là con người bị xã hội hóa, nhưng chịu đựng tính xã hội hóa ấy như bạo lực, đau khổ vì bạo lực ấy, tự cô lập mình và nổi loạn một cách bất lực. Đây là nghịch lí của chủ nghĩa cá nhân. Ví dụ như chủ nghĩa cá nhân trá ngụy bộc lộ trong chế độ xã hội tự do. Trong chế độ này, vốn thực tế chính là chế độ tư bản, cá thể bị đè nén bởi trò chơi của các sức mạnh kinh tế và các lợi ích, cá thể tự bản thân nó bị đè nén và đi đè nén những cá thể khác. Cá biệt luận có khuynh hướng tương thông-cộng đồng, muốn thiết lập những quan hệ tình anh em giữa những con người. Còn chủ nghĩa cá nhân trong đời sống xã hội thiết lập những quan hệ của loài sói giữa những con người. Thật tuyệt vời là những người sáng tạo vĩ

đại chưa bao giờ là những người theo chủ nghĩa cá nhân. Họ thường hay cô đơn và không được thừa nhận, thường hay xung đột gay gắt với môi trường xung quanh, xung đột với những ý kiến và phán xét tập thể. Thế nhưng họ luôn luôn ý thức về trách nhiệm phục vụ của mình, họ có sứ mệnh phổ quát. Không có gì trá ngụy hơn là ý thức về năng khiếu và thiên tài của mình như một đặc quyền và như biện minh cho việc tự cô lập cá nhân chủ nghĩa. Có hai loại cô đơn - cô đơn của bản diện cá nhân sáng tạo phải chịu đựng xung đột của cái phổ quát nội tâm với cái phổ quát bị khách thể hóa, và cô đơn của kẻ theo chủ nghĩa cá nhân lấy tình trạng trống rỗng và bất lực của mình đối kháng lại cái phổ quát bị khách thể hóa mà trong thực chất anh ta thuộc về nó. Có nỗi cô đơn của sự đầy đủ nội tâm và nỗi cô đơn của trống rỗng nội tâm. Có nỗi cô đơn của chủ nghĩa anh hùng và nỗi cô đơn của tình trạng thất bại, có nỗi cô đơn như sức mạnh và nỗi cô đơn như bất lực. Nỗi cô đơn chỉ tìm được cho mình niềm an ủi duy mỹ thụ động, thường thuộc về loại thứ hai. Lev Tolstoy cảm thấy mình rất cô đơn, cô đơn ngay ở giữa những người đi theo ông, thế nhưng ông thuộc về loại thứ nhất. Mọi cô đơn [của người] tiên tri đều thuộc về loại thứ nhất. Thật đáng kinh ngạc là nỗi cô đơn và tình trạng bị xa lạ đặc trưng cho kẻ theo chủ nghĩa cá nhân, lại thường dẫn đến thái độ phục tùng theo tình trạng cùng chung trá ngụy. Kẻ theo chủ nghĩa cá nhân rất dễ trở thành kẻ uốn mình thích nghi và phục tùng theo thế giới xa lạ mà anh ta chẳng có gì để chống trả lại. Những ví dụ cho điều này có ở trong các cuộc cách mạng và phản cách mạng, ở trong các nhà nước toàn trị. Kẻ theo chủ nghĩa cá nhân là nô lệ cho bản thân mình, anh ta bị cám dỗ bởi tình trạng nô lệ vào cái “tôi” của mình, nên vì thế không thể kháng cự lại tình trạng nô lệ đến từ cái “không phải tôi”. Còn bản diện cá nhân là giải phóng khỏi

tình trạng nô lệ vào cái “tôi” cũng như cái “không phải tôi”. Con người bao giờ cũng là nô lệ của cái “không phải tôi” thông qua cái “tôi”, thông qua trạng thái mà cái “tôi” đang ở trong đó. Sức mạnh nô dịch của thế giới khách thể có thể khiến cho bản diện cá nhân trở thành người tuân đạo, nhưng bản diện cá nhân không thể trở thành kẻ uốn mình thích nghi theo. Thói uốn mình thích nghi theo, vốn là một hình thức nô lệ, luôn sử dụng những mê hoặc và bản năng này hay kia của con người, tình trạng nô dịch này hay kia nơi cái “tôi” của anh ta.

Jung xác định hai loại tâm lí - tâm lí hướng nội, hướng vào nội tâm, và tâm lí hướng ngoại, hướng ra bên ngoài. Phân biệt này là tương đối và ước lệ, giống như mọi phân loại. Trên thực tế trong cùng một con người có thể có cả tính hướng nội lẫn tính hướng ngoại. Thế nhưng lúc này tôi đang quan tâm đến vấn đề khác. Trong chừng mực nào tính hướng nội có thể có nghĩa là thói vị kỉ, còn tính hướng ngoại là làm cho xa lạ và ngoại hiện hóa? Bản diện cá nhân bị bóp méo đi, tức là bị mất đi, thì tính hướng nội là vị kỉ, còn tính hướng ngoại bị bóp méo đi chính là làm cho xa lạ và ngoại hiện hóa. Thế nhưng tính hướng nội tự thân nó có thể có nghĩa là đi sâu vào nội tâm của mình, đi vào thế giới tinh thần được khai mở trong chiều sâu, cũng như tính hướng ngoại có thể có nghĩa là tính hoạt động sáng tạo hướng vào thế giới và những con người. Tính hướng ngoại cũng có thể có nghĩa là ném hiện hữu con người ra bên ngoài và có nghĩa là khách thể hóa. Khách thể hóa này được tạo nên bởi tính định hướng vốn đã được biết đến của chủ thể. Thật thú vị là tình trạng nô lệ của con người có khả năng ngang bằng, như là kết quả của việc con người bị nuốt chửng vào cái “tôi” của mình và tập trung vào các trạng thái của mình, không để ý gì đến thế giới và những con người, cũng như là kết quả của việc con người bị ném hoàn toàn ra bên ngoài,

ném vào tính khách thể của thế giới và mất đi ý thức về cái “tôi” của mình. Cả điều này lẫn điều kia đều là kết quả của tình trạng gián đoạn giữa tính chủ thể và tính khách thể. Cái “khách thể” hoặc là hoàn toàn nuốt chửng và nô dịch tính chủ thể của con người, hoặc là gây nên thái độ ghét bỏ và kính tởm, làm cho tính chủ thể của con người bị cô lập và khép kín ở trong nó. Thế nhưng việc làm cho xa lạ, ngoại hiện hóa khách thể trong quan hệ với chủ thể, chính là cái mà tôi gọi là khách thể hóa. Chủ thể mà bị nuốt chửng hoàn toàn bởi cái “tôi” của mình, thì chủ thể ấy là kẻ nô lệ, và như chủ thể nô lệ, nó hoàn toàn bị ném ra khỏi khách thể. Cả trong trường hợp này lẫn trường hợp kia bản diện cá nhân cũng đang bị suy đồi, hoặc là còn chưa được hình thành. Trong những giai đoạn đầu của nền văn minh chủ yếu xảy ra việc ném chủ thể vào khách thể, vào nhóm xã hội, vào môi trường, vào tộc phái; ở những đỉnh cao của các nền văn minh chủ yếu xảy ra việc nuốt chửng chủ thể vào cái “tôi” của mình. Thế nhưng ở những đỉnh cao của các nền văn minh cũng xảy ra cả việc quay trở về bầy đàn thời hoang sơ. Bản diện cá nhân tự do là bông hoa hiếm hoi của đời sống thế gian. Đa số những con người không phải là bản diện cá nhân, bản diện cá nhân của cái đa số đó còn ở trong khả thể, hoặc là đang suy đồi. Chủ nghĩa cá nhân hoàn toàn không có nghĩa là bản diện cá nhân trỗi dậy, hoặc nếu có nghĩa như thế thì chỉ là do dùng từ ngữ không chính xác. Chủ nghĩa cá nhân là triết học tự nhiên luận, cá biệt luận là triết học của tinh thần. Việc giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ vào thế giới, khỏi tình trạng bị nô dịch bởi các sức mạnh ngoài-quy-định, chính là việc giải phóng khỏi tình trạng nô lệ vào chính bản thân mình, thoát khỏi các sức mạnh nô dịch của cái “tôi” của con người, tức là thoát khỏi thói vị kỉ. Con người cùng một lúc phải hướng nội về tinh thần, hướng nội và hướng

ngoại trong hoạt động sáng tạo bước ra thế giới và đến với những con người.

Chương III

1.a

CÁM DỠ VƯƠNG QUỐC HÌNH TƯỢNG KÉP CỦA NHÀ NƯỚC

Cám dỗ vĩ đại nhất của lịch sử con người là cám dỗ vương quốc, trong cám dỗ ấy ẩn chứa sức mạnh nô dịch lớn nhất. Cám dỗ vương quốc có những hình thức đa dạng nhất trong lịch sử, nó biến đổi và gây lầm lẫn cho người ta. Cám dỗ vương quốc vĩ đại bám theo con người suốt chiều dài lịch sử con người: những đế chế phương Đông, đế chế La Mã, thần quyền của giáo hoàng, đế chế Byzance thần thánh, vương quốc Moscow - La Mã đệ tam, đế chế của Pyotr vương quốc cộng sản, vương quốc Đức đệ tam. Toàn bộ vấn đề đáng lo ngại và rối rắm về vương quốc gắn với tình trạng con người được hiệu triệu lên ngôi bá chủ [thế gian]. Và con người tìm kiếm vương quốc của mình, ám ảnh bởi giấc mộng về vương quốc. Con người tìm kiếm vương quốc của mình, hiến các sức mạnh của mình để xây dựng vương quốc, thế nhưng vương quốc ấy lại biến con người thành nô lệ. Không phải lúc nào con người cũng nhận ra điều này, và tình trạng nô lệ ngọt ngào khiến nó không cảm thấy thân phận nô lệ. Con người đặt lòng khao khát tính phổ quát của mình vào việc tìm kiếm vương quốc. Con người đồng nhất cái vương quốc hằng mơ ước của mình với thống nhất toàn thế giới, với thống nhất triệt để toàn thể loài người. Cám dỗ vương quốc là một trong những cám dỗ mà đức Kitô đã bác bỏ ở sa mạc. Quý sứ tử trên núi cao đã chỉ

cho đức Kitô “tất cả các vương quốc thế gian và vinh quang của chúng” và đề nghị Người cúi mình kính cẩn với chúng. Có lẽ trong những vương quốc ấy, trước cái nhìn tinh thần của đức Kitô, đã hiện ra tất cả những vương quốc thế gian rồi đây sẽ tự xưng mình là [vương quốc] Kitô giáo, tất cả những biến thể của vương quốc [hiện hữu] cho đến lúc kết thúc của các thời đại. Đức Kitô đã bác bỏ cám dỗ ấy, bác bỏ vĩnh viễn và đối với tất cả các vương quốc trần gian. Những tín đồ Kitô giáo đã không đi theo đức Kitô và đã cúi mình kính cẩn trước các vương quốc, lẫn lộn và kết hợp một cách báng bổ vương quốc của đức Kitô với vương quốc trần gian. Đức Kitô đã hiệu triệu tìm kiếm trước hết là Vương quốc nhà Trời và sự thật của vương quốc ấy. Các tín đồ Kitô giáo đã tìm kiếm mọi thứ đáng tìm, và họ kinh hoàng sợ hãi thấy rằng việc tìm kiếm Vương quốc nhà Trời lại mang tính phá hủy đối với vương quốc trần gian. Trong chuyện này họ đã sửa lại sự nghiệp của đức Kitô, như lời của vị Đại pháp quan [trong tác phẩm] của Dostoevsky. Trong *Huyền thoại về Đại pháp quan* khai mở phép biện chứng hiện sinh thiên tài của cám dỗ ngàn đời về vương quốc, đó chính là việc đặt cơ sở mạnh mẽ nhất cho chủ nghĩa vô chính phủ Kitô giáo, mặc dù chính Dostoevsky cũng đã không thoát khỏi cám dỗ vương quốc (thần quyền chính thống giáo). Hãy trả lại cho César cái của César, trả lại cho Thượng Đế cái của Thượng Đế - câu nói này thường được diễn giải trong ý nghĩa hòa giải vương quốc của chúa tể trần gian và Vương quốc nhà Trời, trong ý nghĩa đẹp đi xung đột. Thế nhưng cuộc đời của đức Kitô chính là xung đột ấy bị đưa tới độ căng thẳng tột đỉnh. “Vương quốc của César” thực chất chưa bao giờ đồng ý thừa nhận “Vương quốc nhà Trời” là khu vực tự trị và đã luôn đòi hỏi “Vương quốc nhà Trời” cung cấp dịch vụ, đã luôn cố biến nó thành công cụ của mình. Vương quốc của César đã chịu

đựng Kitô giáo, khi Kitô giáo thích nghi với nó và phục vụ cho nó. Với tình trạng khuất phục như thế, nó ban cho Kitô giáo đủ loại đặc quyền. Cái hiện tượng ghê tởm của đời sống, mà bây giờ được mệnh danh là nhà nước toàn trị, hoàn toàn không phải là một hiện tượng nhất thời và ngẫu nhiên của một thời đại nhất định, đây là sự bộc lộ bản chất đích thực của nhà nước, của vương quốc. Nhà nước toàn trị bản thân nó muốn là giáo hội, tổ chức các tâm hồn của người ta, thống trị các tâm hồn, thống trị cả lương tâm và tư duy, không chừa lại một chỗ nào cho tự do tinh thần, cho lĩnh vực của “Vương quốc nhà Trời”. Theo bản chất của mình, nhà nước muốn đòi hỏi để nhà nước có ý nghĩa chung cho tất cả, bao trùm mọi thứ, nó chẳng muốn chia sẻ chủ quyền cho bất kì ai, bất kì cái gì. Cần phân biệt giữa vương quốc, đế chế và nhà nước. Nhà nước vẫn còn mang đặc tính khu biệt, nó vẫn còn ý thức được những giới hạn của mình, và trong bất kì cuộc sống cùng chung nào của con người cũng có những yếu tố và những chức năng của nhà nước. Thế nhưng trong nhà nước chứa đựng mầm mống của ý chí vươn tới hùng mạnh, trong nó đã có nọc độc đế quốc chủ nghĩa. Việc bành trướng của nhà nước dẫn nó đến đế chế, là thứ không còn mang tính khu biệt nữa, mà mang tính phổ quát. Đó là biện chứng định mệnh đầy tai họa của nhà nước. Nước Anh là một nhà nước bé nhỏ, nhưng đế chế Anh là vương quốc thế giới. Chế độ Nga hoàng và Byzance thần thánh đòi có ý nghĩa phổ quát. Các đế chế La Mã đệ nhất, đệ nhị, đệ tam là những vương quốc phổ quát. Trong bản chất, vị hoàng đế ý thức tinh thần thánh sứ mệnh của mình, danh hiệu của mình, đã là hoàng đế của toàn vũ trụ. Nếu như nhà nước cố trở thành đế chế, thì đế chế lại cố để được là đế chế toàn vũ trụ. Đế chế-vương quốc đã ý thức cái tính toàn vũ trụ ấy của mình không phải là vì nó đã lan tỏa trên khắp bề mặt trái đất, mà là vì nó được đặt trên

cơ sở niềm tin chân lí toàn vũ trụ. Vương quốc cộng sản, vốn là một trong những biểu hiện của chủ nghĩa đế quốc, cũng có cùng những tính chất ấy, y như là vương quốc Byzance thần thánh hay vương quốc Moscow. Nhà nước luôn luôn cố trở thành toàn trị. Tất cả các nhà nước thần quyền đều là toàn trị, tất cả các đế chế đều là toàn trị. Nước cộng hòa của Plato là nhà nước toàn trị. Cái nhà nước ấy là cực quyền và phủ nhận mọi tính độc lập và tự do của bản diện cá nhân con người. Nó đã là nguyên bản và mẫu mực của thần quyền thời trung cổ, và cũng là mẫu mực của nhà nước toàn trị đương đại và nhà nước cộng sản. Chúng ta đang đối diện với một nguyên lí thế giới, với hiện tượng có ý nghĩa thế giới. Từ kinh Phúc âm suy ra rằng “chủ nhân của thế gian này” luôn luôn ngự trị, rằng nó đang trở thành đứng đầu các nhà nước và các đế chế. Thế nhưng “chủ nhân của thế gian này” không phải là một gương mặt trung lập, được đặt vào khu vực trung lập giữa Vương quốc nhà Trời và vương quốc của quỷ sứ, đó chính là gương mặt đầy hung hăng và muốn tấn công ở mức độ cao nhất, luôn xâm phạm vào tự do tinh thần và phạm vi của Vương quốc nhà Trời. “Chủ nhân của thế gian này” ở trong ranh giới tận cùng của khách thể hóa, ngoại hiện hóa và làm cho xa lạ bản chất con người. Xung đột của Vương quốc nhà Trời và vương quốc của các chúa tể trần gian, nói theo ngôn ngữ triết học, là xung đột của chủ thể và khách thể, của tự do và tất yếu, của tinh thần và tự nhiên đã bị khách thể hóa. Đó cũng vẫn lại là vấn đề tình trạng nô lệ của con người.

Đã xảy ra gián đoạn căn bản giữa luân lí cá biệt luận, đặc biệt là luân lí kinh Phúc âm, Kitô giáo với luân lí nhà nước, luân lí vương quốc, luân lí thực hành của “chủ nhân của thế gian này”. Cái bị xem là vô luân đối với bản diện cá nhân, lại được xem là hoàn toàn hợp luân lí đối với nhà nước. Nhà nước bao giờ cũng

sử dụng những phương tiện xấu xa, do thám, dối trá, bạo lực, sát nhân, những khác biệt chỉ là ở mức độ. Những phương tiện ấy hiển nhiên rất xấu xa, nhưng luôn được biện minh bởi mục đích tốt đẹp và cao cả. Thế nhưng chẳng cần nói tới phẩm chất của cái mục đích ấy, chỉ cần nói rằng, cái mục đích tựa hồ như tốt đẹp ấy chưa bao giờ được thực hiện. Cuộc sống của nhân loại chính là chất đầy những phương tiện rất xấu xa, còn mục đích thì đã bị quên mất ở dọc đường, nhưng thật ra mục đích chẳng biện minh được điều gì, vì nó hoàn toàn trừu tượng và là sản phẩm của gián đoạn. Không một ai có khi nào lại có thể giải thích trôi chảy được và biện minh được cho việc, tại sao những khiếm khuyết và tội lỗi hiển nhiên đối với bản diện cá nhân - thói kiêu hãnh, tự đề cao mình, vị kỉ, tư lợi, lòng thù hận, tính khát máu và thích bạo lực, dối trá và xảo quyệt - lại hóa ra là điều thiện và tính anh dũng đối với nhà nước và các dân tộc. Đây là dối trá to lớn nhất của lịch sử thế giới. Không một ai có khi nào lại biện minh được về mặt siêu hình học và về mặt tôn giáo cho luân lí của nhà nước, luân lí của các tập thể mà đặc trưng của luân lí ấy là “mọi chuyện đều được cho phép”. Khi các nhà tư tưởng Kitô giáo toan tính làm điều này, thì dối trá ấy đã chứng tỏ tình trạng vô lương tâm và tình trạng nô lệ của họ. Chỉ có tiếng nói của luân lí nô lệ là vang lên. Vẫn còn đó cái chuyện không sao hiểu nổi: tại sao nhờ vào dối trá có tổ chức, nhờ vào do thám có tổ chức, nhờ vào các cuộc chiến tranh ăn cướp, nhờ vào chiếm đoạt đất đai của người khác và bạo lực với các dân tộc, nhờ vào gia tăng thói vị kỉ dân tộc và lòng thù hận dân tộc, nhờ vào bất bình đẳng xã hội thật kinh khiếp và nhờ vào quyền lực của đồng tiền, mà sẽ tiến gần được đến Vương quốc nhà Trời, mà Vương quốc nhà Trời sẽ được lợi. Nếu như việc sám hối và quy thuận là có ích đối với những con người riêng biệt, thì đối với các tập thể,

các nhà nước, các dân tộc, các giáo hội sẽ càng có ích hơn nếu họ bước vào con đường sám hối và quy thuận. Đó sẽ là sám hối rộng lớn và sâu sắc hơn của những con người hợp thành các tập thể ấy. Lòng kiêu hãnh cá nhân ít đáng sợ hơn lòng kiêu hãnh dân tộc, lòng kiêu hãnh nhà nước, lòng kiêu hãnh giai cấp, lòng kiêu hãnh giáo phái-tôn giáo. Tự khẳng định mình theo kiểu phe nhóm là bết tắc nhất. Những kẻ chẳng nghĩ gì đến bất cứ Vương quốc nhà Trời nào, bất cứ sự thật Thần thánh nào và chỉ cúi mình trước sức mạnh thế gian, những kẻ ấy có ưu thế rõ rệt. Ý thức Kitô giáo không cho phép con người vươn tới hùng mạnh, vươn tới vinh quang, vươn tới ưu thế trước những người khác, vươn tới sự vĩ đại đầy kiêu hãnh. Thế nhưng mọi thứ như vậy được cho phép, được biện minh và thậm chí còn được khuyến bảo [nên làm], khi chuyển dịch sang nhà nước và dân tộc. Nếu nhà nước và dân tộc là bản diện cá nhân và nếu áp dụng với bản diện cá nhân ấy một luân lý khác với luân lý con người, thì con người không còn là bản diện cá nhân nữa, con người là nô lệ. Không có gì đáng tởm hơn là việc dịch chuyển khuynh hướng phiếm thần luận sang các nhà nước, các xã hội và các dân tộc, cũng như thừa nhận trên cơ sở đó ưu tiên của chúng trước con người, cần phải nói rằng chính trị bao giờ cũng dựa trên đối trá. Vì vậy mệnh lệnh luân lý, không những luân lý Kitô giáo mà cả luân lý con người nữa, phải hàm nghĩa đưa chính trị và quyền lực hư ảo của nó đối với cuộc sống con người xuống mức thấp nhất. Chính trị bao giờ cũng là biểu hiện tình trạng nô lệ của con người. Điều đáng kinh ngạc là chính trị chẳng những chưa bao giờ là biểu hiện của cao thượng và lòng tốt, mà còn chưa bao giờ là biểu hiện của trí tuệ cả. Cái được gọi là những nhà hoạt động nhà nước và chính trị vĩ đại chưa từng nói ra được điều gì thông minh cả, thường [những điều họ nói ra] chỉ là những ý tưởng

chung chung tầm thường ai cũng biết, thích hợp với con người trung bình. Cả Napoleon cũng không nói được điều gì thông minh. Ông ta tiếp thu được ý tưởng về nền dân chủ thế giới, liên bang châu Âu từ cuộc cách mạng Pháp, còn bản thân ông ta thì gắn mình với cái ý chí ma quỷ vươn tới hùng mạnh ấy, và cái chủ nghĩa đế quốc béo phì đó đã làm ông ta tiêu vong. Chỉ có thời miên mới bắt được người ta nghĩ rằng Napoleon đã nói ra được những điều gì có ý tưởng sâu sắc. Lev Tolstoy biết rõ những nhà hoạt động vĩ đại trong lịch sử đáng giá chừng nào, ông hiểu được tính tầm thường của sự vĩ đại lịch sử. Thêm vào đó, đa số những nhà hoạt động vĩ đại, những trí tuệ tầm cỡ nhà nước ấy, lại còn nổi bật về tính chất tội phạm, thói xảo quyệt, nham hiểm và trâng tráo. Chỉ vì thế người ta mới xem họ là các trí tuệ nhà nước. Trong phiên xử án đáng sợ họ sẽ là những kẻ mặt hạng, cần phải xét đoán ngoại lệ đối với những nhà cải cách xã hội đã giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ. Có thể diễn đạt rất giản dị và sơ đẳng vấn đề luân lý và tôn giáo đặt ra trước lương tâm cá nhân: liệu có thể chấp nhận xử tử một người vô tội để cứu thoát nhà nước và làm cho nó phồn vinh hay không? Trong kinh Phúc âm bằng những lời lẽ của Caiaphas vấn đề đó đã được đặt ra: “Chúng ta sẽ được tốt hơn nếu một người chết thay cho những người khác, còn hơn là để cho tất cả dân chúng bị hi sinh”^[88]. Mọi người đều biết số phận của ai đã bị định đoạt bởi những lời lẽ ấy: nhà nước luôn lặp lại lời lẽ của Caiaphas, đó là lời thú nhận tín điều của nhà nước, các nhân vật của nhà nước bao giờ cũng trả lời rằng để giải cứu và tăng cường nhà nước thì có thể và cần phải xử tử con người vô tội. Và cứ mỗi lần như thế, ở đây lại cất lên tiếng nói đòi đóng đinh đức Kitô. Dấu ấn ma quỷ khắc trên nhà nước gắn với thực tế là nhà nước luôn bỏ phiếu tán thành xử tử đức Kitô, tình thế khó xử của nhà nước là ở trong vấn đề này.

Trong vụ án Dreyfus^[89] cũng chính vấn đề đó đã được đặt ra. Vấn đề là liệu có thể kết án một người vô tội, nếu điều đó có lợi cho nhà nước và quân đội Pháp. Từ vấn đề đó người Pháp đã đặt ra vấn đề danh dự, vấn đề lương tâm luân lí của dân tộc, điều này tạo nên danh dự lớn cho nước Pháp. Đây chính là vấn đề sắp xếp ngôi thứ các giá trị. Không những hiện hữu của nhà nước không phải là giá trị cao nhất, mà ngay cả hiện hữu của thế giới, cái thế giới đã bị khách thể hóa ấy, cũng hoàn toàn không phải là giá trị cao nhất. Cái chết của một người, một người thấp kém nhất trong những con người, là một tồn tại quan trọng hơn, bi kịch hơn là cái chết của các nhà nước và các đế chế. Thượng Đế chắc cũng chẳng để ý đến cái chết của các vương quốc vĩ đại của trần gian, nhưng rất để ý đến cái chết của một người riêng biệt. Cũng là vấn đề như thế đã được Sophocles đặt ra trong vụ xung đột của Antigone và Creon. Đó là xung đột của luân lí cá biệt nhân bản đòi quyền chôn cất người anh trai của mình, với luân lí phi nhân của nhà nước phủ nhận quyền ấy^[90]. Luân lí cá nhân luôn đúng đắn trong so sánh với luân lí mang tính nhà nước, luân lí cá nhân là luân lí nhân bản và hiện sinh, đối lập với luân lí phi nhân và bị khách thể hóa. Nietzsche, người mà hiện nay đang bị người ta biến thành kẻ đặt cơ sở cho luân lí phát xít và quốc xã, tức là cho luân lí của Caiaphas và Creon và những kẻ khác, từng nói rằng nhà nước là quái vật lạnh lùng nhất, rằng con người bắt đầu ở nơi nào nhà nước kết thúc. Trên thế gian này sẽ còn phải đánh giá lại các giá trị thật căn cơ, mang tính cách mạng, cá biệt luận, và chỉ khi ấy mới khả dĩ có được những thay đổi xã hội sâu sắc.

* * *

Hiển nhiên là nhà nước đang có quyền lực lớn nhất đối với cuộc sống con người và nó luôn có khuynh hướng vượt quá giới hạn được thiết lập cho nó. Điều này đủ chứng tỏ rằng nhà nước là một hiện thực nào đó. Nhà nước không phải là bản diện cá nhân, không phải là hữu thể, không phải là cơ thể, không phải là bản chất (essentia), nó không có hiện hữu của mình, hiện hữu bao giờ cũng nằm ở trong những con người, trung tâm hiện sinh nằm ở trong những con người. Tuy nhiên, nhà nước như thôi miên quyền lực thì không gì thắng nổi. Tất nhiên nhà nước là phóng chiếu, là ngoại hiện hóa, khách thể hóa các trạng thái của chính những con người. Quyền lực nhà nước là không thể tránh khỏi trong trạng thái nhất định của người ta, trong tính chất nhất định của hiện hữu của họ. Đó là trạng thái sa đọa của họ. Trong khi đó người ta đóng góp biết bao bản năng sáng tạo của mình vào việc xây dựng nhà nước. Người ta không chỉ cần phải có nhà nước, không sao thiếu được các dịch vụ của nó, mà còn bị nhà nước cám dỗ, chinh phục, người ta gắn nhà nước với giấc mộng về vương quốc. Cái ác chủ yếu, nguồn gốc tình trạng nô lệ của con người nằm trong điều này. Nhà nước có ý nghĩa chức năng trong đời sống xã hội của người ta. Vai trò của nhà nước thường khác nhau vào những thời kì khác nhau. Nhà nước phân đôi. Có hình tượng hai mặt. Nó có thể vừa giải phóng con người vừa nô dịch con người. Vai trò nô dịch của nhà nước bao giờ cũng gắn với thái độ sai trái đối với nó, gắn với tình trạng nô lệ nội tại của con người chấp thuận bị thôi miên và ám thị, gắn với mộng ước sai trái về vương quốc. Nguồn gốc thôi miên của nhà nước không mang tính duy lí, mà mang tính phi lí tính. Quyền lực bao giờ cũng mang đặc điểm phi lí tính, dựa trên lòng tin tưởng phi lí tính và dựa vào cuộc sống cảm xúc phi lí tính. Nhà nước trong việc thực hiện ý chí vươn tới hùng mạnh bao giờ cũng

cần đến những huyền thoại, nó không sao hiện hữu được nếu không có những biểu trưng phi lí tính. Ngay cả nhà nước dân chủ duy lí hóa nhiều nhất cũng dựa trên huyền thoại. Ví dụ như huyền thoại của J. J. Rousseau về tính thanh khiết của *ý chí chung*^[91]. Mỗi nguy hiểm vĩ đại không phải nằm trong bản thân ý tưởng nhà nước thực hiện những chức năng cần thiết, mà nằm trong ý tưởng *chủ quyền* của nhà nước, chủ quyền của thần quyền, của nền quân chủ, của chế độ quý tộc, của nền dân chủ, của chủ nghĩa cộng sản. Ý tưởng chủ quyền trong mọi hình thức đều là tình trạng nô lệ của con người. Bản thân việc tìm kiếm chủ quyền là điều đối trá vĩ đại, là việc tìm kiếm của nô lệ, là mộng ước của những kẻ nô lệ. Ý tưởng chủ quyền là ảo tưởng do thế giới bị khách thể hóa sinh ra, thế giới đó là thế giới của tình trạng nô lệ. Chẳng có chủ quyền nào, chủ quyền chẳng thuộc về ai và cần phải giải phóng mình khỏi kiểu tư duy nô lệ ấy. Chủ quyền là thôi miên. Chủ quyền bao giờ cũng được kính ngưỡng như thiêng liêng, trong khi đó ở thế giới đã bị khách thể hóa thì chẳng có gì là thiêng liêng, chỉ có vật thiêng liêng giả trá và những thần tượng. Tinh thần không khi nào hiện thân trong các nhà nước và các thân xác lịch sử cả. Tinh thần hiện thân trong thân xác con người, trong giao lưu của con người, trong sáng tạo của con người, trong khuôn mặt của bản diện cá nhân, chứ không phải trong nhà nước, không phải trong những thân xác đồ sộ của lịch sử. Trong thế giới đã bị khách thể hóa thì chỉ có các chức năng cần thiết, không có gì hơn nữa. Đó là tư duy giải phóng.

Chủ quyền không thuộc về nhân dân, cũng như không thuộc về quân vương. Ý tưởng về vật tổ (totem) của nền quân chủ nằm trong cơ sở của quyền lực và nhà nước. Quân vương là vật tổ. Điều này hoàn toàn rõ ràng trong Ai Cập cổ đại. Từ đó người ta

đã luôn tìm kiếm phê chuẩn tôn giáo cho quyền lực. Ngay cả trong thế kỉ XX cũng chưa thoát khỏi điều đó. Nhân dân có chủ quyền, giai cấp có chủ quyền, chủng tộc có chủ quyền - tất cả những thứ ấy đều là những hình thức biến thể của vật tổ. *Lãnh tụ* (Führer) - nhà độc tài cũng là vật tổ ấy. Như Frazer^[92] đã chứng tỏ, vào lúc bình minh của lịch sử, người làm ma thuật và chữa bệnh biến thành hoàng đế. Thế nhưng lãnh tụ-nhà độc tài thời đương đại lại cũng đang biến thành người làm ma thuật và có lẽ chẳng bao lâu nữa sẽ ra tay chữa bệnh. Trong thế giới cổ đại hoàng đế được tôn vinh có nguồn gốc thần thánh, ví dụ như ở [thành bang] Sparta chẳng hạn. Thế nhưng ở thế kỉ XX nhà độc tài, vị chúa tể cũng được xem là có nguồn gốc thần thánh, có hào quang thần thánh-nhân dân, thần thánh-nhà nước, hay là thần thánh-xã hội-tập thể. Ở khắp nơi chúng ta đều gặp một thứ huyền thoại chủ quyền giống nhau, huyền thoại nhân dân, tập thể, đảng phái. Đây là hiện tượng vĩnh cửu của tình trạng nô lệ của con người. Hiện tượng độc tài và chuyên chế có nghĩa là nguyên lí xưa cũ về quyền lực từng có uy tín, nay đã tan rã và sụp đổ. Hình thành biểu tượng mới của quyền lực thần thánh. Độc tài và chuyên chế thường là mặt trái của tình trạng vô chính phủ nội tại, thiếu vắng thống nhất lòng tin. Đồng thời, ở mọi nơi, quyền lực mới trong khi củng cố những biểu trưng của mình, thường bộc lộ ý chí to lớn hơn vươn tới hùng mạnh và thống trị, so với quyền lực cũ vốn dựa trên truyền thống hàng thế kỉ. Đó là đặc điểm của *kẻ hãnh tiến*. Một số nhà tư tưởng riêng rẽ đã có nỗ lực phủ nhận ý tưởng chủ quyền, nhưng bất lực. Benjamin Constant, Royer-Collard, Guizot đã phủ nhận chủ quyền^[93]. Họ đã khẳng định rằng chủ quyền không thuộc về ý chí (của quân vương hay nhân dân), mà thuộc về lí trí. Thế nhưng họ vẫn ở lại trong phạm vi các tư tưởng tự do luận (liberalism), không có được sức mạnh

năng động, và họ gắn bó với các đặc quyền tư sản. Những người vô chính phủ cũng phủ nhận chủ quyền, tuy nhiên lại không đủ nhất quán, vì rằng đa số họ đều theo chủ nghĩa tập thể.

* * *

Chủ nghĩa vô chính phủ là một cực của tư duy về quan hệ của bản diện cá nhân và nhà nước, của xã hội và nhà nước. Đánh giá chủ nghĩa vô chính phủ phải mang tính hai mặt, bởi vì trong chủ nghĩa vô chính phủ có hai mặt khác nhau, có sự thật vô điều kiện của chủ nghĩa vô chính phủ trong quan hệ với chủ quyền nhà nước cũng như mọi tuyệt đối hóa nhà nước, có vạch trần đối trá của tập trung hóa chuyển chế. Trong chủ nghĩa vô chính phủ có sự thật tôn giáo. Thế nhưng chủ nghĩa vô chính phủ duy vật luận, mà chủ nghĩa vô chính phủ thường là thế, về thực chất là xằng bậy. Hoàn toàn không sao hiểu được, cái tự do mà con người phải đối lập lại với chính quyền chuyên chế của xã hội và nhà nước ấy, dựa trên cái gì. Hơn nữa phần lớn các học thuyết vô chính phủ không lấy tự do của bản diện cá nhân con người, mà lấy tự do của tổ chức nhân dân, đặt đối lập với quyền lực của xã hội và nhà nước, để cho tập thể nhân dân làm ông chủ tuyệt đối. Ví dụ như chủ nghĩa vô chính phủ cộng sản chủ nghĩa của Bakunin^[94] là như thế. Trong đó nền thống trị của xã hội cộng sản không-có-nhà-nước, có thể lại còn toàn trị nhiều hơn nữa, so với nền thống trị của nhà nước gặp phải những giới hạn quyền lực của mình. Chủ nghĩa vô chính phủ đều có khả năng như nhau, hoặc là hung dữ, vũ trang bằng bom, hoặc là hiền hậu, thanh bình hiền viên, tin vào bản chất thiện của con người, cần phải thừa nhận chủ nghĩa vô chính phủ của Max Stirner là sâu sắc nhất, ở một phía khác, đó là chủ nghĩa vô chính phủ của Lev

Tolstoy. Chủ nghĩa vô chính phủ đi vào vấn đề trật tự siêu hình học và tôn giáo. Sự thật tôn giáo của chủ nghĩa vô chính phủ là ở chỗ khẳng định rằng quyền lực đối với con người gắn liền với tội lỗi và cái ác, rằng trạng thái hoàn hảo là trạng thái không-có-quyền-lực, tức là vô chính phủ. Vương quốc nhà Trời là không-có-quyền-lực và tự do, không có phạm trù nào của cai trị quyền lực dịch chuyển được sang vương quốc ấy, Vương quốc nhà Trời là vô chính phủ. Đây là chân lí của thần học phủ định. Sự thật tôn giáo của chủ nghĩa vô chính phủ là sự thật phủ định. Nhà nước, quyền lực gắn liền với cái ác và tội lỗi, chúng không chuyển dịch được sang bất cứ trạng thái hoàn hảo nào. Giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ là đạt tới không-có-quyền-lực. Có một sự thật cao nhất [khẳng định] con người là hữu thể tự điều khiển, nó phải tự điều khiển bản thân mình, chứ không phải [người khác] điều khiển nó. Ánh sáng phản chiếu của chân lí ấy có trong nền dân chủ, khía cạnh tích cực vĩnh hằng của nền dân chủ nằm ở điều này, khía cạnh ấy trong thực tế luôn bị bóp méo. Tự quản của con người luôn có nghĩa là đạt được thỏa thuận giữa tự do nội tại và tự do ngoại tại. Quyền lực đặt trên con người là cái ác và thậm chí là nguồn gốc của mọi cái ác. Chỉ có Lev Tolstoy đưa được ý tưởng vô chính phủ đến tận chiều sâu tôn giáo. Chiều sâu ấy có trong học thuyết của ông về không kháng cự lại cái ác bằng bạo lực, người ta đã hiểu thật tột về học thuyết ấy. Trong thực chất, Lev Tolstoy buộc tội các tín đồ Kitô giáo là họ cứ thu xếp mọi chuyện để cho dầu sao thì họ cũng vẫn tốt đẹp, ngay cả nếu như không có Thượng Đế, nên vì vậy họ phải dùng đến quyền lực và bạo lực. Còn ông thì đòi mạo hiểm tất cả, nhân danh niềm tin vào Thượng Đế và vào bản chất thần thánh. Lev Tolstoy đã tin rằng, nếu người ta chấm dứt thực hiện bạo lực, chấm dứt dùng tới quyền lực, thì sẽ xảy ra điều kì diệu

lịch sử, là chuyện Thượng Đế can thiệp vào đời sống con người và bản chất thần thánh sẽ đi vào [thực thi] quyền của mình. Kháng cự của con người và bạo lực ngăn cản tác động của bản chất thần thánh. Điều này ít nhất cũng là cách đặt vấn đề thật sâu sắc, sâu sắc hơn là những người vô chính phủ - duy vật luận - những người luôn kêu gọi bạo lực và đưa quyền lực cùng cưỡng bức vào từ đầu bên kia. Sai lầm của Tolstoy là ở chỗ ông ít quan tâm đến nạn nhân của bạo lực và cưỡng bức, tựa hồ như ông thấy không cần thiết phải bảo vệ họ. Tính bất khả dĩ của việc xóa bỏ nhà nước thật triệt để trong điều kiện hiện hữu hiện nay với hiện diện của ý chí hung dữ và đầy cưỡng bức nơi con người, chính là gắn liền với điều này. Ở đây chúng ta đụng chạm với khía cạnh tiêu cực của chủ nghĩa vô chính phủ, với tính mơ mộng hão huyền của nó. Nhà nước phải bảo vệ tự do và quyền [con người], việc biện minh cho nó nằm ở điều này. Thế nhưng mọi tuyệt đối hóa nhà nước đều là cái ác to lớn. Quyền lực nhà nước không có chủ quyền nào cả. Nhà nước phải được giới hạn và được đặt vào những ranh giới thích đáng. Không thể nào được cho phép khách thể hóa tuyệt đối hiện hữu của con người, vốn là điều mà nhà nước đòi hỏi, do bị ám ảnh bởi ý chí vươn tới hùng mạnh. Nhà nước toàn trị là vương quốc của ác quỷ. Nhà nước tuyệt đối không được phép đụng đến tinh thần và đời sống tinh thần. Thế nhưng nó luôn có khuynh hướng đòi hỏi tư duy, sáng tạo, đời sống tinh thần, phải thích ứng theo nó (thần quyền, quân chủ cực quyền, nền chuyên chế giấu mặt của tiền bạc trong nền dân chủ giả hiệu, chủ nghĩa Jacobin, chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa phát xít). Ý tưởng nhà nước toàn trị hoàn toàn chẳng hề mới mẻ, nó chỉ bộc lộ một cách nhất quán và cực đoan cái khuynh hướng vĩnh hằng của nhà nước, cái ý chí vĩnh hằng vươn tới hùng mạnh, cái việc nô dịch vĩnh hằng con người. Chủ

nghĩa vô chính phủ là đúng đắn, khi nó nổi loạn chống lại việc lí tưởng hóa và cổ xúy ca ngợi nhà nước, chống lại các học thuyết nhìn nhận nhà nước như phẩm giá lí tưởng của cái nhất thiết phải có (S. Frank). Quyền lực rất thường tạo ra cái ác và phục vụ cho cái ác. Và những người thuộc giới quyền lực rất thường là tập hợp chọn lọc của những kẻ tồi tệ nhất, chứ không phải những người tốt nhất. St. Louis^[95] là hiện tượng hiếm hoi trong lịch sử, hiếm có những người thuộc giới quyền lực cống hiến sức mình cho các cải cách xã hội nhân danh con người, mà không gia tăng bản thân quyền lực, hùng mạnh của nhà nước và dân tộc. Người ta rất thường dùng tính vĩ đại của nhà nước để che đậy những lợi ích tư túi của những con người và những giai cấp xã hội. Bất cứ thói ti tiện nào cũng đều từng được biện minh bởi những lợi ích nhà nước. Nhân danh tính vĩ đại của nhà nước và uy tín của chính quyền người ta đã hành hạ những con người và nhân dân. Nhà nước tôn trọng quyền con người ít hơn ai hết, mặc dù nhiệm vụ duy nhất của nhà nước là bảo vệ những quyền ấy. Những kẻ giữ đặc quyền, các giai cấp thống trị, thường được xem là những đại diện cho lợi ích và thống nhất của nhà nước. Sự thật của chủ nghĩa vô chính phủ chống lại đối trá của nhà nước là ở chỗ [khẳng định] nhà nước không được đặt ra cho mình những mục tiêu “vĩ đại” và hi sinh con người và nhân dân, nhân danh những mục tiêu tựa hồ như vĩ đại ấy. Những vương quốc vĩ đại, những đế chế vĩ đại chẳng là gì hết trong so sánh với con người. Nhà nước hiện hữu vì con người, chứ không phải con người hiện hữu vì nhà nước. Đó là trường hợp riêng của chân lí nói rằng, ngày thứ Bảy là để cho con người. Chính quyền, chính phủ chỉ là tô tở, chỉ là người bảo vệ và đảm bảo các quyền con người, chứ không có gì hơn nữa. Chỉ có những nhà nước lấy biểu trưng là giá trị con người, chứ không phải tính vĩ đại của nhà nước, thì mới

khả dĩ chấp nhận được. Nhưng nhà nước còn giữ ý nghĩa chức năng tương đối của mình. Không tưởng vô chính phủ về cuộc sống không-có-nhà-nước thanh bình điền viên là đối trá và là cảm dỗ.

Không tưởng vô chính phủ dựa trên triết học nhất nguyên ngây thơ và hoàn toàn không muốn biết đến xung đột đầy kịch tính của bản diện cá nhân với thế gian và với xã hội. Không tưởng ấy hoàn toàn không có nghĩa giải phóng con người vì nó không dựa trên ưu tiên cho bản diện cá nhân con người, mà dựa trên ưu tiên cho xã hội không-có-nhà-nước, cho tập thể xã hội. Đáng kinh ngạc là các học thuyết vô chính phủ chưa bao giờ mang tính cá biệt luận. Rốt cuộc thì không tưởng vô chính phủ là một trong những hình thức mộng ước về vương quốc. Mộng ước về vương quốc có thể là mộng ước về một vương quốc không-có-nhà-nước. Thế nhưng trong cái vương quốc không-có-nhà-nước ấy, bản diện cá nhân con người vẫn có thể bị cưỡng bức và nô dịch. Chối bỏ mộng ước về vương quốc nô dịch bản diện cá nhân, là chối bỏ cả không tưởng vô chính phủ, cũng như mọi không tưởng trần thế mà ở trong đó còn có nô dịch con người. Giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ trước hết là giải phóng khỏi ý chí vươn tới hùng mạnh, giải phóng khỏi mọi quyền lực như một quyền. Quyền có quyền lực không thuộc về một ai cả, không một ai có quyền thống trị - cả con người riêng biệt, cả nhóm những người được lựa chọn, cả toàn thể nhân dân. Không phải là quyền, mà là trách nhiệm nặng nề của quyền lực như chức năng có giới hạn [nhằm] bảo vệ con người. Trong một số phương diện, chức năng của nhà nước thậm chí cần phải được mở rộng, ví dụ như trong đời sống kinh tế. Không được để cho có những người đói khát, bị đè nén bởi nhu cầu, những người thất nghiệp, không được để cho có bóc lột con người. Để không có

điều này, thì chuyện đó phải là mục tiêu chủ yếu của nhà nước. Nhà nước trước hết là một cơ quan đảm bảo, môi giới trung gian và kiểm soát. Và việc chăm lo của nhà nước về kinh tế không phải dựa trên quyền của nhà nước trong đời sống kinh tế, mà dựa trên ưu tiên cho quyền kinh tế cá thể, dựa trên đảm bảo quyền cá nhân ấy. Đó chính là giải phóng con người cá nhân, bản diện cá nhân con người, thông qua việc thủ tiêu các đặc quyền kinh tế. Nhà nước phải đảm bảo trật tự cho các khu tự trị. Nhà nước là nhu cầu, là điều cần thiết cho con người, nhưng chính điều này chỉ ra rằng nó thuộc về ngôi thứ các giá trị ở bậc giá trị thấp nhất. Có vấn đề về xếp đặt thứ bậc các giá trị. Tất cả những gì cần thiết, cấp bách không thể thiếu được trong hiện hữu của con người đều thuộc về các giá trị thấp nhất. Giá trị của nền kinh tế là như vậy. Cần phải chấm dứt việc khẳng định với người ta từ tấm bé, rằng nhà nước, chứ không phải bản diện cá nhân con người, là giá trị cao nhất, rằng anh dũng, vĩ đại và vinh quang của nhà nước là mục tiêu cao cả nhất và xứng đáng nhất. Tâm hồn con người bị đầu độc bởi những lời ám thị đầy tính nô lệ ấy. Trên thực tế, nhà nước trong những chức năng đích thực của mình, phải gọi cho người ta [hình ảnh của] hợp tác xã. Con người không được gắn bó với một hình thức nào đó của nhà nước. Tình yêu tự do, mà tất cả phẩm giá của con người gắn với nó, không phải là tự do luận, nền dân chủ hay chủ nghĩa vô chính phủ, mà là một thứ gì đó vô cùng sâu xa hơn, gắn với siêu hình học hiện hữu của con người. Đôi khi nhà nước được định nghĩa như là tổ chức lại cái hỗn độn và tạo ra một vũ trụ xã hội mang tính ngôi thứ. Quả đúng là nhà nước không để cho cuộc sống chung của con người bị tan rã hỗn loạn hoàn toàn. Thế nhưng ngay dưới tổ chức cưỡng bức của nhà nước thì dấu sao cái hỗn độn được nhà nước che đậy vẫn cứ ngo ngoe. Và dưới một

nhà nước chuyên chế thì hỗn độn lại ngo ngoe nhiều nhất. Nỗi sợ hãi bao giờ cũng là hỗn độn, là phát hiện ra hỗn độn nội tại, vực sâu đen tối. Theo Montesquieu^[96], ý tưởng dân chủ là ở chỗ làm sao để tạo cơ sở cho một nhà nước có đạo đức. Thế nhưng hỗn độn vẫn ngo ngoe cả dưới nền dân chủ, nên vì thế vẫn là nỗi sợ hãi, dù cho nó có nhỏ hơn so với ở trong các hình thức chính trị khác. Đời sống chính trị bị méo mó nhiều nhất bởi nỗi sợ hãi kẻ thù và sợ hãi cái ác. Nhà nước thì lúc nào cũng bận rộn với cuộc đấu tranh chống kẻ thù, kẻ thù bên trong và bên ngoài. Chính quyền nhà nước bị méo mó bởi nỗi sợ hãi, thế nhưng không những nó gây ra nỗi sợ hãi, mà chính nó cũng cảm thấy sợ hãi. Không có ai đáng sợ hơn và nguy hiểm hơn là một người bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi, và đặc biệt là chính quyền nhà nước bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi thì không có gì đáng sợ hơn. Chính kẻ bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi thường thực hiện những bạo lực và tàn nhẫn to lớn nhất. Bạo chúa bao giờ cũng bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi. Khởi nguyên ma quỷ ở trong nhà nước không chỉ gắn liền với ý chí vươn tới hùng mạnh, mà còn gắn với nỗi sợ hãi. Tự do là chiến thắng trước nỗi sợ hãi. Những người tự do tự mình không sợ hãi và không gây ra sợ hãi. Sự vĩ đại ở tư tưởng của Lev Tolstoy nằm trong nguyện vọng mong muốn giải phóng cuộc sống chung của con người khỏi nỗi sợ hãi. Các cuộc cách mạng thường hay bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi, nên vì vậy chúng sử dụng bạo lực. Khủng bố không chỉ là nỗi sợ hãi của những người mà khủng bố hướng tới, mà còn là [nỗi sợ hãi] của chính những kẻ tiến hành khủng bố. Trong nhà nước và trong cách mạng có mầm mống khủng bố. Khủng bố là sản phẩm của khách thể hóa hiện hữu con người, của việc nó bị ném ra bên ngoài, là hỗn độn được tổ chức có tính xã hội, tức là tan rã, làm cho xa lạ, không có tự do.

Chính quyền và nhân dân ở trong trạng thái phụ thuộc và nô

lệ lẫn nhau. Sùng bái lãnh tụ, vốn đối nghịch sâu sắc với nguyên lí bản diện cá nhân, cũng là một hình thức của tình trạng nô lệ lẫn nhau. Lãnh tụ cũng là nô lệ ở mức độ giống như nhân dân đang đội lãnh tụ lên. Tuy nhiên, có lẽ thói quan liêu, vốn là chứng bệnh sinh ra từ bản thân nguyên tắc quyền lực nhà nước, mới chính là thứ đáng kinh tởm nhất trong nhà nước. Chế độ quan liêu, mà chẳng một nhà nước nào thiếu nó được, có một khuynh hướng định mệnh là phát triển, mở rộng, gia tăng quyền lực của mình, tự xem mình không phải như dây tở của nhân dân, mà như ông chủ đòi [người ta] phải vâng lệnh. Chế độ quan liêu sinh ra bởi quá trình trung tâm hóa nhà nước. Chỉ có giải-trung-tâm-hóa mới ngăn được nguy cơ phát triển chế độ quan liêu. Thói quan liêu gặm nhấm cả những đảng phái xã hội chủ nghĩa. Chúng ta sẽ thấy rằng khía cạnh tiêu cực nặng nề nhất của nhà nước xã hội chủ nghĩa là khuynh hướng cố hữu của nó tăng cường và mở rộng chế độ quan liêu. Nhà nước cộng sản hiện thực duy nhất trên thế giới hóa ra là nhà nước quan liêu nhất thế giới^[97]. Thói quan liêu là hình thức cực đoan nhất của việc giải thể cá nhân. Đây là vương quốc không biết đến bản diện cá nhân, chỉ biết đến con số, đơn vị vô diện mạo. Đây là vương quốc giấy tờ hư ảo cùng một mức độ với vương quốc của đồng tiền trong thế giới tư bản chủ nghĩa. Chế độ quan liêu và tiền bạc, do thám và dối trá, chỉ ngự trị trong thế giới khách thể hóa, tức là làm cho xa lạ, tất định luận, vô diện mạo. Đó là tính chất không sao tránh khỏi của thế giới đã mất đi tự do, mất đi tính kết hợp trong tình yêu và nhân ái. Thế nhưng những tính chất ấy cũng là cố hữu với nhà nước, với mức độ nhiều hay ít. Mọi vương quốc khẳng định mình là lí tưởng thiêng liêng, mang trên mình những huy hiệu thiêng liêng, đều chứa đựng một cách định mệnh cùng những tính chất ấy của thói quan liêu, dối trá, do thám, bạo lực

đẫm máu. Các tư tưởng gia về nhà nước bị cầm tù bởi lí tưởng vương quốc, thường ưa thích sử dụng diễn đạt “đây là trí tuệ nhà nước”, “đây là con người tư duy tầm cỡ nhà nước”. Trong đa số các trường hợp, diễn đạt ấy chẳng có nghĩa gì cả. Trong hiện thực điều đó lại có nghĩa: con người, được thừa nhận có trí tuệ nhà nước, là kẻ mất đi những cảm xúc nhân bản, tự xem mình như công cụ cho hùng mạnh của nhà nước và không chùn bước trước mọi [hành động] bạo lực và sát nhân. Tất cả “các trí tuệ nhà nước” đều như thế cả. Đó là những kẻ nô lệ và sùng bái thần tượng. Những thần tượng mà họ trung thành hướng tới, luôn đòi hỏi những hiến tế bằng máu người. Không có gì đáng kinh tởm hơn về mặt luân lí, nhưng đồng thời lại hợp thời thượng và nhằm chán, bằng việc xếp loại những người chống lại những [hành động] tàn bạo và bạo lực của chính quyền, chống lại chiến thắng của sức mạnh thô bỉ, là những người đa cảm ủy mị. Đây là trò lợi dụng những xúc cảm ti tiện nhất của con người. Kinh Phúc âm hẳn phải bị thừa nhận là cuốn sách đa cảm ủy mị, bất cứ đạo đức học nào dựa trên phẩm giá con người cá nhân và trên lòng thương xót những đau khổ của con người, hẳn là cũng phải bị thừa nhận là đa cảm ủy mị. Trên thực tế, thói đa cảm ủy mị là tính mẫn cảm giả dối và những người đa cảm ủy mị có thể rất là tàn bạo. Robespierre, Dzerzhinsky, Hitler đều đa cảm ủy mị. Thói tàn bạo có thể là mặt trái của tính đa cảm ủy mị. Điều cần phải rao giảng, ấy là đạo đức học nhân tính và lòng thương xót mang tính khắc nghiệt hơn, có thể nói là khô khan hơn. Cần phải có một tình yêu anh hùng đối với tự do, một tình yêu khẳng định phẩm giá của mỗi hữu thể con người và mỗi hữu thể nói chung, một tình yêu chứa chan lòng thương xót và đồng cảm với nỗi đau, nhưng xa lạ với thói đa cảm ủy mị giả dối. Những kẻ đưa ra lời cáo buộc đa cảm ủy mị thường là những kẻ sùng bái thần

tượng, cường tín và nô lệ. Cần phải vạch mặt không thương xót những kẻ-chống-đa-cảm mặt người dạ thú ấy, và đấu tranh cương quyết chống lại chúng. Đó là những kẻ ác dân, những con người bị biến dạng, cần phải đóng cùm chúng lại. Và trước hết cần phải vạch ra trá ngụy triết học của việc lấy thói đa cảm ủy mị để đối lập với tàn bạo và bạo lực. Bất kì người nào tàn bạo và bạo lực đều là con người yếu ớt, bất lực và bệnh hoạn. Con người mạnh mẽ là con người hiến tặng, giúp đỡ, giải phóng, yêu thương. Mọi kẻ nô dịch đều là người bị nô dịch, đều là con người *thù hận* dưới hình thức này hay hình thức khác. Đặt cơ sở cho sự vĩ đại và hùng mạnh của nhà nước dựa trên những bản năng ác dân đơn thuần là hình thức cực đoan của việc mất đi tự do, mất đi bản diện cá nhân và mất đi hình tượng của con người trong thế giới đã bị khách thể hóa. Đó là hình thức cực đoan của tình trạng sa đọa. Nhà nước đã từng cố sức Kitô giáo hóa, cố sức nhân văn hóa. Điều này chưa bao giờ thành công hoàn toàn, vì không thể áp dụng những chuẩn mực đạo đức Kitô giáo và nhân văn vào nhà nước. Tuy nhiên cũng đã đạt được một phần nào. Trong thế kỉ XIX đã diễn ra một số quá trình nhân văn hóa nhà nước, ít nhất cũng ở trong ý thức, một số các nguyên tắc nhân văn được tuyên ngôn. Nhưng rồi đều kết thúc bằng việc xóa bỏ tính Kitô giáo và xóa bỏ tính nhân văn của nhà nước. Người ta tuyên cáo việc sùng bái sức mạnh thô bỉ và bạo lực như là những cơ sở cho sự vĩ đại của nhà nước, khởi nguyên ma quỷ đang bộc lộ trong nhà nước. Quyền con người bị chà đạp ngày càng nhiều hơn. Và nhà nước càng cố trở thành vương quốc vĩ đại bao nhiêu, ý chí đế quốc chủ nghĩa càng chiến thắng bao nhiêu, thì nhà nước càng mất đi nhân tính nhiều hơn bấy nhiêu, quyền con người càng bị chà đạp nhiều hơn bấy nhiêu, tính cường tín ma quỷ càng chiến thắng nhiều hơn bấy nhiêu. Mọi vương quốc đều đối lập với

Vương quốc nhà Trời. Vương quốc vĩ đại, vương quốc hùng mạnh, không thể không nô dịch con người. Chính vì vậy phải mong muốn cáo chung tất cả các vương quốc. Cơ sở siêu hình học của chủ trương chống lại chủ nghĩa nhà nước được xác định bởi ưu tiên của tự do trước tồn tại, ưu tiên của bản diện cá nhân trước xã hội.

1.b

CÁM DỖ CỦA CHIẾN TRANH VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CHIẾN TRANH

Nhà nước tạo ra chiến tranh trong ý chí vươn tới hùng mạnh và trong bành trướng của nó. Chiến tranh là định mệnh của nhà nước. Và lịch sử của các xã hội-nhà nước chứa chất đầy những cuộc chiến tranh. Lịch sử nhân loại phần lớn là lịch sử các cuộc chiến tranh, và lịch sử ấy đang đi tới chiến tranh toàn thể. Trong thực chất phong cách của nhà nước là phong cách quân sự, chứ không phải dân sự. Quyền lực nhà nước luôn bao quanh bởi những biểu tượng chiến tranh, quân đội, những lá cờ và những huân chương, quân nhạc. Các quân vương bao giờ cũng là các nhà quân sự, xuất hiện trong quân phục, luôn được vây quanh bởi đội cận vệ của mình. Các tổng thống của các nước cộng hòa xuất hiện trong bộ thường phục thảm hại, đó là ưu thế to lớn, nhưng phía sau họ cũng có quân đội, đi theo sau họ là những sĩ quan tùy tùng mặc quân phục. Hệ biểu tượng của chính quyền bao giờ cũng là quân sự, chính quyền luôn sẵn sàng sử dụng sức mạnh để giữ thanh thế của mình. Nếu chính quyền không tiến hành chiến tranh với những kẻ thù bên ngoài, thì nó vẫn luôn sẵn sàng cho cuộc chiến tranh đó, và luôn sẵn sàng cho cuộc

chiến tranh với kẻ thù bên trong. Nhà nước phung phí những của cải khổng lồ cho vũ trang, và điều này làm cạn kiệt tài chính của nó và là gánh nặng đè lên nhân dân. Luật lệ cuộc sống của các nhà nước dân tộc: người với người là chó sói. Trong những nhà nước văn minh có tổ chức người ta phung phí sức lực nhiều nhất cho việc chuẩn bị cuộc giết chóc tập thể và chịu những hi sinh nhiều nhất cho cái mục đích phi nhân ấy. Thật sai lầm nếu nói rằng, chiến tranh hiện hữu vì con người, không đâu, con người hiện hữu cho chiến tranh. Các xã hội con người đang trong vòng luẩn quẩn bất hảo của chiến tranh và đang tìm kiếm lối thoát khỏi vòng luẩn quẩn đó. Chiến tranh là cuộc thối miên tập thể, và chiến tranh là khả dĩ chỉ nhờ vào thối miên tập thể. Ở dưới quyền lực thối miên ấy có cả những người căm ghét chiến tranh và có tâm trạng hòa bình chủ nghĩa. Thế nhưng họ cũng không bứt ra được khỏi cái vòng luẩn quẩn bất hảo đó. Chủ quyền nhà nước, chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa tư bản tạo ra những đề tài cho nền công nghiệp quân sự, [những thứ ấy] tất yếu dẫn đến các cuộc chiến tranh, vấn đề về chiến tranh trước hết là vấn đề thiết lập các giá trị. Khi hùng mạnh của nhà nước và quốc gia được tuyên cáo là giá trị lớn hơn con người, thì về nguyên tắc chiến tranh đã được tuyên bố, mọi thứ về tinh thần và vật chất đã được chuẩn bị cho chiến tranh, nó có thể xuất hiện vào bất cứ lúc nào. Thật sai lầm, nếu đặt vấn đề về chiến tranh một cách trừu tượng, tách nó khỏi chế độ xã hội và trạng thái tinh thần của xã hội. Trong một trạng thái tinh thần nhất định của xã hội, tức là trong thống trị của một ngôi thứ nhất định của các giá trị, trong một chế độ xã hội nhất định, thì chiến tranh là không tránh khỏi và chủ nghĩa hòa bình trừu tượng không thể có được sức mạnh nào hết. Chủ nghĩa tư bản bao giờ cũng sinh ra chiến tranh, đằng sau các chính phủ có tâm trạng

hòa bình chủ nghĩa luôn có các nhà buôn đại bác và bom hơi ngạt, và họ bao giờ cũng sẽ chuẩn bị chiến tranh. Chiến tranh là khả dĩ chỉ trong bầu không khí tâm lí nhất định, và cái bầu không khí tâm lí ấy được tạo nên bằng các phương cách đa dạng khác nhau, đôi khi không nhận ra được. Ngay cả bầu không khí sợ hãi chiến tranh cũng có thể tạo thuận lợi cho chiến tranh. Nỗi sợ hãi chẳng bao giờ dẫn đến điều tốt lành. Bầu không khí chiến tranh, cũng như bản thân cuộc chiến và công cuộc chuẩn bị cho nó, là bầu không khí tập thể, của tiềm thức tập thể mà trong đó bản diện cá nhân, ý thức cá nhân và lương tâm cá nhân đã bị tê liệt. Chiến tranh và tất cả những gì gắn với nó, không những là hình thức tận cùng nhất, cực đoan nhất của bạo lực, mà còn là hình thức cực đoan nhất, tận cùng nhất chống lại cá biệt luận, phủ định bản diện cá nhân. Chấp nhận chiến tranh, con người thôi không còn là bản diện cá nhân, và thôi không còn xem những người khác là bản diện cá nhân. Quân đội là một cơ thể có tính ngôi thứ nào đó, mà ở trong đó mỗi người cảm thấy mình là một bộ phận, tham gia vào cái toàn thể và giữ một chỗ đứng nhất định. Điều này hãm bản diện cá nhân con người vào một bầu không khí đặc biệt, mà trong đó tình trạng nô lệ và bạo lực đều cùng trải qua một cách hữu cơ và thậm chí có thể còn ngọt ngào nữa. Đây là một cảm dỗ đặc biệt, cảm dỗ đặc biệt của tình trạng nô lệ nơi chiến tranh, là cái vượt cao lên trên bản chất tự nhiên của con người. Chiến tranh và quân đội không thể nào lại không xem con người là phương tiện, là bộ phận phụ thuộc của cái toàn thể phi nhân tính. Các nhà nước mong muốn gia tăng dân số và khuyến khích sinh đẻ thuần túy đứng từ quan điểm đại bác thịt người, nhằm tăng cường quân đội. Đó là thói trâng tráo của nhà nước tự xưng là cao cả và ái quốc. Thiết lập trá ngụy các giá trị nô dịch con người tất yếu sẽ dẫn đến làm biến dạng cảm xúc

luân lí. Bắt buộc những khối quân chúng chiến đấu chỉ có thể bằng cách làm tê liệt ý thức của họ, bằng cách thô miên, chuốc cho say mèm về mặt tâm lí cũng như thể xác, bằng cách khủng bố, vốn là thứ được đưa vào trong thời chiến. Phong cách quân sự của xã hội bao giờ cũng hàm nghĩa bạo lực và nô dịch con người, về tâm lí cũng như thể xác. Thế mà phong cách quân sự đã chiếm ưu thế trong quá khứ, và xã hội đương đại đang quay trở về với nó - cái xã hội đương đại đã chẳng còn thừa nhận cái gì ngoài bạo lực. Spencer đã tưởng rằng kiểu mẫu xã hội quân sự sẽ được thay bằng kiểu mẫu công nghiệp, là kiểu mẫu sẽ không thuận lợi cho chiến tranh. Thế nhưng ông đã không hiểu rằng, kiểu mẫu xã hội công nghiệp, tức là tư bản chủ nghĩa, sẽ tạo ra kiểu mẫu mới của các cuộc chiến tranh đế quốc, là kiểu mẫu còn kinh khủng hơn những kiểu mẫu trước đây. Từ trong cái vòng luẩn quẩn bất hảo đó thế giới đã không thoát ra được, cái vòng luẩn quẩn ấy còn xiết lại hơn nữa. Thế giới chưa bao giờ lại không còn diện mạo cá nhân đến như thế. Chiến tranh hiện đại và những việc chuẩn bị cho nó đã không để lại chỗ nào cho khởi nguyên cá nhân.

Chủ nghĩa lãng mạn chiến tranh mà lớp thanh niên ngày nay dễ dàng mắc phải, là thứ chủ nghĩa lãng mạn đáng kinh tởm nhất, vì nó gắn với việc sát nhân mà không có cơ sở nào. Chiến tranh đương đại là lối văn xuôi kinh khủng, chứ không phải thi ca, trong đó tính thương nhật u tối chiếm ưu thế. Nếu như những cuộc chiến tranh của các thế kỉ trước đây còn gắn với dũng cảm cá nhân, thì chuyện đó không thể áp dụng vào những cuộc chiến tranh toàn thể đương đại. Giống như thói sùng bái sức mạnh thô bạo và ý chí ma quỷ vươn tới hùng mạnh đã bộc lộ trong nhà nước đương đại, thì cuộc chém giết tàn sát toàn thể giới đầy ma quỷ, hủy diệt loài người và nền văn minh trong những quy mô

rất rộng lớn, cũng bộc lộ trong chiến tranh đương đại. Những cuộc chiến tranh trước đây mang tính cục bộ và hạn chế. Chiến tranh đương đại có tính toàn thể và tuyệt đối, như thể các nhà nước đương đại đang muốn trở thành toàn trị và tuyệt đối. Thật đáng tức cười khi nói về lòng dũng cảm chiến trận trong những cuộc chiến tranh hóa học đương đại hủy diệt dân thường. Chẳng bao lâu nữa lực quân sẽ chẳng còn ý nghĩa nào hết. Chiến tranh sẽ hoàn toàn cơ giới hóa và công nghiệp hóa, chiến tranh sẽ tương ứng với đặc tính của văn minh đương đại. Kỹ thuật chiến tranh rồi sẽ khiến cho khó mà có kẻ chiến thắng, tất cả sẽ đều chiến bại và bị tiêu diệt. Những công cụ khủng khiếp, mà so sánh với chúng thì những công cụ trước đây chỉ là đồ chơi trẻ con, [những công cụ ấy] đang rơi vào tay những kẻ cuồng vọng bởi ý chí vươn tới hùng mạnh, bị mê hoặc bởi những giá trị trá ngụy. Và số phận loài người trở nên hoàn toàn phụ thuộc vào cuộc chuyển biến tinh thần, phụ thuộc vào trạng thái tinh thần của mọi người. Băng đảng ăn cướp bao giờ cũng phân biệt rành rọt quan hệ với những người thuộc giới của chúng và [quan hệ] với những người ở ngoài giới ấy, đạo đức khác nhau áp dụng cho những giới khác nhau. Trong chuyện này các nhà nước tiến hành chiến tranh rất giống với các băng đảng ăn cướp. Khác biệt chỉ ở chỗ lũ kẻ cướp có khái niệm riêng về danh dự, khái niệm riêng về chính nghĩa, có luân lý riêng, những thứ ấy không hề có ở nhà nước cuồng vọng bởi ý chí quyền lực. Những người lãng mạn đương đại về chiến tranh ưa nói về quyết định đầy bi kịch đối với [tham gia] chiến tranh. Chiến tranh đã trở thành hiện tượng thật quá ti tiện, trở thành cái ác thật tuyệt đối, nên không còn có thể sinh ra được những xung đột bi kịch. Tôi không cho rằng nói về những cuộc chiến tranh chính nghĩa và phi nghĩa còn là đúng đắn được nữa. Đó là áp dụng đánh giá đạo đức đối

với hiện tượng nằm ngoài mọi đạo đức. Trong quá khứ từng có những cuộc chiến tranh là cái ác tối thiểu, khi chúng bảo vệ cho chính nghĩa. Giờ đây chiến tranh không còn có thể là cái ác tối thiểu nữa, giờ đây cái bản chất ác quỷ của nó đã bộc lộ. Khái niệm chiến tranh “thần thánh” ngay cả trong quá khứ cũng đã là bóng bở. Nếu như chưa bao giờ trong lịch sử có cái gì “thần thánh” bị khách thể hóa, chỉ có thần thánh hóa trá ngụy, thì việc gán các phẩm tính “thần thánh” cho cái thứ là biểu hiện tận cùng của cái ác thế gian, chính là mê hoặc ma quỷ. Các nhà nước chưa bao giờ từng thực sự là “thần thánh”, chiến tranh thì lại càng ít có thể là “thần thánh” hơn. Tất cả những chuyện này càng trầm trọng hơn, khi ta nói về tính đương đại và những cuộc chiến tranh đương đại, gọi cho ta nghĩ đến thảm họa vũ trụ nhiều hơn. Những khái niệm chiến tranh về danh dự bao giờ cũng là phi-Kitô giáo, đối nghịch với kinh Phúc âm, thế nhưng các cuộc chiến tranh đương đại đứng thấp hơn vô hạn so với những khái niệm ấy về danh dự. Nó không gọi cho ta hình ảnh cuộc quyết đấu, mà gọi cho ta cuộc bắn lén từ góc phố. Các nhà nước toàn trị không thể có được những khái niệm nào về danh dự, các cuộc chiến tranh toàn thể cũng không thể có được. Khái niệm danh dự gắn với bản diện cá nhân, trong việc phi-cá-biệt-hóa hoàn toàn thì không có danh dự nữa. Khi tất cả mọi người đều được xem như nô lệ, hay như chất liệu đơn thuần, khi đó không thể nói về danh dự nữa. Chúng ta đang hiện diện trong quá độ sang các xã hội quân sự mới, thế nhưng mọi thứ đều lộ ra thật trần trụi trong so sánh với những xã hội quân sự trước kia! Giờ đây các kẻ thù bị đánh cho đến chết, người ta không nghiêng mình tôn vinh họ vì dũng cảm chiến đấu nữa. Từ thời Phục hưng người ta đã bắt đầu nghĩ rằng, tư tưởng, tri thức, khoa học và văn chương, in ấn sách có một ý nghĩa chính yếu thật to lớn. Từ thời

đại hiện nay khởi đầu một chuyển động ngược lại. Người ta lại đang nghĩ, rằng điều chủ yếu là hành động bằng gươm giáo, mà lại là thứ “gươm giáo” đáng kinh tởm đến đâu ấy chứ, rằng những quân nhân là những người hạng nhất, rằng chiến tranh và sát nhân là những phương tiện chủ yếu. Thế mà những người hành động bằng gươm giáo đã không còn giới hạn bởi bất cứ khởi nguyên cao cả nào, như dấu sao vẫn đã từng có vào những thế kỉ trung đại. Bản thân khác biệt giữa tình trạng chiến tranh và tình trạng hòa bình cũng mờ nhạt đi. Tình trạng hòa bình cũng là tình trạng chiến tranh, và những cuộc chiến tranh được tiến hành không có tuyên chiến nào cả. Chiến tranh đương đại là tình trạng thật ti tiện quá, đến nỗi không thể tuyên chiến, người ta ở trong mức độ đạo đức quá thấp kém. Vẫn còn tiếp tục mê hoặc của chủ nghĩa anh hùng chiến trận và hùng mạnh quân sự, nhưng đó chỉ là tuyên truyền, lúc nào cũng đầy dối trá, chẳng có chủ nghĩa anh hùng chân chính nào còn khả dĩ được nữa, vì rằng chủ nghĩa anh hùng đòi hỏi phải hiện hữu bản diện cá nhân. Nhà nước đương đại và chiến tranh đương đại chẳng thừa nhận bản diện cá nhân nào cả. Nietzsche đã có ý tưởng về chủ nghĩa anh hùng thuần khiết không dẫn đến mục tiêu nào cả, không tiếp tục cả ở cuộc đời này lẫn cuộc đời kia. Chủ nghĩa anh hùng thuần khiết là ngậy ngát cao độ của hành động anh hùng trong khoảnh khắc, là bước ra khỏi thời gian. Đó là mê hoặc của những người như Malraux^[98] chẳng hạn. Cái kiểu mẫu anh hùng ấy đối lập lại việc đề cao tư duy vốn đã hiện hữu vào những thế kỉ của thời đại mới. Rốt cuộc thì cái trải nghiệm anh hùng loại đó gắn với chiến tranh (bất kể chiến tranh giữa các quốc gia hay giữa các giai cấp) và áp dụng cho chiến tranh. Còn bản thân chiến tranh đã có đặc tính không chứa lại chỗ nào cho chủ nghĩa anh hùng và nó cũng không cần đến chủ nghĩa anh hùng, chủ nghĩa

anh hùng loại đó phần nhiều tìm được chỗ cho mình trong những phát minh kỹ thuật đương đại, gắn với chiến thắng các sức mạnh tự phát của tự nhiên. Bản năng hiếu chiến của con người không thể bị triệt bỏ tận gốc, nó chỉ có thể chuyển sang lĩnh vực khác và đưa nó vào năng lực sáng tạo. Khi mà kỹ thuật ác quỷ của chiến tranh, kỹ thuật hủy diệt cả thế giới, sẽ làm cho chiến tranh trở thành hoàn toàn bất khả dĩ (chắc là điều này sẽ xảy ra sau khi phần lớn loài người đã bị hủy diệt), đến khi đó thì những bản năng hiếu chiến của con người trong ý nghĩa cao thượng của nó phải tìm được cho mình lối thoát khác. Lòng can đảm là phẩm hạnh hàng đầu trong xã hội con người. Nó sẽ vẫn còn là phẩm hạnh, nhưng phương hướng của nó sẽ khác đi. Và ngay bản thân hiện tượng lòng can đảm cũng phức tạp. Một người tỏ ra xuất sắc về lòng can đảm trong chiến trận, có thể biểu hiện tính hèn nhát dân sự và đạo đức đáng xấu hổ nhất. Chính các nhà nước toàn trị cố vươn tới hùng mạnh và đòi hỏi lòng can đảm trong chiến trận, lại không cho phép có lòng can đảm dân sự và đạo đức, và giáo dục nên những kẻ hèn nhát-nô lệ.

* * *

Phân chia thế giới làm hai phe là phương pháp chủ yếu để tập trung lực lượng của chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa phát xít, là phân chia kiểu chiến tranh và thích ứng với chiến tranh. Thế nhưng phân chia ấy là điều đối trá vĩ đại nhất. Đó là thứ Ma-ni giáo^[99] thích ứng vì mục đích có lợi cho đấu tranh và chiến tranh. Cái phân chia tập trung ấy trút đầy lòng căm thù vào những con người, chuẩn bị cho bầu không khí tâm lý của chiến tranh. Nhân loại không phân chia thành vương quốc của *Thiện và*

Ác^[100]. Trong mỗi con người có hai vương quốc - ánh sáng và bóng tối, sự thật và dối trá, tự do và nô lệ. Phân chia thế giới trong hiện thực phức tạp hơn rất nhiều. Kẻ thù dân tộc, kẻ thù xã hội, kẻ thù tôn giáo không phải là tập trung của cái ác thế gian, không phải là ác nhân, và ác nhân không phải là và không thể chỉ là kẻ thù, là đối tượng cho lòng căm thù “thần thánh”, ác nhân là con người với tất cả các tính chất nhân bản của tập hợp nhóm người [theo các đặc tính] dân tộc, xã hội và tôn giáo, cần phải chấm dứt việc xem “phe ta” nhất định là tốt, còn “phe địch” nhất định là xấu. Chỉ có kinh Phúc âm mới tuyên bố rằng phải yêu thương kẻ thù, thoát ra khỏi vòng luẩn quẩn của căm thù và trả thù. Và điều này hàm nghĩa một cuộc chuyển biến trên thế gian, một chuyển hướng về một thế giới khác, một phủ định các quy luật của thế giới tự nhiên và trật tự tự nhiên ngự trị trong thế giới đó. Giữa trật tự của Thượng giới và trật tự của thế gian có xung đột sâu sắc, và ở đây không thể có được việc thích nghi lẫn nhau, chỉ có những phản bội là khả dĩ. Khác biệt giữa cái tuyệt đối và cái tương đối là sản phẩm của tư duy trừu tượng. Chân lí được khai mở ra trong kinh Phúc âm không phải tuyệt đối, mà là cụ thể và ở trong vương quốc của tính chủ thể, chứ không phải trong vương quốc của tính khách thể, nó khai mở ra vương quốc của Thượng Đế. Lời di huấn “đừng giết người”, như tiếng nói của Thượng Đế, vẫn còn có hiệu lực không phải chỉ dành cho những con người riêng biệt, mà còn dành cho các xã hội con người. Thế nhưng để cho các xã hội con người tuân thủ lời di huấn ấy, thì các xã hội con người phải từ bỏ con đường khách thể hóa hiện hữu nhân bản, tức là từ bỏ con đường nô dịch con người, và bước lên con đường chủ thể hóa hiện hữu nhân bản, tức là con đường giải phóng. Điều này gắn liền với cuộc chuyển biến căn bản trong thiết lập các giá trị, với việc đánh giá lại các giá trị theo cá

biệt luận. Việc tạo ra hình tượng “kẻ thù” đóng một vai trò [quan trọng] như thế trong lịch sử thế giới, chính là khách thể hóa vô diện mạo, phi nhân hóa. Áp dụng đạo đức của kinh Phúc âm vào các xã hội con người chính là cá biệt luận, đặt bản diện cá nhân vào trung tâm, thừa nhận giá trị tối thượng của nó. “Kẻ thù” là khách thể hóa hiện hữu, trong đó hình tượng con người biến mất. Chính vì vậy chẳng có gì đáng kinh khiếp hơn là việc chúc phúc cho chiến tranh của các giáo hội Kitô giáo, là tập hợp ngôn từ “binh đoàn kính Chúa”. Con người phải là chiến binh, con người được hiệu triệu đi chiến đấu. Thế nhưng điều này chẳng có gì chung với tổ hợp chiến tranh vốn là hình thức cực đoan của thói nô lệ và nô dịch con người. Quan điểm này cần phải phân biệt dứt khoát với chủ nghĩa hòa bình tư sản vốn không chỉ bất lực chiến thắng chiến tranh, mà còn có nghĩa một tình trạng ti tiện hơn chiến tranh. Chủ nghĩa hòa bình tư sản có thể hàm nghĩa một tình yêu đơn thuần đối với một cuộc sống bình yên và no đủ, nỗi sợ hãi những tai họa và thậm chí là hèn nhát. Có nên hòa bình đê tiện hơn chiến tranh, không được mua nền hòa bình như thế bằng mọi giá. Cuộc đấu tranh chân chính chống chiến tranh cũng là một cuộc chiến tranh, một tinh thần chiến đấu chân chính, lòng dũng cảm và chấp nhận hi sinh. Tinh thần chiến đấu không nhất thiết có nghĩa là chiến tranh chống lại những kẻ thù-con người, chống những người dị giáo, chống những người của giai cấp xã hội khác. Ví dụ như cần phải đấu tranh chống lại xã hội có giai cấp, chống lại hiện hữu các giai cấp sống dựa trên quyền sở hữu bất công và dựa trên đồng tiền, chứ không chống lại những con người cấu thành những giai cấp, không chống lại những con người thuần túy bị biến thành những kẻ thù. Đức Kitô đem đến hòa bình, nhưng Người cũng đem gươm giáo đến. Cần biết phân biệt, nhưng không căm thù. Và

đây là chuyện thật đáng kinh ngạc. Nhiều tín đồ Kitô giáo khiếp hãi bác bỏ cách mạng, vì cách mạng đòi hỏi giết người và đổ máu. Thế nhưng họ lại chấp thuận và chúc phúc cho chiến tranh còn đổ máu nhiều hơn, giết chóc nhiều hơn là cách mạng. Điều này gắn liền với việc xác định các giá trị theo một cung cách khác. Người ta xem giá trị của nhà nước và quốc gia thật là cao và thậm chí là cao nhất, đến mức vì giá trị đó thì cũng đáng giết chóc và đổ máu, còn những giá trị công bằng xã hội và giải phóng [con người] thì họ không thừa nhận là giá trị đáng để giết chóc và đổ máu. Nhưng thái độ như thế đối với các giá trị hoàn toàn không thể chấp nhận được đối với lương tâm Kitô giáo. Tự do và công chính là những giá trị cao hơn hùng mạnh của nhà nước và quốc gia. Điều chủ yếu, ấy là giết người và đổ máu là xấu xa và tội lỗi, dù mục đích có là gì đi nữa. Cách mạng có thể là cái ác ít hơn nhiều so với chiến tranh. Nhưng chỉ khi nào Kitô giáo được thanh lọc và giải thoát khỏi tình trạng nô lệ lịch sử, thì nó mới có thể đặt vấn đề về chiến tranh và cách mạng.

Lev Tolstoy mô tả Nicolay Rostov^[101] đã nhìn thấy kẻ thù người Pháp như thế nào và anh ta đã trải qua những gì do cơn chấn động ấy. Thế mà Nicolay Rostov là con người được tạo ra cho chiến tranh, anh ta có tâm lí chiến tranh đầy tính nô lệ. Chỉ có thể chiến đấu với khách thể, không được chiến đấu với chủ thể. Nếu như anh nhìn thấy trong kẻ thù một chủ thể, một hữu thể sống động cụ thể, một bản diện cá nhân, chiến tranh sẽ thành điều bất khả dĩ. Chiến tranh có nghĩa là những con người đã biến thành các khách thể. Trong các đạo quân đang chiến đấu không có các chủ thể, không có các bản diện cá nhân. Nhằm bảo vệ cho chiến tranh đôi khi người ta nói rằng, trong chiến tranh không hề có lòng căm thù đi từ bản diện cá nhân này tới bản diện cá nhân kia. Nhưng rất có thể lòng căm thù chuyển

thành khao khát sát nhân, và nó không hướng vào một con người khác, một bản diện cá nhân khác. Cái người mà người ta muốn giết chết vì căm thù kia, liệu đó có phải là chủ thể hay không? Tôi nghĩ là không, lòng căm thù sát nhân biến con người khác thành khách thể, đối tượng của lòng căm thù, thì không còn là chủ thể, là bản diện cá nhân nữa. Giả sử kẻ căm thù và khao khát sát nhân mà có thể nhìn thấy ở trong kẻ thù của mình một chủ thể hiện sinh, thâm nhập được vào bí ẩn bản diện cá nhân của người khác, thì lòng căm thù ắt sẽ tiêu tan và việc giết người ắt trở thành điều bất khả dĩ. Lòng căm thù và việc sát nhân chỉ hiện hữu trong thế giới, mà ở đó những con người đã trở thành khách thể, hiện hữu của con người đã bị khách thể hóa. Có hiện hữu xung đột vĩnh hằng giữa “chiến tranh” và “hòa bình”, giữa cuộc sống “lịch sử” và cuộc sống “riêng tư”, cuộc sống “được khách thể hóa” và cuộc sống vẫn còn ở trong “tính chủ thể”. Vấn đề chiến tranh trong cuộc sống hòa bình không chỉ là vấn đề chiến tranh được tuyên bố và bùng nổ, mà ở mức độ lớn hơn chính là vấn đề chuẩn bị chiến tranh. Các xã hội con người có thể bị tiêu vong do tâm lí quân phiệt, do gia tăng vô hạn việc vũ trang, do ý chí muốn chiến tranh và do nỗi sợ hãi chiến tranh. Trong thực chất ấy là bầu không khí của tình trạng diên rò gia tăng. Trong ý nghĩa chuẩn xác của ngôn từ, chiến tranh có thể không xảy đến, nhưng cuộc sống của con người trở nên không sao chịu đựng nổi, người ta không thể hít thở tự do. Không chỉ chiến tranh, mà cả việc chuẩn bị chiến tranh cũng có nghĩa là giảm thiểu tự do của con người xuống mức thấp nhất. Tổng động viên có nghĩa là hạn chế tự do di chuyển. Chiến tranh trong thực chất được xác định bởi cấu trúc của ý thức. Chiến thắng được khả năng chiến tranh đòi hỏi phải có thay đổi cấu trúc của ý thức. Thay đổi phương hướng của ý thức. Đó là thắng lợi của tinh thần trước

tình trạng nô lệ của con người, trước ý thức mang tính nô lệ. Thế nhưng ý thức nô lệ vẫn đang thống trị trên thế gian, và chiến tranh là một trong những biểu hiện của nó, biểu hiện kinh khủng nhất. Bản chất ác quỷ của chiến tranh không còn có thể hoài nghi nữa. Máu chảy trong chiến tranh không qua đi vô hại, nó đầu độc, nó làm mê muội ý thức. Chiến tranh trong bản chất là phi lí tính, nó dựa vào những bản năng phi lí tính, nhưng nó lại đòi hỏi duy lí hóa. Việc chuẩn bị chiến tranh là được duy lí hóa ở mức độ cao nhất và đòi hỏi việc vũ trang một cách duy lí của các nhà nước. Đây chính là mâu thuẫn của chiến tranh. Những tâm trạng phi lí tính nhất được tiêm nhiễm cho những đám đông quần chúng. Chiến tranh đòi hỏi kích thích những trạng thái *eros*, bản chất của nó có tính *eros* chứ không phải tính đạo đức. Trong trường hợp này tôi đưa vào *eros* cả cái *anti-eros*, vốn là hai cái có cùng một bản chất. Lòng căm thù là hiện tượng mang tính *eros*. Và đám đông quần chúng bị đưa đến trạng thái phi lí tính nhất, đến tình trạng vũ trang duy lí thật điên rồ, sẽ phải chịu một kỉ luật duy lí, chịu việc kĩ thuật hóa. Đây là phối hợp ma quỷ của tính phi lí cực đoan với tính duy lí cực đoan. Người ta sống dưới quyền lực nô dịch của huyền thoại về chiến tranh, là huyền thoại gây ra những trạng thái *eros* đầy xấu xa. Trong nền văn minh duy lí hóa và kĩ thuật hóa, các huyền thoại vẫn tiếp tục đóng vai trò to lớn. Những huyền thoại ấy sinh ra từ tiềm thức tập thể. Thế nhưng chúng được sử dụng một cách rất duy lí. Huyền thoại về cuộc chiến tranh đẹp đẽ anh hùng, về cảm xúc *eros* hiếu chiến cất cánh lên cao vượt trên đời sống thường nhật tầm thường, chính là biểu hiện tình trạng nô lệ của con người. Huyền thoại ấy gắn liền với những huyền thoại khác - về chủng tộc được lựa chọn, về sự vĩ đại của vương quốc và vân vân. Tất cả những huyền thoại ấy đối lập với chân lí của cá biệt luận,

luôn thù địch với việc nhân văn hóa cuộc sống, tất cả chúng đều chống lại tinh thần của kinh Phúc âm, tất cả chúng đều hợp pháp hóa tình trạng nô lệ của con người.

1.c

CÁM DỖ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CHỦ NGHĨA DÂN TỘC NHÂN DÂN VÀ DÂN TỘC

Cám dỗ và tình trạng nô lệ của chủ nghĩa dân tộc là hình thức nô lệ sâu sắc hơn tình trạng nô lệ đối với nhà nước. Trong tất cả các giá trị “siêu cá biệt” con người dễ dàng hơn cả bắt mình phục tùng theo cái dân tộc, nó dễ dàng hơn cả cảm thấy mình là bộ phận của cái toàn vẹn dân tộc. Điều này bén rễ rất sâu vào đời sống cảm xúc của con người, sâu hơn là quan hệ của nó với nhà nước. Thế nhưng chủ nghĩa dân tộc được viết trên những lá cờ của tất cả các đảng phái hữu, đã thành một hiện tượng khá phức tạp. Chúng ta sẽ thấy rằng bản thân ý tưởng dân tộc và tính dân tộc là sản phẩm của duy lý hóa. VI. Soloviev, người đã tiến hành vào những năm 80 của thế kỉ trước (thế kỉ XIX - ND) cuộc đấu tranh chống lại chủ nghĩa dân tộc Nga mang tính thú vật, đã đưa ra phân biệt giữa thói vị kỉ và bản diện cá nhân. Ông kiên trì cho rằng thói vị kỉ dân tộc (= chủ nghĩa dân tộc) xét từ quan điểm Kitô giáo cũng đáng phải lên án giống như chủ nghĩa vị kỉ cá nhân. Thông thường người ta hay cho rằng thói vị kỉ dân tộc là nghĩa vụ luân lí của con người cá nhân và không có nghĩa là thói vị kỉ cá nhân, mà có nghĩa là tinh thần hi sinh và anh hùng của cá nhân. Đây là một kết quả rất tuyệt vời của khách thể hóa. Khi điều xấu xa nhất đối với con người chuyển dịch sang những hiện thực tập thể được thừa nhận là mang tính lí tưởng và siêu cá biệt,

thì nó lại trở thành điều tốt đẹp và thậm chí còn biến thành nghĩa vụ. Thói vị kỉ, tư lợi, tự đề cao mình, kiêu hãnh, ý chí vươn tới hùng mạnh, lòng căm thù những người khác, bạo lực - tất cả đều trở thành chuẩn mực đạo đức khi chuyển dịch từ cá nhân sang cái toàn thể dân tộc. Đối với dân tộc thì mọi thứ đều được cho phép, nhân danh dân tộc thì có thể phạm những tội ác theo quan điểm nhân bản. Luân lí của dân tộc không muốn biết tới tính nhân bản. Đời sống một con người riêng rẽ thì ngắn ngủi, còn đời sống của dân tộc thì dài lâu, nó có thể dài đến hàng ngàn năm. Đời sống dân tộc thực hiện liên kết các thời đại mà một con người riêng rẽ không thể làm nổi. Con người riêng rẽ cảm nhận mối liên kết với các thế hệ trước đó thông qua đời sống dân tộc. “Cái dân tộc” gây ấn tượng bằng cắm rễ sâu của mình vào đời sống dài lâu. Ở đây chúng ta cũng lại đứng trước cùng một vấn đề đó: trung tâm hiện sinh là ở đâu, cơ quan lương tâm là ở đâu, ở trong bản diện cá nhân hay ở trong dân tộc? Cá biệt luận phủ nhận việc cho rằng trung tâm hiện sinh, trung tâm ý thức nằm ở trong dân tộc hay trong một hiện thực mang tính tập thể phi nhân nào đó, trung tâm ấy bao giờ cũng ở trong bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân không phải là bộ phận của dân tộc, tính dân tộc là bộ phận của bản diện cá nhân và nằm ở trong bản diện cá nhân như là một trong các nội dung phẩm tính của nó. Cái dân tộc đi vào con người cụ thể. Đây chỉ là áp dụng trường hợp riêng của cái chân lí khẳng định rằng cái phổ quát nằm ở trong bản diện cá nhân chứ không phải bản diện cá nhân nằm trong cái phổ quát. Tính dân tộc là môi trường nuôi dưỡng của bản diện cá nhân. Còn chủ nghĩa dân tộc là hình thức sùng bái thần tượng và là tình trạng nô lệ sinh ra từ ngoại hiện hóa và khách thể hóa. Đây là *eros* với mát mát và nghèo nàn. Chủ nghĩa dân tộc là một trong những nô dịch sinh ra từ việc rơi rụng tính

phổ quát khỏi con người, nó mang đặc tính *eros*. Nó bị thúc đẩy bởi *eros* và *anti-eros* và là vô đạo đức về bản chất. Áp dụng các đánh giá đạo đức vào đời sống dân tộc sẽ làm cho chủ nghĩa dân tộc trở thành bất khả dĩ. Đó là một trong những xung đột của *eros* và *ethos*^[102]. Chủ nghĩa dân tộc, vốn là cảm dõ *eros* trong chiều sâu của nó, bao giờ cũng được nuôi dưỡng bằng dối trá và không sao có thể thiếu dối trá. Ngay việc tự đề cao và phách lối dân tộc, mà từ ngoài nhìn vào thấy thật nực cười và ngu ngốc, cũng đã là dối trá rồi. Cái thói lấy dân tộc mình làm trung tâm, cái tính khép kín dân tộc, thói bài ngoại cũng không tốt đẹp hơn chút nào so với thói lấy cá nhân mình làm trung tâm, tính khép kín cá nhân và thói thù hằn với những người khác, và chúng cũng lôi cuốn [người ta] vào cuộc sống giả tạo và đầy ảo tưởng. Chủ nghĩa dân tộc là hình thức được lí tưởng hóa của thói tự suy tôn mình của con người. Tình yêu đối với nhân dân của mình (chúng ta sẽ thấy rằng nhân dân không phải cũng chính là dân tộc) là một tình cảm hết sức tự nhiên và rất tốt, còn chủ nghĩa dân tộc đòi hỏi ghét bỏ, thù địch, khinh bỉ các dân tộc khác. Chủ nghĩa dân tộc đã là chiến tranh trong tiềm năng. Nhưng điều dối trá chủ yếu do chủ nghĩa dân tộc sinh ra là ở chỗ, khi người ta nói về lí tưởng “dân tộc”, về lợi ích của toàn thể “dân tộc”, về thống nhất “dân tộc”, về sứ mệnh “dân tộc” và những thứ khác nữa, người ta bao giờ cũng gắn “dân tộc” với cái thiểu số đặc quyền đang thống trị, thông thường là với những giai cấp đang nắm quyền sở hữu. “Dân tộc”, “tính dân tộc” không bao giờ được hiểu là những con người, những hữu thể cụ thể, mà là một nguyên lí trừu tượng có lợi cho những nhóm xã hội nào đó. Khác biệt căn bản của dân tộc với nhân dân nằm trong điều này, nhân dân bao giờ cũng gắn với những con người. Ý thức hệ dân tộc thường chính là ý thức hệ giai cấp. Khi viện dẫn đến cái toàn thể dân tộc, là người ta muốn

đàn áp các bộ phận bao gồm những con người, những hữu thể có khả năng đau khổ và vui sướng. “Tính dân tộc” biến thành thần tượng đòi hiến tế những sinh mạng con người, giống như mọi thần tượng.

Những nhà ý thức hệ dân tộc chủ nghĩa hãnh diện là họ đại diện cho cái toàn vẹn, trong khi đó những khuynh hướng đa tạp khác đại diện cho các bộ phận, những giai cấp này hay giai cấp nọ. Thế nhưng trên thực tế có thể lấy lợi ích giai cấp để giả mạo biến thành lợi ích của cái toàn vẹn. Đó là tỵ lừa dối và lừa dối. Về phương diện này rất thú vị đưa ra đối chiếu ý thức hệ dân tộc và ý thức hệ giai cấp. Ý thức hệ giai cấp có vẻ bề ngoài rất bất lợi và những chiến thắng đối với nó bằng lời lẽ khoa trương là rất dễ dàng. Cái toàn thể dân tộc hiện hữu hàng ngàn năm có giá trị lớn hơn là một giai cấp riêng biệt - giai cấp riêng biệt ấy chưa hề có trong quá khứ và có thể sẽ không có nữa trong tương lai. Nhân dân Nga, Pháp hay Đức, như một toàn thể lịch sử, là hiện thực sâu sắc hơn là giai cấp vô sản Nga, Pháp hay Đức. Thế nhưng vấn đề không đặt ra và không được giải quyết, khi nói những điều chung chung như thế. Vào một thời khắc lịch sử nhất định vấn đề giai cấp có thể là gay gắt hơn, đòi hỏi phải giải quyết cấp bách nhiều hơn so với vấn đề dân tộc, và cũng chính vì bản thân sự tồn vong của dân tộc. Có thể đặt ra vấn đề hội nhập giai cấp cùng khổ và bị bỏ rơi vào đời sống dân tộc. “Cái dân tộc” trong bản diện cá nhân sâu xa hơn là “cái giai cấp”, cái chuyện tôi là người Nga sâu xa hơn chuyện tôi là nhà quý tộc. Mặc dù như thế, nhưng trong thực tế khách quan lợi ích “giai cấp” có thể có tính nhân bản nhiều hơn lợi ích “dân tộc”, tức là trong lợi ích “giai cấp” có thể đang nói về phẩm giá con người bị chà đạp, về giá trị của bản diện cá nhân con người, còn trong lợi ích “dân tộc” có thể đang nói về “cái chung” chẳng có liên quan gì đến hiện hữu

nhân bản. Đánh giá chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa xã hội gắn với điều này. Chủ nghĩa dân tộc có nguồn gốc dị giáo, còn chủ nghĩa xã hội có nguồn gốc Kitô giáo, điều này là hiển nhiên, chẳng có gì để tranh cãi. Chủ nghĩa xã hội (không mang tính chất toàn trị) quan tâm đến những con người, đến giá trị của con người, nếu như nó không bị xuyên tạc bởi thế giới quan trá ngụy, còn chủ nghĩa dân tộc không quan tâm đến con người, giá trị cao nhất đối với nó không phải là con người, mà là những hiện thực tập thể bị khách thể hóa, đã trở thành nguyên lí chứ không còn là hiện hữu. “Chủ nghĩa xã hội” có thể có tính tinh thần nhiều hơn “chủ nghĩa dân tộc”, bởi vì “cái xã hội” có thể là đòi hỏi để cho người với người là anh em, chứ không phải chó sói, còn cuộc sống “dân tộc” lại có thể giống như chó sói. Những người theo chủ nghĩa dân tộc chẳng hề mong muốn có được cuộc sống chung nhân bản nhiều hơn, nhiều công bằng và nhân tính hơn. Trong thắng lợi của chủ nghĩa dân tộc, một nhà nước mạnh sẽ thống trị bản diện cá nhân, những giai cấp giàu có sẽ thống trị những giai cấp nghèo. Chủ nghĩa phát xít, chủ nghĩa quốc xã mong muốn cuộc sống tương thông cộng đồng nhiều hơn trong nội bộ một dân tộc nhất định. Nhưng nó thực hiện điều này thật tồi tệ, dẫn đến một kiểu vị nhà nước quái đản và đối xử theo kiểu thú vật đối với các dân tộc khác. Chủ nghĩa xã hội quốc gia là khả dĩ, nhưng trong đó yếu tố xã hội là nhân bản nhiều hơn, còn yếu tố chủng tộc-dân tộc thì hàm nghĩa tước bỏ tính nhân đạo. Về chủ nghĩa xã hội chúng ta sẽ nói tới sau. Cần phải nhấn mạnh rằng chủ nghĩa dân tộc hoàn toàn không đồng nhất với chủ nghĩa yêu nước. Chủ nghĩa yêu nước là tình yêu đối với tổ quốc của mình, đất đai của mình, nhân dân của mình. Còn chủ nghĩa dân tộc không hẳn là tình yêu, mà phần nhiều là thói lấy tập thể làm trung tâm, thói tự đề cao, ý chí vươn tới hùng mạnh và bạo

lực đối với người khác. Chủ nghĩa dân tộc đã thành điều bịa đặt, thành ý thức hệ, là điều không hề có trong chủ nghĩa yêu nước. Thói tự đề cao và vị kỉ dân tộc cũng tội lỗi và ngu ngốc y như thói tự đề cao và vị kỉ cá nhân, nhưng hậu quả của chúng thì tai họa hơn nhiều. Thói vị kỉ và tự đề cao gia tộc cũng mang đặc tính hung hiểm nhiều hơn là thói vị kỉ và tự đề cao cá nhân. Thói tự đề cao dân tộc mang tính cứu thế của nước Đức, ngay cả ở những người thiên tài như Fichte, cũng mang tính trò hề, nhìn nó từ bên ngoài vào thật không sao chịu nổi. Mọi phóng chiếu và khách thể hóa cái ác và tội lỗi cá nhân dịch chuyển sang các tập thể đều sinh ra cái ác lớn nhất và thể hiện tội lỗi lớn nhất. Tình trạng nô lệ của con người được củng cố bằng cách như vậy.

* * *

Khác biệt giữa dân tộc và nhân dân, giữa tính dân tộc và tính nhân dân không chỉ là vấn đề thuật ngữ. Khác biệt ấy còn rõ rệt hơn trong những ngôn ngữ khác (nation và peuple, Nation và Volk^[103]). Nhân dân là hiện thực tiên khởi và tự nhiên nhiều hơn là dân tộc, trong nhân dân có cái gì đó mang tính tiền-duy lí. Còn dân tộc là sản phẩm phức tạp của lịch sử và nền văn minh, nó là sản phẩm của duy lí hóa. Nhân dân là hiện thực nhân bản hơn so với dân tộc, đó là điều quan trọng nhất. Nhân dân là những con người, một số lượng lớn những con người đã đạt được thống nhất, định hình và tiếp thu được những phẩm tính đặc biệt. Còn dân tộc thì không phải là những con người, dân tộc là nguyên lí thống trị những con người, là ý tưởng cai trị. Cũng có thể nói rằng nhân dân hiện thực một cách cụ thể, còn dân tộc thì lí tưởng trừu tượng. Từ ngữ “lí tưởng” trong trường hợp này không có ý nghĩa ngợi ca, ngược lại, nó có nghĩa một thang bậc lớn hơn

của khách thể hóa và làm xa lạ bản chất con người, một thang bậc phi-nhân-hóa lớn hơn. Dân tộc gắn với nhà nước sâu hơn nhân dân. Chủ nghĩa dân túy thường mang tính chất chống nhà nước và tính chất vô chính phủ, còn chủ nghĩa dân tộc thì bao giờ cũng theo nhà nước, lúc nào cũng mong muốn một nhà nước mạnh, về thực chất bao giờ cũng quý trọng nhà nước hơn là văn hóa. Nhân dân khao khát thể hiện mình trong những hình tượng, nhân dân tạo ra các tập quán và phong cách. Còn dân tộc khao khát thể hiện mình trong hùng mạnh của nhà nước, dân tộc tạo ra các hình thức quyền lực. Chủ nghĩa dân tộc kiểu phát xít có nghĩa là đánh mất đi tính độc đáo “dân tộc” (nếu sử dụng từ ngữ này, như thông thường người ta vẫn làm, trong ý nghĩa đồng nhất với “nhân dân”), trong chủ nghĩa dân tộc ấy chẳng còn gì là “dân tộc” cả, nó có nghĩa duy lí hóa và kĩ thuật hóa thật gay gắt đời sống nhân dân, nó chẳng quý trọng văn hóa một chút nào. Tất cả các chủ nghĩa dân tộc đương đại đều giống nhau như hai giọt nước, cũng như tất cả các nền chuyên chế, tất cả các tổ chức cảnh sát chính trị, tất cả các thiết bị kĩ thuật, tất cả các tổ chức thể thao đều hoàn toàn giống nhau. Chủ nghĩa quốc xã Đức trước khi giành được thắng lợi triệt để từng là một trong những hình thức của chủ nghĩa dân túy, đưa ra đặc tính hữu cơ và tương thông cộng đồng của đời sống xã hội nhân dân đối lập với tổ chức hình thức của nhà nước, nó đã đứng về phía *cộng đồng* chống lại *xã hội*. Thế nhưng sau thắng lợi triệt để của mình, chủ nghĩa quốc xã đã trở nên cuồng si bởi ý chí vươn tới hùng mạnh của nhà nước và các yếu tố dân túy ở trong nó bị suy yếu đi. Truyền thống văn hóa Đức bị đứt đoạn. Chủ nghĩa dân tộc ít quý trọng văn hóa tinh thần hơn cả và luôn chèn ép những người sáng tạo văn hóa ấy. Chủ nghĩa dân tộc bao giờ cũng dẫn đến chuyên chế. Dân tộc là một trong những thần tượng, một trong

những nguồn gốc tình trạng nô lệ của con người. Chủ quyền dân tộc cũng là điều đối trá y như chủ quyền của nhà nước, y như tất cả các chủ quyền trên trái đất này. Cái chủ quyền ấy có thể có những hình thức biểu hiện cả hữu khuynh lẫn tả khuynh và nó luôn hà hiếp con người. Nhân dân ít nhất thì cũng gần hơn với lao động như với cơ sở của đời sống xã hội, gần hơn với thiên nhiên. Thế nhưng cả nhân dân cũng có thể trở thành thần tượng và nguồn gốc tình trạng nô lệ của con người. Chủ nghĩa dân túy là một trong những cám dỗ và nó dễ dàng tiếp nhận những hình thức huyền bí - tâm hồn nhân dân, tâm hồn đất đai, tố chất nhân dân huyền bí. Con người có thể hoàn toàn bị lạc lối trong cái tố chất ấy. Đó chính là di sản và tàn dư của chủ nghĩa tập thể nguyên thủy, trước khi có bừng tỉnh tinh thần và bản diện cá nhân. Chủ nghĩa dân túy bao giờ cũng đầy thân tình, nhưng không mang tính tinh thần. Bản diện cá nhân, như một trung tâm hiện sinh, như một trung tâm của ý thức và lương tâm, có thể đối lập với nhân dân. Trong bản diện cá nhân có tình mẫu tử ấm áp, tính nhân dân (tính dân tộc) chính là tình thương yêu ấm áp ấy. Thế nhưng cuộc nổi loạn của bản diện cá nhân là chiến thắng của tinh thần và tự do trước tự nhiên, trước tố chất nhân dân. Tình trạng nô lệ vào nhân dân là một trong những hình thức nô lệ. Cần nhớ rằng, nhân dân đã hét lên “hãy đóng đinh, hãy đóng đinh Nô”, khi người con trai nhân bản và con trai của Thượng Đế hiện ra trước họ. Nhân dân đã đòi đóng đinh tất cả các nhà tiên tri, các vị thầy của mình, những con người vĩ đại. Điều đó đủ để chứng tỏ rằng, trung tâm lương tâm không ở trong nhân dân. Trong chủ nghĩa dân túy có phần sự thật của mình, nhưng cũng có cả đối trá vĩ đại thể hiện trong thái độ sùng bái của bản diện cá nhân trước tập thể. Chân lí bao giờ cũng ở trong bản diện cá nhân, trong phẩm chất, trong thiếu số. Thế nhưng

chân lí ấy trong biểu hiện sống động của mình phải gắn liền với đời sống nhân dân, chân lí không có nghĩa là cô lập và khép kín. Chủ nghĩa dân tộc-cứu thế là mê hoặc, nó không phù hợp với cái phổ quát Kitô giáo. Thế nhưng niềm tin vào sứ mệnh của nhân dân mình là cần thiết cho hiện hữu lịch sử của nó.

Trong thực tế “cái dân tộc” và “cái nhân dân” bị lẫn lộn với nhau và thường được dùng với cùng một nghĩa, cũng giống như *xã hội* và *cộng đồng* bị lẫn lộn với nhau. “Cái dân tộc” chứa đựng trong nó mức độ duy lí hóa lớn hơn là “cái nhân dân”. Thế nhưng cả cái này lẫn cái kia đều dựa vào tiềm thức tập thể, dựa vào những cảm xúc rất mạnh dẫn đến ngoại hiện hóa hiện hữu con người. Con người có nhu cầu thoát khỏi tình trạng cô đơn, vượt qua cảm giác xa lạ lạnh giá của thế gian. Điều này diễn ra ở gia đình, điều này diễn ra trong tính dân tộc, trong tính cùng chung dân tộc. Con người cá thể không thể trực tiếp cảm nhận bản thân mình thuộc về nhân loại, nó cần phải thuộc về một giới gần gũi hơn và cụ thể hơn. Thông qua đời sống dân tộc con người cảm nhận được mối liên kết của các thế hệ, mối liên kết của quá khứ với tương lai. Nhân loại không có hiện hữu ở bên ngoài con người, nó hiện hữu ở bên trong con người, và trong con người có một hiện thực vĩ đại nhất, đó là nhân tính gắn với hiện thực ấy. Dân tộc cũng chỉ hiện hữu ở con người. Tính hiện thực khách quan của dân tộc là ngoại hiện hóa, là một trong những sản phẩm của khách thể hóa chứ không là gì khác hơn. Thế nhưng những thang bậc khác nhau của khách thể hóa đem lại những thang bậc khác nhau của tính gần gũi, tính cụ thể, sự đầy đủ. Nhân loại tựa hồ như thật xa xôi và trừu tượng, nhưng đồng thời nhân loại lại là nhân tính của con người. Chủ nghĩa dân tộc đàn áp như nhau cả con người, cả bản diện cá nhân con người và cả nhân loại. Nó đàn áp không phải chính cái phẩm tính “dân tộc”

trong con người, mà khách thể hóa phẩm tính ấy, biến nó thành một hiện thực đứng trên con người. Cả “dân tộc” cũng như “nhân dân” đều dễ dàng bị biến thành các thần tượng. Diễn ra việc khách thể hóa những xúc cảm mạnh mẽ. Một con người tầm thường nhất, một con người hèn kém nhất cũng cảm thấy mình cao quý và được nâng cao lên thông qua sự liên quan với “cái dân tộc” và “cái nhân dân”. Một trong những nguyên nhân của các cảm dỗ nô dịch là ở chỗ nó đem lại cho con người cảm giác lớn hơn về quyền lực. Trong khi tự biến mình thành nô lệ của thần tượng, nó tự cảm thấy mình được nâng lên đỉnh cao. Con người biến thành nô lệ, nhưng không có tình trạng nô lệ thì tựa hồ như nó cảm thấy mình còn đứng thấp hơn nữa. Khi con người là vô diện mạo và trong nó chẳng khai mở được nội dung phổ quát nào, thì nô dịch đủ loại khác nhau bằng những khách thể hóa sẽ đem lại cho nó cảm giác đầy đặn [không còn trống rỗng nữa]. Đối kháng với tình trạng nô lệ ấy chỉ có thể là bản diện cá nhân với nội dung tinh thần. “Cái dân tộc” lấp đầy tình trạng trống rỗng dễ dàng hơn cả, điều này là khả dĩ đối với khối quần chúng đông đảo và không đòi hỏi phải đạt được bất cứ phẩm tính nào. Đồng thời, những cảm xúc tiêu cực, lòng căm thù dân Do Thái hay các dân tộc khác đóng vai trò lớn hơn là các cảm xúc tích cực. Cái gọi là vấn đề dân tộc về thực chất không thể được giải quyết một cách công bằng. Nó bao giờ cũng gắn với đấu tranh. Toàn bộ lịch sử là cuộc thôn tính chiếm đoạt đầy bất công. Các dân tộc được tạo nên bằng góp nhặt bất công và bạo lực, cũng y như các giới quý tộc trong lịch sử. Việc vượt qua chủ quyền của các nhà nước dân tộc có lẽ có thể tạo thuận lợi cho giải quyết vấn đề dân tộc. Thế nhưng “cái dân tộc” nằm ở phía bên kia các nhà nước dân tộc và hàm nghĩa một mức độ khác của khách thể hóa. Chủ nghĩa dân tộc có nghĩa là tuyệt đối hóa

một thang bậc nhất định của khách thể hóa. Trong đó cái phi lí tính được lí tính hóa, cái hữu cơ được cơ giới hóa, phẩm tính nhân bản biến thành hiện thực phi nhân bản. Trong khi cái dân tộc, cái nhân dân gia nhập vào cái phổ quát-cụ thể, như tất cả các thang bậc cá thể hóa vẫn gia nhập, thì chủ nghĩa dân tộc lại không chỉ thù địch với cái phổ quát, mà còn phá hủy nó nữa. Chủ nghĩa dân tộc cũng thù địch như thế với cá biệt luận, cần phải phủ định chủ nghĩa dân tộc, nhân danh cái cá biệt, nhân danh cái phổ quát. Điều đó không có nghĩa là không có thang bậc nào giữa cái cá biệt và cái phổ quát, nhưng điều đó có nghĩa là thang bậc đang đứng của cái dân tộc không được nuốt chửng cả cái cá biệt lẫn cái phổ quát, mà phải tùy thuộc theo chúng. Ít nhất thì cũng phải dành ưu tiên cho “cái nhân dân” trước cái “dân tộc”. Kitô giáo là tôn giáo mang tính cá biệt luận và tính phổ quát, nhưng không phải là tôn giáo dân tộc, không phải là tôn giáo dòng tộc. Mỗi khi chủ nghĩa dân tộc hô lên: “Nước Đức dành cho người Đức, nước Pháp dành cho người Pháp, nước Nga dành cho người Nga”, - ấy là nó đã lộ bản chất dị giáo và phi nhân tính của mình. Chủ nghĩa dân tộc không thừa nhận giá trị và quyền của con người bất kì, [cái giá trị và quyền] dựa trên lí lẽ con người có hình tượng con người và hình tượng của Thượng Đế, mang trong mình khởi nguyên tinh thần. Chủ nghĩa dân tộc là cảm xúc phổ biến nhất trên thế giới, có tính người nhiều nhất, mang tính đặc trưng nhất của con người, và nó cũng mang tính chống con người nhiều nhất, biến con người thành nô lệ nhiều nhất của sức mạnh ngoại hiện hóa. Thật sai lầm và hời hợt khi cho rằng, bảo vệ người Đức, người Pháp, hay người Nga là bảo vệ một hữu thể cụ thể, còn bảo vệ con người, một con người bất kì bởi vì anh ta là người, thì lại là bảo vệ cái trừu tượng. Chính là ngược lại [mới đúng]. Bảo vệ một con người dân tộc là bảo vệ những tính chất

trừu tượng của con người, mà lại là những tính chất không sâu sắc nhất; còn bảo vệ con người trong nhân tính của anh ta và nhân danh nhân tính của anh ta, ấy là bảo vệ hình tượng của Thượng Đế trong con người, tức là bảo vệ hình tượng toàn vẹn trong con người, hình tượng sâu sắc nhất trong con người và không được làm cho xa lạ đi, giống như là các tính chất dân tộc và giai cấp, ấy là bảo vệ chính con người như một hữu thể cụ thể, như một bản diện cá nhân, một hữu thể duy nhất và không lặp lại được. Các phẩm tính xã hội và dân tộc là khả dĩ lặp lại được, có thể mở rộng chúng ra, trừu tượng hóa, biến thành một thứ giả-hiện thực đứng trên con người, nhưng hạt nhân sâu sắc hơn của con người vẫn còn ẩn giấu đằng sau cái đó. Việc bảo vệ cái chiều sâu nhân bản ấy chính là nhân tính, chính là sự nghiệp nhân bản. Chủ nghĩa dân tộc là phản bội đối với chiều sâu của con người, là tội lỗi kinh khủng đối với hình tượng của Thượng Đế trong con người. Kẻ nào không nhìn nhận tình anh em trong con người thuộc dân tộc khác, kẻ nào, ví dụ như, từ chối nhìn nhận tình anh em trong người Do Thái, kẻ đó không những không phải là tín đồ Kitô giáo, mà còn mất đi nhân tính của mình, mất đi chiều sâu nhân bản của mình. Những xúc cảm đầy đam mê của chủ nghĩa dân tộc ném con người lên bề mặt và vì thế biến con người thành nô lệ của khách thể hóa. Những xúc cảm của chủ nghĩa dân tộc ít nhân tính hơn rất nhiều so với những xúc cảm xã hội, và cũng không chứng tỏ được bao nhiêu, rằng bản diện cá nhân trong con người đã trôi dạt.

1.d

CÁM DỠ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA TÍNH QUÝ TỘC.

HÌNH TƯỢNG KÉP CỦA TÍNH QUÝ TỘC

Hiện hữu một cảm dỗ đặc biệt của tính quý tộc, vị ngọt ngào được thuộc về tầng lớp quý tộc. Tính quý tộc là một hiện tượng phức tạp, đòi hỏi một đánh giá phức hợp. Bản thân từ ngữ tính quý tộc hàm nghĩa một đánh giá tốt. Giới quý tộc là những người tốt đẹp nhất, cao thượng. Những nhà quý tộc là chọn lọc những người tốt đẹp nhất, cao thượng. Thế nhưng trên thực tế giới quý tộc trong lịch sử hoàn toàn không có nghĩa là những người tốt đẹp nhất, cao thượng nhất. Cần phải phân biệt giới quý tộc trong ý nghĩa xã hội và giới quý tộc trong ý nghĩa tinh thần. Giới quý tộc trong ý nghĩa xã hội được tạo thành trong tính thường nhật xã hội và tùy thuộc các quy luật của tính thường nhật xã hội. Trong ý nghĩa đó giới quý tộc thuộc về vương quốc của tất định luận, chứ không phải vương quốc của tự do. Nhà quý tộc trong ý nghĩa của chủng tộc kết tinh lại trong lịch sử, là con người bị hạn định nhiều hơn cả. Anh ta bị hạn định bởi tính thừa kế dòng họ và truyền thống dòng tộc. Nguyên tắc quý tộc trong đời sống xã hội là nguyên tắc thừa kế dòng họ. Tính thừa kế dòng họ lại là tất định luận ràng buộc đè nén nhất đối với bản diện cá nhân, thậm chí còn hơn cả một tất định luận, - nó là định mệnh dòng tộc, định mệnh huyết thống. Tính quý tộc xã hội là tính quý tộc dòng tộc, chứ không phải tính quý tộc cá nhân, là tính quý tộc của những phẩm tính dòng họ, chứ không phải tính quý tộc của những phẩm tính cá nhân. Vì vậy tính quý tộc xã hội gắn với tính kiêu hãnh dòng tộc, kiêu hãnh dòng giống xuất thân, tính kiêu hãnh ấy là thói xấu chủ yếu của giới quý tộc. Giới quý tộc thật khó khăn có được quan hệ tình anh em với mọi người. Giới quý tộc là chủng tộc được lọc lựa trong quá trình dòng tộc, những

tính chất của giới quý tộc chuyển giao theo thừa kế dòng tộc. Trong ý nghĩa ấy tính quý tộc đối lập sâu sắc với cá biệt luận, tức là nguyên tắc của những phẩm tính cá nhân, chứ không phải của những phẩm tính dòng tộc, những phẩm tính cá nhân không phụ thuộc vào tất định luận của tính thừa kế dòng tộc. Tính quý tộc tinh thần là tính quý tộc cá nhân, tính quý tộc của cao thượng cá nhân, của những phẩm tính và tài năng cá nhân, nó khác biệt với tính quý tộc xã hội. Cá biệt luận đòi hỏi tính quý tộc của những phẩm tính cá nhân, đối kháng lại bất cứ hòa trộn nào với đám đông không có phẩm tính, [cá biệt luận] đòi hỏi tính quý tộc của tự do đối lập với tất định luận mà chủng tộc và đẳng cấp phe nhóm sống theo nó. Tính quý tộc xã hội khẳng định bất bình đẳng hoàn toàn không theo tính cá nhân, không theo các phẩm tính cá nhân, mà là bất bình đẳng dòng tộc, mang tính giai cấp-xã hội, mang tính đẳng cấp phe nhóm. Hẳn sẽ đáng tức cười, nếu khẳng định rằng nhà quý tộc xác định phẩm giá của mình theo thừa kế huyết thống, hay gã tư sản xác định phẩm giá của mình theo thừa kế tiền bạc, dựa vào đó thì theo phẩm tính cá nhân anh ta sẽ đứng cao hơn so với con người không được thừa kế cả theo huyết thống, lẫn theo tiền bạc, rồi sẽ có thể đòi hỏi một bất bình đẳng cho phép anh ta được có ưu thế. Tài năng của con người nhận được từ Thượng Đế, chứ không phải từ dòng tộc và không phải từ sở hữu. Bất bình đẳng cá nhân và bất bình đẳng xã hội của con người là những nguyên tắc khác nhau và thậm chí đối lập nhau. Quá trình cào bằng về mặt xã hội hướng đến thủ tiêu những đặc quyền giai cấp-xã hội, có thể chính là khả năng làm bộc lộ những bất bình đẳng cá nhân thực sự của con người trên thực tế, tức là làm bộc lộ tính quý tộc cá nhân. Giới quý tộc xã hội đã hình thành như thế nào? Những phẩm tính cao cả hơn không thể ngay lập tức đạt được đối với những khối quần chúng

rộng lớn. Chọn lọc các phẩm tính thoát tiên xảy ra ở các nhóm nhỏ. Trong những nhóm ấy đã rèn đúc nên trình độ văn hóa cao hơn, những cảm xúc tinh tế hơn và những tập quán tinh tế hơn, thậm chí hình tượng thân thể con người cũng trở nên cao thượng hơn, ít thô lậu hơn. Văn hóa bao giờ cũng hình thành và nâng cao lên bằng con đường quý tộc. Hẳn là thật bất công và sai lầm nếu cho rằng tính quý tộc xã hội luôn là điều ác, trong nó có cả nhiều thứ tốt đẹp. Trong tính quý tộc có những nét tốt đẹp của tính cao thượng, rộng lượng, có giáo dục tốt, có khả năng xả thân hạ mình xuống mà những *kẻ hãnh tiến* cố leo lên trên không bao giờ có được. Nhà quý tộc không cố sức bằng mọi giá vươn lên cao, ngay từ đầu anh ta đã cảm thấy mình ở trên rồi. Trong ý nghĩa ấy thì nguyên tắc chọn lọc quý tộc mâu thuẫn với tính quý tộc vốn có từ đầu. Đấu tranh cho thành công và vượt lên trên là không có tính quý tộc. Chọn lọc là nguyên tắc tự nhiên luận, nó có nguồn gốc sinh vật học. Kitô giáo không thừa nhận nguyên tắc chọn lọc. Đối lập với những định luật của thế giới ấy, Kitô giáo tuyên bố rằng những kẻ mặt hạng sẽ là những người ưu tiên, còn những người ưu tiên sẽ là những kẻ mặt hạng, là điều đã đảo lộn thật cách mạng mọi giá trị cổ đại. Bên cạnh những nét tốt đẹp, trong tính quý tộc có cả những nét khả ố, thói thô bỉ đặc thù trong cách đối xử đầy cao ngạo với những người thấp hèn, thói khinh miệt lao động, thói kiêu ngạo chủng tộc không tương xứng với những phẩm tính cá nhân, thói khép kín đẳng cấp phe nhóm, quay lưng với mọi chuyển động đầy sinh động của thế giới, thuần túy hướng về quá khứ (“từ đâu ra” chứ không “đi về đâu”), tính khép kín. Phe nhóm quý tộc khép kín không thể duy trì mãi mãi, dù nó có cố đấu tranh để tự duy trì thế nào đi nữa. Cơ sở mở rộng ra, những tầng lớp mới gia nhập vào tầng lớp đặc quyền. Diễn ra việc dân chủ hóa, các phẩm tính bị hạ thấp. Sau đó diễn ra chọn

lọc mới các phẩm tính. Tính khép kín của quý tộc tất yếu dẫn đến suy đồi. Cần phải thay đổi dòng máu đã đông cứng lại. Sau những dịch chuyển và dân chủ hóa, sau quá trình cào bằng thì diễn ra quá trình ngược lại của chọn lọc quý tộc. Nhưng nó có thể diễn ra theo những tiêu chí khác nhau, không nhất thiết là theo thừa kế dòng tộc và huyết thống. Tính quý tộc của một chủng tộc đã được chọn tất phải biến mất không sao tránh khỏi. Thế nhưng giới quý tộc có thể được hình thành từ trong lòng của giới tư sản, cũng như từ trong lòng của quần chúng công-nông. Trong trường hợp ấy giới quý tộc có những tính chất tâm lí khác.

Trong quá trình xã hội, bằng cách lọc lựa và phân tầng, đã hình thành nên các tập hợp nhóm khác nhau. Và mỗi nhóm kết tinh lại có những hình thức riêng để nô dịch con người. Giới quan liêu hình thành trong mọi nhà nước xã hội có tổ chức. Nó có khuynh hướng mở rộng và tăng cường ý nghĩa của mình. Giới quan liêu hình thành theo nguyên tắc khác biệt với giới quý tộc, theo nguyên tắc nghề nghiệp, theo chức năng của xã hội bị nhà nước hóa, thế nhưng nó có xu hướng tự xem mình là sức mạnh áp đảo, xem mình là chủ nhân ông của đời sống, chính điều này là tính mâu thuẫn nội tại trong hiện hữu của nó. Nó dễ dàng biến thành kẻ ăn bám trong việc tự mở rộng ra vô hạn. Bất cứ chế độ xã hội nào cũng tạo ra giới quan liêu. Cách mạng lật đổ giới quan liêu cũ và nhất thiết sẽ tạo ra giới quan liêu mới, còn được mở rộng hơn nữa, và [cách mạng] thường hay sử dụng những cán bộ của giới quan liêu cũ cho mục tiêu ấy, giới quan liêu lúc nào cũng sẵn sàng phục vụ cho bất cứ chế độ nào. Số phận của Talleyrand và Fouché có ý nghĩa biểu tượng^[104]. Cuộc cách mạng cộng sản Nga đã tạo ra giới quan liêu có quy mô và sức mạnh chưa từng thấy. Đó là hình thành giới tư sản mới, hay là giới quý tộc vô sản mới. Giới quý tộc đích thực trong lịch sử đều

khép kín và giới hạn, nó không ưa mở rộng ra và [không ưa] thích nghi với những điều kiện mới. Còn giới quan liêu thì cứ mở rộng ra vô hạn, không quý trọng tính khép kín, không gìn giữ các phẩm tính và dễ dàng thích nghi với mọi điều kiện và mọi chế độ. Đó là lí do vì sao mà không bao giờ nó được gọi là quý tộc. Tầng lớp trên của giới tư sản cổ học đòi theo giới quý tộc và cố len lỏi vào giới quý tộc, cũng không thể được gọi là giới quý tộc. Giới tư sản có cấu trúc tâm hồn khác, nhưng sẽ được nói đến sau. Giới quý tộc đích thực hình thành nên không phải bằng cách tích góp của cải và quyền lực, không phải bằng các chức năng thực hiện cho nhà nước, mà bằng gươm giáo. Nguồn gốc của quý tộc có tính quân sự. Lorenz Stein^[105] thậm chí còn nói rằng, đẳng cấp phe nhóm là thắng lợi tuyệt đối của xã hội trước nhà nước. Giới quý tộc là đẳng cấp phe nhóm, và nó thật khó khăn thích nghi với tổ chức nhà nước, trong một ý nghĩa nhất định nó có tính phản nhà nước. Nhà nước độc tài trưởng thành trong cuộc đấu tranh với phong kiến, với giới quý tộc và các tự do đặc quyền của quý tộc. Thậm chí có thể nói rằng, tự do có tính quý tộc, chứ không có tính dân chủ. Trước kia tự do đã là đặc quyền của giới quý tộc. Hiệp sĩ phong kiến bảo vệ tự do và độc lập của mình trong lâu đài của mình với vũ khí trong tay. Chiếc cầu rút lên [ở lâu đài] là sự bảo vệ tự do của hiệp sĩ phong kiến, tự do không phải ở trong xã hội và nhà nước, mà là tự do thoát khỏi xã hội và nhà nước. Ortega nói rất chính xác về điều này. Thường người ta hay quên rằng còn có tự do không phải chỉ là tự do trong xã hội, mà là tự do thoát khỏi xã hội, cái ranh giới mà xã hội không muốn thừa nhận trong quan hệ với bản diện cá nhân con người. Quần chúng nhân dân ít quý trọng tự do và ít cảm nhận thấy thiếu tự do. Tự do là tính chất của quý tộc tinh thần. Tinh thần hiệp sĩ là thành quả sáng tạo to lớn trong ý thức đạo

đức. Nhà quý tộc là người đầu tiên trong xã hội loài người đã cảm nhận được phẩm giá và danh dự cá nhân. Thế nhưng tính hạn hẹp của nó là ở chỗ nhà quý tộc cảm nhận điều này chỉ cho đẳng cấp phe nhóm của mình. Tính quý tộc của tự do, tính quý tộc của phẩm giá và danh dự cá nhân phải được chuyển sang tất cả mọi người, cho bất cứ người nào, bởi vì anh ta là con người. Chỉ một số ít người xuất thân từ giới quý tộc là ý thức được điều này. Nhưng chính là ta đang nói đến việc chuyển những phẩm tính quý tộc tốt đẹp sang những đám đông rộng lớn của con người, nói về việc quý tộc hóa nội tâm. Trước kia ở Ai Cập chỉ có nhà vua mới được thừa nhận là có phẩm giá của hữu thể bất tử, tất cả những người còn lại đều có sinh có tử. Ở Hi Lạp, ban đầu chỉ có các thần linh hay bán thần, các vị anh hùng, các siêu nhân mới được thừa nhận là bất tử. Còn lại đều có sinh có tử. Chỉ có Kitô giáo thừa nhận phẩm giá của những hữu thể bất tử dành cho mọi người, tức là đã dân chủ hóa tuyệt đối ý tưởng bất tử. Thế nhưng việc dân chủ hóa không cào bằng người ta một cách cơ giới, không phủ nhận các phẩm tính, chính là quý tộc hóa, công bố những phẩm tính quý tộc, công bố những quyền quý tộc. Bất cứ người nào cũng được thừa nhận là nhà quý tộc. Cuộc cách mạng xã hội cần phải thủ tiêu chính cái người vô sản, thủ tiêu tình cảnh lầm than và nhục nhã của người vô sản. Kitô giáo phế truất cái nguyên tắc văn hóa Hi-La và bằng hành động này đã khẳng định phẩm giá của mỗi con người, khẳng định con người là con của thượng đế, khẳng định hình tượng của thượng đế trong mỗi con người. Và chỉ có Kitô giáo mới có thể kết hợp tính dân chủ, bình đẳng của mọi người trước thượng đế cùng với nguyên tắc quý tộc của bản diện cá nhân, phẩm tính của bản ngã tinh thần không phụ thuộc vào xã hội và các khối quần chúng. Thế nhưng tính quý tộc Kitô giáo không có gì chung với tính quý tộc mang

tính đẳng cấp phe nhóm. Kitô giáo thuần khiết đối lập sâu sắc với tinh thần đẳng cấp phe nhóm vốn là tinh thần của tình trạng nô lệ kép: nô lệ vào bản thân đẳng cấp phe nhóm quý tộc và nô lệ vào những người mà đẳng cấp phe nhóm ấy muốn thống trị. Tính quý tộc đẳng cấp phe nhóm là tính khép kín và hạn hẹp, tính quý tộc tinh thần Kitô giáo là khai mở và vô hạn.

* * *

Rèn luyện bản diện cá nhân là rèn luyện kiểu mẫu quý tộc, tức là con người không để cho mình bị hòa trộn vào môi trường thế giới vô diện mạo, độc lập và tự do trong nội tâm, vươn lên nội dung có phẩm tính cao cả hơn của cuộc sống và hạ mình xuống với thế giới thấp hèn, đang đau khổ và không có cơ hội vươn lên cao. Nét chính của tính quý tộc chân chính là không tự đề cao mình, mà hi sinh và rộng lượng từ giàu có nội tâm, hạ mình xuống, không có khả năng *hận thù*. Giới quý tộc theo dòng tộc trong lịch sử ở trong tình trạng nô lệ vào quá khứ, vào tổ tiên, vào truyền thống và tập quán, nó câu nệ lễ nghi, gò bó, mất đi tự do đánh giá và tự do chuyển động. Còn tính quý tộc cá nhân lại chính là tự do đánh giá và chuyển động, không gò bó, độc lập với môi trường xã hội. Hình tượng kép của tính quý tộc gắn với điều này. Tính quý tộc cá nhân, tức là những thành tựu phẩm tính của bản diện cá nhân, được xã hội hóa và chuyển sang các nhóm xã hội. Tính quý tộc của nhóm xã hội có thể hình thành theo những chỉ dấu khác nhau. Đó có thể là đẳng cấp tầng lớp, hệ thống ngôi thứ giới quyền lực của giáo hội. Đó có thể là đẳng cấp theo nghĩa đen của giới quý tộc theo dòng tộc. Đó có thể là tập hợp quý phái chọn lọc ở bên trong một giai cấp không có tính quý tộc, ví dụ như giai cấp tư sản hay nông dân. Đó có thể là sự

hình thành nhóm xã hội quý tộc theo các tiêu chí trí tuệ và tinh thần, là những tiêu chí không thể bao gồm những số lượng lớn. Ví dụ như có thể tạo thành giới tinh hoa các viện sĩ hàn lâm, các nhà bác học, các nhà văn. Giới tinh hoa trí tuệ có khuynh hướng tự đề cao mình và cô lập, cũng là một đẳng cấp quý tộc có đủ các chỉ dấu của đẳng cấp phe nhóm. Đẳng cấp quý tộc có thể là những dòng tu huyền bí, các giáo phẩm, hội tam điểm với màu sắc thần bí. Những hình thức của tính quý tộc xã hội chuyển giao tính quý tộc cá nhân sang tính quý tộc của nhóm xã hội, thường là rất đa dạng, nhưng luôn luôn sinh ra tình trạng nô lệ của con người. Ví dụ như trong đời sống tôn giáo, tính quý tộc cá nhân, tức là những tài năng và phẩm tính cá nhân đặc biệt, thể hiện ở những nhà tiên tri, các vị tông đồ, các vị thánh, các cha bề trên về tinh thần, các nhà cải cách tôn giáo. Còn tính quý tộc tôn giáo xã hội thể hiện trong ngôi thứ giáo hội đã kết tinh lại cố định, ngôi thứ ấy không còn phụ thuộc vào những phẩm tính cá nhân, tinh thần cá nhân, tức là tính quý tộc cá nhân. Tính quý tộc tôn giáo-cá nhân đứng dưới kí hiệu của tự do, còn tính quý tộc tôn giáo-xã hội đứng dưới kí hiệu của hạn định và dễ dàng chuyển thành nô dịch. Ở đây ta lại gặp cùng một hiện tượng như ở mọi nơi. Nguồn gốc của tình trạng nô lệ nơi con người là khách thể hóa. Việc khách thể hóa này được thực hiện trong lịch sử bằng những hình thức đa dạng của việc xã hội hóa, tức là làm xa lạ những phẩm tính cá nhân và chuyển giao chúng sang các nhóm xã hội, ở đó các phẩm tính ấy mất đi đặc tính hiện thực và trở thành đặc tính biểu tượng. Giới quý tộc xã hội là giới quý tộc biểu tượng mà không có tính hiện thực, sinh ra những cảm xúc kiêu hãnh vốn không phải là phẩm tính nhân bản của bản diện cá nhân, mà chỉ là kí hiệu, là biểu tượng của dòng tộc. Vì vậy mà hình tượng của giới quý tộc là hình tượng kép. Hình thái quý tộc

của bản diện cá nhân đối lập nhiều nhất với kiểu mẫu *kẻ hãnh tiến*. Giới tư sản theo xuất thân là *kẻ hãnh tiến*, mặc dù trong những người xuất thân từ các giai cấp tư sản có thể có những người hoàn toàn không phải kiểu mẫu *kẻ hãnh tiến*, mà rất cao thượng. Kiểu mẫu quý tộc bao giờ cũng hạ mình xuống, kiểu mẫu *kẻ hãnh tiến* bao giờ cũng ngoi lên trên. Cảm nhận có lỗi và lòng thương xót là những cảm xúc quý tộc. Cảm xúc căm giận và cảm xúc ghen ghét là những cảm xúc bình dân. Từ ngữ “bình dân” tôi dùng ở đây trong ý nghĩa tâm lý học. Toàn bộ ý nghĩa của hiện hữu kiểu mẫu tinh thần quý tộc là ở trong hiện hữu của kiểu mẫu những con người không thiên về căm giận và ghen ghét, *thù hận*, mà thiên về cảm nhận trạng thái có lỗi, thương xót, đồng cảm với nỗi đau. Thế nhưng việc xã hội hóa kiểu mẫu tinh thần quý tộc, tức là việc hình thành đẳng cấp phe nhóm quý tộc, luôn dẫn đến tình trạng là những tính chất hoàn toàn khác như kiêu hãnh, tự đề cao mình, khinh miệt những người thấp hèn, bảo vệ các đặc quyền, sẽ thay thế cho những tính chất tâm hồn quý tộc chân chính. Con người trung bình của tất cả các giai cấp và các nhóm xã hội bao giờ cũng có những phẩm tính cá nhân không được cao lắm, con người ấy bị hạn định bởi môi trường xã hội, bị nằm trong quyền lực của thói thường nhật xã hội. Đẳng cấp phe nhóm bao giờ cũng nô dịch con người, làm cho con người trở thành vô diện mạo, đẳng cấp phe nhóm quý tộc, cũng như đẳng cấp phe nhóm tư sản và vô sản [đều như vậy cả]. Vô sản cũng có thể trở thành đẳng cấp phe nhóm, thành một giới nguy-quý tộc, và khi đó thì trong đẳng cấp phe nhóm ấy cũng bộc lộ những tính chất tiêu cực của đẳng cấp phe nhóm quý tộc: tự tâng bốc mình lên, phủ nhận nhân phẩm ở những con người thuộc các giai cấp khác. Chẳng bao giờ có những giai cấp tốt đẹp, chỉ có những con người tốt đẹp, và những người ấy tốt đẹp trong

chừng mực vượt qua được trong bản thân họ tinh thần giai cấp, tinh thần đảng cấp phe nhóm, trong chừng mực họ khai mở được bản diện cá nhân. Giai cấp và đảng cấp phe nhóm là nô dịch con người. Tính quý tộc chân chính là nhìn thấy hình tượng bản diện cá nhân, chứ không phải hình tượng của nhóm xã hội, giai cấp, đảng cấp phe nhóm.

Còn một vấn đề quan trọng nữa gắn với tính quý tộc. Đó là khác biệt giữa những người phi thường, những người vĩ đại và những người bình thường, những con người trung bình. Có những người khao khát một cuộc sống phi thường, không giống với tính thường nhật đè nén con người từ mọi phía. Điều này không trùng khớp hoàn toàn với vấn đề năng khiếu, tài năng, thiên tài. Con người với những năng khiếu phi thường có thể về bản chất lại là tầm thường, bình thường. Vương quốc của tính thường nhật cũng biết đến những thiên tài của mình. Đa số những người được gọi là những nhà hoạt động vĩ đại trong lịch sử, những nhân vật nhà nước, những thiên tài khách thể hóa, là như thế. Người phi thường, tuyệt diệu, phải được thừa nhận là con người không thể chấp thuận với tính thường nhật và tính hữu hạn của tồn tại, bên trong con người ấy có đột phá vào vô hạn, là con người không chấp nhận khách thể hóa tận cùng hiện hữu nhân bản. Khách thể hóa biết đến những vĩ nhân của mình, nhưng đó là những con người bình thường tầm thường. Chuyện này biểu hiện cả trong các khoa học và nghệ thuật. Có những lí thuyết mang tính quý tộc nhìn thấy ý nghĩa của lịch sử loài người trong việc xuất hiện những con người tuyệt diệu, vĩ đại, thiên tài, những người ấy nhìn xuống đám đông những người còn lại như phân bón cho đất, như phương tiện cho giới tinh hoa ấy của nhân loại. “Siêu nhân” của Nietzsche là biểu hiện cực đoan của loại lí thuyết ấy. Đây là cảm dỗ của tính quý tộc trá ngụy, không

thể chịu nổi đối với ý thức Kitô giáo cũng như ý thức con người đơn thuần. Không một hữu thể con người nào, dù là con người ti tiện nhất trong những con người, có thể là phương tiện, là phân bón đất để cho xuất hiện những người phi thường và tuyệt diệu. Chính là khách thể hóa tính quý tộc cá nhân đã tạo ra tình trạng nô lệ. Tính quý tộc cá nhân chân chính ở trong vương quốc của tính chủ thể vô hạn, nó không tạo ra vương quốc khách thể hóa nào. Tính quý tộc chân chính không phải là một quyền, một đặc quyền, nó không đòi hỏi gì cho bản thân, nó hiến dâng và gánh lấy trách nhiệm và nghĩa vụ phục vụ. Con người phi thường, tuyệt diệu, được phú cho những năng khiếu đặc biệt không phải là người được cho phép làm mọi chuyện; ngược lại, đó là con người không được cho phép làm cái gì hết. Chỉ có lũ ngu xuẩn và lũ ti tiện là được cho phép làm mọi chuyện. Bản chất quý tộc, cũng như bản chất thiên tài (thiên tài là một bản chất trọn vẹn, chứ không phải là một năng khiếu nào đó thật lớn), chẳng phải là một địa vị nào đó trong xã hội, mà có nghĩa là tính bất khả dĩ chiếm một địa vị nào đó trong xã hội, là tính bất khả dĩ khách thể hóa. Chúng loại quý tộc chân chính không phải là chúng loại các ông chủ, không phải là thiên hướng muốn thống trị, giống như cái người căm ghét nhà nước là Nietzsche đã nghĩ phản lại chính bản thân mình. Chúng loại quý tộc chân chính là chúng loại những người không thể nào giữ những địa vị trong các mối quan hệ thống trị và nô lệ mà thế giới khách thể hóa dựa vào đó để duy trì nó. Chúng loại quý tộc hết sức nhạy cảm và dễ tổn thương. Các ông chủ thì thô bạo và vô cảm. Ông chủ thực chất là gã bình dân, thống trị là sự nghiệp của gã bình dân. Trong quá trình khách thể hóa bộc lộ tinh thần bình dân. Hình thành xã hội bị khách thể hóa là sự nghiệp bình dân. Nhưng liệu có phải điều này có nghĩa là tính quý tộc tựa hồ như khép kín trong bản thân

nó và chẳng có biểu hiện gì ra bên ngoài hay không? Tất nhiên là không rồi. Thế nhưng nó biểu hiện trong một viễn cảnh khác, không phải trong viễn cảnh của xã hội, mà trong viễn cảnh của giao lưu, không phải trong viễn cảnh của xã hội hóa, mà trong viễn cảnh của tương thông công đồng, trong tính cùng chung cá biệt luận của con người, trong giao lưu của cái “tôi” với cái “anh/chị”, chứ không phải với cái “hắn/ nó”, không phải với một khách thể. Đó là viễn cảnh tận thế trong quan hệ với thế gian này, thế nhưng nó hàm nghĩa thay đổi thế gian này, một bước đột phá, một gián đoạn của cái sức ì do khách thể hóa sinh ra. Điều đó có nghĩa rằng con người sẽ không còn thống trị con người nữa.

1.e

CÁM DỖ CỦA TÍNH TƯ SẢN. TÌNH TRẠNG NÔ LỆ VÀO SỞ HỮU VÀ TIỀN BẠC

Hiện hữu một cảm dỗ và tình trạng nô lệ vào tính quý tộc. Nhưng còn mạnh hơn nữa là hiện hữu một cảm dỗ và tình trạng nô lệ vào tính tư sản. Tính tư sản không chỉ là một phạm trù xã hội gắn với cấu trúc giai cấp của xã hội, mà còn là một phạm trù tinh thần nữa. Tôi chủ yếu quan tâm đến tính tư sản như phạm trù tinh thần. Có lẽ Leon Bloy trong tác phẩm tuyệt diệu *Diễn giải những điều sáo mòn*^[106] đã làm được nhiều hơn cả cho việc vạch trần ra cái khôn ngoan của gã tư sản. Đối lập tính tư sản với chủ nghĩa xã hội là rất tương đối và không đi vào chiều sâu của vấn đề. Herzen đã hiểu rõ rằng chủ nghĩa xã hội cũng có thể mang

tính tư sản. Thế giới quan của đa số những nhà xã hội chủ nghĩa ở trong tình trạng là họ thậm chí không hiểu được hiện hữu của vấn đề tinh thần về tính tư sản. Gã tư sản trong ý nghĩa siêu hình học là con người chỉ tin chắc vào thế giới của những đồ vật khả dĩ nhìn thấy được, là những thứ buộc anh ta phải thừa nhận và anh ta muốn chiếm giữ địa vị vững chắc trong cái thế giới ấy. Anh ta là nô lệ cho cái thế giới nhìn thấy được và [nô lệ] cho ngôi thứ của các địa vị được thiết lập trong thế giới ấy. Anh ta đánh giá những con người không căn cứ vào việc họ là những người thế nào, mà căn cứ vào những gì họ có được. Gã tư sản là công dân của cái thế giới ấy, anh ta là chúa tể của trần gian. Chính là gã tư sản đã nghĩ ra chuyện trở thành chúa tể của trần gian. Sứ mệnh của anh ta là ở trong chuyện này. Nhà quý tộc chiếm lĩnh trần gian, anh ta dùng gươm giáo để thúc đẩy việc tổ chức các vương quốc. Thế nhưng anh ta không thể trở thành chúa tể của trần gian, [không thể trở thành] công dân của thế gian này, đối với nhà quý tộc có những ranh giới mà anh ta không sao bước qua nổi. Gã tư sản cắm rễ sâu vào thế gian này, hài lòng với thế gian này, mà ở đó anh ta đã tự thu xếp thật ổn thỏa. Gã tư sản ít cảm nhận được tính phù du của thế gian, tính ti tiện của những lợi ích trần thế. Gã tư sản tiếp thu tình trạng hùng mạnh kinh tế một cách nghiêm chỉnh, nhiều khi anh ta cúi mình ngưỡng mộ nó một cách vô tư. Gã tư sản sống trong cái hữu hạn, anh ta sợ hãi việc trải ra vô hạn. Thực ra, anh ta thừa nhận tính vô hạn của tăng trưởng hùng mạnh kinh tế, nhưng đó là cái vô hạn duy nhất mà anh ta muốn biết đến, anh ta khép kín đối với cái vô hạn tinh thần bằng cái hữu hạn của trật tự đời sống mà anh ta thiết lập nên. Anh ta thừa nhận tính vô hạn của tăng trưởng phúc lợi, tăng trưởng tính tổ chức của đời sống, thế nhưng điều này chỉ xiềng xích anh ta trong cái hữu hạn. Gã tư sản là hữu thể không muốn

siêu việt hóa bản thân. Cái siêu việt ngăn cản anh ta tự thu xếp ổn thỏa trên trần gian. Rất có thể gã tư sản “có tín ngưỡng” và “có tinh thần tôn giáo”, thậm chí anh ta còn cầu cứu “tín ngưỡng” và “tôn giáo” để cố giữ được địa vị của mình trên trần gian. Nhưng “tôn giáo” của gã tư sản bao giờ cũng là tôn giáo của cái hữu hạn, đóng xiềng xích trong cái hữu hạn, nó bao giờ cũng đóng kín cái vô hạn tinh thần. Gã tư sản là kẻ theo chủ nghĩa cá nhân, đặc biệt là khi nói đến sở hữu và tiền bạc, nhưng anh ta là kẻ chống lại cá biệt luận, ý tưởng bản diện cá nhân xa lạ với anh ta. Trong thực chất, gã tư sản là kẻ theo chủ nghĩa tập thể, ý thức của anh ta, lương tâm của anh ta, những phán xét của anh ta được xã hội hóa, anh ta là hữu thể phe nhóm. Những lợi ích của anh ta mang tính cá thể, còn ý thức thì mang tính tập thể. Nếu như gã tư sản là công dân của thế gian này, thì người vô sản là hữu thể bị mất quyền công dân trong thế gian này và không có ý thức về quyền công dân ấy. Không có chỗ cho người vô sản trên thế gian này, anh ta phải tìm kiếm chỗ cho mình trong thế gian được cải tạo lại. Gắn với điều này là hi vọng đặt lên người vô sản, rằng anh ta sẽ cải tạo thế gian này và sẽ tạo ra cuộc sống mới ở đó. Thông thường thì niềm hi vọng ấy đặt lên người vô sản không được thực hiện, bởi vì khi người vô sản chiến thắng thì anh ta trở thành gã tư sản, trở thành công dân của cái thế gian được cải tạo lại và trở thành chúa tể của trần gian này. Và khi đó thì lại lặp lại cùng một cái lịch sử vĩnh cửu đó. Gã tư sản là hình dạng vĩnh cửu trên thế gian này, anh ta không nhất thiết phải gắn liền với một chế độ nào đó, mặc dù trong chế độ tư bản anh ta đạt được thể hiện chói lọi nhất và có những thắng lợi rực rỡ nhất. Người vô sản và gã tư sản là tương liên với nhau và chuyển hóa sang nhau. Marx ngay ở những tác phẩm thời niên thiếu của mình đã định nghĩa người vô sản là con người mà bản chất con người bị

làm cho xa lạ đi nhiều nhất, cần phải trả lại cho anh ta cái bản chất con người. Thế nhưng bản chất của gã tư sản thì dễ dàng quay trở lại với anh ta hơn. Người vô sản muốn trở thành gã tư sản, nhưng không trở thành gã tư sản một cách cá thể, mà theo cách tập thể, tức là ở trong một chế độ xã hội mới. Về mặt xã hội người vô sản hoàn toàn có lí trong cuộc tranh chấp của mình với gã tư sản. Và để chống lại chuyện bản thân anh ta lại trở thành gã tư sản, thì không được có những đối lập về mặt xã hội, mà chỉ có những đối lập tinh thần. Cuộc cách mạng chống lại vương quốc của tính tư sản là cuộc cách mạng tinh thần. Nó hoàn toàn không đối lập lại sự thật của cách mạng xã hội, không đối lập lại việc thay đổi vị thế xã hội của giới vô sản, thế nhưng nó thay đổi và cải tạo lại đặc tính của cuộc cách mạng ấy về mặt tinh thần. Gã tư sản là hữu thể được khách thể hóa nhiều nhất, bị ném ra ngoài nhiều nhất, bị làm cho xa lạ nhiều nhất đối với tính chủ thể vô hạn của hiện hữu con người. Tính tư sản là mất đi tự do tinh thần, là tùy thuộc hiện hữu con người vào tất định luận. Gã tư sản muốn mọi thứ cho bản thân mình, thế nhưng nó không suy nghĩ và phát ngôn gì nhân danh bản thân nó cả, nó có sở hữu vật chất, nhưng không có sở hữu tinh thần.

Gã tư sản là cá thể, và đôi khi là cá thể phình rất to, nhưng anh ta không phải là bản diện cá nhân. Anh ta trở thành bản diện cá nhân khi vượt qua được tính tư sản của mình. Tính tư sản tự phát là tính tự phát vô diện mạo. Tất cả các giai cấp xã hội có xu hướng đi vào bầu không khí ấy. Cả nhà quý tộc, cả người vô sản, cả nhà trí thức đều có thể bị tư sản hóa. Gã tư sản không thể vượt qua được tính tư sản của mình. Gã tư sản luôn là nô lệ. Anh ta nô lệ cho sở hữu và tiền bạc của mình, nô lệ cho ý chí làm giàu, nô lệ cho ý kiến xã hội tư sản, nô lệ cho những địa vị xã hội, anh ta là nô lệ của những kẻ nô lệ mà anh ta bóc lột và sợ hãi họ. Tính

tư sản là không được giải phóng về tinh thần và tâm hồn, là tùy thuộc toàn bộ cuộc sống vào hạn định xã hội. Gã tư sản tạo ra vương quốc của các đồ vật và các đồ vật điều khiển anh ta. Anh ta tạo dựng rất nhiều cho sự phát triển đến chóng mặt của kỹ thuật, và kỹ thuật điều khiển anh ta, anh ta dùng kỹ thuật để nô dịch con người. Gã tư sản đã có những công lao trong quá khứ, anh ta thể hiện sáng kiến to lớn, tạo ra nhiều khám phá, anh ta phát triển sức sản xuất của con người, anh ta vượt qua quyền lực của quá khứ và quay mặt về tương lai, cái tương lai mà anh ta hình dung như gia tăng vô hạn sự hùng mạnh. Đối với gã tư sản điều chủ yếu không phải là “từ đâu ra”, mà “đi về đâu”. Đó là gã tư sản từng có thời là Robinson Crusoe. Thế nhưng vào thời kì tuổi thanh xuân sáng tạo của mình, gã chưa là gã tư sản. Mãi sau này anh ta mới lắng đọng thành kiểu mẫu gã tư sản. Số phận của gã tư sản cần phải hiểu một cách biến động, anh ta không phải lúc nào cũng là cùng một kiểu mẫu. Cái tính cách hướng về tương lai ấy của gã tư sản, cái ý chí vươn lên cao ấy, cái tính cố làm giàu, cố giành lấy những chỗ đứng đầu ấy, [những thứ đó] tạo ra kiểu mẫu *kẻ ngoi lên*. *Thói ngoi lên*^[107] là thế giới quan phần nhiều mang tính tư sản và nó đối lập sâu sắc với mọi tính quý tộc. Trong gã tư sản không có tính nguồn gốc, anh ta không nhớ rõ nguồn gốc và quá khứ của mình, khác với nhà quý tộc lại nhớ quá kĩ. Chính là anh ta chủ yếu đã tạo ra thói sang trọng xa hoa không có phong cách và nô dịch cuộc sống bằng thói sang trọng xa hoa ấy. Trong thói sang trọng xa hoa tư sản, cái đẹp tiêu vong. Thói sang trọng xa hoa muốn tạo nên cái đẹp bằng công cụ giàu sang, và vì thế mà cái đẹp sẽ tiêu vong. Trong xã hội tư sản dựa trên quyền lực của đồng tiền, thói sang trọng xa hoa phát triển chủ yếu dựa vào thói nịnh đầm của gã tư sản. Đàn bà, đối tượng dục vọng của gã tư sản, tạo ra thói sùng bái sang trọng xa hoa

không biết đến giới hạn. Và điều này cũng là tận cùng của vô diện mạo, mất đi phẩm giá cá nhân. Hữu thể con người trong hiện hữu nội tâm của mình bị biến mất và được thay thế bằng vây bọc của những thứ sang trọng xa hoa. Thậm chí cả hình tượng thân thể con người cũng bị biến thành nhân tạo, và không thể nhận ra trong nó khuôn mặt con người nữa. Người phụ nữ của tư sản, mà nhân danh hữu thể ấy gã tư sản tạo ra thế giới hư ảo của thói sang trọng xa hoa và phạm các tội ác, [người phụ nữ ấy] gọi cho ta hình ảnh của con búp bê, cái hữu thể nhân tạo đó. Ở đây ta nhớ đến triết lý về trang phục của Carlyle. Marx đã nhìn thấy ở gã tư sản một sứ mệnh tích cực - phát triển sức sản xuất vật chất - và vai trò tiêu cực, thậm chí tội lỗi nữa - bóc lột giới vô sản. Thế nhưng đối với Marx gã tư sản thuần túy là phạm trù xã hội và Marx đã không nhìn thấy một chiều sâu hơn. Gã tư sản có một khuynh hướng không sao chế ngự được là tạo ra một thế giới hư ảo nô dịch con người và làm bại hoại thế giới của các hiện thực chân chính. Gã tư sản tạo nên một vương quốc hư ảo nhất, phi hiện thực nhất, đáng ghê rợn nhất trong tính phi hiện thực của nó - vương quốc của đồng tiền. Và cái vương quốc ấy của đồng tiền, mà trong đó mọi hạt nhân hiện thực đều biến mất, hùng mạnh thật khủng khiếp, có quyền lực thật khủng khiếp đối với đời sống con người; vương quốc đồng tiền dựng lên và lật đổ các chính phủ, gây ra các cuộc chiến tranh, nô dịch quần chúng công nhân, sinh ra nạn thất nghiệp và tình trạng bần cùng, khiến cho đời sống của những con người thành đạt trong cái vương quốc ấy, ngày càng trở nên hư ảo hơn. Leon Bloy thật có lý. Đồng tiền là thứ huyền bí, trong quyền lực của đồng tiền có cái gì đó đầy bí ẩn. Vương quốc đồng tiền, cái tận cùng của vô diện mạo, khiến cho bản thân quyền sở hữu là hư ảo. Marx nói thật chính xác rằng chủ nghĩa tư bản phá hủy sở hữu cá nhân.

Gã tư sản có mối quan hệ đặc biệt với quyền sở hữu. Vấn đề gã tư sản là vấn đề tương quan giữa “là [gì]” và “có [gì]”. Gã tư sản được xác định không phải căn cứ vào việc anh ta là gì, mà căn cứ vào việc anh ta có gì. Theo tiêu chí ấy anh ta phán xét về những người khác. Gã tư sản có sở hữu, tiền bạc, của cải, công cụ sản xuất, địa vị xã hội. Thế nhưng cái sở hữu ấy, mà vốn anh ta đã gắn liền với nó, không cấu thành bản diện cá nhân của anh ta, tức là cái [nội dung] anh ta là gì. Bản diện cá nhân là cái [nội dung] con người là gì, bản diện cá nhân vẫn còn lại, khi anh ta không còn có gì nữa. Bản diện cá nhân không thể phụ thuộc vào sở hữu, vào vốn liếng. Nhưng sở hữu phải phụ thuộc vào bản diện cá nhân, phải là sở hữu cá nhân. Phủ định chế độ tư bản không phải là phủ định bất cứ sở hữu nào, mà đúng hơn là khẳng định sở hữu cá nhân vốn đã bị mất đi trong chế độ [tư bản] ấy. Nhưng sở hữu cá nhân là sở hữu lao động và hiện thực. Không được cho phép sở hữu là công cụ nô dịch và áp bức của con người đối với con người. Quyền sở hữu trong hạt nhân hiện thực của nó không thể là tạo vật của nhà nước hay xã hội. Nhà nước và xã hội không thể là chủ thể của quyền sở hữu, bởi vì [nhà nước và xã hội] không thể là chủ thể. Chuyển giao cho chúng quyền sở hữu là khách thể hóa. Nhà nước và xã hội chỉ là người trung gian, điều phối và đảm bảo, nhà nước và xã hội phải cản trở việc sở hữu trở thành công cụ bóc lột. Cả con người riêng biệt, cả xã hội, cả nhà nước đều không thể là người sở hữu tuyệt đối. Trong chuyện này quyền sở hữu giống như chủ quyền. Không được chuyển giao chủ quyền tuyệt đối của quân vương sang nhân dân, cần phải giới hạn và vượt qua bất cứ chủ quyền nào. Không được chuyển giao quyền sở hữu tuyệt đối từ cá thể tư nhân sang nhà

nước và xã hội. Điều này ắt có nghĩa là một nền chuyên chế và tình trạng nô lệ mới. Quyền sở hữu được giới hạn và là tương đối trong bản chất của nó, nó chỉ có ý nghĩa chức năng trong quan hệ với bản diện cá nhân. Quyền sở hữu duy nhất khả dĩ được chấp nhận và hiện thực, ấy là chiếm hữu. Chỉ có thể khẳng định quyền sở hữu như chiếm hữu, chứ không hơn được. Quyền sở hữu đối với con người bao giờ cũng là tương đối, mang tính chức năng, mang tính nhân bản, hiện hữu vì con người. Quyền sở hữu hoàn toàn không có tính thiêng liêng, con người mới thiêng liêng. Thế giới tư sản thay đổi hẳn [ý nghĩa] quyền sở hữu, làm cho quyền sở hữu thành phi nhân, nó biến con người thành nô lệ cho sở hữu, nó căn cứ vào sở hữu để xác định quan hệ với con người. Và ở đây ta gặp phải hiện tượng thật đáng kinh ngạc. Những kẻ chống lại chủ nghĩa xã hội, tán dương chế độ tư bản, ưa thích nói rằng tự do và độc lập của mỗi con người gắn với quyền sở hữu. Nếu lấy đi quyền sở hữu của con người, nếu chuyển quyền sở hữu cho xã hội và nhà nước, thì con người sẽ trở thành kẻ nô lệ, sẽ mất đi mọi tính độc lập. Thế nhưng nếu như điều đó là đúng, thì đó chính là bản án ghê gớm kết tội chế độ tư sản-tư bản tước mất quyền sở hữu của phần đông dân chúng. Điều đó thừa nhận rằng người vô sản đang ở trong tình trạng nô lệ và mất đi mọi tính độc lập. Nếu như quyền sở hữu là đảm bảo cho tự do và độc lập của con người, thì tất cả mọi người, tất cả không trừ một ai, phải có quyền sở hữu, thì không được phép có hiện hữu của giới vô sản. Đó chính là lên án quyền sở hữu tư sản như không thỏa đáng, vốn dĩ là nguồn gốc của tình trạng nô lệ và áp bức. Thế nhưng gã tư sản muốn quyền sở hữu chỉ cho bản thân mình, như nguồn gốc của tự do và độc lập của bản thân mình. Anh ta không biết đến thứ tự do khác biệt với tự do mà quyền sở hữu đem lại. Quyền sở hữu đóng vai trò hai mặt.

Sở hữu cá nhân có thể là đảm bảo cho tự do và độc lập. Thế nhưng sở hữu có thể biến con người thành nô lệ, nô lệ cho thế giới vật chất, thế giới của các khách thể. Sở hữu ngày càng mất đi đặc tính cá nhân của nó. Đặc tính của đồng tiền, kẻ nô dịch vĩ đại đối với con người và nhân loại, là như thế. Đồng tiền là biểu tượng của vô diện mạo, đồng tiền là việc đổi chác vô diện mạo của mọi thứ lấy mọi thứ. Ngay cả gã tư sản với họ tên riêng cũng không còn là chủ thể của sở hữu nữa, mà thay bằng vô danh tính. Trong vương quốc đồng tiền hoàn toàn không ở trong hiện thực, mà ở trong vương quốc bằng giấy của các con số, của các sổ sách kế toán, của các ngân hàng, thì chẳng rõ ai là người sở hữu và người sở hữu cái gì. Con người ngày càng chuyển dịch từ vương quốc hiện thực sang vương quốc hư ảo. Cái kinh khủng của vương quốc đồng tiền có tính chất kép: quyền lực của đồng tiền không chỉ xúc phạm người nghèo khó và kẻ không có sản nghiệp, mà còn nhấn chìm hiện hữu của con người vào hư ảo và phù vân. Vương quốc của gã tư sản kết thúc bằng thắng lợi của hư ảo trước hiện thực. Hư ảo là biểu hiện cực đoan của khách thể hóa hiện hữu của con người. Tính hiện thực không gắn với tính khách quan như người ta hằng tưởng, mà chính là với tính chủ thể. Chủ thể là nguyên khởi, chứ không phải khách thể. Chuyện rất không ổn với quyền sở hữu đã thật rõ ràng ngay từ hiện tượng: khi nói tới sở hữu và tiền bạc là cặp mắt con người lảo liên thật kì lạ, người ta cảm thấy lúng túng khó xử. Hẳn là không được công bằng, nếu nói rằng gã tư sản lúc nào cũng tư lợi và chỉ nghĩ đến làm giàu. Gã tư sản có thể hoàn toàn không phải là người tư lợi và vị kỉ, anh ta có thể có tình yêu bất vụ lợi đối với tinh thần tư sản; thậm chí tình yêu bất vụ lợi đối với đồng tiền và đối với việc làm giàu cũng là khả dĩ. Max Weber đã chứng tỏ thật đầy đủ rằng, trong giai đoạn đầu của chủ nghĩa tư bản đã có cái

mà ông ta gọi là *khổ hạnh nội tâm*^[108]. Gã tư sản có thể là người khổ hạnh và hoàn toàn không nghĩ tới những vui thú và tiện nghi của cuộc sống, anh ta có thể là người có tư tưởng. Cũng là không đúng, khi nói rằng cuộc đời của gã tư sản thật hạnh phúc. Những nhà thông thái toàn thế giới ở mọi thời đại đều đã nói rằng, giàu có, tiền bạc không đem lại hạnh phúc, điều này đã trở thành lời sáo mòn. Đối với tôi quan trọng hơn cả là khẳng định rằng, bản thân gã tư sản là kẻ nô lệ và biến những người khác thành nô lệ. Một sức mạnh vô diện mạo nô dịch [người ta], cả gã tư sản, cả người vô sản đều ở trong quyền lực của nó, nó ném hiện hữu của con người vào tính khách thể. Gã tư sản có thể là người rất thiện tâm, có thể, và cũng thường như thế, là người gìn giữ các chuẩn mực [đạo đức]. Nhưng địa vị thống trị làm gã tư sản đòi bại về đạo đức. Bất cứ giai cấp nào thống trị cũng bị đòi bại về đạo đức. Thống trị thông qua làm giàu gây ra đòi bại về đạo đức nhiều hơn cả.

Thật ngây thơ, khi nghĩ rằng chỉ bằng thay đổi chế độ xã hội là có thể chiến thắng và tiêu diệt được gã tư sản, ví dụ như thay chế độ tư bản bằng chế độ xã hội chủ nghĩa hay cộng sản chủ nghĩa. Gã tư sản là vĩnh cửu, anh ta sẽ vẫn còn mãi cho đến kết thúc các thời đại, anh ta biến đổi và thích nghi theo những điều kiện mới. Gã tư sản có thể trở thành người cộng sản, hay là người cộng sản có thể trở thành gã tư sản. Đó là vấn đề cấu trúc tâm hồn, chứ không phải cấu trúc xã hội. Tất nhiên từ đây không suy ra rằng không cần thay đổi cấu trúc xã hội. Thế nhưng không nên tin rằng cấu trúc xã hội sẽ tự động tạo ra con người mới. Chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản về mặt tinh thần có thể mang tính chất tư sản, có thể thực hiện phân phối tính tư sản một cách công bằng và chia đều. Gã tư sản không nghiêm chỉnh tin vào hiện hữu của một thế giới khác, không tin ngay cả khi đang rao

giảng một cách hình thức niềm tin tôn giáo nào đó. Phẩm tính của tôn giáo đối với anh ta được đo bằng những trợ giúp mà tôn giáo ấy phục vụ cho việc xếp đặt thế gian này và duy trì địa vị của anh ta trong thế gian này. Gã tư sản sẽ không mạo hiểm hi sinh một thứ gì đó trong thế gian này vì một thế giới khác. Gã tư sản ưa nói rằng, thế giới tiêu vong và tận thế, khi nào tình trạng hùng mạnh kinh tế của anh ta tới hồi kết thúc, khi sở hữu của anh ta bị lung lay, khi những người công nhân đòi hỏi thay đổi địa vị của họ. Nhưng đó chỉ là lối tu từ ước lệ. Gã tư sản không cảm nhận được tận thế và phiên xử án khủng khiếp. Viễn cảnh tận thế xa lạ với anh ta, anh ta không có mối cảm với vấn đề tận thế. Trong tận thế có thứ gì đó mang tính cách mạng, tin báo về cáo chung của vương quốc tư sản lúc giữa chừng. Gã tư sản tin vào tính vô hạn vương quốc của mình và rất căm hận đối với tất cả những gì gợi đến cáo chung ấy. Nhưng đồng thời chính gã tư sản lại là hình ảnh mang tính tận thế, trong hình ảnh của anh ta có một đầu mối của những cáo chung của lịch sử thế giới. Phần nào thế gian này kết thúc vì hiện hữu gã tư sản, giả sử không có gã tư sản thì thế gian này ắt đã chuyển sang vĩnh hằng. Gã tư sản không muốn kết thúc, anh ta muốn ở mãi trong giữa chừng không bao giờ kết thúc, và chính vì vậy mà sẽ có kết thúc. Gã tư sản muốn có vô hạn về số lượng, nhưng không muốn cái vô hạn phẩm tính, vốn là cái vĩnh hằng. Việc thực hiện gã tư sản diễn ra bằng những cung cách khác nhau, đối lập lại việc thực hiện bản diện cá nhân. Thế nhưng gã tư sản vẫn còn là con người, trong anh ta vẫn có hình tượng của Thượng Đế, đơn thuần anh ta là người tội lỗi, tưởng làm tội lỗi của mình là chuẩn mực, cần phải đối xử với anh ta như với con người, như một bản diện cá nhân trong tiềm năng. Thật xấu xa tồi tệ, nếu xem xét gã tư sản thuần túy như kẻ thù cần phải tiêu diệt. Những kẻ muốn làm chuyện

này chính là những kẻ muốn chiếm chỗ của gã tư sản và biến thành những gã tư sản mới, những tên nhà giàu mới. Cần phải đấu tranh với tình trạng thống trị của gã tư sản, đấu tranh với tinh thần tư sản, dù nó xuất hiện ở đâu đi nữa. Nhưng không được bắt chước nó, không được xem nó như phương tiện. Gã tư sản phản bội lại nhân tính, nhưng ta không được phản bội lại nhân tính trong quan hệ đối với anh ta.

2.a

CÁM DỖ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CÁCH MẠNG. HÌNH TƯỢNG KÉP CỦA CÁCH MẠNG

Cách mạng là hiện tượng vĩnh cửu trong các số phận của các xã hội loài người. Các cuộc cách mạng xảy ra vào tất cả các thời đại, chúng có từ thời cổ đại. Ở Ai Cập cổ đại đã có rất nhiều cuộc cách mạng, và chỉ ở khoảng cách [thời gian] rất xa, nó mới có vẻ như toàn vẹn và gây kinh ngạc bởi trật tự ngôi thứ của nó. Ở Hi Lạp và La Mã cũng đã có không hề ít hơn những cuộc cách mạng. Trong mọi thời đại những giai cấp lao động thấp hèn bị áp bức của xã hội đã nổi loạn, không chấp nhận cam chịu hơn nữa nỗi sỉ nhục và tình trạng nô lệ, và lật đổ trật tự ngôi thứ tưởng chừng như vĩnh cửu. Chẳng có gì là vĩnh cửu, chẳng có gì là do Thượng Đế thiết lập nên ở trong thế giới khách thể cả. Chỉ có một cân bằng tạm thời và một bình an bề ngoài không bền vững là khả dĩ đạt được mà thôi. Trong một thời kì tương đối ngắn ngủi, người ta quen với tình trạng không có khủng hoảng, chiến tranh và cách mạng. Nhưng nền tảng thì bao giờ cũng như ở trên núi lửa

vậy. Những năm tháng tương đối cân bằng và bình yên qua đi thật nhanh, phún thạch phun ra từ trong lòng đất, những mâu thuẫn không thể khắc phục trở nên gay gắt. Những cuộc cách mạng, vốn là không tránh khỏi trong hiện hữu của các xã hội, gây nổi kinh hoàng và ghê tởm cho một số người này, nhưng lại tạo ra hi vọng về một cuộc sống mới tốt đẹp hơn đối với một số người khác. Ông chủ của thế gian này điều hành xã hội con người trong trá ngụy. Vì vậy mà thật tự nhiên là cứ theo định kì lại xảy ra những cuộc nổi loạn chống lại việc điều hành ấy. Thế nhưng chẳng bao lâu sau ông chủ của thế gian lại làm chủ được những cuộc nổi loạn chống trá ngụy đó và lại tạo ra trá ngụy mới. Tính chất hai mặt của cách mạng nằm trong điều này. Phiên tòa xét xử của Thượng Đế được thực hiện trong cuộc cách mạng. Trong cuộc cách mạng có thời khắc tận thế, tựa hồ như đang đến gần kết thúc của thời gian. Thế nhưng cách mạng là bệnh hoạn, nó chứng tỏ rằng đã không có được những sức mạnh sáng tạo để cải cách xã hội, rằng các sức ì đã chiến thắng. Trong cách mạng có yếu tố ác quỷ, trong cách mạng xảy ra bùng nổ của tinh thần trả thù, căm hận và giết chóc. Trong cách mạng *lòng thù hận* được tích tụ luôn luôn tác động và chiến thắng những cảm xúc sáng tạo. Chỉ có thể mong ước có được cuộc cách mạng mà ở đó không có yếu tố ác quỷ, thế nhưng yếu tố ấy vào thời khắc nhất định bao giờ cũng chiến thắng. Cách mạng đứng dưới kí hiệu tự do ở mức độ rất nhỏ bé, nó đứng dưới kí hiệu của định mệnh ở mức độ lớn hơn nhiều. Cách mạng là định mệnh của các xã hội con người. Trong cách mạng con người muốn giải phóng khỏi tình trạng nô lệ vào nhà nước, vào giới quý tộc, vào giới tư sản, vào những vật thiêng và thần tượng đầy dục vọng, nhưng ngay lập tức những thần tượng mới, những vật thiêng trá ngụy mới lại được tạo nên và người ta lại rơi vào tình trạng nô lệ cho

nền chuyên chế mới. Herzen vốn là nhà cách mạng và là người theo chủ nghĩa xã hội. Nhưng ông không bị mê hoặc bởi những ảo tưởng đầy lạc quan, ông có cái nhìn sắc bén về tương lai. Ông kêu gọi tiến hành “cuộc đấu tranh của con người tự do với những kẻ đi giải phóng nhân loại”. Ông nói rằng những đám đông quần chúng “hiểu bình đẳng là cái ách được chia đều” và rằng “chân lí thuộc về thiểu số”. Ông thốt lên: “Sẽ không có tự do cho thế gian, chừng nào tất cả những thứ tôn giáo chính trị còn chưa biến thành những điều nhân bản, giản dị”, và “căm ghét vương miện chưa đủ, cần phải không kính trọng cả kiểu mũ Phrygie^[109] nữa; thừa nhận việc phỉ báng hoàng gia là không có tội thì chưa đủ, cần phải thừa nhận việc mị dân là tội lỗi”. Điều này có nghĩa rằng Herzen là người theo cá biệt luận và tính chất cách mạng của ông mang tính cá biệt luận, mặc dù cơ sở triết học của cá biệt luận ở nơi ông rất ngây thơ và yếu ớt. Điều đó cũng có nghĩa rằng ông hoàn toàn không bị mê hoặc bởi huyền thoại cách mạng. Ông muốn là nhà cách mạng mà vẫn giữ tự do của con người, giữ cho mình tự do đầy đủ trong xét đoán. Đây là điều cực kì khó khăn. Cuộc cách mạng khó khăn nhất, vốn vẫn còn chưa được thực hiện và vốn là cuộc cách mạng căn cơ nhất trong các cuộc cách mạng, ấy là cuộc cách mạng mang tính cá biệt luận, cuộc cách mạng nhân danh con người, chứ không nhân danh một xã hội này hay xã hội kia. Theo ý nghĩa chân chính, cách mạng trong chiều sâu là thay đổi những nguyên lí mà xã hội dựa vào, chứ không phải là cuộc đổ máu vào ngày này hay ngày kia. Bản diện cá nhân theo ý nghĩa chân chính trong chiều sâu là mang tính cách mạng, còn đám đông quần chúng bao gồm những con người trung bình, là mang tính bảo thủ. Bản chất tự phát của cách mạng bao giờ cũng là phản-cá biệt luận, tức là phản động, nó luôn không thuận lợi cho tự do tinh thần, cho tự

do của bản diện cá nhân, cho tự do của những xét đoán cá nhân. Cách mạng bao giờ cũng hướng đến chống lại bạo ngược và chuyên chế, nhưng vào thời khắc nhất định của cuộc xoay chuyển của nó thì nó lại tạo ra nền chuyên chính và chuyên chế, bãi bỏ mọi quyền tự do. Cách mạng là chiến tranh, nó chia xã hội làm hai phe và nó tự thực hiện mình bằng phương cách chuyên chính quân sự. Cách mạng chỉ có thể đưa ra những khẩu hiệu dân chủ, thế nhưng nền dân chủ chỉ thích hợp cho đời sống hòa bình và hoàn toàn không thích hợp cho cách mạng. Cách mạng hàm nghĩa gián đoạn trong phát triển của xã hội. Tính liên tục, hay như đôi khi người ta ưa nói “tính hữu cơ” của phát triển, là ảo tưởng. “Tính hữu cơ” mang tính không tưởng và không có thực còn nhiều hơn là tính cách mạng-gián đoạn. Tai họa dễ thực hiện hơn nhiều so với phát triển hòa bình giữ trung thành với truyền thống. Những khuynh hướng cực đoan hiện thực hơn nhiều so với những khuynh hướng ôn hòa. Các xã hội con người đi qua cái chết trong phát triển của mình. Để sống lại thì cần phải chết. Quá khứ tội lỗi được đưa lên thánh giá. Cách mạng là cái chết bộ phận, trong cách mạng có nhiều thứ và nhiều người bị chết. Cuộc sống mới đi đến qua cái chết. Thế nhưng cái cuộc sống mới ấy thường lại không phải như các nhà cách mạng hình dung. Cả con người và cả nhân dân đều trải qua phân đôi và bất hạnh (ý thức bất hạnh của Hegel). Không có điều này thì không thể đạt được hài hòa và đầy đủ. Trên thế gian này không thể có được gia tăng hạnh phúc trong hòa bình. Những giai cấp đã từng được tương đối yên ổn và hạnh phúc sẽ phải trải qua bất hạnh và tiêu vong. Ảo tưởng hạnh phúc và bình an vô biên là một trong những ảo tưởng bậy bạ nhất, đặc biệt khi nó dựa trên bất công, thế nhưng có công bằng tàn nhẫn, bất nhân tính, công bằng của số kiếp.

Thật nực cười và ngây thơ nếu bàn luận về cách mạng từ quan điểm của những chuẩn mực hợp lí và đạo đức. Cách mạng bao giờ cũng không hợp lí và vô đạo đức. Cách mạng là phi lí tính về bản chất, trong cách mạng có tác động của những sức mạnh tự phát và thậm chí điên rồ, vốn luôn hiện hữu trong đám đông quần chúng, nhưng được kiềm chế cho tới một thời khắc nhất định. Trong những cuộc cách mạng cũng như phản cách mạng, những bản năng bạo dâm vốn luôn có trong khả thể ở con người, được lộ hành. Ở đây ta gặp một nghịch lí chủ chốt của cách mạng. Cách mạng là phi lí tính, thả lỏng cho các bản năng phi lí tính, nhưng đồng thời nó lại luôn tuân theo những ý hệ duy lí, trong cách mạng xảy ra những quá trình duy lí hóa. Người ta sử dụng những sức mạnh phi lí tính để thực hiện những khẩu hiệu duy lí. Những truyền thống phi lí tính của quá khứ, thường cũng là những truyền thống xằng bậy và không công chính, được tích tụ hàng trăm năm dài lâu và vốn đã ngăn cản cuộc sống phát triển, nay bị lật nhào theo kiểu cách mạng và được thay thế bởi việc tổ chức hợp tí. Cái tương lai mà cách mạng có tham vọng tạo ra, bao giờ cũng là một tương lai duy lí, trong tương lai lí trí sẽ chiến thắng. Thế nhưng lí trí chiến thắng nhờ vào cuộc nổi loạn của những sức mạnh phi lí tính. Mỗi quan hệ như thế giữa phi lí tính và duy lí chúng ta thấy được trong hai cuộc cách mạng vĩ đại nhất - cách mạng Pháp và cách mạng Nga. Những người hoạt động tích cực của cách mạng tràn đầy cảm xúc trả thù, vốn khả dĩ giải thích được, nhưng những cảm xúc ấy lại thể hiện qua những hình thức phi lí-tự phát và thậm chí điên rồ nữa. Cách mạng bao giờ cũng bị cùm chặt bởi lòng căm thù sâu đậm đối với quá khứ, và cách mạng không thể hiện hữu, không thể phát triển và gia tăng, nếu thiếu kẻ thù đứng lên từ quá khứ đáng căm ghét. Khi mà kẻ thù ấy đã không còn trong hiện thực nữa, thì người ta

bị đặt ra, nuôi dưỡng và sống bằng huyền thoại về kẻ thù. Điều thiện phụ thuộc vào điều ác, cách mạng phụ thuộc vào phản động. Lòng căm thù cổ vũ. Trong cách mạng, và cả trong lịch sử nói chung cũng vậy, huyền thoại đóng một vai trò to lớn hơn rất nhiều so với hiện thực. Thế nhưng có một tác động khác đóng vai trò quyết định trong cách mạng - ấy là tác động của nỗi sợ hãi. Những người điều hành cách mạng đứng trên đỉnh cao của nó, bao giờ cũng sống trong nỗi sợ hãi tột độ, họ không bao giờ cảm thấy mình vững chắc. Quyền lực nói chung đều gắn với nỗi sợ hãi. Nỗi sợ hãi ấy trước hết quyết định tính tàn bạo của cách mạng, tính tất yếu của khủng bố ngự trị trong cách mạng. Kẻ bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi bao giờ cũng bắt đầu theo dõi truy đuổi [người khác]. Con người bị mắc chứng cuồng si theo dõi truy đuổi là con người thật nguy hiểm, lúc nào hấn ta cũng có thể theo dõi truy đuổi. Không có ai nguy hiểm hơn những kẻ bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi, nhìn đâu cũng thấy các mối nguy, các âm mưu, các mưu sát. Chính là những kẻ như thế, bị bao trùm bởi tác động của nỗi sợ hãi, có thể là nỗi sợ hãi thú vật và huyền bí, đã tạo ra các tòa án chống dị giáo, những cuộc tra tấn, những máy chém, chúng thiêu [người] trên giàn lửa, xử chém và bắn giết vô số những con người. Những cuộc truy bức, tra tấn và xử tử những người theo dị giáo cũng là do nỗi sợ hãi gây nên. Nỗi sợ hãi trước cái ác và những ác nhân (tức là những người bị xem là ác nhân bởi một đức tin hay một quan điểm) là một trong những cái ác lớn nhất của đời sống con người và lịch sử con người. Nỗi sợ hãi ấy làm méo mó bản chất con người, làm mờ tối lương tâm con người, thường biến con người thành thú dữ. Điều này xảy ra trong các cuộc cách mạng và phản cách mạng, vốn là những biến cố về mặt tâm lý học rất giống với các cuộc chiến tranh, và điều này cũng xảy ra trong chiến tranh. Rất nguy hiểm, khi con

người thuần túy bị quyết định bởi phản ứng tiêu cực, khi anh ta hoàn toàn tập trung vào cái ác đang ngự trị trong ý thức của anh ta. Cách mạng khởi đầu có thể do phẩm giá con người cá nhân vươn lên cao, cái phẩm giá vốn bị cuộc sống cũ chà đạp, có thể do xét đoán cá nhân về cuộc sống. Thế nhưng ở trong bản thân môi trường cách mạng thì xét đoán cá nhân và lương tâm cá nhân bao giờ cũng bị suy yếu đi và bị thay thế bởi ý thức tập thể và lương tâm tập thể. Trong cách mạng xảy ra quá trình khách thể hóa, làm xa lạ bản chất con người, đưa nó vào thế giới khách thể, trong khi ấy lẽ ra một cuộc cách mạng chân chính và căn cơ phải là thắng lợi trước mọi thứ khách thể hóa và quá độ bước vào tính chủ thể tự do. Nỗi sợ hãi do việc ném hiện hữu ra bên ngoài dẫn đến phân chia thế giới thành hai phe theo kiểu chiến tranh. Thế giới thù địch hóa ra là được thống nhất và bị phổ quát hóa, trong thế giới thù địch ấy không còn có thể gặp được cái “anh/chị” nữa, mà chỉ có thể gặp được cái “không phải tôi”. Gia nhập vào cái “không phải tôi” thù địch ấy là những thế giới rất đa dạng. Nỗi sợ hãi bao giờ cũng ý thức theo kiểu Ma-ni giáo, chia thế giới thành vương quốc của *Thiện và Ác*. Mức độ tập trung to lớn của ý thức, mức độ căng thẳng to lớn của đấu tranh được tạo ra bằng cách như vậy. Còn trong hiện thực thì ít nhiều ở tất cả các phe đều vẫn là những con người ấy, với những bản năng của họ, với khả năng bị thôi miên và lây nhiễm, với những cơn bùng nổ tàn bạo, cũng như với bản năng nhân bản và khả năng đồng cảm thương xót và lòng tốt. Và thông thường thì cái xấu chiếm ưu thế trước cái tốt. Tất nhiên là có những đảng phái là hiện thân cho tập trung những bản năng xấu. Không có thứ gì làm méo mó bản chất con người nhiều hơn là những ý tưởng cuồng si. Nếu con người bị một ý tưởng chiếm lĩnh, cho rằng toàn bộ cái ác của thế gian là ở trong bọn Do Thái, trong các hội viên Tam điểm hay

trong những người Bolshevik, trong bọn theo dị giáo hay trong giới tư sản (không phải là hiện thực, mà là bịa đặt), thì ngay như một con người tốt nhất cũng sẽ biến thành thú dữ. Đây là hiện tượng thật đáng chú ý của tình trạng nô lệ của con người. Chắc có lẽ Marat đã luôn là con thú dữ. Thế nhưng về Robespierre thì người ta nói rằng, giả sử ông ta sống vào thời hòa bình yên ổn, thì chắc ông ta cũng đã là một nhân viên công chúng tỉnh lẻ đầy nhân đạo, tốt bụng, thương người. Và chắc có lẽ vào một thời buổi khác thì hẳn Dzerzhinsky cũng đã là một con người tuyệt vời, không những không hề khát máu, mà còn đầy dịu dàng và yêu thương. Torquemada^[110] được biết là theo bản chất ông ta có lẽ là người tốt bụng và thương người.

* * *

Các cuộc cách mạng theo đuổi những mục đích vĩ đại giải phóng con người khỏi ách áp bức và nô dịch. Những người đã chuẩn bị cách mạng là những con người anh hùng, sẵn sàng hi sinh và cống hiến cuộc đời mình cho lí tưởng. Thế nhưng vào thời kì thắng lợi của cách mạng họ lại hủy diệt tự do không chừa lại chút gì, cho phép tự do ít hơn rất nhiều so với những thời kì trước cách mạng, và các nhà hoạt động cách mạng cầm quyền thường là hung bạo, tàn ác và tự làm như mình bằng máu người. Cùng một nhà cách mạng ấy, nhưng vào thời trước cách mạng và sau cách mạng lại là những con người hoàn toàn khác nhau, thậm chí cả khuôn mặt cũng khác đi, không nhận ra được. Điều kinh khủng gắn với cách mạng hoàn toàn không phải ở trong những mục đích mà cách mạng theo đuổi. Thông thường đó là những mục đích tự do, công bằng, tình anh em và những giá trị cao đẹp khác. Điều kinh khủng là ở các phương tiện. Cách mạng

tìm cách chiến thắng bằng mọi giá. Thắng lợi bằng sức mạnh. Cái sức mạnh ấy tất yếu chuyển thành bạo lực. Sai lầm định mệnh của các nhà hoạt động cách mạng gắn liền với quan hệ đối với thời gian. Hiện tại bị xem thuần túy là phương tiện, còn tương lai là mục đích. Vì vậy mà bạo lực và nô dịch, tàn bạo và giết người được thiết lập để cho mai sau có được tự do và nhân bản, cuộc sống kinh khủng cho hiện tại, cuộc sống thiên đường cho mai sau. Nhưng bí mật vĩ đại được che giấu là ở chỗ phương tiện quan trọng hơn mục đích. Chính là những phương tiện, những cách thức, chứng tỏ tinh thần nào thâm nhập vào con người. Căn cứ vào tính thanh sạch của các phương tiện, căn cứ vào tính thanh sạch của các cách thức, anh sẽ nhận biết được những con người thuộc tinh thần nào. Cái tương lai mà mục đích cao cả sẽ được thực hiện ở đó, sẽ chẳng bao giờ tới được, trong cái tương lai đó sẽ lại chỉ có những phương tiện bỉ ổi ấy mà thôi. Bạo lực không bao giờ dẫn đến tự do, lòng căm thù chẳng bao giờ dẫn đến tình anh em, phủ nhận nhân phẩm của một bộ phận nhân loại thù địch chẳng bao giờ dẫn đến thiết lập được nhân phẩm. Trong thế giới khách thể gián đoạn được thiết lập giữa các phương tiện và các mục đích, gián đoạn ấy không thể có trong hiện hữu đích thực của thế giới chủ thể. Định mệnh, số kiếp của cách mạng là ở chỗ nó tất yếu dẫn đến khủng bố. Còn khủng bố lại là mất tự do, tự do của mọi chuyện, tự do cho tất cả mọi người. Lúc ban đầu cách mạng thường trong sạch, cách mạng tuyên ngôn tự do. Thế nhưng theo quá trình phát triển tự tại của nó, do phép biện chứng đầy định mệnh của nó, tự do sẽ biến mất và bắt đầu vương quốc của khủng bố. Nỗi sợ hãi phản cách mạng bao trùm lên cách mạng, cách mạng hóa điên rồ vì nỗi sợ hãi ấy.

Nỗi sợ hãi gia tăng theo mức độ thắng lợi của cách mạng, và nó trở nên cực đại, khi cách mạng chiến thắng hoàn toàn. Đây là

ngịch lí của cách mạng, cũng có thể là nghịch lí nói chung của thắng lợi. Người chiến thắng không trở nên rộng lượng và nhân bản, anh ta trở thành không biết thương xót và tàn bạo, anh ta bị ám ảnh bởi khát vọng tiêu diệt. Thắng lợi là điều đáng sợ trên cõi trần gian này. Đau khổ thay cho những kẻ chiến thắng, chứ không phải cho những người chiến bại! Thông thường người ta thấy những người chiến bại trở thành những nô lệ. Người ta không nhìn ra hiện tượng sâu sắc hơn - những kẻ chiến thắng trở thành nô lệ. Kẻ chiến thắng ít khi nào là người tự do, anh ta là kẻ bị nô dịch, lương tâm và ý thức của anh ta bị mờ tối đi. Khủng bố là một trong những hiện tượng đê tiện nhất của đời sống con người, là tình trạng sa đọa của con người, là tình trạng mờ tối của hình tượng con người. Kẻ thực hành khủng bố không còn là bản diện cá nhân nữa, hắn ta ở trong quyền lực của những sức mạnh ác quỷ. Tôi chủ yếu có ý nói đến khủng bố mang tính tập thể, có tổ chức, được thực hành bởi những người đã leo lên được quyền lực. Khủng bố là sản phẩm của nỗi sợ hãi. Trong khủng bố các bản năng nô lệ luôn luôn chiến thắng. Và khủng bố không sao thực hiện được mà lại không có đối trá đầy quái đản, nó luôn luôn tìm đến những biểu trưng trá ngụy. Khủng bố cách mạng và khủng bố phản cách mạng là hiện tượng cùng một cấp độ. Khủng bố phản cách mạng lại còn đê tiện hơn và ít được biện minh hơn. Định mệnh của cách mạng là ở chỗ nó chứa đựng trong mình hạt giống mà từ đó phát triển nên thói độc tài. Chuyên chế của đám đông bao giờ cũng độc tài. Tất cả các cuộc cách mạng đều kết thúc như vậy. Nỗi sợ hãi chẳng bao giờ đem lại điều gì tốt lành. Nhà độc tài, kẻ chuyên chế, bạo chúa đều sinh ra từ nỗi sợ hãi và khủng bố. Tất cả những cuộc cách mạng không mang tính chất tinh thần, mà dựa vào thế giới khách thể đã mất đi tự do, đều là như thế. Lẽ ra cách mạng phải luôn đem

theo một cuộc đời mới. Thế nhưng bản chất của thế giới, khách thể là ở chỗ trong cái mới bao giờ cũng có cái cũ tòi tệ nhất gia nhập vào. Cho rằng cách mạng đoạn tuyệt với cái cũ là ảo tưởng, cái cũ chỉ mang diện mạo mới mà thôi. Tình trạng nô lệ cũ thay y phục, bất bình đẳng cũ cải biến thành bất bình đẳng mới.

Huyền thoại về cách mạng luôn được tạo ra và cách mạng vận động theo động lực học của huyền thoại. Đáng kinh ngạc là không phải chỉ có trí tưởng tượng của đám đông quần chúng tạo ra huyền thoại, cả các nhà bác học cũng tạo ra huyền thoại. Con người có nhu cầu không sao cưỡng nổi là nhân cách hóa những sức mạnh và phẩm tính khác nhau. Cách mạng cũng được nhân cách hóa và được hình dung như một hữu thể. Cách mạng cũng được thiêng liêng hóa nữa. Cách mạng cũng biến thành thần thánh y như nền quân chủ và chế độ trước cách mạng. Cái việc nhân cách hóa và thiêng liêng hóa cách mạng ấy chính là tàn tích của quá khứ trong nó. Trên thực tế cách mạng cũng chẳng thiêng liêng gì, cũng hết như nền quân chủ chẳng hề thiêng liêng, cũng giống như chẳng có gì là thiêng liêng trong thế giới khách thể. Cái thiêng liêng chỉ có trong thế giới chủ thể. Giải phóng đích thực khỏi tình trạng nô lệ sẽ không để cho có tất cả những nhân cách hóa và thiêng liêng hóa như thế. Cách mạng có thể là tất yếu, cách mạng có thể là công bằng, nhưng cách mạng không thể là thiêng liêng, cách mạng bao giờ cũng tội lỗi, cũng tội lỗi như cái chế độ mà nó chống lại vậy. Chủ quyền của cách mạng cũng là điều trá ngụy, giống như bất cứ chủ quyền nào trên thế gian này. Cách mạng về mặt tâm lí học là phản ứng lại. Cách mạng bùng nổ, khi nào không còn chịu đựng được lâu hơn nữa. Trong cao trào của cách mạng, khi nhiệt độ lên đến đỉnh điểm, thì phá hủy mạnh hơn sáng tạo. Việc xây dựng tích cực bắt đầu muộn hơn. Đối với siêu hình học cách mạng thì mối quan hệ

với thời gian là lí thú hơn cả. Nếu như thời gian nói chung là nghịch lí, thì trong mối quan hệ của cách mạng đối với thời gian, nghịch lí ấy đạt tới độ gay gắt nhất. Cách mạng đang xảy ra trong hiện tại, và những con người của cách mạng ở trong quyền lực của những tự phát thuộc thời hiện tại. Nhưng đồng thời lại phải nói rằng cách mạng không biết đến thời hiện tại và không có thời hiện tại, nó hoàn toàn hướng về quá khứ và tương lai. Cách mạng có tính thù dai, nhưng không có kí ức. Thoạt tiên cách mạng cho rằng có thể tiêu diệt hoàn toàn quá khứ, không để lại gì hết. *“Chúng ta quét sạch hết quá khứ”*^[111]. Một ảo tưởng thật ngu xuẩn. Có thể tiêu diệt mọi thứ bất công và nô dịch của quá khứ, có thể tiêu diệt những thứ thuộc về thời gian lịch sử, nhưng không thể nào tiêu diệt được những gì thuộc về thời gian hiện sinh, có thể tiêu diệt được lịch sử, nhưng không thể nào tiêu diệt được siêu lịch sử. Dần dần kí ức quay trở lại với cách mạng, cách mạng bắt đầu hồi tưởng lại quá khứ. Kí ức tạo nên lịch sử. Mất kí ức là lịch sử cũng biến mất. Đáng kinh ngạc là kí ức bị nhầm lẫn trong chính cuộc cách mạng. Cách mạng gây ngạc nhiên vì thái độ vô ơn của nó, nó không biết cảm ơn đối với những người đã tạo ra nó, những người đã cố vũ cho nó, nó giết chóc hết sạch. Đây có lẽ là một nét đê tiện nhất ở cách mạng. Trong thời kì cách mạng, nhất là trong thời kì kết thúc của nó, lịch sử của cách mạng không thể viết ra được, những nhà hoạt động chủ chốt của cách mạng rơi rụng khỏi lịch sử ấy. Đây là hiện tượng điển hình. Điều này được giải thích rằng cách mạng là một bệnh hoạn gay gắt của thời gian, nó chỉ biết đến quá độ và mọi thứ được đánh giá theo tính hữu ích cho việc quá độ. Điều đặc trưng cho thái độ của các nhà cách mạng đối với thời gian, là họ thường cực kì bi quan đối với quá khứ và cực kì lạc quan đối với tương lai. Đó là “bước nhảy vọt từ vương quốc của tất yếu sang vương quốc của

tự do”. Mỗi quan hệ như thế đối với quá khứ và tương lai là rất đặc trưng cho chủ nghĩa Marx. Trên thực tế, chẳng có cơ sở cho thái độ lạc quan đối với quá khứ, như ở những người bảo thủ, cũng chẳng có cơ sở cho thái độ lạc quan đối với tương lai, như ở những người cách mạng, vì rằng quá khứ và tương lai chỉ là những mảnh vụn của cái thời gian đầy bệnh hoạn. Chỉ có thể lạc quan đối với vĩnh hằng, tức là đối với việc vượt qua cái thời gian bị xé vụn ra. Thế nhưng sự thực của cách mạng là ở chỗ cách mạng luôn tiêu diệt cái quá khứ đối trá đã tàn lụi, [cái quá khứ] khiến cuộc sống bị đầu độc. Cách mạng bao giờ cũng biểu lộ tính hiện thực, biểu lộ không phải tính hiện thực của cái mạo nhận là hiện thực. Cách mạng quét đi nhiều thứ trá ngụy, nhưng lại tạo ra những thứ trá ngụy mới. Cách mạng dùng sức mạnh để tiêu diệt cái quyền đã không còn là quyền nữa và cách mạng biến thành bạo lực. Cách mạng là nghịch lí của sức mạnh và quyền. Cái quyền xưa cũ đã biến thành bạo lực đối với ý thức vì nó đã mất đi hiệu lực. Cách mạng dùng sức mạnh và muốn tạo ra quyền mới. Những phản đối chống lại cách mạng từ quan điểm của chủ nghĩa pháp quyền hình thức, vốn tự cho mình là vĩnh cửu nhưng thực ra lại thuộc về cái quá khứ đã suy đồi, thật đáng nực cười. Cách mạng là hình thành kết nối xã hội mới, và như Poulain nói thật xác đáng, kết nối mới ấy đi kèm với những trở ngại, phá hủy và chấm dứt một kết nối khác, tức là kết nối xã hội cũ. Những kẻ thù của cách mạng, bọn phản cách mạng ưa thích nói về những khủng khiếp và điều ác của cách mạng. Nhưng bọn họ không có quyền phát ngôn. Chính cuộc sống xưa cũ trước cách mạng và những kẻ bảo vệ cuộc sống ấy trước hết mới phải chịu trách nhiệm về những khủng khiếp và điều ác của cách mạng. Trách nhiệm bao giờ cũng là của những kẻ ngồi ở trên cao, chứ không phải những người ở dưới. Những khủng khiếp

của cách mạng chỉ là biến thể những khủng khiếp của các chế độ cũ, chỉ là tác động của những độc dược cũ. Chính những độc dược cũ là điều ác trong các cuộc cách mạng. Đó là vì sao mà các lực lượng phản cách mạng chỉ có thể tăng cường điều ác trong cách mạng, chứ không thể giải thoát khỏi điều ác.

* * *

Bất cứ cuộc cách mạng lớn nào cũng có tham vọng tạo ra con người mới. Kiến tạo con người mới là một công việc lớn lao và căn cơ hơn nhiều, không thể so sánh với công việc kiến tạo một xã hội mới. Một xã hội mới sau cách mạng dù sao thì cũng vẫn được tạo ra, nhưng con người mới thì không xuất hiện. Bi kịch của cách mạng, thất bại định mệnh của nó, là ở trong chuyện này. Tất cả các cuộc cách mạng trong một ý nghĩa nhất định đều bị giết chết bởi lão Adam lụ khụ, xuất hiện vào cuối cuộc cách mạng trong bộ y phục mới. Cái lão Adam lụ khụ ấy, con người của tội lỗi, vừa làm cách mạng lại vừa làm phản cách mạng. Tình trạng nô lệ của con người hóa ra chưa bị đánh bại, chỉ có hình thức của tình trạng nô lệ là thay đổi. Điều này không có nghĩa là cách mạng không có ý nghĩa và làm cách mạng là vô nghĩa. Cách mạng có ý nghĩa và là thời khắc quan trọng trong số phận của các dân tộc. Những cuộc cách mạng là một trải nghiệm vĩ đại vừa làm nghèo đi, vừa làm giàu có thêm cho con người. Bản thân việc nghèo đi cũng là giàu có thêm. Những hình thức nào đó của tình trạng nô lệ dẫu sao cũng bị tiêu diệt. Và các tầng lớp nhân dân mới bao giờ cũng nhận được cơ hội hoạt động lịch sử, những xiềng xích kìm kẹp năng lượng được tháo ra. Thế nhưng tình trạng nô lệ của con người không bị tiêu diệt tận gốc rễ. Con người mới không phải là một sản phẩm của việc chế tạo, nó

không thể là sản phẩm của việc tổ chức lại xã hội. Hiện tượng con người mới là một sự ra đời tinh thần mới. Toàn bộ Kitô giáo không phải gì khác, mà là lời hiệu triệu cho sự ra đời tinh thần mới, cho việc xuất hiện một Adam mới. Thế nhưng thay cho con người mới, chỉ nhận được những dấu hiệu và biểu tượng của con người mới khoác vào lão Adam lụ khụ, khoác vào con người cũ. Bi kịch của mọi thực hiện lịch sử đều nằm trong chuyện này, khi thực hiện ấy không phải là hiện thực hóa, mà là khách thể hóa. Khách thể hóa không bao giờ là hiện thực hóa, khách thể hóa là biểu tượng hóa. Đó là thực chất của bi kịch lịch sử dạng đòi hỏi cáo chung của lịch sử. Cuộc cách mạng chân chính, thật sâu sắc và căn cơ, là việc thay đổi cấu trúc của ý thức, thay đổi thái độ đối với thế giới khách thể. Những cuộc cách mạng trong lịch sử chưa bao giờ làm công việc thay đổi cấu trúc ấy của ý thức, những cuộc cách mạng ấy vẫn còn ở lại trong bình diện của hạn định và được xác định không hẳn chỉ bởi tự do, mà chủ yếu là bởi định mệnh. Thế nhưng ý nghĩa của các cuộc cách mạng lớn là ở chỗ, trong những cuộc cách mạng ấy có thời khắc tận thế, thời khắc ấy thường bị che phủ bởi hạn định lịch sử, bị chêm vào thời gian lịch sử, nên hầu như không thể nhận ra. Thời gian hiện sinh trong các cuộc cách mạng chỉ là một khoảnh khắc, nó bị cuốn đi trong dòng chảy của thời gian lịch sử. Cách mạng bao giờ cũng kết thúc thật tồi tệ. Tất định luận chiến thắng tự do, thời gian lịch sử chiến thắng thời gian hiện sinh. Tinh thần cách mạng hóa ra là thù địch với cách mạng tinh thần. Bi kịch của cách mạng thật quá đỗi tầm thường và thường nhật. Cách mạng được thực hiện bởi con người trung bình và vì con người trung bình, vốn là con người không muốn thay đổi cấu trúc của ý thức, không mong muốn một tinh thần mới, không muốn trở thành con người mới, không muốn có thắng lợi thực sự trước tình trạng

nô lệ. Những hi sinh thật to lớn khủng khiếp cần thiết để đạt được những kết quả rất nhỏ bé. Kinh tế học của cuộc sống trên cõi trần gian này là như vậy. Thật vớ vẩn khi nói về tính hợp lý của quá trình thế giới và lịch sử. Những kẻ ủng hộ cho quan điểm thần học muốn khẳng định tính hợp lý khách quan ở cõi trần gian. Thế nhưng tính hợp lý khách quan, nếu như nó hiện hữu, chẳng có gì chung với tính hợp lý chủ thể, nhân bản, hiện sinh. Tính hợp lý khách quan giẫm đạp con người, và con người buộc phải lấy tính hợp lý chủ quan của mình, tự do của mình, để chống lại. Thượng Đế chỉ tác động trong tự do, chỉ tác động trong tính chủ quan. Người không tác động trong thế giới khách thể và bị hạn định. Tính hợp lý khách quan là tình trạng nô lệ của con người. Bước ra tự do là đoạn tuyệt với tính hợp lý khách quan.

2.b

CÁM DỖ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA CHỦ NGHĨA TẬP THỂ. QUYẾN RŨ CỦA NHỮNG KHÔNG TƯỞNG. HÌNH TƯỢNG HAI MẶT CỦA CHỦ NGHĨA XÃ HỘI

Con người trong tình trạng yếu ớt và bị bỏ rơi của mình, lẽ tự nhiên sẽ tìm kiếm cứu rỗi trong các tập thể. Con người chấp thuận từ bỏ bản diện cá nhân của mình để cuộc sống của anh ta được đảm bảo nhiều hơn, anh ta tìm kiếm tình cảnh chật chội trong tập thể con người để đỡ cảm thấy sợ hãi hơn. Cuộc sống của các xã hội con người, của những bộ tộc nguyên thủy đã bắt

đầu từ những tập thể chặt chẽ, từ chủ nghĩa cộng sản nguyên thủy. Những sùng bái vật tổ gắn với các tập thể xã hội. Ở đỉnh cao của nền văn minh, trong thế kỉ XX, một lần nữa các tập thể được hình thành, lại đòi hỏi những sùng bái mà ở trong đó bộc lộ cảm xúc mạnh mẽ của sùng bái vật tổ nguyên thủy. Tôn giáo xã hội mà Durkheim rao giảng, chính là cảm xúc mạnh mẽ của sùng bái vật tổ mà ông phát hiện ở những bộ lạc hoang dã. Cảm dỗ và tình trạng nô lệ của chủ nghĩa tập thể giữ một vị trí quan trọng trong đời sống con người. Trong bản diện cá nhân con người xảy ra tình trạng giao chéo của những giới và nhóm xã hội khác nhau. Simmel, người chỉ nhìn thấy trong xã hội tương tác của các cá thể, có nói về điều này. Con người thuộc về những nhóm xã hội khác nhau - gia đình, đẳng cấp và giai cấp, nghề nghiệp, dân tộc, nhà nước v.v. Trong khi khách thể hóa những nhóm người ấy, vốn chỉ có mối quan hệ chức năng đối với con người, con người tự hình dung họ thành những tập thể mà anh ta cảm thấy bản thân mình là một bộ phận phụ thuộc ở trong đó và anh ta hòa tan vào trong đó. Tuy nhiên thế kỉ của chủ nghĩa tập thể phải được gọi là thời kì, khi mà những nhóm xã hội phân tầng và mang tính bộ phận được khái quát hóa và phổ quát hóa. Tựa hồ như hình thành nên một tập thể thống nhất, tập trung hóa, như là một hiện thực và giá trị tối thượng. Khi đó mới bắt đầu có cảm dỗ thực sự của chủ nghĩa tập thể. Tập thể bắt đầu đóng vai trò của giáo hội với một khác biệt, ấy là giáo hội dẫu sao cũng còn thừa nhận giá trị của bản diện cá nhân và hiện hữu của lương tâm cá nhân, còn chủ nghĩa tập thể lại đòi hỏi ngoại hiện hóa lương tâm thật triệt để, chuyển nó sang các cơ quan của tập thể. Gắn với điều này là khác biệt có tính nguyên tắc giữa tính hợp quần công đồng và chủ nghĩa tập thể. Tính hợp quần công đồng của giáo hội trong lịch sử thường có những hình thức nô

dịch con người, phủ nhận tự do, nó thường là hư ảo, nhưng bản thân nguyên tắc của tính hợp quần công đồng Kitô giáo chỉ có thể là cá biệt luận. Tính hợp quần công đồng, như một tính cùng chung tinh thần, nằm trong chủ thể, chứ không phải khách thể, nó hàm nghĩa phẩm tính của chủ thể, khai mở tính phổ quát ở trong chủ thể. Khách thể hóa tính hợp quần công đồng, chuyển nó sang những thiết chế xã hội luôn có nghĩa là tình trạng nô lệ. Cám dỗ và tình trạng nô lệ của chủ nghĩa tập thể không là gì khác, mà chính là việc di chuyển tính cùng chung tinh thần, tính tương thông cộng đồng, tính phổ quát từ chủ thể sang khách thể, là việc khách thể hóa hoặc là những chức năng bộ phận của cuộc sống con người, hoặc là toàn bộ cuộc sống con người. Chủ nghĩa tập thể bao giờ cũng có tính chất quyền uy, ở trong đó trung tâm ý thức và lương tâm đặt ở bên ngoài bản diện cá nhân, đặt vào trong các nhóm người mang tính tập thể, tính xã hội, ví dụ như trong quân đội, trong các đảng toàn trị. Các cán bộ, các đảng [chính trị], có thể đưa ý thức của bản diện cá nhân đến tình trạng tê liệt. Xuất hiện đủ loại ý thức tập thể có thể cùng chung sống với ý thức cá nhân. Con người có thể có ý thức cá nhân và những xét đoán cá nhân, đồng thời cái ý thức cá nhân ấy có thể bị hạn chế và thậm chí có thể bị nô dịch bởi những xúc động và xét đoán tập thể. Trong khi đó, những xúc động của đám đông có thể gây nên thói tàn bạo và khát máu, mà cũng có thể gây nên thái độ cao thượng và hi sinh. Nỗi sợ hãi của con người trước hiểm nguy cũng như nhu cầu được đảm bảo an toàn, được giảm bớt đi trong tập thể. Đó là một trong những nguyên nhân của cám dỗ ở chủ nghĩa tập thể. Có một nguy cơ rất lớn trong việc nhìn thấy mục đích tối hậu ở trong một tổ chức nào đó, còn mọi thứ khác ở cuộc đời này đều là phương tiện và công cụ. Dòng tu Jésuites (dòng Tên), một số các hội bí mật, các đảng toàn trị như

là các đảng phát xít, đều là như vậy. Tất cả các tổ chức hùng mạnh và nhiều ảnh hưởng đều có khuynh hướng ấy, nhưng đôi khi điều này lại có hình thức tạo lập một tập thể có tính phổ quát, một Leviathan^[112]. Khi ấy thì cảm dỗ của chủ nghĩa tập thể sẽ đạt tới những hình thức nô dịch cực đoan nhất của nó. Bất cứ tổ chức xã hội nào cũng đòi hỏi một kỉ luật nhất định, thế nhưng khi kỉ luật đòi hỏi từ bỏ ý thức và lương tâm cá nhân thì nó biến thành nền chuyên chế của tập thể. Giáo hội, nhà nước, quốc gia, giai cấp, đảng, đều có thể biến thành nền chuyên chế của tập thể. Tuy nhiên, tập thể luôn sẵn lòng giúp cho bản diện cá nhân tăng cường năng lượng của mình trong cuộc đấu tranh. Một bản diện cá nhân đơn độc thật khó có thể đấu tranh cho cuộc sống, về thực chất, chủ nghĩa tập thể sinh ra do nhu cầu và tình trạng bất lực của con người. Một trạng thái chuẩn mực hơn, ít đau khổ và bất lực hơn, sẽ dẫn đến cá thể hóa. Khi người ta buộc tội những người công nhân là họ không hiểu được giá trị tối thượng của bản diện cá nhân, có thái độ hoài nghi về sự thật của cá biệt luận và chỉ hoàn toàn dựa vào tập thể, người ta quên mất rằng người công nhân đơn độc hoàn toàn bất lực và bị giẫm đạp, còn ở trong công đoàn hay trong đảng xã hội thì anh ta trở thành có sức mạnh và có thể đấu tranh để cải thiện địa vị của mình. Xã hội hóa nền kinh tế là cần thiết cho việc bảo vệ bản diện cá nhân của người công nhân, nhưng nó phải dẫn đến cá biệt luận mang tính xã hội. Đây là nghịch lí của việc tổ chức xã hội công bằng.

Có những thang bậc khác nhau của tính cùng chung và tình đoàn kết của những con người: tính toàn nhân loại, tính dân tộc, tính giai cấp, tính nhân bản-cá biệt luận. Tình trạng ưu thế của tính cùng chung và tình đoàn kết [theo kiểu] toàn nhân loại và nhân bản-cá biệt luận trước tính dân tộc và giai cấp, cũng có nghĩa là thắng lợi của bản diện cá nhân, của phẩm giá cá nhân

và của giá trị cá nhân trước tập thể bị khách thể hóa. Con người cần phải đạt tới trạng thái mà ở trong đó anh ta không còn bị phân loại nữa, tức là không bị gắn chặt vào một tập thể nào đó. Điều này có nghĩa là thắng lợi trước tính kiêu ngạo dân tộc, giai cấp, tín ngưỡng, gia tộc, quân ngũ, vốn thường mạnh hơn rất nhiều so với tính kiêu ngạo cá nhân và tạo ra nguyên cơ để tăng cường tính kiêu ngạo cá nhân ấy. Các nhóm xã hội có thể mở rộng cũng như thu hẹp dung tích của bản diện cá nhân. Thế nhưng tình trạng ưu trội của nhóm xã hội trước bản diện cá nhân, hạn định bản diện cá nhân bởi nhóm xã hội, rốt cuộc sẽ làm cho bản diện cá nhân mất đi tự do và ngăn cản bản diện cá nhân đạt được nội dung phổ quát của cuộc sống. Chúng ta chỉ nói theo cách ẩn dụ về hiện hữu của ý thức xã hội, ý thức dân tộc, ý thức giai cấp. Ý thức bao giờ cũng có trung tâm hiện sinh ở trong con người, trong bản diện cá nhân. Thế nhưng việc ngoại hiện hóa ý thức trong quá trình khách thể hóa, đến mức tạo nên một ảo tưởng bền vững về ý thức tập thể, là việc khả hữu. Ý thức tập thể không hiện hữu hiện thực, nhưng vô thức tập thể thì hiện hữu hiện thực. Ý thức hợp quần công đồng, hay là như công tước Sergey Trubetzkoy gọi nó là chủ nghĩa xã hội của ý thức, cũng hiện hữu, nhưng nó chỉ là một thang bậc phẩm tính của cái phổ quát ở trong ý thức của bản diện cá nhân, là thành tựu về tính tương thông-cộng đồng của bản diện cá nhân. Xã hội đòi hỏi tính riêng biệt của các thành viên của nó, tính hòa nhập ngay từ ban đầu không phải là xã hội, trong nó không có bản diện cá nhân (Espinas). Thế nhưng tính riêng biệt ấy không đối lập với tính tương thông-cộng đồng, với tính hợp quần công đồng, và không loại trừ chúng. Thật sai lầm, nếu nói rằng trong tập thể chẳng có hiện sinh nào cả. Thế nhưng cái hiện thực đó bị bóp méo đi bởi ngoại hiện hóa, và cái hiện sinh đó, gắn liền với tính cùng chung

của con người, bị làm cho bé nhỏ đi bởi khách thể hóa. Phần chia các hành động thành hành động cá nhân và hành động xã hội là việc trừu tượng hóa, và việc trừu tượng hóa ấy trong ý thức Kitô giáo đã phục vụ biện minh cho chế độ xã hội đầy bất công và hết sức phản-Kitô giáo. Bất cứ hành động cá nhân nào trong đời sống con người đều đồng thời cũng là hành động xã hội, trong nó không tránh khỏi có phóng chiếu xã hội. Con người không phải là một đơn tử tự khép kín ở trong nó. Bao giờ cũng có phóng xạ xã hội, phóng xạ của bản diện cá nhân, thậm chí ngay cả ở trong những ý nghĩ thầm kín nhất thì bản diện cá nhân cũng đem đến cho người ta [tác động] giải phóng hay nô dịch. Tuy nhiên, bất cứ hành động mang tính xã hội nào, hướng đến xã hội và những nhóm xã hội, thì đồng thời cũng là hành động cá nhân. Những hành động xã hội của nguyên thủ nhà nước, của chủ doanh nghiệp, của vị gia trưởng, của lãnh đạo đảng, về thực chất là những hành động cá nhân mà người đó phải chịu trách nhiệm. Không thể nào vừa là nhà độc tài và kẻ bóc lột mà lại vừa là tín đồ Kitô giáo tốt đẹp, hay đơn giản là con người đầy nhân bản trong cuộc sống riêng. Cái [mang tính] xã hội bao giờ cũng nằm ở bên trong bản diện cá nhân. Căm dỗi và tình trạng nô lệ của chủ nghĩa tập thể có nghĩa là cái xã hội bị ném ra bên ngoài, và con người cứ tưởng rằng anh ta là bộ phận của cái xã hội bị ném ra bên ngoài ấy. Ví dụ như niềm kiêu hãnh dân tộc hay giai cấp là niềm kiêu hãnh cá nhân, thế nhưng con người lại cứ tưởng niềm kiêu hãnh ấy là phẩm hạnh. Đây là điều trá ngụy vĩ đại nhất chất đầy lên cuộc sống con người. Thói vị kỉ dân tộc và giai cấp cũng là thói vị kỉ cá nhân. Chủ nghĩa dân tộc đầy thù hận là tội lỗi cá nhân. Những tội ác mà con người thực hiện nhân danh các tập thể, trong khi đồng nhất bản thân mình với những tập thể ấy, về thực chất là những tội ác cá nhân. Đó là những tội ác của kẻ nô

lệ-sùng bái ngẫu tượng. Nhưng thực ra cũng hiện hữu xung đột hiển nhiên giữa sự phát triển của bản diện cá nhân và sự phát triển của các nhóm tập thể thuộc các thang bậc khác nhau. Các nhóm xã hội có thể thu hẹp dung tích của bản diện cá nhân và phá hủy tính toàn vẹn của bản diện cá nhân, biến nó thành chức năng phụ thuộc của mình. Quốc gia, nhà nước, giai cấp, gia đình, đảng, giáo phái và những nhóm xã hội khác nữa có thể làm được điều này. Chủ nghĩa tập thể bao giờ cũng là tính cuồng si với ý tưởng trá ngụy của thống nhất trừu tượng và chủ nghĩa toàn trị. Thống nhất như thế là tình trạng nô lệ của con người. Giải phóng con người đòi hỏi không phải thống nhất, mà đòi hỏi hợp tác và tình yêu thương của những phần tử thuộc nhiều loại khác nhau. Chủ nghĩa liên bang tinh thần phải đối kháng lại chủ nghĩa tập trung hóa tinh thần. Không phải chỉ có ý tưởng thống nhất là trá ngụy, mà cả ý tưởng công bằng trừu tượng cũng là trá ngụy. Có nghịch lí của tính công bằng. Tính công bằng tự thân nó không có tính chất cá thể, nó được khẳng định như là “cái chung”, cái bắt buộc chung, cái phổ quát. Thế nhưng tính công bằng trừu tượng, không có tính cá thể, như là thống trị của cái chung trước cái cá thể, sẽ trở thành bất công. Tính công bằng chân chính là tính công bằng cá thể. Niềm hưng phấn công bằng có thể là niềm hưng phấn tập thể, mà không phải hưng phấn cá nhân, niềm hưng phấn ấy có thể đặt ngay thứ Bảy ở trên con người. Tính công bằng là thiêng liêng, nhưng tính công bằng có thể che đậy cho cám dỗ và tình trạng nô dịch của tập thể, che đậy cho chủ quyền của cái chung và cái vô diện mạo. Tính công bằng không được ngoại hiện hóa lương tâm của bản diện cá nhân, không được khái quát hóa nó. Tính công bằng trở thành xấu xa, khi tính công bằng ấy không gắn với bản diện cá nhân toàn vẹn và tự do của nó, không gắn với lòng thương xót và tình yêu thương. Ý

tưởng về bình đẳng có thể vào một thời điểm nhất định có được ý nghĩa hữu ích thực tiễn, là cuộc đấu tranh cho giải phóng và cho phẩm giá con người. Thế nhưng ý tưởng bình đẳng tự thân nó là trống rỗng, tự thân nó không có nghĩa nâng cao mỗi con người lên, mà là cái nhìn ghen tị đối với gã hàng xóm. Mặc dù vậy, cá biệt luận dựa trên bình đẳng của tất cả mọi người trước Thượng Đế. Sự thật của cách mạng là sự thật của tự do và phẩm giá của mỗi con người, không phải của tất cả mọi người, mà của mỗi con người. “Tất cả mọi người” là cái chung, “mỗi người” là cá nhân, cá thể. Có hai mục đích trong đời sống xã hội - giảm thiểu những đau khổ của con người, tình trạng nghèo túng và bị hạ nhục, và [thứ hai là] sáng tạo nên những giá trị tích cực. Có thể có xung đột giữa những mục đích ấy, nhưng cuối cùng thì chúng có thể được kết hợp lại, bởi vì rằng giảm thiểu những đau khổ của con người, tình trạng nghèo túng và bị hạ nhục - có nghĩa là mở ra cho con người khả năng sáng tạo nên các giá trị.

* * *

Trong mỗi con người vẫn còn giữ lại niềm mơ ước về một cuộc sống hoàn hảo và đầy đủ, hoài ước về thiên đường và cuộc tìm kiếm Vương quốc nhà Trời. Vào mọi thời đại con người đã từng xây dựng đủ loại không tưởng và đã nỗ lực thực hiện những không tưởng ấy. Thế nhưng có một điều đáng kinh ngạc hơn cả. Ấy là những không tưởng lại có khả năng thực hiện được dễ dàng hơn nhiều so với điều người ta vẫn hằng tưởng. Những không tưởng cực đoan nhất hóa ra là lại mang tính thời sự nhiều hơn và trong một nghĩa nhất định là có tính hiện thực nhiều hơn, so với những kế hoạch ôn hòa-hợp lí để tổ chức lại các xã hội con người. Những thế kỉ trung đại người ta đã thực hiện không tưởng

của Plato dưới dạng biến thể theo kiểu Kitô giáo. Không có gì lại không tưởng hơn là thần quyền, thế mà các xã hội thần quyền và các nền văn minh thần quyền đã được thực hiện ở cả phương Tây lẫn phương Đông. Tất cả những cuộc cách mạng lớn đều chứng minh rằng, chính là những không tưởng cấp tiến được thực hiện nhiều hơn, còn những ý hệ ôn hòa, vốn có vẻ như hiện thực và thực tiễn nhiều hơn, thì lại bị bác bỏ và không đóng vai trò gì. Trong cách mạng Pháp không phải những người Girondin, mà những người Jacobin đã chiến thắng, và họ đã toan tính thực hiện không tưởng của Rousseau về một trật tự hoàn hảo, tự nhiên và hợp lí. Trong cách mạng Nga những người cộng sản đã chiến thắng, chứ không phải những người xã hội-dân chủ, những người xã hội-cách mạng hay những người dân chủ đơn thuần, những người cộng sản đã toan tính thực hiện không tưởng của Marx về một chế độ cộng sản hoàn hảo. Khi tôi nói rằng những không tưởng có khả năng thực hiện được, và rằng những không tưởng đã được thực hiện trong các chế độ thần quyền, trong nền dân chủ Jacobin, trong chủ nghĩa cộng sản Marxist, thì tôi không muốn nói rằng quả thực những không tưởng ấy đã được thực hiện trong ý nghĩa hiện thực nhất của ngôn từ. Thực hiện đó cũng là thất bại và rốt cuộc đã dẫn đến một chế độ không tương ứng với ý đồ của không tưởng. Nói chung lịch sử là như vậy. Thế nhưng trong không tưởng có sức mạnh động lực học, nó tập trung và làm căng hết năng lượng đấu tranh, và giữa lúc quyết liệt nhất của cuộc đấu tranh thì những ý hệ phi-không tưởng hóa ra lại yếu ớt hơn. Không tưởng bao giờ cũng chứa đựng trong nó một ý đồ quy hoạch toàn vẹn và toàn trị cho cuộc sống. Trong so sánh với không tưởng thì các lí thuyết và phương hướng khác hóa ra mang tính bộ phận, nên vì thế mà ít tạo khích lệ hơn. Tính hấp dẫn của không tưởng nằm ở

điều này và mối nguy của tình trạng nô lệ chứa đựng trong nó cũng nằm ở điều này. Chủ nghĩa toàn trị bao giờ cũng chứa đựng tình trạng nô lệ. Chỉ có toàn trị trong Vương quốc nhà Trời là khẳng định tự do. Còn chủ nghĩa toàn trị trong thế giới khách thể thì bao giờ cũng là tình trạng nô lệ. Thế giới bị khách thể hóa mang tính bộ phận, nên nó không thích hợp với quy hoạch toàn vẹn và toàn trị. Không tưởng là cái méo mó ở trong ý thức con người về Vương quốc nhà Trời. Quyển rũ của vương quốc mà đã được trình bày ở phần trên (Chương III, mục 1a. ND), chính là nguồn gốc của các không tưởng, không tưởng bao giờ cũng có nghĩa là nhất nguyên luận, còn nhất nguyên luận trong thế giới khách thể bao giờ cũng là tình trạng nô lệ của con người, vì rằng đó luôn là nhất nguyên luận cưỡng bức. Nhất nguyên luận mà không phải là tình trạng nô lệ và cưỡng bức, thì chỉ có thể ở trong Vương quốc nhà Trời mà thôi. Không tưởng về một xã hội hoàn hảo trong những điều kiện ở cõi trần gian, không tưởng về vương quốc thần thánh, về quyền lực thần thánh, không tưởng về ý chí chung hoàn hảo và tuyệt đối của nhân dân hay của giai cấp vô sản, không tưởng công bằng tuyệt đối và tình anh em tuyệt đối, [những không tưởng ấy] va chạm với giá trị tối thượng của bản diện cá nhân, với lương tâm cá nhân và phẩm giá cá nhân, với tự do của tinh thần và của lương tâm. Tự do tinh thần và tự do của bản diện cá nhân đòi hỏi một thời khắc lưỡng diện, phân biệt cái của Thượng Đế và cái của César. Còn không tưởng lại muốn tiêu diệt cái thời khắc lưỡng diện ấy, biến cái của César thành cái của Thượng Đế. Không tưởng thần quyền và không tưởng nền quân chủ thần thánh cũng đã là như vậy. Việc giải phóng con người hàm nghĩa phủ định một tính thiêng liêng nào đó trong thế giới lịch sử bị khách thể hóa. Cái thiêng liêng chỉ có ở trong thế giới của hiện hữu, trong thế giới chủ thể. Và chân lí

bao giờ cũng ở trong cái chủ thể, chân lí bao giờ cũng ở trong thiếu số, chứ không ở trong đa số. Thế nhưng cái tính quý phái ấy của chân lí không thể nào bị khách thể hóa vào trong một chế độ ngòi thứ nào đó, vốn luôn luôn là điều trá ngụy. Không tưởng quý tộc cũng không tốt đẹp hơn những không tưởng khác và cũng nô dịch y như vậy thôi. Tính quý tộc của chân lí không có nghĩa một đặc quyền nào đó, nó có nghĩa một nghĩa vụ. Có một sự thật cay đắng trong lời nói của Herzen: “Vì sao tin vào Thượng đế thì đáng tức cười, còn tin vào nhân loại thì lại không đáng tức cười; tin vào Vương quốc nhà Trời thì ngu xuẩn, còn tin vào những không tưởng trần gian thì lại là thông minh?”. Những lời ấy hướng đến chống lại tất cả các không tưởng. Nhưng đồng thời, ở trong không tưởng vẫn có sự thật. Con người phải hướng đến hoàn thiện, tức là hướng đến Vương quốc nhà Trời. Tuy nhiên, ở trong không tưởng có tác động bóp nghẹt, có thứ gì đó xấu xí ghê tởm. Khi người ta toan tính thực hiện những không tưởng thì xuất hiện mơ ước về một cuộc sống hoàn hảo, như là một cuộc sống tự do và nhân bản hơn. Điều này gắn với sự việc: không tưởng là trộn lẫn cái của César và cái của Thượng Đế, trộn lẫn cái thế gian này và cái thế giới kia. Không tưởng mong muốn một cuộc sống hoàn hảo, một điều thiện cưỡng bức, duy lí hóa bi kịch của con người mà không biến cải con người và thế gian, mà không có một bầu trời mới và một trái đất mới. Không tưởng đặt ra vấn đề tận thế, vấn đề của cáo chung.

* * *

Những người chống lại chủ nghĩa xã hội nói rằng chủ nghĩa xã hội là không tưởng và mâu thuẫn với bản chất con người. Ở đây có sự lập lờ. Không rõ họ không mong muốn chủ nghĩa xã hội vì

nó không thể thực hiện được, vì nó không tưởng, mơ mộng, hay là nó không thể thực hiện được bởi người ta không mong muốn nó và sẽ làm đủ mọi cách để nó không thực hiện được. Không phải là cùng một thứ: khi nói rằng, lí tưởng xã hội xã hội chủ nghĩa tốt đẹp và công bằng, nhưng đáng tiếc là nó không thể thực hiện, và khi nói rằng lí tưởng xã hội chủ nghĩa là xấu xa và đáng căm ghét. Giới tư sản-tư bản trộn lẫn hai luận cứ với nhau, sử dụng cả cái này lẫn cái kia. Lúc thì chủ nghĩa xã hội được thừa nhận có thể là một mơ ước tốt đẹp và cao thượng, nhưng không thể thực hiện được, lúc thì chủ nghĩa xã hội lại được hình dung là tình hạng nô lệ đáng ghê tởm, cần phải dùng mọi sức mạnh để ngăn cản nó. Rõ ràng là đã có những không tưởng xã hội chủ nghĩa và trong chủ nghĩa xã hội có yếu tố không tưởng. Có huyền thoại xã hội chủ nghĩa, giống như có những huyền thoại dân chủ, tự do luận, quân chủ, thần quyền. Thế nhưng chủ nghĩa xã hội không phải là không tưởng, chủ nghĩa xã hội là một hiện thực khắc nghiệt. Nếu như trong thế kỉ XIX chủ nghĩa xã hội đã có thể bị hình dung là không tưởng, thì ở thế kỉ XX có lẽ tự do luận mới là không tưởng. Cái luận cứ cho rằng chủ nghĩa xã hội không thể thực hiện được, bởi vì nó đòi hỏi chiều cao đức hạnh không tương ứng với trạng thái thực tế của con người, luận cứ ấy hoàn toàn không xác đáng. Lẽ ra đúng hơn thì phải nói rằng, chủ nghĩa xã hội sẽ được thực hiện, chính là vì trình độ đức hạnh của người ta chưa đủ cao và cần phải có tổ chức xã hội sao cho áp bức của con người bởi con người không đến nỗi quá nặng nề. Nền kinh tế tự do luận tự giao phó mình cho trò chơi tự nhiên của những lợi ích con người, đã đặt cơ sở trên niềm lạc quan quá lớn. Còn chủ nghĩa xã hội chứa đựng trong nó yếu tố bi quan, chủ nghĩa xã hội không muốn giao phó mình cho trò chơi tự do của những sức mạnh trong đời sống kinh tế-xã hội, nó đánh giá

một cách bi quan những hậu quả của tự do trong đời sống kinh tế. Không thể chờ đợi kẻ mạnh chấm dứt giày vò kẻ yếu nhờ vào việc hoàn thiện luân lí của kẻ mạnh. Không thể chờ đợi những biến đổi xã hội thuần túy nhờ vào việc hoàn thiện đạo đức của những con người, cần phải nâng đỡ kẻ yếu bằng những hành động thay đổi cấu trúc xã hội. Đức hạnh trừu tượng áp dụng vào đời sống xã hội sẽ thành ra đạo đức giả, nó giúp duy trì bất công và cái ác. Hội những người thánh thiện chẳng cần thiết cho bất cứ những hành động xã hội nào nhằm bảo vệ cho kẻ yếu chống lại kẻ mạnh, bảo vệ cho người bị bóc lột chống lại kẻ bóc lột. Xã hội xã hội chủ nghĩa không phải là xã hội của những người thánh thiện, đúng ra nó chính là xã hội của những con người tội lỗi và chưa được hoàn thiện, và không nên chờ đợi xuất hiện hoàn hảo nhân bản ở chủ nghĩa xã hội. Vấn đề chủ nghĩa xã hội có ý nghĩa toàn thế giới, rất là phức tạp và có nhiều phương diện. Phương diện siêu hình học và tính thần của chủ nghĩa xã hội và phương diện xã hội và kinh tế của nó phải được đánh giá khác nhau. Siêu hình học của chủ nghĩa xã hội trong các hình thức chiếm ưu thế của nó là hoàn toàn trá ngụy. Nó dựa trên ưu tiên cho xã hội trước bản diện cá nhân, dựa trên niềm tin rằng bản diện cá nhân được hình thành thuần túy bởi xã hội. Đây là siêu hình học của chủ nghĩa tập thể, là cảm dỗ và quyến rũ của chủ nghĩa tập thể. Các nhà xã hội chủ nghĩa lúc nào cũng tin theo nhất nguyên luận, phủ nhận việc phân biệt cái của César và cái của Thượng Đế, cái mang tính xã hội-tự nhiên và cái tinh thần. Siêu hình học xã hội chủ nghĩa thừa nhận cái chung là hiện thực hơn cái cá thể, giai cấp hiện thực hơn con người, nhìn thấy giai cấp xã hội thay cho con người, mà đáng lẽ phải nhìn thấy con người thay cho giai cấp xã hội. Chủ nghĩa xã hội toàn trị, mang tính tích hợp là thế giới quan trá ngụy, phủ nhận những khởi nguyên tinh

thần, xã hội hóa con người cho đến tận chiều sâu thẳm của nó. Thế nhưng phương diện xã hội, kinh tế của chủ nghĩa xã hội là chính đáng, có tính công bằng sơ đẳng. Trong ý nghĩa đó chủ nghĩa xã hội là phóng chiếu của cá biệt luận Kitô giáo. Chủ nghĩa xã hội không nhất thiết phải là chủ nghĩa tập thể, chủ nghĩa xã hội có thể mang tính cá biệt luận, chống chủ nghĩa tập thể. Chỉ có chủ nghĩa xã hội cá biệt luận là giải phóng con người. Chủ nghĩa xã hội theo chủ nghĩa tập thể là nô dịch. Người ta buộc tội phong trào công nhân xã hội chủ nghĩa là theo chủ nghĩa duy vật. Nhưng người ta quên rằng những người công nhân bị hãm vào vật chất nên vì vậy dễ dàng trở thành những người theo chủ nghĩa duy vật. Không phải chỉ có văn hóa xã hội chủ nghĩa, mà cả văn hóa dân chủ cũng không có phẩm tính cao, văn hóa bị dung tục hóa. Điều đó có nghĩa là các xã hội con người phải đi qua tính tất yếu giải quyết những vấn đề vật chất sơ đẳng của hiện hữu con người.

Hai vấn đề nằm trong cơ sở của đời sống xã hội và không có gì khó khăn hơn việc giải quyết chúng cho thật hài hòa - vấn đề tự do và vấn đề bánh mì. Có thể giải quyết được vấn đề tự do bằng cách tước mất bánh mì của con người. Một trong những quyển rữ mà đức Kitô bác bỏ ở sa mạc, là quyển rữ biến những hòn đá thành bánh mì. Ở đây bánh mì biến thành nô dịch con người. Tất cả ba quyển rữ mà đức Kitô bác bỏ, đều nô dịch con người. Dostoevsky diễn đạt một cách thiên tài điều này trong *Huyền thoại về viên Đại pháp quan*. Nhưng sẽ là trá ngụy nếu diễn giải huyền thoại ấy như vấn đề bánh mì không có lời giải đáp tích cực và đành phải chỉ có được tự do mà không có bánh mì. Người ta nô dịch con người bằng cách tước đoạt bánh mì của họ. Bánh mì là biểu tượng vĩ đại, và gắn với nó là đề tài xã hội chủ nghĩa, đề tài mang tính toàn thế giới. Con người không được trở thành kẻ

nô lệ của “bánh mì”, không được vì “bánh mì” mà giao nộp tự do của mình. Đó chính là đề tài về tính chất hai mặt của chủ nghĩa xã hội, về hai thứ xã hội chủ nghĩa. Chủ nghĩa xã hội mang tính chất chủ nghĩa tập thể, dựa trên ưu tiên cho xã hội và nhà nước trước bản diện cá nhân, ưu tiên cho bình đẳng trước tự do, trù định có bánh mì bằng cách tước đi tự do của con người, tước đi tự do lương tâm của con người. Chủ nghĩa xã hội cá biệt luận dựa trên ưu tiên tuyệt đối cho bản diện cá nhân, ưu tiên cho mỗi một bản diện cá nhân trước xã hội và nhà nước, ưu tiên cho tự do trước bình đẳng, sẵn sàng dành “bánh mì” cho tất cả mọi người mà vẫn để cho họ giữ lấy tự do, không làm cho họ phải xa lạ với lương tâm của mình. Đôi khi điều này được diễn đạt bằng cách nói: vì tự do, chủ nghĩa xã hội dân chủ, chống lại tự do, chủ nghĩa xã hội toàn trị. Phân biệt này không đi vào chiều sâu của vấn đề. Dân chủ là một hình thức mang tính tương đối. Còn giá trị của bản diện cá nhân và tự do là tuyệt đối. Dân chủ, một mặt có nghĩa là tính chủ quyền của nhân dân, nền thống trị của con số lớn, và ở trong ý nghĩa này chắc hẳn là nó không thuận lợi cho bản diện cá nhân và tự do. Thế nhưng mặt khác, dân chủ có nghĩa là tự quản của con người, quyền của con người và quyền của công dân, tự do của con người, và trong ý nghĩa này dân chủ có ý nghĩa vĩnh hằng. Những người của thế kỉ XVIII và XIX đã tìm kiếm [phương cách] giải phóng con người trong xã hội, tức là họ đã tin rằng, xã hội phải làm cho con người thành tự do. Thế nhưng có thể đặt vấn đề một cách hoàn toàn khác. Có thể tìm kiếm giải phóng con người không phải ở trong xã hội, mà ở trong Thượng Đế, tức là giải phóng con người khỏi quyền lực của xã hội. Điều này đối lập với nhất nguyên luận, vốn là thứ tất yếu dẫn đến tình trạng nô lệ, điều này giả định một thời khắc lưỡng diện và hàm ý tinh thần không dẫn xuất ra từ xã hội. Hẳn là có thể

thiết lập hai loại chủ nghĩa xã hội, nô lệ và tự do, nếu nói theo thuật ngữ có tính đương đại nhiều hơn. Chủ nghĩa xã hội mang tính nô lệ, bao giờ cũng theo chủ nghĩa tập thể, theo chủ nghĩa nhà nước, chính là chủ nghĩa xã hội phát xít. Điều này hoàn toàn bộc lộ ra bởi những quá trình đang diễn ra trên thế giới, trong đó các khởi nguyên tận cùng được phơi bày ra. Chủ nghĩa xã hội phát xít, ở trong đó bộc lộ ý chí đế quốc vươn tới hùng mạnh, có thể là “tả khuynh”, ấy là chủ nghĩa cộng sản, và có thể là hữu khuynh, ấy là chủ nghĩa quốc xã. Chính những yếu tố phát xít ở trong chủ nghĩa xã hội là xấu xa và nô dịch, các yếu tố chính đáng và đáng được thông cảm [trong chủ nghĩa xã hội] không phải là những yếu tố phát xít. Chủ nghĩa xã hội phát xít tất yếu dẫn đến vương quốc của giới quan liêu. Theo một phép biện chứng đầy nghịch lí, thống nhất cào bằng dẫn đến thiết lập một chế độ quyền uy-ngôi thứ. Quá trình này không thể nào đảo ngược được. Việc quan liêu hóa chủ nghĩa xã hội không phải chỉ xảy ra ở trong chủ nghĩa xã hội phát xít, mà cũng xảy ra ngay cả ở trong cái chủ nghĩa xã hội tự xem mình là dân chủ. Các đảng dân chủ-xã hội và các đảng xã hội ở châu Âu đã rơi vào hiểm họa quan liêu hóa và tập trung hóa. Đối kháng lại điều này chỉ có thể là những quá trình hiện thực tầm vi mô ở trong xã hội con người, đặt cơ sở trên những giá trị cá biệt luận và tình anh em kiểu cá biệt luận của những con người. Đây cũng là nền dân chủ hiện thực, chứ không phải nền dân chủ hình thức, tức là tự quản của con người, tức là tự do đi từ dưới lên. Chủ nghĩa xã hội biến thành vương quốc nô lệ cũng là do cùng cái thứ khách thể hóa ấy. Đối kháng lại khách thể hóa là tự do, vốn bao giờ cũng ở trong chủ thể chứ không trong khách thể.

* * *

Liệu chủ nghĩa xã hội có thể là một phóng chiếu xã hội của cá biệt luận hay không? Liệu một chủ nghĩa xã hội cá biệt luận có là khả dĩ hay không? Chủ nghĩa xã hội cá biệt luận có vẻ như là một tổ hợp từ ngữ đầy mâu thuẫn. Một cách tư duy giản lược dễ nghiêng về ý nghĩ cho rằng phóng chiếu xã hội của cá biệt luận chính là tự do luận. Đó là một lầm lẫn rất lớn. Tự do luận trong đời sống kinh tế và xã hội là ý hệ của chủ nghĩa tư bản, cá biệt luận là phủ định không khoan nhượng chế độ tư bản. Cá biệt luận không cho phép biến bản diện cá nhân con người thành đồ vật và hàng hóa (Verdinglichung, theo thuật ngữ của Marx). Những người công nhân không thể là công cụ cho phát triển công nghiệp. Chế độ tiền lương là chế độ nô lệ. Cá biệt luận cũng không thể cam chịu với quyền lực vô diện mạo của đồng tiền đối với đời sống con người. Cá biệt luận không thể cam chịu với xuyên tạc ngôi thứ các giá trị mà thế giới tư bản ngự trị ở trên đó, với đánh giá con người dựa trên những gì anh ta có và dựa trên địa vị anh ta chiếm được trong xã hội. Xem xét con người thuần túy như một nhân lực chiếm một chỗ làm nhất định trong nền sản xuất, là một tình trạng nô lệ không thể chấp nhận được của con người. Và những thứ vốn là điều xấu xa trong chủ nghĩa xã hội, - ưu tiên cho kinh tế trước tinh thần, không thừa nhận bản diện cá nhân con người là giá trị tối thượng - chính là di sản của chủ nghĩa tư bản, là tiếp tục phá hoại các giá trị theo kiểu tư bản chủ nghĩa. Chủ nghĩa tập thể trá ngụy đàn áp lương tâm cá nhân, là sản phẩm của nền công nghiệp tư bản chủ nghĩa. Tình trạng phụ thuộc của con người vào đất đai trước kia đã ít tàn nhẫn hơn. Con người đang giải phóng mình khỏi tình trạng nô lệ vào đất đai, nhưng anh ta bị rình rập bởi tình trạng nô lệ đầy cay đắng [phụ thuộc] vào những công cụ đã giải phóng anh ta. Cá biệt luận trong những đánh giá của mình phù hợp với Kitô giáo

chân chính, chưa bị xuyên tạc. Chỉ có những tín đồ Kitô giáo đã mất hết lương tâm thì mới có thể bảo vệ những người giàu chống lại những người nghèo. Kitô giáo là tôn giáo của những người nghèo, và không có khả năng biến nó thành việc bảo vệ cho bọn tư bản và tiền bạc. Chủ nghĩa tư bản là tôn giáo của kim tiền, và đáng kinh ngạc nhất là có những người bảo vệ nó một cách bất vụ lợi, những nhà ý hệ thuần túy của chủ nghĩa tư bản. Chủ nghĩa tư bản không những là xúc phạm và áp bức đối với những người không có tài sản, nó trước hết là xúc phạm và áp bức đối với bản diện cá nhân con người, đối với mỗi bản diện cá nhân bất kì. Và bản diện cá nhân của chính người tư sản cũng bị áp bức và giẫm đạp bởi chế độ tư sản-tư bản chủ nghĩa. Không phải chỉ có người vô sản, mà chính người tư sản cũng bị làm cho thành vô diện mạo và mất nhân bản, anh ta đánh mất tự do tinh thần, anh ta là nô lệ. Chủ nghĩa xã hội đặt ra vấn đề của người vô sản, là vấn đề mang tính toàn thế giới theo ý nghĩa của nó. Bản thân sự kiện hiện hữu của người vô sản cũng như sự kiện hiện hữu của người tư sản, đã mâu thuẫn với phẩm giá con người, mâu thuẫn với giá trị của bản diện cá nhân con người. Hiện hữu của giới vô sản là bất công và là cái ác. Vô sản hóa là việc làm cho xa lạ bản chất con người, là cướp đi bản chất ấy. Công lao của Marx là ông đã khai mở điều này và đặt ra vấn đề một cách gay gắt. Địa vị của người vô sản trên thế giới không tương thích được với giá trị tối thượng của bản diện cá nhân. Vô sản hóa gắn với tước đoạt các công cụ sản xuất và gắn với tính tất yếu phải bán sức lao động của mình như hàng hóa. Trong mối quan hệ này, xã hội tư bản chủ nghĩa về mặt đạo đức còn đứng thấp hơn nhiều so với xã hội thời kì trung đại, vốn gắn liền với nghề nghiệp thủ công và phường hội. Cũng có thể nói rằng, người nông dân ở gần hơn với ngọn nguồn của thế giới, còn người vô sản ở gần hơn với

cáo chung của thế giới, trong anh ta có thứ gì đó mang tính tận thế.

Việc xuất hiện giới vô sản, tương liên với giới tư sản là sản phẩm của tội lỗi con người - tội lỗi xã hội hóa và khách thể hóa trong lịch sử. Có trách nhiệm to lớn về hiện hữu của những con người đã bị vô sản hóa trên thế gian. Người vô sản là con người bị bỏ rơi, người ta không quan tâm đến anh ta. Cứu rỗi của anh ta chỉ nằm trong liên kết với những người đồng chí cùng chung hoạn nạn, chỉ ở trong công đoàn lao động. Những người vô sản, những công nhân, nếu xét trung bình thì cũng là những con người giống như mọi người, có tốt có xấu. Trong những tác phẩm thời tuổi trẻ của mình, Marx nói rằng công nhân không phải là kiểu mẫu người cao cả nhất, rằng anh ta là hữu thể bị mất nhân bản nhiều nhất, bị mất đi tính phong phú của bản chất con người. Huyền thoại về sứ mệnh của giới vô sản không hòa hợp với điều này, huyền thoại ấy bị phán định đóng một vai trò như thế trong lịch sử của chủ nghĩa Marx. Đám đông công nhân tốt đẹp hơn đám đông tư sản, bị hư hỏng ít hơn và đáng được thông cảm nhiều hơn. Nhưng những người công nhân có thể bị đầu độc bởi *lòng thù hận*, lòng ghen tị và lòng căm thù, và sau khi thắng lợi họ có thể trở thành những kẻ áp bức và bóc lột. Những kẻ giàu có hành hạ những kẻ nghèo túng, rồi những kẻ nghèo túng giết chóc những kẻ giàu có. Lịch sử con người là một hài kịch khủng khiếp. Chỉ có một ít người được quy định bởi những lí tưởng và đức tin của mình, đa số con người bị quy định bởi những lợi ích kinh tế, lợi ích giai cấp, lợi ích nghề nghiệp, cũng như những tác động tiêu cực. Giai cấp vô sản của chủ nghĩa Marx không phải là một hiện thực thường nghiệm, đó là ý tưởng và huyền thoại do giới trí thức tạo nên. Như một hiện thực thường nghiệm thì những công nhân rất phân tầng và đa dạng, và họ không phải là

hiện thân của tính đầy đủ nhân bản. Ý tưởng về xã hội xã hội chủ nghĩa trong tương lai như là một xã hội mang tính chất vô sản và ý tưởng về văn hóa vô sản là hoàn toàn xằng bậy và đầy mâu thuẫn. Trong xã hội xã hội chủ nghĩa không được có giới vô sản, mà phải có những con người được trả lại nhân phẩm và sự đầy đủ nhân bản của mình. Đây là thắng lợi của nhân văn hóa trước phi nhân hóa. Địa vị đặc quyền và kiêu hãnh của nhà quý tộc hay nhà tư sản không được thay bằng địa vị đặc quyền và kiêu hãnh của người vô sản. Người vô sản có đặc quyền và kiêu hãnh, cuồng si bởi ý chí vươn tới hùng mạnh, chỉ là nhà tư sản mới mà thôi. Người vô sản không phải chỉ là một phạm trù kinh tế-xã hội, mà còn là một phạm trù tâm lí-đạo đức nữa. Việc tổ chức lại xã hội về mặt xã hội phải tiêu diệt phạm trù kinh tế-xã hội của người vô sản. Sẽ không còn xảy ra với con người việc làm xa lạ sức lao động của anh ta nữa, chính việc [làm xa lạ] này mới là vô sản hóa. Mỗi người lao động sẽ có công cụ sản xuất. Thế nhưng vận động tinh thần trên thế giới phải tiêu diệt cả phạm trù tâm lí-đạo đức của người vô sản nữa. Không phải người vô sản, di sản của cái ác và của bất công trong quá khứ, mà là con người toàn vẹn phải đứng cao lên hết tầm vóc của mình. Ý hệ vô sản là ý hệ nô lệ, ý hệ đó là phản ứng chống lại quá khứ, cái quá khứ nô lệ cần khẳng định trong con người vô sản, không phải cái tính chất vô sản của anh ta, mà là phẩm giá của bản diện cá nhân con người, cần hiệu triệu anh ta, không phải đến với văn hóa vô sản, mà đến với văn hóa nhân bản. Tính chất cách mạng vô sản là nô dịch và hạ thấp toàn thể, tính chất cách mạng nhân bản là giải phóng và nâng cao toàn thể. Tình trạng bất bình đẳng, bất công và bị hạ nhục của quá khứ tạo ra những ảo tưởng cho ý thức của những người bị áp bức. Chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa vô thần, chủ nghĩa công lợi là những ảo tưởng như thế. Đây chính là

“thuốc phiện cho nhân dân”. Đáng chú ý là việc thu hẹp ý thức xảy ra ở những người bị áp bức (những công nhân, những đất nước bại trận và bị chiếm đóng, những người lưu vong) và ở cả những người sợ bị mất đi địa vị đặc quyền của mình. “Tính tư sản” và “tính vô sản” đều là thu hẹp ý thức và làm nghèo đi ý thức như nhau cả. Thế giới “tư sản-tư bản” và thế giới “vô sản-xã hội chủ nghĩa” - đều là những trừu tượng hóa, những thế giới ấy lồng vào nhau. Chủ nghĩa tư bản không thể bao trùm toàn bộ cuộc sống và toàn bộ văn hóa. Đối lập căn cơ ắt phải là đối lập của thế giới tư sản với thế giới Kitô giáo chân chính, của thế giới khách thể và hạn định [đối lập lại] với thế giới cá biệt luận và tự do. Còn cần phải nói thêm rằng, khái niệm người vô sản không đồng nhất với khái niệm người nghèo. Khái niệm của kinh Phúc âm về tình trạng nghèo khó, vốn là một ưu thế tinh thần, không phải là cùng một thứ với khái niệm tình trạng của người vô sản, vốn không thể hàm nghĩa một ưu thế. Tất cả những điều này dẫn chúng ta đến đề tài cơ bản về xã hội có-giai cấp và xã hội không-giai cấp.

* * *

Xã hội có-giai-cấp dựa trên trá ngụy, nó là phủ định phẩm giá của bản diện cá nhân. Cá biệt luận là phủ định xã hội có-giai-cấp, tức là đòi hỏi một xã hội không-giai-cấp. Trong vấn đề này có sự thật của chủ nghĩa xã hội, có sự thật của chủ nghĩa cộng sản. Thế nhưng chủ nghĩa xã hội không thể giải thoát khỏi di sản của xã hội có-giai-cấp, khi nó muốn có tính vô sản thuần túy và hướng đến một xã hội vô sản. Chủ nghĩa xã hội cá biệt luận phải không có tính giai cấp, mà có tính nhân dân và nhân bản, tức là tự do trước quyền lực của xã hội có-giai-cấp, vốn sinh sản ra tình

trạng nô lệ mới. Các giai cấp thiết lập nên khác biệt và bất bình đẳng của những con người mà không dựa trên những phẩm giá cá nhân, những phẩm tính và những thiên hướng của họ; cái khác biệt và bất bình đẳng ấy lại dựa trên những đặc quyền gắn liền với việc được sinh ra và huyết thống, hoặc với sở hữu và tiền bạc. Việc phân loại con người thành giai cấp như thế không dựa trên nguyên tắc nhân bản và gai chướng với tính nhân bản. Xã hội không tránh khỏi việc bị phân tầng, nhưng phải được phân tầng không theo ý nghĩa các giai cấp xã hội. Phân tầng, những khác biệt, những bất bình đẳng phải mang tính nhân bản, cá nhân, chứ không mang tính giai cấp-xã hội, vô diện mạo. Đã hiện hữu những khác biệt và bất bình đẳng rất lớn giữa các nhà quý tộc với nhau, nhưng mỗi nhà quý tộc đều có phẩm giá quý tộc và về mặt xã hội là bình đẳng với một nhà quý tộc khác. Cứ như vậy, toàn xã hội phải gồm chỉ có các nhà quý tộc mà thôi, bất chấp những khác biệt cá nhân. Khác biệt giai cấp của giới tư sản và các công nhân là khác biệt trá ngụy, không phải là khác biệt nhân bản, không phải khác biệt cá nhân, khác biệt đó phải biến mất. Tất cả mọi người đều là công nhân, tất cả mọi người đều là quý tộc, nhưng không là những nhà tư sản, không là những người vô sản. Quá trình cào bằng xã hội là cần thiết, không phải để bắt mọi người đều như nhau và vô diện mạo, mà chính là để phân tầng và đa dạng hóa, là để làm hiển lộ những khác biệt phẩm tính cá nhân, là những thứ vốn bị ẩn giấu và bị đàn áp bởi chế độ có-giai-cấp của xã hội. Xã hội không-giai-cấp hoàn toàn không phải là không tưởng, nó là một hiện thực không tránh khỏi, nó hàm nghĩa nhân văn hóa xã hội. Các xã hội quý tộc đã không hề che đậy hiện hữu của các giai cấp mà trước đây được gọi là các tầng lớp, những xã hội quý tộc ấy đã bảo vệ về nguyên tắc tình trạng bất bình đẳng, như là bất bình đẳng chủng

tộc, dòng giống. Trong hiện tượng này có tính chân thành, tính công khai của xã hội quý tộc. Các xã hội tư sản che đậy hiện hữu của các giai cấp, những nhà ý hệ tư sản khẳng định rằng với bình đẳng công dân thì không còn các giai cấp nữa, họ buộc tội những người theo chủ nghĩa xã hội là bịa đặt ra hiện hữu của các giai cấp và đấu tranh giai cấp. Trong hiện tượng này có tính không-chân-thành và tính trá ngụy của các xã hội tư sản. Các giai cấp hiện hữu và không chỉ có các công nhân, mà cả giai cấp tư sản cũng tiến hành đấu tranh giai cấp, một cuộc đấu tranh quyết liệt đầy tuyệt vọng. Hiện hữu của những con người mang tính giai cấp, ưu tiên cho giai cấp trước con người là cái ác to lớn của xã hội, và đặc biệt là xã hội đương đại. Ưu thế của giai cấp vô sản là ở chỗ nó hướng tới tự tiêu hủy, hướng tới biến thành nhân loại. Ý tưởng của cả chủ nghĩa xã hội Marxist cũng là như thế. Trên thực tế hiện hữu tình trạng tự khẳng định mang tính giai cấp của giới vô sản, là thứ ngăn cản việc tạo dựng xã hội mới. Bất cứ tâm lí giai cấp nào cũng đều tội lỗi, và phẩm giá của con người nằm trong việc vượt qua tâm lí giai cấp ấy. Thế nhưng khi giai cấp tư sản đề nghị giai cấp vô sản vượt qua tâm lí giai cấp của mình và chấm dứt đấu tranh giai cấp, thì đó là giả nhân giả nghĩa và thói xảo quyệt của đấu tranh. Xã hội nhân bản, nhân bản chân chính, là xã hội của tình anh em, trong xã hội ấy không thể có ngôi thứ mang tính giai cấp, trong xã hội ấy những khác biệt của những con người sẽ được xác định theo cách thức khác, trong đó những người tốt đẹp nhất, có phẩm tính cao nhất, sẽ được xác định không phải bằng quyền năng, mà bằng các trách nhiệm. Thế nhưng xã hội tình anh em không phải là một tổ chức bề ngoài, xã hội tình anh em yêu cầu một tâm cao tinh thần của những con người. Và nhiều khi việc tuyển chọn các phẩm tính cá nhân có thể không gắn với những ưu thế kinh tế. Không phải ý tưởng về

người công dân, không phải ý tưởng về người sản xuất, không phải ý tưởng có tính chất chính trị hay kinh tế, mà ý tưởng mang tính tinh thần về con người toàn vẹn, về bản diện cá nhân, mới nằm trong cơ sở của xã hội cá biệt luận tốt đẹp nhất. Điều này có nghĩa là ưu tiên tinh thần trước chính trị và kinh tế. Ý tưởng về người công dân và ý tưởng về người sản xuất là những trừu tượng hóa, xé vụn con người toàn vẹn. Tính toàn vẹn bao giờ cũng ở trong con người, chứ không ở trong xã hội. Những đặc quyền của một thiểu số có phẩm tính được chọn lựa ra, những đặc quyền của giới quý tộc tinh thần trong so sánh với đám đông không có phẩm tính, [một tình trạng như thế] không có gì chung với những đặc quyền mang tính giai cấp, những đặc quyền ấy không được khách thể hóa theo tính xã hội. Trong xã hội bao giờ cũng có những nhóm người khác biệt về phẩm tính, gắn với các nghề nghiệp, các thiên hướng, các tài năng, gắn với văn hóa cao, nhưng trong chuyện này không có gì mang tính giai cấp cả. Các giai cấp trước hết phải được thay thế bằng các nghề nghiệp. Xã hội không thể là một đám đông không có những khác biệt phẩm tính. Trong mỗi xã hội được xếp đặt đều có khuynh hướng thiên về bất bình đẳng và không được đòi hỏi cào bằng xuống mức thấp nhất. Làm thế sẽ tạo ra tình trạng thống trị của lớp tiện dân vốn không phải là nhân dân. Thế nhưng cá biệt luận không cho phép hạ nhục con người mang tính giai cấp. Đề cao con người trước hết là đề cao về mặt tinh thần, không được đề cao con người về vật chất, mà đúng ra là phải cào bằng [về vật chất]. Trong xã hội tư bản chủ nghĩa những ưu thế về học thức gắn với những ưu thế về tiền bạc, chứ không phải tài năng. Chủ nghĩa xã hội quả thực thường gắn với hạ thấp trình độ văn hóa, gắn với tình trạng phục tùng theo tinh thần kinh tế, gắn với tình trạng không quý trọng đỉnh cao nhân bản và thiên tài nhân bản. Điều

này được quyết định không phải bởi hệ thống xã hội và kinh tế của chủ nghĩa xã hội, mà bởi tinh thần trá ngụy thâm nhập vào các nhà hoạt động của chủ nghĩa xã hội. Tình trạng nô lệ đi theo cùng với chủ nghĩa cộng sản, xảy ra là do tinh thần chứ không phải do kinh tế. Phủ định tinh thần bao giờ cũng là hiện tượng tinh thần, nhưng tinh thần ấy đã định hướng sai trái. Việc kết hợp vấn đề xã hội với vấn đề tinh thần vẫn còn chưa xảy ra, và lỗi ở đây đến từ hai phía. Trong tư duy xã hội thế kỉ XIX đã tiến gần đến chủ nghĩa xã hội cá biệt luận, ở nước ta (nước Nga) là Herzen, ở phương Tây là Proudhon, nhưng triết học của họ thật tệ hại. Phát triển một số ý tưởng của ông Marx thời trẻ hẳn đã có thể dẫn tới nó, thế nhưng phát triển tiếp theo của chủ nghĩa Marx đã đi về hướng ngược lại.

Cuốn sách của tôi không có mục đích triển khai cương lĩnh giải quyết vấn đề xã hội. Tôi là triết gia, chứ không phải nhà kinh tế học, và tôi quan tâm đến phương diện tinh thần của vấn đề xã hội. Đây là đề tài về tự do và nô lệ của con người. Còn về mặt vấn đề xã hội thì điều này được tập trung thành đề tài như về bánh mì, về giới vô sản và về lao động. Giải quyết vấn đề xã hội không phải là tạo ra thiên đường, đúng hơn có lẽ đó là giải quyết những vấn đề rất sơ cấp. Phải đảm bảo bánh mì cho mọi người và cho mỗi người, không được để cho có giai cấp vô sản, những con người bị vô sản hóa, phi nhân bản và phi cá biệt, lao động không được là bóc lột, không được biến thành hàng hóa, cần phải tìm được ý nghĩa và phẩm giá cho lao động. Không thể chịu đựng được việc để cho có những con người bị bỏ rơi, không có chỗ dựa nào cho hiện hữu. Chỉ có lời nói dối trá tư lợi mới khẳng định rằng, những vấn đề sơ cấp ấy của hiện hữu con người không có giải đáp. Không hiện hữu những quy luật kinh tế nào đòi hỏi số đông của nhân loại phải chịu cảnh cùng quẫn và bất hạnh. Kinh

tế-chính trị học tư sản bịa đặt ra những quy luật ấy. Marx đã có lí thật sâu sắc, khi phủ nhận những quy luật ấy và khi cho rằng việc xếp đặt xã hội phụ thuộc vào tính tích cực của con người. Giải quyết những vấn đề ấy là phức tạp và không có những học thuyết hoàn bị khả dĩ tiến đoán trước được việc giải quyết chúng. Khống luận (доктринерство) nói chung là tai hại trong việc giải quyết những vấn đề xã hội, và luôn là bạo lực đối với bản diện cá nhân, cần phải đề phòng hơn cả đối với nhất nguyên luận xã hội. Nhất nguyên luận xã hội bao giờ cũng biến thành chuyên chế và tình trạng nô lệ. Một hệ thống đa nguyên về kinh tế sẽ thuận lợi nhất cho cá biệt luận, tức là kết hợp kinh tế quốc gia, kinh tế xã hội và kinh tế cá nhân, vì [hệ thống đa nguyên như thế] không để cho có tư bản hóa và tình trạng bóc lột. Chỉ có kinh tế là có thể xã hội hóa, nhưng đời sống tinh thần, ý thức và lương tâm con người thì không. Xã hội hóa kinh tế phải đi kèm với cá thể hóa những con người. Tình anh em của những con người, vốn là một nhiệm vụ tinh thần, không thể giải quyết được bằng việc tổ chức xã hội, nó chính là gần gũi và kết nối, không phải ở trong cái chung-trừu tượng, mà ở trong cái cá thể-cụ thể. Tình anh em đòi hỏi tính cá thể của những con người và các dân tộc. Cá biệt luận cũng đòi hỏi phi tập quyền hóa và theo thuyết liên bang, đòi hỏi đấu tranh chống lại những con quái vật tập trung hóa. Vấn đề xã hội không giải quyết bằng giành chính quyền, như đa số các khuynh hướng thời đại hiện nay - chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa phát xít, nền dân chủ nghị viện. Giành chính quyền hàm nghĩa ưu tiên cho chính trị và chủ nghĩa nhà nước dưới hình thức này hay hình thức khác. Thế nhưng chính trị phần nhiều là quyền lực của những thứ không có thật đối với đời sống con người, trong chuyện này nó giống với quyền lực của đồng tiền. Vấn đề xã hội được giải quyết bằng những quá trình vi mô trong đời

sống của nhân dân, tái tạo mô liên kết của xã hội, được giải quyết từ bên dưới, từ tự do, chứ không phải từ uy quyền. Giải quyết vấn đề xã hội bằng chính trị với tính cách tuyệt đối, bằng uy quyền của chính quyền, phần nhiều là lời giải hư ảo, nó không tạo ra mô liên kết mới của xã hội. Thực hiện công bằng xã hội đòi hỏi cả những hành động cưỡng bức, nhưng tình trạng cùng chung huynh đệ của những con người, tình trạng tương thông cộng đồng thì được tạo lập nên từ tự do, từ những quá trình vi mô có chiều sâu. Vấn đề xã hội không thể giải quyết một cách hiện thực bằng đối trá mị dân. Cá biệt luận là đòi hỏi sự thật.

Tự do, vốn cắm rễ sâu trong tinh thần, sinh ra những nghịch lý trong phóng chiếu xã hội của nó. Tự do mang tính hình thức của lao động trong đời sống xã hội có thể sinh ra tình trạng nô lệ. Tự do lao động trong xã hội tư bản là như thế. Có những thang bậc và cấp độ của tự do. Tự do cực đại phải có trong đời sống tinh thần, trong lương tâm, trong sáng tạo, trong quan hệ với Thượng Đế. Thế nhưng tự do bị giới hạn và trở thành cực tiểu theo tình trạng đi xuống của đời sống vật chất. Tự do của sinh hoạt kinh tế phải được giới hạn để phục vụ cho tự do hiện thực của những con người, của những người lao động, nếu không thì kẻ mạnh sẽ xúc phạm kẻ yếu, nô dịch anh ta và cướp đi miếng bánh mì của anh ta. Tính tự trị của kinh tế là tự do trá ngụy và hư ảo. Thế nhưng chủ nghĩa nhất nguyên trá ngụy, hay là chủ nghĩa toàn trị, chuyển việc giới hạn tự do của sinh hoạt kinh tế sang giới hạn tự do trong đời sống tinh thần và thậm chí tiêu diệt nó nữa. Đây là cái ác to lớn của tất cả các hệ thống toàn trị mà thế giới đang phải trải qua quyền lực của chúng. Cho đến nay thế giới chưa từng biết đến tự do lao động thực sự, hoặc là chỉ biết đến tự do lao động thật hiếm hoi và rất hạn chế. Phong trào xã hội chủ

nghĩa đấu tranh chống lại bóc lột lao động đầy thô bạo, chống lại tình trạng nô lệ về kinh tế của những người lao động, thế nhưng vấn đề lao động ở trong chiều sâu, mang tính tinh thần và siêu hình học, thì phong trào ấy thậm chí còn chưa đặt ra. Chủ nghĩa duy trí tuệ Hi Lạp mang tính quý tộc coi khinh lao động và đề cao việc thưởng ngoạn trí tuệ và thẩm mỹ. Chủ nghĩa khổ hạnh Kitô giáo thời trung đại có thừa nhận phẩm giá của lao động, nhưng phẩm giá ấy được hình dung không hẳn là sáng tạo, mà đúng hơn là chuộc tội. Vào giai đoạn đầu của thời đại mới, chủ nghĩa Calvin đặc biệt đề cao lao động hợp lí, thế nhưng cái lao động hợp lí ấy đã dẫn đến hình thành giai cấp tư sản đặc quyền và dẫn đến chế độ tư bản. Thế giới đương đại đang biết đến tình trạng tôn vinh xã hội chủ nghĩa đối với lao động. Thế nhưng bằng một cách thức lạ lùng, tôn vinh ấy không khai mở ý nghĩa của lao động, có lẽ phần nhiều nó có nghĩa giải phóng người công nhân khỏi quyền lực của lao động nặng nhọc. Ở đây trong chủ nghĩa xã hội có một mâu thuẫn sinh ra bởi tính hạn hẹp của thế giới quan xã hội chủ nghĩa. Giải phóng người lao động khỏi quyền lực nô dịch của lao động, một việc giải phóng hoàn toàn chính đáng, đặt ra vấn đề thời gian nhàn rỗi, không biết lấy gì lấp đầy. Hợp lí hóa và kĩ thuật hóa nền kinh tế trong chế độ tư bản tạo ra tình trạng thất nghiệp, vốn là điều bị lên án kinh khủng nhất đối với chế độ ấy. Những tổ chức xã hội khác, công bằng và nhân bản hơn, có thể giải phóng khỏi lao động có thời gian quá kéo dài và nặng nhọc và tạo ra thời gian nhàn rỗi được lấp đầy bằng “những trò chơi vô hại và những cuộc nhảy múa”. Liệu có thể nào nói rằng giải phóng hoàn toàn khỏi nặng nhọc của lao động và biến cuộc sống của con người thành thời gian nhàn rỗi dày đặc, chính là mục đích của đời sống xã hội chăng? Đây là quan điểm trá ngụy về cuộc sống con người, phủ nhận

tính nghiêm túc và khó khăn của cuộc sống con người trên trái đất. Lao động phải được giải phóng khỏi tình trạng nô lệ và áp bức, nhưng không thể giải phóng hoàn toàn khỏi lao động. Lao động là hiện thực lớn nhất của cuộc sống con người trên thế gian này, là hiện thực nguyên khởi. Chính trị, tiền bạc, không phải là hiện thực nguyên khởi, chúng là quyền lực của những hư ảo. Và phải đem lại tính ưu thắng của hiện thực lao động. Trong lao động có sự thật cứu chuộc (người sẽ kiếm bánh mì của mình với khuôn mặt đầm mồ hôi), và cả sự thật của sáng tạo và xây dựng ở con người. Cả hai yếu tố đều hiện diện ở trong lao động. Lao động của con người, nhân bản hóa tự nhiên, nó chứng tỏ sứ mệnh vĩ đại của con người ở trong tự nhiên. Thế nhưng tội lỗi và cái ác đã làm méo mó sứ mệnh lao động. Đã xảy ra quá trình phi nhân bản hóa lao động, xảy ra việc làm cho bản chất con người trở thành xa lạ ở những người lao động. Đây là cái ác và bất công của tình trạng nô lệ xưa kia và tình trạng nô lệ tư bản chủ nghĩa mới. Con người đã thêm muốn không chỉ là chủ nhân ông của tự nhiên, mà còn là chủ nhân ông của người anh em của mình, và con người nô dịch lao động. Đây là hình thức cực đoan của khách thể hóa hiện hữu con người. Chúng ta nhìn thấy điều này, ví dụ như ở trong điều mà Marx gọi là “tôn giáo sùng bái hàng hóa”.

Thế nhưng nếu như lao động phải được giải phóng, thì lại không được tôn nó lên thành thiêng liêng, biến nó thành bái vật. Cuộc sống con người không phải chỉ là lao động, chỉ là hoạt động lao động, nó cũng còn là suy tưởng nữa. Hoạt động thay thế bởi suy tưởng, là thứ vốn không thể loại khỏi cuộc sống con người. Quyền lực đơn thuần của hoạt động lao động đối với đời sống con người, có thể nô dịch con người theo dòng chảy thời gian. Suy tưởng lại có thể là bước ra khỏi quyền lực thời gian, đi vào vĩnh hằng. Suy tưởng cũng là sáng tạo, nhưng khác biệt với lao

động. Thế giới quan của gã tư sản không cho phép bất cứ động cơ nào khác của lao động, ngoài lợi ích cá nhân. Những công nhân chỉ lao động hiệu quả và đầy kỉ luật dưới mối đe dọa sợ mất việc làm và cùng với gia đình mình lâm vào cảnh đói khát. Nhưng đó chính là tình trạng nô dịch lao động. Giai cấp tư sản chống lại chủ nghĩa xã hội nói rằng, tính hiệu quả của kinh tế dựa trên lợi ích cá nhân. Lợi ích xã hội không tạo ra nền kinh tế hiệu quả. Thế nhưng những công nhân lao động trong nền kinh tế xa lạ sẽ không quan tâm đến nó. Như vậy có nghĩa là tính hiệu quả của kinh tế dựa trên nỗi sợ hãi nô lệ của những công nhân, lo lắng bị ném ra ngoài đường. Tình trạng nô lệ là động cơ lao động trong xã hội tư bản chủ nghĩa. Sáng kiến cá nhân trong đời sống kinh tế hoàn toàn không đồng nhất với sáng kiến của nhà tư bản chiếm hữu công cụ sản xuất, vốn là thứ sáng kiến có thể hầu như không có. Người lãnh đạo doanh nghiệp và có sáng kiến có thể là kĩ sư-chuyên gia, là người không phải chủ sở hữu và là người quan tâm đến doanh nghiệp trong tư cách là nhà hoạt động xã hội và con người sáng tạo. Sáng kiến sáng tạo cá nhân luôn còn mãi trong đời sống kinh tế. Chủ thể của kinh tế bao giờ cũng là bản diện cá nhân, là điều không hề hàm nghĩa sở hữu cá nhân công cụ sản xuất, vốn là thứ đưa đến khả năng nô dịch những người khác. Cá biệt luận ít nhất cũng không cho phép tình trạng thống trị của lợi ích cá nhân và cạnh tranh trong đời sống kinh tế, tức là quan hệ chó sói của con người đối với con người. Thế nhưng trong bản thân nền kinh tế tư bản không phải mọi thứ đều dựa trên lợi ích cá nhân. Đây là một hình dung suy diễn quá mức về đời sống xã hội và kinh tế. Trên thực tế những bản năng tiềm thức đóng vai trò to lớn, cần phải phân biệt chúng với những lợi ích duy lí. Những giai cấp tư sản trong cuộc đấu tranh xã hội thường tuân theo những bản năng tiềm thức, những

định kiến phi lí tính ấy mạnh hơn rất nhiều, so với những lợi ích duy lí và có ý thức. Con người trong thói vị kỉ của mình thường hành động điên rồ. Ví dụ như từ lòng tham phát tài mà chuẩn bị những cuộc chiến tranh để bị tiêu vong trong những cuộc chiến tranh ấy. Trong cuộc sống xã hội những mộng chiêm bao sinh ra bởi tiềm thức, và thậm chí cả những mê sảng thực sự, cũng đóng vai trò không nhỏ. Trong chính trị, và đặc biệt là trong chính trị thế giới, có rất nhiều tính mê sảng. Người ta lao vào tiêu vong, bắt bản thân mình tuân theo định mệnh. Điều này rất đặc trưng cho cái thế giới đang giãy chết, cho chế độ xã hội đang tan rã. Để tạo dựng nên thế giới mới, để quá độ sang một chế độ mới, nhất thiết phải đi qua khổ hạnh nghiêm túc. Thật sai lầm khi cho rằng khổ hạnh chỉ khả dĩ áp dụng được cho đời sống cá nhân, khổ hạnh cũng áp dụng được cho cả đời sống lịch sử và xã hội nữa. Để chiến thắng được cám dỗ và tình trạng nô lệ của chủ nghĩa tập thể, chiến thắng được tình trạng nô lệ mới, thì phải giảm thiểu việc đem chủ thể làm vật hiến tế cho thế giới khách thể. Điều này có nghĩa là tình trạng vững chắc tinh thần của bản diện cá nhân trong việc kháng cự lại những quyến rũ thế gian muốn nô dịch bản diện cá nhân. Đồng thời bản diện cá nhân lại phải có nhiều tính xã hội hơn trong ý nghĩa tốt đẹp và có ít tính xã hội hơn trong ý nghĩa xấu, tức là tính xã hội từ tự do, chứ không phải tính xã hội từ tất định luận và tình trạng nô lệ. Thế giới phải bao gồm những hội đoàn lao động, vững chắc về tinh thần và liên kết thành liên bang.

3.a

CÁM DỖ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA *EROS*.

GIỚI TÍNH, BẢN DIỆN CÁ NHÂN VÀ TỰ DO

Cảm dỗ *eros* là cảm dỗ phổ biến nhất, và tình trạng nô lệ vào giới tính là một trong những ngọn nguồn sâu sắc nhất tình trạng nô lệ của con người. Nhu cầu sinh lí của giới tính ít khi nào lại xuất hiện ở con người dưới dạng thuần khiết; nó luôn đi kèm những phức tạp tâm lí, những ảo tưởng *eros*. Con người là hữu thể có giới tính, tức là có tính chất một nửa, thiếu thốn và hướng đến việc làm đầy đặn lại, không những về mặt sinh lí, mà cả về mặt tâm lí của mình nữa. Giới tính không chỉ là chức năng đặc thù ở con người gắn liền với các cơ quan sinh dục; nó phát triển ở toàn bộ cơ thể của con người. Freud đã chứng tỏ đầy đủ điều này. Đáng chú ý giới tính là phương diện được che giấu của cuộc sống con người, trong giới tính luôn có cái gì đó gây xấu hổ, người ta không dám bộc lộ nó. Con người xấu hổ với tình trạng nô lệ của mình nơi giới tính. Ở đây chúng ta đứng trước một nghịch lí gây kinh ngạc: cái vốn là ngọn nguồn của đời sống và là sự căng thẳng nhất của cuộc sống, lại bị xem là đáng xấu hổ và cần phải che giấu. Có lẽ chỉ có V. Rozanov là đã đặt ra vấn đề này trong toàn bộ mức độ gay gắt của nó. Thái độ đối với giới tính thật kì lạ và thật không giống với mọi thứ khác, đến nỗi người ta đã nghĩ tới việc dính líu của giới tính với tình trạng sa đọa của con người. Giới tính tựa hồ như là dấu ấn về tình trạng sa đọa của con người, là mất mát tính toàn vẹn của bản chất con người. Chỉ vào cuối thế kỉ XIX và đầu thế kỉ XX thì tư duy, khoa học và văn chương mới đi vào việc vạch trần thật mạnh mẽ bí ẩn của giới tính và đời sống tình dục. Chỉ cần đưa ra những tên tuổi như Rozanov, Weininger, Freud, Lawrence^[113] cũng đủ chứng tỏ điều này. Những vạch trần mang tính khoa học của Freud về vô thức

tình dục đã gây nên phần nộ đầy bão tố chống lại ông. Lawrence bị coi là nhà văn khiêu dâm. Nhưng dù sao thì thế kỉ XX cũng đánh dấu chuyển biến căn cơ của ý thức con người trong thái độ đối với giới tính. Nếu so sánh tiểu thuyết của thế kỉ XX với thế kỉ XIX và các thế kỉ trước đó nữa, thì thấy rõ được khác biệt thật to lớn. Văn chương bao giờ cũng mô tả tình yêu, đây là đề tài được ưa chuộng, thế nhưng cuộc sống của giới tính đã bị che đậy. Chỉ có thế kỉ XX mới thực sự dám miêu tả giới tính không bị che đậy, mà bị lột trần ra. Từ Dickens đến Lawrence, từ Balzac đến Montherlant^[114] là một quãng đường dài. Con người tựa hồ như bước vào con đường vạch trần ra, con người không còn muốn, hay là đã không còn có thể ở lại trong những ảo tưởng của ý thức được nữa. Việc vạch trần bản chất con người đã bắt đầu ở Marx và Nietzsche, và theo một cách khác, sâu sắc hơn, là ở Dostoevsky và Kierkegaard, mặc dù điều này không đụng chạm đặc biệt đến giới tính. Kitô giáo lấy ý tưởng tội lỗi che đậy giới tính, nhưng để lại một tình trạng lập lờ nào đó mà Rozanov đã vạch trần ra. Tôi sẽ quan tâm đến vấn đề này trong phương diện giá trị tối thượng của bản diện cá nhân và tự do cùng với việc trấn áp của chúng lên tình trạng nô lệ vào giới tính. Chúng ta sẽ thấy rằng ở đây có hai vấn đề khác nhau - tình dục và *eros*, giới tính và tình yêu. Thậm chí là ba vấn đề - giới tính, gia đình và tình yêu. Có mối liên kết vật lí giữa kết hợp giới tính và sinh đẻ con cái, nhưng không có liên kết tinh thần, giống như không có mối liên kết bắt buộc giữa kết hợp tình dục và tình yêu. Không có gì phải tranh cãi về sự kiện là: đam mê tình dục và hành vi tình dục hoàn toàn mang tính vô diện mạo và không chứa đựng trong đó bất cứ thứ gì đặc thù nhân bản, những thứ đó thống nhất con người với toàn thể thế giới động vật. Giới tính, vừa là thiếu thốn và không đầy đủ của con người, vừa là quyền lực của dòng tộc

đối với bản diện cá nhân, quyền lực của cái chung đối với cái cá thể. Hiến mình cho quyền lực của cuộc sống tình dục, con người mất đi quyền lực đối với bản thân mình. Trong đam mê tình dục phi cá thể hóa, con người tựa hồ như chấm dứt không còn là bản diện cá nhân nữa, biến thành chức năng của quá trình dòng tộc vô diện mạo. Ham muốn tình dục mang đặc tính vô diện mạo, còn cảm xúc *eros* mang đặc tính cá nhân, mức độ to lớn của khác biệt là ở trong điều này. Không có mối liên hệ trực tiếp và bắt buộc nào giữa đam mê tình dục và lôi cuốn tình yêu. Lôi cuốn tình yêu hướng vào một hữu thể cá thể riêng biệt không-thể-có-trùng-lập, hướng vào một bản diện cá nhân, trong lôi cuốn tình yêu việc thay thế là bất khả dĩ. Đam mê tình dục chấp nhận việc thay thế và không nhất thiết hàm nghĩa mối quan hệ với một bản diện cá nhân. Ngay cả trong trường hợp đam mê tình dục được cá thể hóa, vốn là chuyện không phải hiếm hoi, thì nó vẫn không hàm nghĩa mối quan hệ với một bản diện cá nhân toàn vẹn, nó đi qua tố chất dòng tộc vô diện mạo. Giới tính là một trong những ngọn nguồn tình trạng nô lệ của con người và thuộc vào loại những ngọn nguồn sâu sắc nhất, gắn liền với chính khả năng đời sống của tộc người. Tình trạng nô lệ ấy có thể có những hình thức rất thô thiển, nhưng cũng có thể ở trong những hình thức của cảm dỗ đầy tinh tế. Cuộc sống giới tính có khả năng sinh ra những ảo tưởng *eros*. Schopenhauer đã đúng khi nói rằng, con người trở thành thứ đồ chơi của tố chất dòng tộc thô miên anh ta, tạo cho anh ta những ảo giác. Đối với chàng Ivan đang yêu say đắm, thì nàng Maria được hình dung là người đẹp, trong khi đó mọi người đều thấy nàng thật xấu xí. Thế nhưng không phải tính lôi cuốn tình yêu nào cũng là ảo tưởng *eros*, nó có thể là đột phá vượt qua tố chất dòng tộc vô diện mạo để đến với bản diện cá nhân, đến với khuôn mặt người không-thể-có-

trùng-lặp. Khi đó điều này sẽ có nghĩa là thắng lợi trước tình trạng nô lệ của giới tính và của ảo tưởng *eros*. Tình yêu xác định và nhận ra bản diện cá nhân, tất cả tính cá thể không thể thay thế, và khẳng định vĩnh viễn, ý nghĩa của tình yêu là ở trong điều này. Thế nhưng khí hậu của thế gian không thuận lợi cho tình yêu chân chính, khí hậu này thường gây chết chóc cho tình yêu. Tình yêu là hiện tượng toàn thế giới, nó xuất hiện ở bên ngoài thế giới khách thể, nó là đột phá ở trong thế giới hạn định này và vì vậy mà gặp phải kháng cự của thế giới này. Vì thế mà có mối liên hệ sâu sắc giữa tình yêu và cái chết. Đây là một trong những đề tài trung tâm của văn chương thế giới. Nhưng trước hết cần phải phân biệt hai loại tình yêu.

Phân loại tình yêu có thể theo nhiều cách khác nhau, căn cứ theo những chỉ dấu khác nhau. Nhưng đối với tôi thì phân biệt tình yêu hướng thượng và tình yêu hạ cố là phân biệt quan trọng nhất. M. Scheler đã có những ý tưởng rất tinh tế về chuyện này, mặc dù, rất có thể, chưa đi vào chiều sâu nhất. Lôi cuốn tình yêu, *eros*, là những thứ rộng lớn hơn tình yêu nam nữ, chính là tình yêu hướng thượng. Lôi cuốn tình yêu là sức hút lên cao, là ngưỡng mộ, nó đạt tới phần chấn sáng tạo cao độ. Tình yêu *eros* bao giờ cũng giả định tình trạng thiếu thốn, không đầy đủ, nỗi u hoài hướng tới làm cho đầy đặn, hướng về cái có thể làm cho phong phú. *Eros* là ma quái, và con người thường bị nó ám. Những tâm hồn có cánh mà Plato nói tới trong tác phẩm *Phaedrus*, trưởng thành lên trong lôi cuốn tình yêu. Theo Plato, *eros* có hai ngọn nguồn: giàu có và nghèo túng. *eros* là con đường hướng lên cao. Nhưng chính Plato là người cho rằng con đường hướng lên cao ấy là quá độ từ thế giới cảm xúc sang thế giới các ý tưởng. *Eros* của Plato không phải là tình yêu đối với một hữu thể sống cụ thể, đối với một bản diện cá nhân. *Eros* có tính chất phản

cá biệt luận, nó không biết đến bản diện cá nhân không-thể-có-trùng-lập và không khẳng định bản diện cá nhân. Giới hạn của Plato là ở trong điều này. Bi kịch của cảm xúc *eros* gắn với học thuyết Plato cũng là ở trong điều này. Cảm xúc *eros* trong cuộc đời của VI. Soloviev cũng là như thế. Ông đã yêu say đắm không phải một phụ nữ cụ thể, mà là say đắm nữ tính thánh thần. Những phụ nữ cụ thể gắn kết với nữ tính thánh thần ấy chỉ đem lại nỗi thất vọng. Đi theo con đường này thì những ảo tưởng *eros* là không thể vượt qua. Chỉ có vẻ đẹp thần thánh mới không là ảo tưởng. Thế nhưng lời cuốn tình yêu không nhất thiết phải mang tính chất kiểu Plato ấy, tính lời cuốn tình yêu có thể gắn liền với quan hệ của bản diện cá nhân đối với bản diện cá nhân.

Còn có một loại tình yêu khác - tình yêu hạ cố, tình yêu cho đi mà không đòi hỏi, tình yêu thương xót, tình yêu đồng cảm, *tình yêu thương cảm*. Tình yêu thương cảm không tìm kiếm điều gì cho bản thân, tình yêu ấy đem cho người khác từ tình trạng dư thừa. Tình yêu *eros* là kết hợp với người khác ở trong Thượng Đế. Tình yêu thương cảm là kết hợp với người khác ở trong tình cảnh bị thượng đế bỏ rơi, trong bóng tối của trần gian. Không thể nào yêu thương tất cả mọi người, nếu không sử dụng từ ngữ này trong ý nghĩa tình yêu thương cảm, tình yêu là lựa chọn. Không thể ép buộc bản thân đến với tình yêu. Thế nhưng *tình yêu thương cảm*, lòng nhân từ, thương xót là có thể hướng đến tất cả mọi người và không gắn với lựa chọn. Trong khi tình yêu-*eros* đòi hỏi hồi đáp từ hai phía, thì tình yêu-nhân từ không đòi hỏi điều này, tính phong phú và sức mạnh của tình yêu-nhân từ là ở trong điều này. Tình yêu-*eros* chân chính cũng chứa đựng trong nó *tình yêu thương cảm*, tình yêu-thương xót. Tình yêu *eros* mà không biết đến thương xót và nhân từ, thì có tính ma quái và giày vò con người. *eros* trong dạng thức thuần khiết là tình trạng nô lệ, tình

trạng nô lệ của người yêu thương và tình trạng nô lệ của người được yêu thương. Tình yêu *eros* có thể là không biết thương xót và tàn nhẫn, nó tạo ra những bạo lực ghê gớm. Tình yêu Kitô giáo không phải là *eros*, tình yêu Kitô giáo là *agape*. Tiếng Hi Lạp thật phong phú để diễn tả những sắc thái của tình yêu: *eros*, *agape*, *philia*^[115]. Tình yêu là một trạng thái phức tạp của con người, trong đó có thể có những sắc thái khác nhau của tình yêu kết hợp lại: tình yêu hướng thượng, tình yêu-ngưỡng mộ có thể kết hợp với tình yêu hạ cố, với tình yêu thương xót. Thế nhưng tách biệt hoàn toàn tình yêu Kitô giáo khỏi các yếu tố thương xót, đồng cảm, thương cảm và công nhận nó là *eros* hoàn toàn, như người ta hay ưa thích làm như thế vào đầu thế kỉ XX, thì đó là xuyên tạc hoàn toàn Kitô giáo và là căm dỗ. Không được quy kết lòng thương xót và đồng cảm thuần túy cho Phật giáo, chúng cũng là cố hữu thật sâu sắc trong Kitô giáo. Nhưng cũng sẽ là xuyên tạc Kitô giáo nếu khẳng định một tình yêu tinh thần thuần túy, tách biệt nó khỏi tình yêu tâm hồn, tình cảm gắn bó với một sinh linh như với một hữu thể cụ thể. Đó chính là phản-cá biệt luận, phủ nhận bản diện cá nhân. Tình yêu chân chính đi từ bản diện cá nhân tới bản diện cá nhân, nó sẽ bị tổn hại và bị xuyên tạc trong một tình yêu tinh thần-trừu tượng, trong một tình yêu *eros* lí tưởng cũng như trong một lòng thương xót đơn thuần hướng về đám sinh linh vô diện mạo. Tình yêu bao giờ cũng nhân cách hóa đối tượng của tình yêu. Thế nhưng nó có thể là nhân cách hóa không hướng vào một hữu thể cụ thể, mà là nhân cách hóa hướng vào một hữu thể lí tưởng trừu tượng. *Eros* hiện thực là khả hữu. Nhưng ảo tưởng *eros* cũng khả hữu. Số phận của lời cuốn tình yêu *eros* đích thực ở trên thế gian này ra sao? Lúc này tôi quan tâm tới không phải tất cả các hình thức của tình yêu cũng như tình yêu đặc thù Kitô giáo, mà là tình yêu

gắn với giới tính.

* * *

Proudhon, vốn là người không có những phân tích sâu sắc đặc biệt, nói rằng: tình yêu là cái chết. Cái đề tài này về mối liên quan của tình yêu và cái chết luôn luôn giày vò những người nhìn chăm chú vào chiều sâu của cuộc sống. Ở trên những đỉnh cao của hưng phấn, tình yêu có chạm vào hưng phấn của cái chết. Hưng phấn về thực chất có nghĩa là siêu việt hóa, bước ra khỏi giới hạn của thế giới thường nhật. Tình yêu và cái chết là những hiện tượng trọng đại nhất trong đời sống con người, và tất cả những người không được phú cho những tài năng đặc biệt và không có khả năng vươn lên chiều cao sáng tạo, đều có được trải nghiệm tình yêu và rồi sẽ có được trải nghiệm của cái chết. Trải nghiệm cái chết cũng có ngay cả ở bên trong bản thân cuộc sống, chính là việc chạm tới bí mật của cái chết. Độ căng thẳng lớn nhất của đời sống con người gắn với tình yêu và cái chết, là bước ra khỏi cái quyền lực-tính thường nhật đầy gò bó. Tình yêu chiến thắng cái chết, nó mạnh hơn cái chết, nhưng đồng thời nó cũng dẫn đến cái chết, đặt con người trên lằn ranh của cái chết. Đây là nghịch lí của hiện hữu con người: tình yêu là vươn tới đầy đủ, và trong nó có nọc độc đầy chết chóc, tình yêu là cuộc đấu tranh để giành lấy bất tử, và *eros* thì lại gây nguy vong. Tính thường nhật của thế giới khách thể hóa làm nhụt bớt độ gay gắt của đề tài về mối liên quan của tình yêu và cái chết. Tình yêu, tình yêu cá biệt luận, hướng tới bất tử cá nhân, không dung chứa được vào trong tính thường nhật của thế giới khách thể, nó bị thế giới ấy đẩy vọt ra và do vậy mà ở trên đường biên của cái chết, ở đây cái chết được hiểu theo nghĩa rộng hơn cái chết vật thể. Tình

yêu của Tristan và Isolde^[116], Romeo và Juliette, đều đưa tới tiêu vong. Tình yêu kiểu Plato hóa ra không có lối thoát một cách bi thảm. Tính thường nhật xã hội kéo tình yêu xuống thấp, vô hiệu hóa nó, tạo ra định chế xã hội hôn nhân và gia đình, và trong thực chất phủ nhận quyền của tình yêu như một trạng thái căng thẳng và hưng phấn của cuộc sống, vốn không có ích lợi cho việc xếp đặt xã hội. Không có gì nhằm nhí hơn những cuộc tranh cãi về tự do của tình yêu. Tính thường nhật xã hội phủ nhận tự do của tình yêu và quy kết nó là vô luân. Vì tôn giáo phủ nhận tự do của tình yêu, nên tôn giáo nằm trong quyền lực của tính thường nhật xã hội và thực hiện những đơn đặt hàng của nó. Bản thân việc đặt vấn đề đã không đúng và hơi hợt rồi. Chẳng có thứ tình yêu nào khác ngoài tình yêu tự do, không thể nào có tình yêu ép buộc, tình yêu bị hạn định từ bên ngoài là một kết hợp từ ngữ xằng bậy. Cần phải phủ định không phải tự do của tình yêu, mà tình trạng nô lệ của tình yêu. Tình yêu có thể là tình trạng nô lệ ghê gớm nhất. Ảo tưởng *eros* sinh ra tình trạng nô lệ ấy. Thế nhưng chuyện này chẳng liên quan gì đến những hạn chế xã hội đối với tự do của tình yêu, dù cho những hạn chế ấy có tính chất tôn giáo đi nữa. Không được và cũng không nên chối bỏ tình yêu nhân danh nghĩa vụ, nghĩa vụ xã hội hay tôn giáo, đó là đòi hỏi có tính nô lệ, chỉ có thể chối bỏ tình yêu nhân danh tự do hay là nhân danh lòng thương xót, tức là nhân danh một tình yêu khác. Trong đề tài về tình yêu, xã hội chẳng có quyền phán xét nào, xã hội thậm chí không đủ khả năng nhận ra được hiện tượng tình yêu và luôn nói về thứ gì đó khác. Đề tài tình yêu phải hoàn toàn và triệt để phi xã hội hóa, tình yêu, trong bản chất của nó, thoát kì thủy đã phi xã hội hóa rồi. Gia đình được xã hội hóa, chứ không phải tình yêu. Xã hội và những người phát ngôn nhân danh xã hội không nhận ra được mối liên quan sâu sắc của tình

yêu và cái chết, tức là họ nói không đúng vào vấn đề và lạc sang chuyện khác. Xã hội chỉ nhận ra được những hiện thực thô thiển. Các nhà thần học Kitô giáo, những vị thầy của Giáo hội, những vị đại diện chính thống của Kitô giáo, đã không bao giờ nói ra được điều gì về tình yêu, ngoài những thứ dung tục, thậm chí còn không nhận ra tình yêu nữa, tình trạng đó chứng tỏ rằng Kitô giáo đã bị xã hội hóa trong thế giới khách thể thường nhật và đã thích nghi với những đòi hỏi của nó đến mức độ nào. Người ta đã nói về giới tính, về đam mê tình dục và hành vi tình dục, về hôn nhân, gia đình và sinh đẻ con cái, nhưng đã không nói về tình yêu; người ta đã chỉ đơn thuần nhìn thấy hiện tượng sinh vật và xã hội. Đề tài về tình yêu đã bị coi là thiếu đúng đắn còn nhiều hơn cả đề tài về hành vi tình dục hay là về khía cạnh thương mại của hôn nhân và gia đình. Hiện hữu mối liên quan đầy bí ẩn của giới tính và gia đình với đồng tiền, với phép màu của đồng tiền, thế nhưng tình yêu ở bên ngoài bình diện này. Một người, như St. Augustine, đã viết một luận văn về hôn nhân có vẻ rất giống với một hệ thống chăn nuôi gia súc, ông ta thậm chí còn không ngờ tới hiện hữu của tình yêu và chẳng có thể nói được điều gì về nó, cũng y như tất cả các vị thầy Kitô giáo, mà tôi tin chắc rằng họ luôn phát biểu những suy nghĩ vô luân trong cái đạo lý của họ, tức là những suy nghĩ hết sức kinh tởm đối với chân lý của cá biệt luận, bằng cách nhìn nhận bản diện cá nhân như phương tiện cho đời sống dòng tộc. Có lẽ lần đầu tiên trong lịch sử của châu Âu Kitô giáo, đề tài về tình yêu đã được những người hát rong đặt ra, họ là những người chiếm một địa vị rất lớn trong văn hóa cảm xúc. Hôn nhân và gia đình thuộc về khách thể hóa hiện hữu con người, tình yêu thuộc về tính chủ quan vô hạn.

Đề tài về tình yêu và cái chết đã được đặt ra rất sâu sắc bởi ba nhà tư tưởng Nga - VI. Soloviev, V. Rozanov và N. Fedorov, và họ

đã giải quyết vấn đề ấy theo những cách rất khác nhau. VI. Soloviev là người đi theo Plato, và trải nghiệm *eros* của chính ông gắn với học thuyết Plato. Học thuyết về Sophia của ông là như thế, nó xung đột với học thuyết về bản diện cá nhân. Thế nhưng trong bài báo của mình “Ý nghĩa của tình yêu”, có lẽ là bài báo tuyệt vời nhất trong tất cả những gì ông đã viết, ông đã vượt qua ranh giới của học thuyết Plato vô diện mạo, và lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Kitô giáo, đã gắn tình yêu-*eros* không phải với dòng tộc, mà với bản diện cá nhân. Đối với ông tình yêu không phải gắn với sinh đẻ con cái và cũng không gắn với bất tử của dòng tộc, mà gắn với việc thực hiện tính đầy đủ cuộc sống của bản diện cá nhân và với bất tử của bản diện cá nhân. VI. Soloviev thiết lập tính đối lập giữa tình yêu và sinh đẻ con cái, khác hẳn với tất cả các học thuyết truyền thống về ý nghĩa hôn nhân của tình yêu. Ý nghĩa của tình yêu mang tính cá nhân, chứ không mang tính dòng tộc. Trong việc sinh đẻ con cái xảy ra tình trạng phân rã của bản diện cá nhân và mở ra triển vọng cho tính vô hạn xấu xa của đời sống dòng tộc. Thông qua tình yêu, tính toàn vẹn androgyne^[117] của bản diện cá nhân được phục hồi, con người không còn là một hữu thể bị chia vụn ra và thiếu thốn. Tình yêu không những có ý nghĩa phi trần thế, mà còn có ý nghĩa vĩnh hằng. Tình yêu là thắng lợi trước cái chết và thành tựu của bất tử, trong ý nghĩa ấy tình yêu có mối liên hệ với cái chết. Thế nhưng vẫn còn lại câu hỏi, trong chừng mực nào ý nghĩa của Soloviev về tình yêu là khả dĩ thực hiện được. Trải nghiệm của chính ông trong ý nghĩa này là đầy bi thảm. V. Rozanov là một cực đối lập lại với VI. Soloviev. Học thuyết về tình yêu của Soloviev có tính cá biệt luận. Tình yêu cá nhân chiến thắng cái chết. Học thuyết về tình yêu của Rozanov có tính dòng tộc, vô diện mạo, sinh đẻ con cái chiến thắng cái chết. V

Rozanov có một ý nghĩa to lớn, như một người phê phán thái độ Kitô giáo đối với giới tính. Rozanov thần thánh hóa giới tính sinh đẻ. Ông nhìn thấy trong giới tính không phải như dấu hiệu của tình trạng sa đọa phạm tội, mà như chúc phúc cho cuộc sống; ông theo tôn giáo sinh đẻ và lấy tôn giáo ấy đối lập lại Kitô giáo, như tôn giáo của cái chết. Đối với ông ngọn nguồn của cái chết không phải ở trong giới tính, mà ở trong giới tính có ngọn nguồn của thắng lợi trước cái chết. VI. Soloviev cảm nhận thấy tội lỗi của giới tính già nua cũ kỹ. V. Rozanov hoàn toàn không cảm nhận thấy tội lỗi ấy. Ông muốn quay trở lại với dị giáo cổ xưa, với Do Thái giáo chúc phúc cho sinh đẻ. Kitô giáo đã tạo ra xung đột giữa bản diện cá nhân và giới tính sinh đẻ, và Rozanov trở thành kẻ thù của Kitô giáo. Đối với Rozanov tựa hồ như không hiện hữu vấn đề bản diện cá nhân. Ý thức nhạy cảm hơn lên của bản diện cá nhân gây thù địch đối với giới tính sinh đẻ. Không phải vấn đề sinh đẻ, mà vấn đề cái chết mới trở thành vấn đề chủ yếu. Thế nhưng cần nhớ rằng các vị thầy của Kitô giáo trong lịch sử luôn biện minh cho tình yêu hôn nhân thuần túy bằng việc sinh đẻ con cái. Giới tính, hành vi tình dục bị nguyên rủa như *dâm ô ham muốn tình dục*^[118], thế nhưng hậu quả của hành vi tình dục - sinh đẻ con cái - thì lại được chúc phúc. Rozanov thật chính đáng khi nhìn thấy thói đạo đức giả trong điều này và ông đã vạch trần nó. Ít nhất thì học thuyết truyền thống Kitô giáo về tình yêu, nếu như còn có thể gọi thứ đó là tình yêu, đã thuần túy là học thuyết về tình yêu nối dõi dòng tộc và sinh đẻ. Tình yêu không những không có ý nghĩa cá nhân, mà ý nghĩa cá nhân của tình yêu còn bị tuyên bố là vô luân nữa. Ở đây có sự tiếp giáp với Rozanov, nhưng Rozanov đòi hỏi nhất quán và chân thành: nếu như sinh đẻ con cái được chúc phúc, thì ngọn nguồn của sinh đẻ con cái cũng phải được chúc phúc. N. Fedorov trước hết buồn rầu về cái

chết và không thể cam chịu với cái chết, dầu là cái chết của một hữu thể đơn nhất, ông hiệu triệu tiến hành cuộc đấu tranh có tính thần nhân Titan với cái chết. Trong chuyện này không có ai ngang bằng được với ông. Ông muốn chiến thắng cái chết không phải bằng tình yêu *eros* cá nhân và không phải bằng bất tử cá nhân, như VI. Soloviev, mà bằng phục sinh cho những người đã chết, không phải bằng việc chờ đợi thụ động sự phục sinh, mà bằng phục sinh tích cực. Ông muốn biến năng lượng *eros* thành năng lượng phục sinh, ông muốn chuyển hóa năng lượng *eros*. Ông tin vào khả năng chuyển ngược lại thời gian, tin vào quyền lực của con người không phải chỉ đối với tương lai, mà còn đối với quá khứ nữa. Phục sinh là thay đổi tích cực đối với quá khứ. N. Fedorov không phải là triết gia về *eros*, như VI. Soloviev và V. Rozanov đã là vậy theo những cách khác nhau; ông thấm đẫm tình yêu thương xót đối với những người đã chết. Ông không hiệu triệu hướng về sinh nở dòng tộc mang tính tập thể, mà hướng về phục sinh dòng tộc mang tính tập thể. Nhưng cả ba người đều trầm tư sâu sắc về tình yêu và cái chết, về tình trạng nô lệ vào giới tính và tình trạng nô lệ vào cái chết.

Có những mâu thuẫn thật sâu sắc của bản chất con người gắn với hiện tượng giới tính. Con người cảm nhận thấy tình trạng nô lệ đầy nhục nhã vào giới tính. Giới tính giày vò con người và sinh ra vô số những bất hạnh trong đời sống con người. Thế nhưng đồng thời, trạng thái căng thẳng của cuộc sống cũng gắn với giới tính, năng lượng giới tính là năng lượng cuộc sống và có lẽ cũng là ngọn nguồn của niềm cao hứng sáng tạo đầy sống động. Hữu thể vô giới tính là hữu thể có năng lượng sống ở mức thấp. Năng lượng giới tính có thể chuyển hóa, tách khỏi những chức năng đặc thù của tình dục và hướng vào sáng tạo. Điều này thậm chí còn là một trong những cách thức vượt qua tình trạng nô lệ vào

giới tính. Năng lượng *eros* có thể là ngọn nguồn của sáng tạo. Giới tính là dấu hiệu tính thiếu thốn của con người, gắn liền với giới tính là nỗi u hoài đặc biệt. Nỗi u hoài ấy mạnh mẽ nhất vào tuổi thiếu niên. Đồng thời, giới tính cũng bị dung tục hóa thật kinh khủng, thông qua giới tính toàn bộ cuộc sống con người cũng bị dung tục hóa theo. Cái tục tĩu lớn nhất có lẽ gắn với giới tính. Không chỉ phương diện thể xác của giới tính bị dung tục hóa, mà cả phương diện tâm lí nữa, cảm xúc *eros* bị dung tục hóa, bản thân những từ ngữ của tình yêu cũng trở thành không sao chịu nổi, đã thấy khó khăn thốt ra được. Ở đây tình trạng nô lệ của giới tính có hình thức nhẹ tênh và hơi hợt thật gớm ghiếc. Giới tính thật kinh khủng trong vương quốc của tính thường nhật, nó thật kinh khủng trong thế giới tư sản và gắn liền với quyền lực của đồng tiền đối với đời sống con người. Tình trạng nô lệ vào giới tính gắn liền với khởi nguyên nữ tính đối với cuộc sống con người. Người phụ nữ thường thiên về tình trạng chịu làm nô lệ và đồng thời cũng thiên về nô dịch [người khác]. Giới tính trong bản chất của đàn ông mang tính bộ phận, giới tính trong bản chất của phụ nữ có tính toàn vẹn. Vì vậy mà tình trạng nô lệ giới tính trong bản chất của phụ nữ biểu hiện mạnh mẽ hơn nhiều. Thực hiện bản diện cá nhân, vốn biểu hiện ra nhiều hơn trong bản chất đàn ông so với bản chất phụ nữ, không hề có nghĩa phủ định hay làm suy yếu đi bản thân năng lượng sáng tạo sống động của giới tính, mà có nghĩa là thắng lợi trước tình trạng nô lệ vào giới tính, là thắng hoa và chuyển hóa giới tính. Thắng lợi hoàn toàn và triệt để trước tình trạng nô lệ ấy, có nghĩa là đạt được tính toàn vẹn androgyne, vốn không có nghĩa là vô giới tính. Cảm xúc *eros* đóng một vai trò to lớn ở các tư chất sáng tạo. Thế nhưng phổ quát hóa cảm xúc *eros*, thay thế triệt để luân lí bằng cảm xúc *eros* sẽ là không thuận lợi cho nguyên lí bản diện cá

nhân, cho phẩm giá của bản diện cá nhân, cho tự do tinh thần và có thể sẽ là tình trạng nô lệ đầy tinh tế. Bảo vệ bản diện cá nhân và tự do đòi hỏi một khởi nguyên đạo đức, tính tích cực của tinh thần. Cảm xúc *eros* lại có thể là tính thụ động của tinh thần, là thống trị của khởi nguyên tâm hồn-thể xác trước khởi nguyên tinh thần. Thế nhưng ý nghĩa của giới tính là gì, ý nghĩa của kết hợp hôn nhân là gì?

* * *

Toàn bộ đời sống *eros* của con người bao gồm những xung đột, mà ở trong thế giới khách thể chúng không thể nào được vượt qua thật triệt để. Freud hoàn toàn có lí, khi khẳng định tính bất hài hòa, tính xung đột của đời sống tình dục. Con người chịu những tổn thương gắn với giới tính. Con người trải nghiệm những xung đột giữa đời sống tình dục vô thức và kiểm duyệt của xã hội, của tính thường nhật xã hội. Đó cũng là những xung đột của cả tình dục, gắn với giới tính, và cả những cảm xúc *eros* gắn với tình yêu. Thế nhưng đối với Freud vấn đề tình yêu-*eros* vẫn bị đóng kín, chuyện này là do thế giới quan hạn hẹp của ông. Những xung đột đi vào chiều sâu, chiều sâu siêu hình học của hiện hữu con người. Giới tính trong hiện hữu trần thế của con người đã có nghĩa là bị ném ra bên ngoài, là khách thể hóa, ngoại hiện hóa và xé vụn ra hữu thể toàn vẹn của con người. Giới tính, thông qua đam mê vô thức đầy uy lực, cùm chặt con người vào thế giới khách thể hóa, mà ở đó ngụy trị tất định luận, tính tất yếu, tính khả dĩ xác định không phải từ bên trong, mà từ bên ngoài bản chất con người, vốn đã bị thoát ra đi vào khách thể. Bí ẩn của giới tính ở trong điều này. Giải phóng con người cũng đồng thời là giải phóng khỏi tình trạng nô lệ giới tính, như thoát khỏi tính

khách quan đầy cưỡng bức. Chỉ có tính khách quan mới có thể là cưỡng bức, mà giới tính thì cưỡng bức. Ảo tưởng mà con người bị rơi vào, là ở chỗ, anh ta sẵn sàng nhìn thấy tự do của mình trong việc thỏa mãn đam mê tình dục trong khi anh ta đang trong trạng thái bị cưỡng bức. Giới tính là cái vô diện mạo trong con người, là quyền lực của cái chung, cái có tính dòng tộc, chỉ có tình yêu mới có thể mang tính cá nhân. Không phải tính dục mang tính cá nhân, mà cảm xúc *eros* mới mang tính cá nhân. VI. Soloviev và Weininger hiểu điều này. Cái có tính dòng tộc, cái vô diện mạo trong ý nghĩa tình dục, có mối liên hệ sâu sắc với cái có tính dòng tộc, với cái vô diện mạo trong ý nghĩa logic và siêu hình học. Con người loại bỏ xung đột giữa giới tính của mình và bản diện cá nhân của mình. Giới tính trong những biểu hiện của nó xâm hại đến phẩm giá của bản diện cá nhân, nó khiến cho bản diện cá nhân trở thành đồ chơi của những sức mạnh vô diện mạo và hạ nhục con người. Từ đó mà có cảm nhận xấu hổ gắn với giới tính. Cảm nhận xấu hổ ấy tăng lên cùng với sự trưởng thành của bản diện cá nhân và của ý thức cá nhân. Đời sống dòng tộc của giới tính biến bản diện cá nhân thành phương tiện cho việc sinh đẻ ra những bản diện cá nhân khác, và thỏa mãn cá nhân hóa ra là ảo tưởng cần thiết cho đời sống dòng tộc, chứ không phải cho chính bản diện cá nhân. Còn khi giới tính tìm được lối thoát ở bên ngoài việc sinh đẻ ra những người khác của những thế hệ mai sau, thì nó dễ dàng bị lạc hướng thành thói truy lạc và làm tổn thương một cách bệnh hoạn cho tính toàn vẹn của bản diện cá nhân. Những chức năng mang tính bộ phận hướng vào nhằm chống lại cơ thể toàn vẹn của con người. Đó là những xung đột tình dục, nó xuất hiện trước khi có những xung đột *eros*, vốn có liên quan đến phạm vi cao cấp hơn của hiện hữu con người. Hiện tượng tình yêu-*eros* ở trong xung đột tại phía

dưới - trong xung đột với đời sống vô diện mạo của giới tính, tại bên trên - với hôn nhân khách thể hóa, với đời sống gia đình như là một định chế xã hội. Hiện hữu tình trạng nô lệ của con người vào giới tính và tình trạng nô lệ của con người vào gia đình; cả tình trạng nô lệ này lẫn tình trạng nô lệ kia đều là sản phẩm của khách thể hóa, khách thể hóa giới tính và khách thể hóa tình yêu ở trong thế giới của tính thường nhật xã hội. Con người bị đàn áp và đôi khi bị giẫm nát bởi mạng lưới của những xung đột. Tự nhiên nô dịch con người và xã hội nô dịch con người. Và không được tìm kiếm giải phóng trong quá độ từ tự nhiên sang xã hội cũng như từ xã hội sang tự nhiên.

Tình dục vô tổ chức nộp mình cho quyền lực của những đam mê tự nhiên có thể trở thành tình trạng tha hóa của con người, tiêu vong của bản diện cá nhân. Còn tình dục có tổ chức mang tính xã hội, phục tùng theo những hạn chế và kiểm duyệt, lại tạo ra những hình thức mới của tình trạng nô lệ. Trong thế giới khách thể, trong thế giới của tính thường nhật xã hội, việc tổ chức tình dục trong định chế xã hội của gia đình là không tránh khỏi, hình thức của gia đình tất nhiên không vĩnh cửu, có thể thay đổi và rất phụ thuộc vào chế độ kinh tế của xã hội. Điều này cũng tương tự như tổ chức xã hội thành nhà nước. Gia đình thường nô dịch bản diện cá nhân, và chỉ có tiệm cận gia đình tiến tới kiểu tình anh em mới có thể giảm thiểu nhiều nhất tính nô dịch này. Tuy nhiên, gia đình cũng thúc đẩy việc hun đúc nên kiểu mẫu nhân bản và bảo vệ con người khỏi quyền lực độc chiếm của nhà nước. Cả đời sống tình dục theo nghĩa sinh vật học của từ ngữ, lẫn đời sống gia đình theo ý nghĩa xã hội học của từ ngữ, đều không có mối liên quan trực tiếp nào đến đề tài tình yêu-eros và thậm chí còn không đặt ra đề tài ấy. Như đã nói ở trên, tình yêu không thuộc về thế giới khách thể, không thuộc về

thế giới tự nhiên bị khách thể hóa và không thuộc về xã hội bị khách thể hóa; tình yêu tựa hồ như đến từ một thế giới khác và là bước đột phá ở trong trần gian này, tình yêu thuộc về tính chủ quan vô hạn, thuộc về thế giới của tự do. Vì vậy mà xung đột giữa tình yêu và gia đình là khả dĩ, xung đột ấy chỉ là biểu hiện của xung đột giữa bản diện cá nhân và xã hội, giữa tự do và hạn định. Ý nghĩa của tình yêu chỉ có thể mang tính cá nhân, nó không thể mang tính xã hội, và nó vẫn mãi là ẩn giấu đối với xã hội. Nền chuyên chế gắn với các hình thức của gia đình, nền chuyên chế này còn khủng khiếp hơn so với nền chuyên chế gắn với các hình thức của nhà nước. Một gia đình quyền uy tổ chức theo ngôi thứ hành hạ và gây tàn tật cho bản diện cá nhân con người. Và phong trào giải phóng nhằm chống lại các hình thức gia đình như thế có một ý nghĩa cá biệt luận thật sâu sắc, đó chính là cuộc đấu tranh vì phẩm giá của bản diện cá nhân con người. Văn chương thế giới có ý nghĩa rất lớn cho cuộc đấu tranh giành tự do của các cảm xúc nhân bản, chứ không phải của các say đắm tình dục như người ta đã vu khống cuộc đấu tranh ấy. Đây là cuộc đấu tranh vì bản diện cá nhân, vì tự do chống lại hạn định. Tự do bao giờ cũng mang tính tinh thần. Trong thế giới khách thể hóa xã hội cần phải bảo vệ những hình thức nhiều tự do hơn của gia đình, ít tính quyền uy hơn và ít tính ngôi thứ hơn. Còn gia đình theo kiểu Kitô giáo thì cũng là chuyện không thể có, giống như không thể có kiểu nhà nước Kitô giáo, cũng như không có thứ gì là thiêng liêng trong thế giới khách thể hóa xã hội. Kinh Phúc âm chính là đã đòi hỏi tự do thoát khỏi tình trạng nô lệ nơi gia đình.

* * *

Nỗi kính sợ bao quanh tình yêu trong lịch sử thế gian. Nỗi

kính sợ này mang tính kép: nỗi kính sợ của quan hệ thế gian đối với tình yêu, những giày vò mà tình yêu phải chịu từ phía xã hội; và nỗi kính sợ mà tình yêu đưa vào thế gian, nỗi kính sợ nội tại của nó. Điều này có nguồn gốc mang tính xã hội và tính siêu hình học. Nỗi kính sợ xã hội của tình yêu gắn với tính chuyên chế kiểu tổ chức ngôi thứ của xã hội, nếu như không được vượt qua hoàn toàn thì cũng có thể được giảm thiểu tới mức tối đa. Thế nhưng nỗi kính sợ siêu hình học của tình yêu ở cõi trần gian này là không thể vượt qua. Trong tình yêu có thứ gì đó đầy chết chóc. Tình yêu-eros có khuynh hướng biến thành khởi nguyên phổ quát của cuộc sống, bắt mọi thứ khác phải phục tùng mình hoặc đẩy chúng ra khỏi cuộc sống. Chính vì vậy mà tình yêu-eros không phải chỉ là tìm kiếm sự đầy đủ và độ căng thẳng của cuộc sống, mà còn là thu hẹp lại và làm nhỏ đi sự phong phú của cuộc sống. Trong tình yêu có tính chuyên chế và tình trạng nô lệ. Tình yêu nữ tính là nhiều chuyên chế nhất, nó đòi hỏi tất cả cho bản thân nó. Vì thế tình yêu này va chạm với nguyên lí bản diện cá nhân.

Gắn kết của tình yêu với lòng ghen tuông tạo cho nó tính cách quý dữ, và điều này ở phụ nữ là mạnh hơn cả, họ có thể biến thành những cơn giận dữ đầy bạo tố. Nỗi kính sợ siêu hình học của tình yêu không chỉ ở trong việc có quá nhiều tình yêu không chia sẻ, mà còn ở trong việc có quá nhiều tình yêu không thể chia sẻ (là điều khổ sở hơn nhiều): nỗi kính sợ chia sẻ cho nhau bên trong cái được gọi là tình yêu hạnh phúc. Điều này gắn với bí ẩn của bản diện cá nhân, gắn với khác biệt sâu sắc của bản chất nữ tính và nam tính, gắn với tình trạng không tương xứng giữa lòng ngưỡng mộ lúc ban đầu của tình yêu và hiện thực hóa tình yêu trong đời sống thường nhật, gắn với mối liên hệ đầy bí ẩn của tình yêu với cái chết. Thế nhưng nỗi kính sợ và tính bi thảm

của tình yêu bị nhụt bớt đi bởi việc duy lí hóa cuộc sống, đưa hiện hữu con người nhập vào tính thường nhật xã hội, tức là thắng lợi của tính khách thể trước tính chủ thể. Tình yêu chân chính bao giờ cũng là bông hoa hiếm hoi, tàn lụi và biến mất khỏi thế gian, thế gian trở thành quá thấp hèn đối với tình yêu chân chính. Bi kịch tình yêu đạt tới độ căng thẳng do những trở ngại xuất hiện. Hiện nay thì mọi chuyện đã trở nên nhẹ nhàng, nhưng kém phần căng thẳng và lớn lao. Không phải đã đạt được giải phóng chiều sâu, mà chỉ là giải phóng bề ngoài. Đây là nghịch lí của tình yêu trên trần thế, một trong những biểu hiện tính nghịch lí của tự do trên trần thế. Tự do giả định có những trở ngại và cuộc tranh đấu. Không có những nỗ lực tinh thần thì tự do dễ trở thành hời hợt và không có nội dung. Hôn nhân trong phóng chiếu xã hội của mình bao giờ cũng gắn rất nhiều với kinh tế và không hiếm khi đã mang tính chất thương mại-ép buộc. Hôn nhân thật chẳng có được mấy chút huyền bí. Hiện nay hôn nhân không còn mang tính thương mại-ép buộc nữa, mà mang tính thương mại-tự do. Đây là việc duy lí hóa cuộc sống đang diễn ra trong mọi lĩnh vực.

Mối quan hệ của tình yêu đối với giới tính trong nghĩa hẹp, đối với kết hợp tình dục, là rối rắm và đầy mâu thuẫn. Trong kết hợp tình dục có dấu ấn hiển nhiên tình trạng sa đọa của con người; điều này thấy rõ trong mọi chuyện khiến con người thấy ngượng ngùng và áy náy. Thế nhưng con người cố gắng suy xét, biện minh cho việc kết hợp tình dục. Thỏa mãn đơn giản một nhu cầu sinh lí, giống như quá trình ăn uống, không có quan hệ đặc thù tới đời sống con người và không đặt ra vấn đề ý nghĩa; thế nhưng chuyện [tình dục] này có quan hệ tới đời sống thú vật của con người và đặt ra vấn đề hạn chế và vượt qua bản chất thú vật. Con người đã tạo ra ba phương pháp suy xét cho mình đối với việc kết

hợp tình dục. Ý nghĩa của kết hợp tình dục là sinh đẻ con cái, nối tiếp dòng tộc. Đây là quan điểm phổ biến nhất và đúng đắn nhất trong vương quốc của tính thường nhật xã hội. Đối với thiết lập giá trị theo cá biệt luận thì quan điểm này là vô luân và đạo đức giả, bất chấp về đúng đắn bề ngoài. Điều đúng đắn thường là vô luân. Xem xét bản diện cá nhân thuần túy như phương tiện cho dòng tộc và khai thác những đam mê và cảm xúc cá nhân nhằm những mục đích dòng tộc thì thật là vô luân. Các nhà nước toàn trị đã đi đến tận cùng của thói vô liêm sỉ, chúng muốn tổ chức đời sống tình dục của người ta nhằm những lợi ích dòng tộc và nhà nước, giống như tổ chức việc chăn nuôi gia súc. Khẳng định rằng con người bị lôi cuốn kết hợp tình dục để sinh đẻ con cái, trong khi mục đích như vậy chỉ có thể là kết quả của phản xạ và kết hợp tình dục chỉ có ý nghĩa tự thân, ấy là đạo đức giả. Đối lập với điều này là quan điểm cho rằng ý nghĩa của kết hợp tình dục ở trong tình trạng thỏa mãn trực tiếp, ở trong khoái cảm mà nó mang lại. Quan điểm này cũng là vô luân (dù không đạo đức giả), vì rằng nó biến con người thành nô lệ cho bản chất ti tiện nhất của mình và va chạm với phẩm giá của bản diện cá nhân, như là của tinh thần tự do. Có một quan điểm thứ ba: ý nghĩa của kết hợp tình dục với người yêu thương là ở trong việc đạt được sự đầy đủ của kết hợp ấy. Đây là ý nghĩa cá nhân, duy nhất chấp nhận được về mặt luân lý và được biện minh về tinh thần, nó đòi hỏi làm cho tình dục có tinh thần. Có thể phát biểu một cách nghịch lý rằng, chỉ khi nào kết hợp tình dục có nghĩa là nỗ lực hướng đến “hạnh phúc cá nhân” của những người đang yêu nhau, thì kết hợp tình dục ấy mới được biện minh, dù cho không thể tin tưởng vào bất cứ thứ “hạnh phúc” nào. Ý nghĩa và biện minh cho hôn nhân chỉ ở trong tình yêu. Hôn nhân không có tình yêu là vô luân. Vấn đề về thái độ đúng đắn phải có đối với

con cái không có gì chung với chuyện này, đó là một vấn đề hoàn toàn khác. Có hai quá trình cần thiết, khi đặt ra đề tài giới tính và tình yêu-*eros*: giải phóng ngoại tại khỏi cái ách và tình trạng nô lệ của xã hội và cách hiểu quyền uy về gia đình, và [thứ hai là] khổ hạnh nội tâm mà nếu không có nó thì con người sẽ trở thành nô lệ của chính mình và của bản chất ti tiện nhất của mình. Tất cả các kiểu tình yêu đều có thể trở thành tình trạng nô lệ và cầm tù con người - cả tình yêu-*eros*, cả tình yêu-thương xót (ví dụ như ở [nhân vật] công tước Myshkin của Dostoevsky). Nhưng tình yêu-*eros* phải kết hợp với tình yêu-thương xót, nếu không tình yêu sẽ thành kẻ nô dịch. Giá trị của tình yêu chỉ không nô dịch [con người], nếu nó kết hợp được với giá trị tự do. Ý nghĩa tình yêu bao giờ cũng ở trong việc nhân cách hóa và lí tưởng hóa, ngay cả khi nó liên quan đến các khởi nguyên và các ý tưởng, chứ không liên quan đến các hữu thể. Ví dụ như tình yêu tổ quốc là nhân cách hóa. Và, lẽ dĩ nhiên rồi, tình yêu Thượng Đế đòi hỏi nhân cách hóa. Ở đỉnh cao của mình, tình yêu bao giờ cũng là việc nhìn thấy khuôn mặt người yêu dấu ở trong Thượng Đế.

3.b

CÁM DỖ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ DUY MĨ. CÁI ĐẸP, NGHỆ THUẬT VÀ TỰ NHIÊN

Cám dỗ và tình trạng nô lệ duy mỹ, gợi nhớ tới ma thuật, không bao trùm lên những khối đông người rộng rãi của nhân loại, nó chủ yếu bộc lộ trong giới tinh hoa văn hóa. Có những người sống dưới mê hoặc của cái đẹp và nghệ thuật. Chuyện này có thể liên quan tới cấu trúc tâm hồn của con người, có thể là

tính độc đáo, mà cũng có thể là kết quả của thói bắt chước và theo mốt, của lây nhiễm trạng thái nhất định của môi trường. Trong một số thời đại đó là mốt duy mỹ. Khi nói rằng, duy mỹ chủ yếu đặc trưng cho giới tinh hoa văn hóa, thì tôi không có ý khẳng định rằng, không có duy mỹ đặc trưng cho đời sống nhân dân. Duy mỹ thậm chí đặc trưng cho nhân dân nhiều hơn cho giới tư sản, nhưng nó có tính chất khác và không biến thành tôn thờ duy mỹ, vốn là thứ đã hàm nghĩa tình trạng sa đọa văn hóa. Căm dỗi và tình trạng nô lệ duy mỹ bao giờ cũng hàm nghĩa làm suy yếu và thậm chí tiêu diệt giá trị của bản diện cá nhân, dịch chuyển trung tâm hiện sinh của bản diện cá nhân và biến một trong những phương diện của đời sống thành cái toàn vẹn. Con người trở thành nô lệ cho những trạng thái mang tính bộ phận của mình, những trạng thái của những mê hoặc cảm xúc chế ngự bản thân mình. Trên nền tảng ấy tạo ra cái kiểu mẫu người duy mỹ, vốn chỉ thành khả dĩ vào những thời đại có tinh tế của văn hóa và có tình trạng tách rời văn hóa khỏi những cơ sở lao động khắc nghiệt hơn của đời sống. Những đánh giá duy mỹ trở thành độc nhất và lấy bản thân mình thay thế cho tất cả những đánh giá khác. Những đánh giá luân lý, tri giác, tôn giáo có thể bị thay thế bằng những đánh giá duy mỹ. Đồng thời bản thân người duy mỹ cũng hiếm khi là duy nữ thật sự. Tính duy mỹ hiện hữu trong luân lý, trong tri giác, trong tôn giáo, thậm chí chính trị cũng có thể được xác định bằng những đánh giá duy mỹ. Tính duy mỹ trong tôn giáo thường có hình thức ưu thế đơn thuần của phương diện thánh lễ. Về mặt tâm lý điều đó có nghĩa là con người hiến mình cho những trạng thái ngây ngất. Duy mỹ trong đạo đức thay thế mối quan hệ đối với một hữu thể cụ thể, một bản diện cá nhân cụ thể, bằng mối quan hệ với cái đẹp và vẻ đẹp bề ngoài trong con người. Duy mỹ trong triết học không mấy

quan tâm đến chân lí, mà quan tâm nhiều hơn đến một trạng thái cảm xúc nhất định do những cấu trúc hài hòa hay là bất hài hòa gây nên, tùy theo kiểu cách duy mỹ. Duy mỹ trong chính trị không mấy quan tâm đến công bằng và tự do, mà quan tâm nhiều hơn đến những trạng thái cảm xúc do quá khứ lí tưởng hay tương lai lí tưởng gây nên, do độ gay gắt của những mặt đối lập gây nên; nó gắn với xúc cảm kích động của lòng căm thù hay của tình yêu. Căm dỗi duy mỹ là căm dỗi của tính thụ động, là mất đi khả năng hoạt động tích cực của tinh thần. Thậm chí cuộc đấu tranh trong phóng chiếu duy mỹ cũng có thể biến dạng thành phản ánh thụ động và không đi kèm tính hoạt động tích cực tinh thần. Kiểu người duy mỹ là kiểu người thụ động, tận hưởng tính thụ động, là người sống bằng những phản ánh lại - là người thụ hưởng, chứ không phải người sáng tạo. Người duy mỹ có thể gần với hình thức cực đoan của cách mạng hay với hình thức cực đoan của phản cách mạng, thế nào cũng được, nhưng bao giờ cũng sẽ có nghĩa là tính thụ động, là thay thế cho công việc của lương tâm vốn là thứ luôn luôn hoạt động tích cực, bằng những xúc cảm duy mỹ thụ động. Những nghệ sĩ - nhà sáng tạo vĩ đại không bao giờ là những người duy mỹ, thậm chí có thể có thái độ đạo đức gay gắt và cực đoan đối với cuộc sống, ví dụ như Lev Tolstoy chẳng hạn. Hành vi sáng tạo nghệ thuật không phải là một hành vi duy mỹ, chỉ có hậu quả của hành vi sáng tạo là có thể mang tính duy mỹ. Căm dỗi duy mỹ biến con người thành khán giả chứ không phải diễn viên. Và ở đây ta đang gặp phải một nghịch lí thú vị của chủ nghĩa duy mỹ. Có thể tưởng rằng những người có thái độ duy mỹ đơn thuần với cuộc đời là đang ở trong tính chủ thể, chứ không phải ở trong tính khách thể. Điều này chỉ chứng tỏ tính chất bấp bênh và tính lập lờ của thuật ngữ. Căm dỗi duy mỹ chính là hàm nghĩa rằng mọi thứ đều biến thành

khách thể của chiêm ngưỡng, rằng tính hoạt động tích cực của chủ thể không hiện diện. Nếu như người duy mỹ sống trong thế giới của những cảm giác và cảm xúc của mình, thì điều đó không có nghĩa là anh ta sống trong thế giới hiện sinh của tính chủ thể, trong thế giới của tinh thần, của tự do và của tính hoạt động tích cực. Ngược lại, trong cấu trúc tinh thần của người duy mỹ, các cảm giác và cảm xúc bị khách thể hóa, bị ném ra bên ngoài. Định hướng duy mỹ đơn thuần trong cuộc sống làm suy yếu cảm nhận thực tại, dẫn đến tình trạng hàng loạt những lĩnh vực của thực tại bị rơi rụng đi. Nhưng điều này xảy ra không phải do tính hoạt động tích cực, mà do tính thụ động của chủ thể. Chủ thể di chuyển theo hướng nỗ lực tối thiểu, phản ánh một cách thụ động sản phẩm không phải do anh ta sáng tạo nên, vốn đã trở thành khách thể đối với anh ta. Phân biệt tinh tường những thực tại đòi hỏi tính hoạt động tích cực của chủ thể. Cảm dỗ duy mỹ hàm nghĩa mối quan tâm đơn thuần đối với cái “như thế nào”, chứ không phải đối với “cái gì”, thực chất tức là thái độ thờ ơ đối với thực tại. Đây là tình trạng nô lệ vào bản thân mình, mất đi thực tại của chính mình. Đây là tự giam hãm ở bản thân mình trong việc ném bản thân mình ra bên ngoài. Người duy mỹ không hoàn toàn tự tin vào thực tại của chính mình, anh ta chỉ vững tin vào những cảm xúc duy mỹ thụ động của mình. Thậm chí cũng không thể nói rằng người duy mỹ sống bằng cảm nhận cái đẹp và bằng những rung động trước cái đẹp; anh ta thường thờ ơ với cái đẹp đích thực hiện thực nhất và sống bằng những hình tượng lừa dối của cái đẹp, bằng những ảo giác duy mỹ. Cảm dỗ và tình trạng nô lệ duy mỹ không thể tránh được việc kéo theo thái độ thờ ơ đối với chân lý, và đó là kết quả kinh khủng nhất. Những người thuộc cấu trúc tâm hồn như thế không tìm kiếm chân lý, họ sống dưới những điều mê hoặc ngăn cản nhận thức chân lý.

Và khi con người bắt đầu tìm kiếm chân lí thì anh ta được cứu rỗi. Việc tìm kiếm chân lí là hoạt động tích cực, chứ không phải tính thụ động, là cuộc đấu tranh, chứ không phải trạng thái ngây ngất. Cảm dỗ duy mỹ có quan hệ gần gũi với cảm dỗ *eros*, cái này đan xen với cái kia. Con người rơi vào quyền lực của ảo tưởng duy mỹ, giống như anh ta rơi vào quyền lực của ảo tưởng *eros*. Cảm dỗ duy mỹ biến con người thành nô lệ của vũ trụ, đặt anh ta ra ngoài *logos*. Bản diện cá nhân gắn với *logos*, chứ không phải với vũ trụ, gắn với ý nghĩa chứ không gắn với tính khách thể tự nhiên đầy mê hoặc; bản diện cá nhân đòi hỏi không phải chỉ *eros*, mà còn *ethos* nữa. Vì vậy cảm dỗ duy mỹ có nghĩa là phi cá biệt hóa. Những người duy mỹ, xét theo cấu trúc tâm hồn của họ, thường là những cá thể sáng chói, nhưng lại thường không phải là những bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân là kháng cự lại những cảm dỗ bởi các hình tượng lừa dối của cái đẹp. Cảm dỗ duy mỹ bằng những phản ánh của cuộc sống, bao giờ cũng không hướng về phía trước, mà về phía sau, kết quả của tính thụ động là như thế. Trong việc cảm thụ cái đẹp của khách thể, vốn là kết quả của quá khứ, bao giờ cũng có yếu tố ảo giác. Tuy nhiên cũng cần nói rằng người duy mỹ hoàn toàn không nhất thiết cúi mình trước cái đẹp; anh ta thậm chí theo thời thượng có thể phủ nhận cái đẹp và không gắn những xao xuyến duy mỹ của mình với cái đẹp. Cảm dỗ duy mỹ và tình trạng nô lệ bao giờ cũng dẫn đến tha hóa và đòi trụ trong môi trường văn chương và nghệ thuật. Xung quanh nghệ thuật, người ta, thường là những người thụ hưởng nhiều hơn những người sáng tạo, tạo ra một bầu không khí phù hoa tởm lợm, chứng tỏ tình trạng nô lệ của con người, chứng tỏ tình trạng mất đi tự do tinh thần do những phức tạp và tinh tế tâm hồn, do tìm thấy được một khả năng sống bằng những phản ánh thụ động ở trong ý thức về chiều cao và tính

trọng đại của cuộc đời này, nhiều hơn so với những người tầm thường và đám đông quần chúng. Ở đây có tự khẳng định thật đáng sợ đi kèm với việc mất đi chính mình.

* * *

Tuy nhiên, hiện hữu cảm dỗ duy mỹ không hoàn toàn có nghĩa phủ nhận cái đẹp đích thực, cũng giống như hiện hữu cảm dỗ và tình trạng nô lệ của *eros* không phủ nhận tình yêu đích thực. Thậm chí cần phải cương quyết nói rằng, cái đẹp đặc trưng cho tính hoàn hảo của hiện hữu thế gian và con người còn nhiều hơn cái thiện. Mục đích tối hậu được đặc trưng mạnh mẽ hơn nhiều, như là cái đẹp hơn là cái thiện. Cái thiện có quan hệ với phương cách nhiều hơn so với mục đích. Cái thiện tương liên với cái ác và bao giờ cũng chứng tỏ có tình trạng phân đôi và tranh đấu. Tuy nhiên, cái đẹp chẳng có chút gì chung với duy mỹ cả. Tôi thậm chí còn ngờ rằng, cảm nhận cái đẹp ở người duy mỹ bị teo đi. Cái đẹp có tính hài hòa nhiều hơn là cái thiện. Trong cái thiện bao giờ cũng có tính bất hài hòa, có tình trạng không hoàn hảo của tự nhiên. Thế giới được biến cải lại là cái đẹp. Cái đẹp là thắng lợi trước sức nặng kéo xuống và tình trạng dị dạng của thế giới. Thông qua cái đẹp xảy ra đột phá đi vào thế giới được biến cải, đi vào một thế giới khác với thế giới của chúng ta. Và bước đột phá ấy xảy ra trong bất cứ hành vi sáng tạo nghệ thuật nào và trong mọi cảm thụ nghệ thuật đối với hành vi sáng tạo ấy. Vì vậy, ý nghĩa của nghệ thuật là ở chỗ đón trước việc biến cải thế giới, giải thoát khỏi tình trạng dị dạng và sức nặng của thực tại. Ý nghĩa giải phóng của nghệ thuật chính là ở trong tình trạng không giống với cuộc sống chán ngắt bị cùm chặt bởi tính tất yếu, cuộc sống dị dạng của chúng ta. Và tình trạng không giống

ấy có trong nghệ thuật, là cái nghệ thuật khai mở một cách nghệ thuật cái sự thật về cuộc sống, cái sự thật nặng nề nhất và giày vò nhiều nhất. Cái kinh khủng và cái giày vò trong nghệ thuật hoàn toàn không phải là cái kinh khủng và cái giày vò ở trong cuộc sống. Cái dị dạng trong nghệ thuật hoàn toàn không phải là cái dị dạng trong cuộc sống. Cái dị dạng có thể trở thành cái hoàn hảo về mặt nghệ thuật và gây nên rung cảm duy mỹ, chứ không phải cảm giác ghê tởm. Ví dụ như cái dị dạng [trong các tác phẩm] của Goya, của Gogol. Đây là bí ẩn của hành vi sáng tạo vốn tách biệt nghệ thuật khỏi thực tại. Gắn với điều này là tính thanh tẩy của bi kịch đã được Aristotle dạy bảo. Nỗi đau khổ bi kịch có ý nghĩa giải phóng và thanh tẩy, vì rằng giữa những đau khổ của chúng ta, giữa bi kịch của chúng ta và những đau khổ cùng bi kịch trong các tác phẩm nghệ thuật, còn có hành vi sáng tạo nghệ thuật với tác động biến cải. Nghệ thuật vốn đã là biến cải cuộc sống của chúng ta, trong đó đã không còn có sức nặng kéo xuống, tính kìm kẹp, vẻ dị dạng, tính thường nhật đầy nhục nhã của cuộc sống, đối với chúng ta đã có việc quá độ đi sang một thế giới khác, đi vào một bình diện khác của hiện hữu, đã có tính lí tưởng tựa hồ như tiên báo về một hiện thực mới mẻ. Nghệ thuật không phải là phản ánh thế giới của các ý tưởng ở trong thế giới cảm xúc, như triết học duy tâm vẫn hằng tưởng. Nghệ thuật là biến cải đầy sáng tạo, vẫn còn chưa phải là một biến cải hiện thực, nhưng là tiên báo về biến cải ấy. Cái đẹp của điệu múa, của câu thơ, của bản giao hưởng, của bức tranh sẽ đi vào cuộc sống vĩnh hằng. Nghệ thuật không mang tính thụ động, mà là hoạt động tích cực, trong ý nghĩa này nghệ thuật mang tính ảo thuật^[119]. Faguet^[120] có lần đã nói rằng, chúng ta vui mừng với những đau khổ miêu tả trong bi kịch, vì chúng ta vui mừng rằng bất hạnh bi thảm đã không xảy ra với chúng ta. Đây là câu đùa

hóm hỉnh. Nhưng trong đó biểu lộ dưới hình thức nhẹ nhàng một suy nghĩ đúng, ấy là những đau khổ trong bi kịch giải thoát chúng ta khỏi những đau khổ của cuộc đời chúng ta, chuyển chúng ta sang một bình diện khác của hiện hữu. Nghệ thuật giải phóng khỏi tình trạng nô lệ vào tính thường nhật. Nghệ thuật không phải là tính nhẹ tênh, trút bỏ mọi khó khăn của con người, gắn với nghệ thuật là khó khăn và thậm chí cả giày vò, nhưng hoàn toàn khác biệt [với khó khăn và giày vò] trong cuộc sống thường nhật. Nghệ thuật có thể nô dịch, giống như điều thường xảy ra trong cảm dỗ duy mỹ, trong kiểu người duy mỹ. Nhưng nghệ thuật cũng có thể giải phóng. Cái đẹp có thể không phải là cảnh tù hãm, mà là thắng lợi trước thế gian. Điều này thường là như vậy ở trong nghệ thuật đích thực và trong cái đẹp đích thực. Cái đẹp toàn vẹn tương ứng với bản chất toàn vẹn của con người. Cái đẹp bị xé vụn, chứ không toàn vẹn, gắn với tính bị chia vụn ra, chứ không phải với tính toàn vẹn, của con người. Thế nhưng bản diện cá nhân có nghĩa là tập hợp lại tính toàn vẹn và biết được mối quan hệ với cái đẹp toàn vẹn có tác động biến cải.

* * *

Trong các sách vở về mỹ học bao giờ cũng thảo luận vấn đề, cái đẹp có tính khách quan hay không, cái đẹp là ảo tưởng hay là hiện thực? Cách đặt vấn đề như thế theo tôi là do việc sử dụng sai các thuật ngữ “tính chủ thể” và “tính khách quan”. Việc cảm thụ cái đẹp không phải là cảm thụ thụ động một cái trật tự thế giới nào đó. Thế giới bị khách thể hóa tự thân nó không biết đến cái đẹp. Trong thế giới ấy có tình trạng cơ giới hóa mang tính đối lập với cái đẹp. Cái đẹp là đột phá đi qua thế giới ấy, là giải thoát

khỏi tất định luận của nó. Cảm thụ cái đẹp ở trong thiên nhiên không phải là phản ánh thụ động, nó đòi hỏi một hành vi sáng tạo của con người. Cái đẹp, cũng như chân lí, ở trong tính chủ thể, chứ không ở trong tính khách thể. Ở trong tính khách thể tự thân chẳng có cái đẹp nào, chẳng có chân lí nào, chẳng có giá trị nào. Điều này tuyệt nhiên không có nghĩa cái đẹp mang tính chủ quan theo nghĩa ảo giác, nếu sử dụng thuật ngữ của mỹ học truyền thống. Tính chủ thể lại chính là hàm nghĩa tính hiện thực, còn tính khách quan mới là ảo giác. Mọi thứ bị khách thể hóa, cái khách quan xét từ quan điểm có chiều sâu nhất là ảo giác. Tính khách thể là bị làm cho xa lạ và trừu tượng, là tính hạn định và vô diện mạo. Nhưng cái đẹp không thể thuộc về thế giới của hạn định; nó là giải phóng khỏi hạn định, là hơi thở tự do. Chính cái đẹp khách quan mới là ảo tưởng duy mỹ. Trong ý nghĩa hiện thực-ngây thơ thì không thể hiểu được mối quan hệ giữa cái đẹp và chủ thể cảm thụ và nếm trải cái đẹp. Cái đẹp không đi vào con người từ thế giới khách thể hóa. Cái đẹp là đột phá trong thế giới bị khách thể hóa, là biến cải thế giới, là thắng lợi trước tình trạng dị dạng và trước sức nặng của tính tất yếu thế giới. Con người ở đây hoạt động tích cực, chứ không thụ động. Cái đẹp của vũ trụ gắn với hành vi sáng tạo của con người. Giữa thiên nhiên bị khách thể hóa và con người còn có hành vi sáng tạo của con người. Những nghệ sĩ-nhà sáng tạo vĩ đại, những người đã tạo nên các trường thi, các vở kịch, các tiểu thuyết, các bản giao hưởng, các bức tranh, các tác phẩm điêu khắc, họ bao giờ cũng hoạt động tích cực, chiến thắng sức nặng kéo xuống và [chiến thắng] kháng cự của vật chất. Cám dỗ và tình trạng nô lệ của tính thụ động duy mỹ không phải xuất phát từ những người sáng tạo, mà từ những người thụ hưởng. Cái đẹp là đột phá, nó sinh ra bởi cuộc đấu tranh tinh thần, nhưng đây không phải là bước đột phá

đi vào thế giới vĩnh hằng tĩnh tại của những ý tưởng, mà đi vào thế giới được biến cải đạt được bằng sáng tạo của con người, đi vào cái chưa tồn tại, không đi vào “tồn tại”, mà đi vào tự do. Trên thế giới đang diễn ra cuộc đấu tranh của hỗn độn và vũ trụ, thế giới không phải là được có sẵn, như một vũ trụ hài hòa tuyệt diệu. Cái đẹp của khuôn mặt con người, cái đỉnh cao ấy của quá trình vũ trụ, không phải là một thứ có sẵn, tĩnh tại, nó đang biến đổi, nó cũng là cuộc đấu tranh tích cực. Cái đẹp cần đến một hiện hữu của hỗn loạn và thắng lợi trước hỗn loạn. Nhưng nếu không có cái nền phía sau của hỗn loạn thì cũng không có cái đẹp của vũ trụ. Thiếu điều này thì sẽ không có bi kịch, đỉnh cao sáng tạo của con người, [thiếu điều này] thì sẽ không có Don Quixote, không có các vở kịch của Shakespeare, không có Faust, không có các tiểu thuyết của Dostoevsky. Đây là thắng lợi kép của con người trước hỗn loạn - thắng lợi duy mỹ và cơ giới, thắng lợi trong tự do và thắng lợi trong tất yếu. Chỉ có thắng lợi đầu là gắn với cái đẹp. Thế nhưng cái đẹp không chỉ là chiêm ngưỡng, cái đẹp bao giờ cũng nói về sáng tạo, về thắng lợi đầy sáng tạo trong cuộc đấu tranh chống lại tình trạng nô lệ của thế gian. Cái đẹp nói về việc cùng tham gia của con người, về việc cùng hành động của con người và Thượng Đế. Vấn đề khách thể hóa trong nghệ thuật là rất phức tạp, tính phức tạp ấy một phần là do rối rắm của thuật ngữ. Mỗi quan hệ của khách thể hóa đối với cảm dỗ và tình trạng nô lệ duy mỹ là thế nào? Chuyện này gắn với vấn đề chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn. Có tình trạng nô lệ của chủ nghĩa cổ điển, có tình trạng nô lệ của chủ nghĩa lãng mạn.

* * *

Chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn không những có quan hệ với cảm nhận duy mỹ, mà còn có quan hệ với toàn bộ kiểu mẫu tâm hồn và kiểu mẫu thế giới quan. Khác biệt của chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn trong nghệ thuật có tính tương đối và ước lệ. Có yếu tố lãng mạn trong nghệ thuật cổ điển, có yếu tố cổ điển trong nghệ thuật lãng mạn. Những trước tác vĩ đại của nghệ thuật về thực chất không thể quy về cổ điển hay lãng mạn. Shakespeare, Goethe hay Lev Tolstoy không thể nào được xếp là những nhà cổ điển hay những nhà lãng mạn. Lúc này tôi quan tâm đến vấn đề triết học của “cổ điển” và “lãng mạn”, vốn là vấn đề gắn với quan hệ của chủ thể và khách thể, của tính chủ quan và tính khách quan. Nghệ thuật cổ điển tự ý thức mình là nghệ thuật khách quan, đã đạt được tính hoàn hảo khách quan, còn nghệ thuật lãng mạn bị xem là chủ quan, không đạt được tính hoàn hảo khách quan. Ở đây tính khách quan được dùng trong ý nghĩa gần như đồng nhất với tính hoàn hảo. Thế nhưng cả “cổ điển” lẫn “lãng mạn” đều có thể là cảm dỗ. Hành vi sáng tạo, tạo ra tác phẩm nghệ thuật, có thể cố hướng tới việc khách thể hóa hoàn hảo và tách khỏi chủ thể sáng tạo. Giả định rằng có thể đạt được tính hoàn hảo trong cái hữu hạn, rằng sản phẩm sáng tạo có thể là hoàn tất. Cả sản phẩm sáng tạo, cả chủ thể sáng tạo, đều phục tùng theo trật tự ngôi thứ khách quan. Cảm dỗ này của chủ nghĩa cổ điển là một trong những hình thức tình trạng nô lệ của con người. Tinh thần bị làm cho xa lạ với chính bản thân mình, cái chủ thể đi vào khắp nơi trong trật tự khách quan, cái vô hạn chứa vào trong cái hữu hạn. Chủ nghĩa lãng mạn nổi loạn chống lại cái cảm dỗ cổ điển ấy. Chủ nghĩa lãng mạn hàm nghĩa gián đoạn của cái chủ quan và cái khách quan, chủ thể không muốn là bộ phận của khách thể, khai mở tính vô hạn của thế giới chủ thể. Tính hoàn hảo không đạt được

trong thế giới khách thể hóa, không đạt được trong cái hữu hạn. Sản phẩm sáng tạo bao giờ cũng nói lên được nhiều hơn bản thân nó, trong đó có bước đột phá vào tính vô hạn. Chủ nghĩa lãng mạn trong những tìm kiếm của mình là cuộc đấu tranh nhằm giải phóng chủ thể, nhằm giải phóng con người thoát khỏi quyền lực của tính kìm kẹp trong những hình thức hữu hạn của thế giới khách thể, thoát khỏi quyền lực của duy trí tuệ luận, cùm chặt vào ý tưởng trá ngụy của tồn tại khách quan, vào cái chung. Thế nhưng bản thân chủ nghĩa lãng mạn có thể trở thành cảm dỗ và tình trạng nô lệ. Giải phóng cho chủ thể và đấu tranh cho giá trị của bản thân đời sống sáng tạo của chủ thể, của chủ thể hiện sinh đang sáng tạo, ấy là sự thật của chủ nghĩa lãng mạn. Thế nhưng tính chủ thể có thể trở thành tính khép kín của con người trong bản thân mình, mất đi tiếp xúc với các thực tại, kích động tính cảm xúc giả tạo, tình trạng nô lệ của cá thể ở chính bản thân nó. Tính chủ thể vô hạn có thể là khai mở thực tại trong ý nghĩa hiện sinh của từ ngữ, nhưng cũng có thể là ảo giác và chìm vào trong đối trá. Những nhà lãng mạn dễ bị rơi vào các ảo giác duy mỹ. Đó là mặt trái của chủ nghĩa lãng mạn. Lành bệnh xảy ra không phải là nhờ vào chủ nghĩa cổ điển, vốn có nghĩa là phản động, mà là nhờ vào chủ nghĩa hiện thực hướng về tính chân thực, hướng về sự thật của cuộc sống. Kinh thánh không có tính cổ điển cũng không có tính lãng mạn, kinh thánh có tính hiện thực trong ý nghĩa tôn giáo của từ ngữ. Chủ nghĩa hiện thực, như đã được làm rõ, không đồng nhất với tính khách quan. Kinh thánh là cuốn sách khai huyền bởi vì trong đó không có khách thể hóa, không có việc làm cho con người xa lạ với chính mình. Mọi khai huyền đều tuyệt đối ở bên ngoài quá trình khách thể hóa. Khách thể hóa là đóng kín lại khai huyền. Vì vậy chủ nghĩa cổ điển trá ngụy là đóng kín lại các thực tại. Việc nhìn

thấy được các thực tại không cho phép có hoàn hảo ở trong cái hữu hạn. Toàn bộ văn chương Nga thế kỉ XIX nằm bên ngoài chủ nghĩa cổ điển và chủ nghĩa lãng mạn, văn chương ấy có tính hiện thực trong ý nghĩa sâu xa của từ ngữ, và nó chứng tỏ về cuộc vật lộn của tinh thần ở chủ thể-con người, về bi kịch của sáng tạo lan tỏa vào khách thể hóa, nó tìm kiếm một cuộc sống sáng tạo cao nhất. Tính nhân bản của nó và sự vĩ đại của nó nằm trong điều này. Chủ nghĩa cổ điển trong tính nhất quán của nó ở mọi lĩnh vực đều là phi nhân theo nguyên tắc của nó, nó muốn có một vương quốc bên ngoài con người, ở trong nghệ thuật, trong triết học, trong nhà nước và trong xã hội. Bi kịch Hi Lạp, sáng tạo hoàn hảo nhất trong các sáng tạo của con người, không phải là chủ nghĩa cổ điển. Phản ứng cổ điển thường có nghĩa là ưu tiên cho kĩ thuật trước sáng tạo, đàn áp tính chủ thể sáng tạo, đàn áp việc bứt phá vào cái vô hạn. Sáng tạo của con người phục tùng theo tiết tấu, làm thay đổi tính định hướng sáng tạo: chủ nghĩa cổ điển bị thay thế bởi chủ nghĩa lãng mạn, chủ nghĩa lãng mạn bị thay thế bởi chủ nghĩa hiện thực, chủ nghĩa hiện thực bị thay thế bởi phản ứng cổ điển, phản ứng cổ điển gây ra cuộc nổi loạn của tính chủ thể và vân vân. Sự đầy đủ khó mà dung chứa được vào con người. Con người sống bằng những biến chuyển và những phản ứng tiêu cực. Tình trạng hài hòa đạt được chỉ là tương đối và tạm thời, nó được thay thế bằng bất hài hòa mới và bằng cuộc đấu tranh. Con người luôn rơi vào các cám dỗ và rơi vào tình trạng nô lệ. Nhưng con người có khả năng tiến hành cuộc đấu tranh anh hùng vì giải phóng. Con người đánh mất bản thân mình trong khách thể hóa, nhưng con người cũng đánh mất bản thân mình trong tính chủ thể vô mục đích, tức là chuyển từ tính cổ điển trá ngụy sang tính lãng mạn trá ngụy. Con người tìm kiếm cái đẹp, cái đẹp đích thực, và bị cám dỗ bởi cái đẹp trá

ngụ, cái đẹp ảo tưởng. Từ tính trí tuệ khách quan trá ngụ nó chuyển sang tính cảm xúc chủ quan trá ngụ. Nó tạo ra một kỹ thuật hùng mạnh, có thể trở thành công cụ biến cải cuộc sống, nhưng cái kỹ thuật hùng mạnh ấy lại nô dịch con người và khiến cho tất cả các phương diện của cuộc sống nhân bản phải phục tùng nó. Nghệ thuật cũng bị kỹ thuật nô dịch, cái kỹ thuật của nền công nghiệp được hoàn thiện. Cái đẹp đang chết mòn và đang biến mất khỏi thế giới khách thể hóa. Nghệ thuật đang suy đồi và được thay thế bởi cái gì đó đã không còn giống với nghệ thuật nữa. Bi kịch của số phận con người là như thế. Tuy nhiên, tinh thần sáng tạo vĩnh hằng đang nổi dậy chống lại cái tình trạng này của thế gian và con người. Tính khách thể gây nên phản ứng của tính chủ thể, tính chủ thể trong việc chuẩn xác hóa của nó lại chuyển thành tính khách thể mới. Chỉ có tinh thần, vốn ở bên ngoài tình trạng đối lập ấy của tính chủ thể và khách thể, là đang giải phóng. Và vấn đề bản diện cá nhân trở nên gay gắt. Con người phải hiện thực hóa bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân là tinh thần, tinh thần tự do, và là mối gắn bó với Thượng Đế. Mối gắn bó của con người với Thượng Đế ở bên ngoài khách thể hóa và ở bên ngoài việc nhấn chìm trá ngụ con người vào trong cái vòng luẩn quẩn của mình, thông qua mối gắn bó ấy khai mở tính vô hạn và tính vĩnh hằng và cả cái đẹp đích thực nữa.

Chương IV

1.

GIẢI PHÓNG TINH THẦN CỦA CON NGƯỜI. THẮNG LỢI TRƯỚC NỖ SỢ HÃI VÀ CÁI CHẾT

Con người ở trong tình trạng nô lệ, nó thường không nhận ra tình trạng nô lệ của mình và đôi khi còn yêu thích nó. Thế nhưng con người cũng cố hướng về giải phóng. Thật sai lầm nếu cho rằng con người trung bình yêu thích tự do. Còn sai lầm hơn nữa nếu cho rằng tự do là một thứ dễ dàng. Tự do là một thứ khó khăn. Ở lại trong tình trạng nô lệ thì dễ dàng hơn. Tình yêu tự do, nỗ lực hướng về giải phóng là chỉ dấu cho thấy một tầm cao nào đó của con người, chứng tỏ rằng con người trong nội tâm đã không còn là nô lệ nữa. Trong con người có khởi nguyên tinh thần, độc lập với thế gian và không bị hạn định bởi thế gian. Giải phóng con người không phải là yêu cầu của tự nhiên, của lí trí hay của xã hội, như người ta hằng nghĩ, mà là yêu cầu của tinh thần. Con người không phải chỉ là tinh thần, con người có thành phần phức tạp, con người cũng là thú vật, cũng là hiện tượng của thế giới vật chất, nhưng con người cũng là tinh thần. Tinh thần là tự do, và tự do là thắng lợi của tinh thần. Nhưng cũng thật sai lầm nếu cho rằng, tình trạng nô lệ của con người bao giờ cũng do quyền lực của phương diện vật chất-thú vật của con người. Ở

trong ngay phương diện tinh thần của con người có thể có những bệnh hoạn trầm trọng, có thể có phân đôi, có thể có ngoại hiện hóa và tự làm cho mình xa lạ với tinh thần, có thể đánh mất tự do, có thể có cầm tù tinh thần. Toàn bộ tính phức tạp của vấn đề tự do và tình trạng nô lệ của con người nằm trong những điều này. Tinh thần bị ngoại hiện hóa, bị ném ra bên ngoài và tác động tới con người như tính tất yếu, và nó quay trở lại đi vào bên trong, tức là đi vào tự do. Hegel đã hiểu được một khía cạnh của quá trình tinh thần này, nhưng ông đã không hiểu được hết tất cả, ông đã không hiểu một điều có lẽ là chủ yếu nhất. Con người tự do phải cảm nhận được bản thân mình không phải ở vùng xa xôi của thế giới khách thể hóa, mà là ở trung tâm của thế giới tinh thần. Giải phóng chính là ở ngay tại trung tâm, chứ không phải ở vùng xa xôi, ở trong tính chủ thể hiện thực, chứ không phải ở trong tính khách quan lí tưởng. Thế nhưng việc tập trung tinh thần, mà mọi lời răn dạy cuộc sống tinh thần vẫn hằng kêu gọi, có thể có tính hai mặt dựa theo kết quả của nó. Tập trung tinh thần ấy đem lại sức mạnh tinh thần và tính độc lập cho con người đang giày vò vì số lượng nhiều [của những lựa chọn]. Thế nhưng nó có thể thu hẹp ý thức lại và gây ra tính cuồng si với một ý tưởng. Khi đó thì giải phóng tinh thần lại biến thành một hình thức mới của cảm dỗ và tình trạng nô lệ. Những người đi theo con đường tinh thần biết rõ điều này. Việc chạy trốn đơn giản khỏi hiện thực hay là phủ nhận hiện thực không khi nào đem lại giải phóng. Giải phóng tinh thần là một cuộc đấu tranh. Tinh thần không phải là một ý tưởng trừu tượng, không phải là cái phổ quát. Không phải chỉ có con người, mà ngay cả con chó, con mèo, con giun con dế cũng là giá trị hiện sinh nhiều hơn so với một ý tưởng trừu tượng, so với cái phổ quát chung. Giải phóng tinh thần đi kèm với tình trạng quá độ, không phải tới

trừu tượng hóa, mà tới tính cụ thể. Kinh Phúc âm chứng tỏ điều này. Kinh Phúc âm là cá biệt luận trong điều này. Giải phóng tinh thần là thắng lợi trước quyền lực của tính xa lạ. Ý nghĩa của tình yêu ở trong điều này. Thế nhưng con người dễ dàng trở thành nô lệ mà không nhận biết được điều đó. Con người được giải phóng bởi vì ở trong nó có khởi nguyên tinh thần, có khả năng không bị hạn định từ bên ngoài. Thế nhưng bản chất con người thật là phức tạp và hiện hữu của nó thật rối rắm, đến nỗi từ một tình trạng nô lệ này nó có thể rơi vào tình trạng nô lệ khác, rơi vào tính tinh thần trừu tượng, rơi vào quyền lực đầy hạn định của ý tưởng chung. Tinh thần là duy nhất, toàn vẹn, và hiện diện trong mỗi hành vi của nó. Thế nhưng con người không phải là tinh thần, nó chỉ có tinh thần thôi, vì vậy mà ngay trong những hành vi tinh thần của con người cũng khả dĩ có tính bị xé vụn, tính trừu tượng và tình trạng thoái hóa tinh thần. Giải phóng triệt để chỉ khả hữu thông qua gắn bó tinh thần nhân bản với tinh thần của Thượng Đế. Giải phóng tinh thần bao giờ cũng là hướng về một chiều sâu lớn hơn khởi nguyên tinh thần trong con người, [chiều sâu ấy] là hướng về Thượng Đế. Thế nhưng ngay cả việc hướng về Thượng Đế cũng có thể bị nhiễm bệnh hoạn và biến thành sùng bái ngẫu tượng. Vì vậy mà cần có thanh tẩy thường xuyên. Thượng Đế chỉ có thể tác động lên tự do, ở trong tự do và thông qua tự do. Thượng Đế không tác động lên tất yếu. Người không tác động trong các quy luật của tự nhiên và các luật lệ của nhà nước. Vì vậy mà học thuyết về Thiên Ý và học thuyết về ân phúc cần phải xem xét lại, những học thuyết truyền thống là không thể chấp nhận được.

Giải phóng tinh thần của con người là hiện thực hóa bản diện cá nhân trong con người. Đó là đạt được tính toàn vẹn. Đồng thời đây cũng là cuộc đấu tranh không mệt mỏi. Vấn đề cơ bản của

hiện thực hóa bản diện cá nhân không phải là vấn đề về thắng lợi trước tính hạn định của vật chất. Đó chỉ là một phương diện thôi, vấn đề cơ bản là vấn đề về thắng lợi toàn vẹn trước tình trạng nô lệ. Thế gian xấu xa không phải vì trong đó có vật chất, mà bởi vì thế gian không được tự do, bị nô dịch. Sức nặng kéo xuống của vật chất xảy ra vì tính định hướng sai trái của tinh thần. Đối lập cơ bản không phải là của tinh thần và vật chất, mà là của tự do và tình trạng nô lệ. Thắng lợi tinh thần không chỉ là thắng lợi trước tình trạng phụ thuộc sơ đẳng của con người vào vật chất. Thắng lợi trước các ảo tưởng lừa dối đưa con người vào tình trạng nô lệ, [thắng lợi ấy] còn khó khăn hơn và hầu như còn chưa được ý thức. Cái ác trong hiện hữu của con người không phải chỉ biểu lộ dưới dạng công khai, mà còn ở trong hình tượng lừa dối của điều thiện. Những thần tượng mà con người phủ phục trước chúng, có hình tượng của điều thiện. Kẻ phản Chúa có thể cám dỗ bằng vẻ bề ngoài giống với hình tượng của đức Kitô. Chuyện như thế vẫn xảy ra trong nội bộ thế giới Kitô giáo. Nhiều ý tưởng trừu tượng, phổ quát-chung, lại là cái ác trong hình tượng cao cả. Điều này đã được nói tới trong toàn bộ cuốn sách của tôi. Nói rằng phải không phạm tội lỗi là chưa đủ. Tội lỗi không phải chỉ ở dưới dạng thô thiển và quyến rũ, cuồng si một ý tưởng tội lỗi là khả dĩ, quyến rũ bởi cuộc đấu tranh trá ngụy chống lại tội lỗi, vốn thấy ở khắp mọi nơi trong cuộc sống, là khả dĩ. Không chỉ tội lỗi hiện thực, mà cả cuồng si một ý tưởng tội lỗi cũng nô dịch con người. Đó là một trong những biến chất đồi bại đầy tính nô lệ của cuộc sống tinh thần. Tình trạng nô lệ, mà con người cảm nhận thấy như bạo lực từ bên ngoài và đáng căm ghét, lại ít đáng sợ hơn tình trạng nô lệ cám dỗ con người và con người yêu thích nó. Tính cách ma quỷ thu nhận mọi thứ tương đối, biến nó thành cái tuyệt đối, thu nhận mọi thứ hữu hạn, biến

nó thành cái vô hạn, thu nhận mọi thứ phạm tục, biến nó thành cái thiêng liêng, thu nhận mọi thứ của con người, biến nó thành cái của Thượng Đế. Quan hệ với nhà nước, với nền văn minh, thậm chí với cả giáo hội cũng trở thành có tính ma quỷ. Có giáo hội trong ý nghĩa hiện sinh như tương thông cộng đồng, và có giáo hội như khách thể hóa, như một định chế xã hội. Khi mà cái giáo hội như khách thể hóa và như định chế xã hội, lại được thừa nhận là thiêng liêng và không có sai lầm, thì tệ sùng bái ngẫu tượng và tình trạng nô lệ của con người đang bắt đầu. Đây là tình trạng biến chất của đời sống tôn giáo và là yếu tố ma quỷ bên trong đời sống tôn giáo. Cuộc sống nhân bản bị làm cho què quặt bằng những thị dục bịa đặt, bị thổi phồng, bị kích động lên, bằng những nỗi sợ hãi tôn giáo, dân tộc, xã hội và đầy nhục nhã. Dựa trên cơ sở đó mà xuất hiện tình trạng nô dịch con người. Con người có khả năng biến tình yêu Thượng Đế, tình yêu ý tưởng cao cả thành tình trạng nô lệ thật kinh khủng.

* * *

Thắng lợi trước tình trạng nô lệ trước hết là thắng lợi trước nỗi sợ hãi, trước nỗi sợ hãi cuộc sống và nỗi sợ hãi cái chết. Kierkegaard nhìn thấy hiện tượng tôn giáo cơ bản và chỉ dấu cho tính trọng đại của cuộc sống nội tâm ở nỗi sợ hãi-kính sợ. Kinh thánh nói rằng khởi đầu của anh minh là nỗi sợ hãi Thượng Đế. Nhưng đồng thời, nỗi sợ hãi cũng là tình trạng nô lệ. Làm sao điều hòa chuyện này được? Ở trên thế gian này con người cảm thấy sợ hãi cuộc sống và sợ hãi cái chết. Nỗi sợ hãi này suy yếu đi và giảm bớt đi ở trong vương quốc của tính thường nhật. Tổ chức của tính thường nhật cố tạo ra an ninh, dù tất nhiên không sao khắc phục được hoàn toàn mối nguy hiểm của cuộc sống và cái

chết. Thế nhưng trong khi đắm mình vào vương quốc của tính thường nhật, quần thảo với những lợi ích của nó, con người tách rời khỏi chiều sâu và nỗi lo âu gắn với chiều sâu. Heidegger nói thật chính xác rằng, *das Man* làm giảm bớt đi tính bi thảm của cuộc sống. Thế nhưng tất cả mọi thứ đều đầy mâu thuẫn và có tính hai mặt. Tính thường nhật làm giảm bớt đi những nỗi sợ hãi gắn với chiều sâu của cuộc sống và cái chết, nhưng lại tạo ra những nỗi sợ hãi khác của mình, mà con người luôn phải sống dưới quyền lực của chúng, ấy là những nỗi sợ hãi của chốn trần gian. Thực chất, nỗi sợ hãi quyết định phần lớn các khuynh hướng chính trị, nó cũng quyết định những hình thức xã hội hóa của tôn giáo. Mỗi bản khoán, mà Heidegger thừa nhận là thuộc về cấu trúc của tồn tại, không tránh khỏi sẽ chuyển thành nỗi sợ hãi, thành nỗi sợ hãi mang tính thường nhật mà ta cần phải phân biệt với nỗi sợ hãi siêu việt. Có nỗi sợ hãi hướng xuống thấp, và có nỗi sợ hãi hướng lên cao. Nỗi sợ hãi cái chết và nỗi sợ hãi cuộc sống bị giảm bớt đi bằng chuyển động xuống thấp, hướng đến tính thường nhật, và nó bị đánh bại bởi chuyển động hướng lên cao, hướng tới cái siêu việt. Nỗi sợ hãi có thể là một trạng thái cao cả hơn là việc đắm mình nhẹ dạ vào tính thường nhật. Thế nhưng nỗi sợ hãi, nỗi sợ hãi nào cũng vậy, dù sao cũng vẫn là tình trạng nô lệ của con người. Một tình yêu hoàn hảo xua đi nỗi sợ hãi. Không biết sợ là trạng thái cao nhất. Nỗi sợ hãi nô lệ ngăn cản việc khai mở chân lí. Nỗi sợ hãi sinh ra trá ngụy. Con người cho rằng [có thể] tự bảo vệ mình thoát khỏi mối nguy hiểm bằng trá ngụy, anh ta dựng nên vương quốc của tính thường nhật dựa vào trá ngụy, chứ không dựa vào chân lí. Toàn bộ thế giới khách thể thấm đẫm trá ngụy. Còn chân lí khai mở ra cho lòng dũng cảm. Tri giác chân lí đòi hỏi thắng lợi trước nỗi sợ hãi, đòi hỏi phẩm hạnh vô úy, không e ngại hiểm nguy. Nỗi sợ hãi

cao cả nhất được trải nghiệm và vượt qua có thể trở thành ngọn nguồn của tri giác. Tuy nhiên, tri giác chân lí đạt được không phải bằng nỗi sợ hãi, mà bằng thắng lợi trước nỗi sợ hãi. Nỗi sợ hãi cái chết là nỗi sợ hãi cực điểm. Nó có thể là nỗi sợ hãi thấp hèn, mang tính thường nhật, nhưng cũng có thể là cao cả, siêu việt. Nhưng nỗi sợ hãi cái chết hàm nghĩa tình trạng nô lệ của con người, tình trạng nô lệ quen thuộc với bất kì ai. Con người bị nô lệ trước cái chết. Thắng lợi trước nỗi sợ hãi cái chết là thắng lợi vĩ đại nhất trước nỗi sợ hãi nói chung. Nhưng đây mới là cái mâu thuẫn đáng kinh ngạc nhất của con người trong quan hệ với nỗi sợ hãi cái chết. Con người không chỉ sợ hãi cái chết của chính bản thân mình, mà còn sợ hãi cái chết của những người khác nữa. Đồng thời, con người lại khá dễ dàng quyết định giết người, cứ tựa như là con người ít sợ hãi nhất cái chết gây nên bởi việc giết người do chính nó thực hiện. Đây là vấn đề tội ác, nếu không phải luôn là việc giết người thực sự, thì cũng là việc giết người trong khả thể. Tội ác gắn với việc giết người, việc giết người gắn với cái chết. Không phải chỉ có bọn kẻ cướp mới giết người, mà nhà nước, những kẻ đang nắm quyền lực hay là vừa đoạt được quyền lực, thực hiện việc giết người có tổ chức, trong những quy mô to lớn. Và trong tất cả những vụ giết người như thế, nỗi kính sợ cái chết hóa ra lại bị cùn nhụt đi và thậm chí còn biến mất, mặc dù lẽ ra nỗi kính sợ cái chết phải gấp đôi lên: kính sợ cái chết nói chung, kính sợ cái chết như kết quả của việc giết người. Xử tử hình không còn được nhìn như việc giết người, cái chết trong chiến tranh cũng vậy, hơn thế nữa: không còn được nhìn như cái chết gây ra kính sợ. Đây là hậu quả của việc khách thể hóa hiện hữu con người. Trong thế giới khách thể hóa mọi giá trị đều bị bóp méo. Con người, thay vì làm việc phục sinh [người khác], làm người chiến thắng cái chết, thì lại trở thành kẻ sát

nhân, kẻ gieo rắc cái chết. Và con người giết chóc để tạo dựng cuộc sống, mà trong đó nỗi sợ hãi sẽ ít hơn. Con người giết chóc vì sợ hãi; trong cơ sở của mọi việc giết người, riêng tư hay nhà nước, đều có nỗi sợ hãi và tình trạng nô lệ. Nỗi sợ hãi và tình trạng nô lệ bao giờ cũng có những hậu quả vô cùng nguy hại. Giả sử con người chiến thắng được nỗi sợ hãi đầy tính nô lệ, hẳn con người đã thôi không giết người nữa. Con người do sợ hãi cái chết mà gieo rắc cái chết, do cảm xúc nô lệ mà muốn thống trị. Thống trị thì bao giờ cũng buộc phải giết chóc. Nhà nước bao giờ cũng cảm thấy sợ hãi nên vì vậy mà buộc phải giết chóc. Nhà nước không muốn tranh đấu với cái chết. Những người giữ quyền lực rất giống với bọn tội phạm giết người.

Tôi không biết được một ý thức nào về cái chết, mà có phẩm hạnh cao hơn ý thức của N. Fedorov. N. Fedorov buồn bã về cái chết của mỗi hữu thể và đòi hỏi con người phải trở thành người phục sinh [người khác]. Người phục sinh chiến thắng nỗi sợ hãi cái chết. Cá biệt luận đặt vấn đề về cái chết và bất tử không hoàn toàn như N. Fedorov. N. Fedorov có lí, khi cho rằng cuộc đấu tranh chống lại cái chết không phải là chuyện cá nhân, mà là “sự nghiệp chung”. Không phải chỉ cái chết của tôi, mà cái chết của bất kì ai, đặt ra nhiệm vụ cho tôi. Không phải chỉ thắng lợi trước nỗi sợ hãi cái chết, mà thắng lợi trước bản thân cái chết, mới chính là việc hiện thực hóa bản diện cá nhân. Hiện thực hóa bản diện cá nhân là bất khả dĩ trong cái hữu hạn, nó đòi hỏi tính vô hạn, tức là tính vĩnh hằng. Cá thể rồi sẽ chết vì nó sinh ra trong quá trình sinh nở, nhưng bản diện cá nhân không chết vì nó không sinh ra trong quá trình sinh nở. Thắng lợi trước nỗi sợ hãi cái chết là thắng lợi của bản diện cá nhân tinh thần trước cá thể sinh vật. Thế nhưng điều này không có nghĩa là tách rời khỏi nguyên tinh thần bất tử khỏi con người có sinh có tử, mà là biến

cải con người toàn vẹn. Đây không phải là tiến hóa, [không phải] là phát triển trong ý nghĩa tự nhiên luận. Phát triển là kết quả của tổn thất, của tình trạng bất khả dĩ đạt được sự đầy đủ, và nó phục tùng theo quyền lực của thời gian, hình thành nên theo thời gian, chứ không phải là sáng tạo chiến thắng thời gian. Tính không thỏa mãn, tổn thất, không hài lòng, cố vươn tới cái lớn lao hơn, có tính chất hai mặt, là trạng thái thấp hèn nhất và cao cả nhất của con người. Giàu có có thể là sự đầy đủ trá ngụy, là giải thoát [theo cách] trá ngụy khỏi tình trạng nô lệ. Quá độ từ tổn thất đến đầy đủ, từ nghèo túng đến giàu có, có thể là tiến hóa và được hình dung từ bên ngoài là tiến hóa. Thế nhưng đằng sau chuyện này ẩn giấu một quá trình sâu sắc hơn, quá trình sáng tạo, quá trình tự do, đột phá qua tính hạn định. Thắng lợi trước cái chết không thể là tiến hóa, không thể là kết quả của tính tất yếu; thắng lợi trước cái chết là sáng tạo, sáng tạo phối hợp của con người và Thượng Đế, là kết quả của tự do. Độ căng thẳng và tính thị dục của cuộc sống đưa đến cái chết và gắn với cái chết. Trong vòng luân chuyển của thế giới tự nhiên thì cuộc sống và cái chết không tách rời nhau. “Cứ để cho cuộc sống trẻ trung vui đùa ở lối đi xuống mờ”. Độ căng thẳng của thị dục cuộc sống tự thân nó dẫn đến cái chết, bởi nó chứa đựng trong cái hữu hạn, nó không bước được tới cái vô hạn-vĩnh hằng. Cuộc sống vĩnh hằng không đạt được bằng sát hại và tiêu diệt độ căng thẳng thị dục của cuộc sống, mà bằng việc biến cải tinh thần của nó, bằng việc làm chủ tính hoạt động tích cực sáng tạo tinh thần của nó. Phủ định bất tử là mệt mỏi, là chối từ hoạt động tích cực.

* * *

Sáng tạo là giải phóng khỏi tình trạng nô lệ. Con người là tự

do, khi nó ở trong trạng thái cao trào sáng tạo. Sáng tạo đưa vào ngây ngất của khoảnh khắc. Sản phẩm sáng tạo ở trong thời gian, còn bản thân hành vi sáng tạo ở bên ngoài thời gian. Hành vi anh hùng cũng đưa ra khỏi thời gian như thế. Hành vi anh hùng có thể không phục tùng theo mục đích nào và là ngây ngất của khoảnh khắc. Thế nhưng chủ nghĩa anh hùng thuần khiết có thể là căm dỗi, là thói kiêu hãnh và tự khẳng định mình. Nietzsche đã hiểu chủ nghĩa anh hùng thuần khiết như thế. Malraux cũng hiểu như vậy. Con người có thể trải nghiệm những hình thức khác nhau của ngây ngất giải thoát. Có thể là ngây ngất đấu tranh, ngây ngất *eros*, thậm chí có thể cả ngây ngất giận dữ, mà ở trong nó con người cảm thấy mình có khả năng phá hủy cả thế giới. Có ngây ngất của phục vụ hi sinh mà tự mình nhận lấy, ngây ngất của cây thánh giá. Đó là ngây ngất Kitô giáo. Ngây ngất bao giờ cũng là việc bước ra khỏi trạng thái bị gò bó và bị nô dịch, bước vào khoảnh khắc phóng khoáng. Thế nhưng ngây ngất có thể đem đến giải phóng hư ảo và rồi lại nô dịch con người nhiều hơn. Có những ngây ngất tháo bỏ ranh giới của bản diện cá nhân và nhấn chìm bản diện cá nhân vào môi trường vũ trụ vô diện mạo. Ngây ngất tinh thần đặc trưng bởi sự kiện là ở trong nó bản diện cá nhân không bị phá hủy, mà được vững mạnh lên. Bản diện cá nhân phải bước ra khỏi bản thân mình trong ngây ngất, nhưng trong khi bước ra khỏi bản thân thì vẫn là chính bản thân mình. Tính chất nô dịch là như nhau trong việc đóng kín mình lại trong bản thân, và trong việc hòa tan mình vào trong môi trường vô diện mạo của thế gian. Đó chính là quyền rũ của chủ nghĩa cá nhân và quyền rũ đối nghịch của chủ nghĩa tập thể vũ trụ và xã hội. Trong cuộc giải phóng tinh thần của con người có định hướng tới tự do, tới chân lí và tới tình yêu. Tự do không thể là vô đối tượng và trống rỗng. Hãy nhận

biết chân lí, và chân lí sẽ biến anh thành người tự do. Nhưng cần phải có tự do để nhận biết chân lí. Việc nhận biết chân lí bằng cách không tự do không những không có giá trị, mà còn là điều bất khả. Thế nhưng tự do giả định hiện hữu chân lí, ý nghĩa, Thượng Đế. Chân lí, ý nghĩa, giải phóng [con người]. Giải phóng dẫn đến chân lí và ý nghĩa. Tự do phải có tình yêu, và tình yêu là tự do. Chỉ có kết hợp tự do và tình yêu mới hiện thực hóa được bản diện cá nhân, một bản diện cá nhân tự do và sáng tạo. Việc khẳng định thuần túy một khởi nguyên [riêng rẽ] bao giờ cũng gây ra méo mó và làm tổn thương bản diện cá nhân con người; mỗi khởi nguyên tự thân nó có thể là ngọn nguồn của cảm dỗ và tình trạng nô lệ. Tự do được định hướng sai lạc có thể là ngọn nguồn của tình trạng nô lệ. Trong khách thể hóa tinh thần, cái cao cả bị kéo xuống thấp và bị thích nghi; trong thể hiện sáng tạo của tinh thần thì cái thấp kém, vật chất của thế gian, được nâng lên cao và diễn ra sự biến đổi hiện trạng thế gian.

Ý thức con người chịu tác động của những ảo tưởng đa dạng trong việc hiểu thấu mối quan hệ của cái thế gian này, mà trong đó con người cảm thấy mình bị nô dịch, với cái thế giới khác, mà trong đó con người chờ đón sự giải phóng. Con người là giao điểm của hai thế giới. Một trong những ảo tưởng có trong cách hiểu những khác biệt của hai thế giới như là những khác biệt của các thực thể. Trên thực tế, đây là khác biệt theo dạng thức (*modus*) của hiện hữu. Con người quá độ từ tình trạng nô lệ đi đến tự do, từ tình trạng bị xé vụn đi đến tính toàn vẹn, từ tính vô diện mạo đi đến bản diện cá nhân, từ tính thụ động đi đến sáng tạo, tức là quá độ đến tính tinh thần. Thế gian này là thế giới của khách thể hóa, của tất định luận, của tính xa lạ và thù địch, của định luật. Thế giới “khác” là thế giới của tính tinh thần, của tự do, của tình yêu, của tình thân thuộc. Một ảo tưởng khác của ý

thức chứa đựng trong cách hiểu mối quan hệ giữa hai thế giới, như là tính siêu việt bị khách thể hóa tuyệt đối. Đồng thời chờ đợi một cách thụ động việc quá độ từ thế giới này sang thế giới kia, và [cho rằng] tính hoạt động tích cực của con người không đóng vai trò gì. Trên thực tế, thế giới khác, thế giới của tính tinh thần, Vương quốc nhà Trời, không phải được chờ đợi, mà được tạo nên cả bằng sáng tạo của con người, là biến cải thế gian đang mắc bệnh khách thể hóa. Đây là cuộc cách mạng tinh thần. Thế giới “khác” không thể được tạo nên chỉ bằng các sức lực của con người, nhưng nó không thể được tạo nên mà thiếu tính hoạt động tích cực của con người. Điều này dẫn chúng ta đến vấn đề tận thế, đến vấn đề cáo chung của lịch sử, và có nghĩa là giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ vào lịch sử.

2.

CÁM DỖ VÀ TÌNH TRẠNG NÔ LỆ CỦA LỊCH SỬ.

CÁCH HIỂU HAI MẶT VỀ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ.

TẬN THẾ LUẬN SÁNG TẠO-TÍCH CỰC

Cám dỗ và tình trạng nô lệ lớn nhất của con người gắn liền với lịch sử. Tính đồ sộ của lịch sử và vẻ ngoài vĩ đại của những quá trình diễn ra trong lịch sử gây cho con người thái độ kính nể lạ thường, con người bị lịch sử đè bẹp và thuận lòng làm công cụ cho thành tựu lịch sử, phục vụ cho tính ranh mãnh của lí trí (List der Vernunft, Hegel). [Ở phần trên] đã có nói về xung đột bi thảm

của bản diện cá nhân và lịch sử và tính nan giải của nó trong phạm vi lịch sử. Giờ đây cần phải đặt đề tài này vào triển vọng của tận thế. Cái được gọi là các nhân vật lịch sử can thiệp thật tích cực vào lịch sử, thế nhưng lịch sử về thực chất lại chẳng mấy để ý đến nhân vật, tính cá thể độc đáo, duy nhất và không thể thay thế của nó; lịch sử chỉ quan tâm đến “cái chung” ngay cả khi nó hướng về cái cá thể. Lịch sử tạo ra cho con người trung bình và cho đám đông quần chúng, thế nhưng con người trung bình đối với lịch sử lại là một đơn vị trừu tượng, chứ không phải một hữu thể cụ thể. Đối với con người trung bình thì mỗi con người trung bình đều biến thành phương tiện. Lịch sử tựa hồ như theo đuổi không phải những mục đích nhân bản, mặc dù con người tác động trong lịch sử; lịch sử đứng dưới dấu hiệu quyền lực của cái chung, cái phổ quát đối với cái riêng, cái cá thể. Con người buộc phải chấp nhận sức nặng của lịch sử, anh ta không thể bước ra khỏi lịch sử và quẳng nó đi, số phận của anh ta được thực hiện trong lịch sử. Thế nhưng lịch sử nhân loại là bộ phận của lịch sử thế giới tự nhiên, còn lịch sử thế giới tự nhiên lại là bộ phận của lịch sử. Trong lịch sử, chứ không phải trong tự nhiên, khai mở ý nghĩa của đời sống thế gian. Trong lịch sử xảy ra đụng độ gay gắt của tự do và tất yếu, của chủ thể và khách thể. Bản thân tự do trong lịch sử biến thành định mệnh. Kitô giáo có tính lịch sử sâu sắc, nó là khái huyền của Thượng Đế trong lịch sử. Thượng Đế bước vào lịch sử và thông báo ý nghĩa cho chuyển động của nó. Siêu lịch sử đột phá vào lịch sử, và mọi điều trọng đại trong lịch sử đều gắn với đột phá ấy. Thế nhưng cái siêu lịch sử gắn với cái lịch sử và bộc lộ ở trong đó. Lịch sử là cuộc gặp gỡ và là cuộc đấu tranh đối thoại của con người với Thượng Đế. Nhưng đồng thời, phần lớn lịch sử lại là điều nhỏ nhen và phi-tồn tại, vĩ đại hư ảo, và chỉ một đôi lần hiện hữu đích thực đột

phá trong lịch sử. Tinh thần đột phá vào lịch sử và tác động ở trong đó, nhưng trong việc khách thể hóa lịch sử của nó, nó tự làm cho xa lạ với bản thân mình và cạn kiệt đi, chuyển thành cái gì đó không giống với bản thân mình. Đối với ý thức con người, lịch sử đầy mâu thuẫn và gây ra thái độ hai mặt đối với nó. Con người không những chấp nhận sức nặng của lịch sử, không những đấu tranh với nó và thực hiện số phận của mình, mà con người còn có xu hướng thần thánh hóa lịch sử, thiêng liêng hóa những quá trình xảy ra trong đó. Và ở đây bắt đầu cảm dỗ và tình trạng nô lệ của lịch sử luận. Con người sẵn sàng cúi mình trước tất yếu lịch sử, định mệnh lịch sử và nhìn thấy tác động của Thần linh trong định mệnh ấy. Tất yếu lịch sử trở thành tiêu chí đánh giá, và tri giác tính tất yếu được thừa nhận là tự do duy nhất. Cảm dỗ của lịch sử là cảm dỗ khách thể hóa. Hegel tựa hồ như là hiện thân triết học của tinh thần lịch sử. Đối với ông, lịch sử là hành tiến đầy thắng lợi của tinh thần đi đến tự do. Và mặc dù phạm trù tự do đã đóng vai trò rất lớn ở Hegel và ông thậm chí còn định nghĩa tinh thần là tự do, nhưng triết học của ông là tất định luận logic triệt để và nhất quán (tất định luận logic cũng nô dịch con người không kém so với tất định luận tự nhiên luận). Hegel muốn ám thị cho người ta ý thức rằng tình trạng nô lệ nơi lịch sử chính là tự do. Ảnh hưởng của tẻ sùng bái lịch sử của Hegel là rất to lớn, ở một mức độ quan trọng nó quyết định cả chủ nghĩa Marx, vốn cũng bị mê hoặc bởi tính tất yếu lịch sử. Hegel không chỉ bắt con người, mà cả Thượng Đế nữa cũng phải phục tùng lịch sử, - Thượng Đế là tạo vật của lịch sử, hiện hữu việc hình thành thần thánh. Đồng thời điều này cũng có nghĩa rằng, cần phải cúi mình trước những kẻ chiến thắng trong lịch sử, thừa nhận lẽ phải của mọi kẻ chiến thắng. Lịch sử luận, như một thế giới quan triết học, dẫn đến va chạm với các giá trị tuyệt

đối, nó tất yếu dẫn đến tương đối luận, tương đối luận của điều thiện và tương đối luận của chân lí. Tính ranh mãnh của lí trí lịch sử thống trị tất cả mọi giá trị. Điều này đầu độc cả luân lí của chủ nghĩa Marx. Con người cùng với tất cả những giá trị mà nó trân trọng, biến thành vật liệu lịch sử, thành tất yếu lịch sử, vốn đồng thời cũng là *logos* lịch sử. Con người không tránh khỏi bị buộc phải sống trong cái toàn vẹn lịch sử và tìm kiếm ý nghĩa cho hiện hữu của mình ở trong đó, cái ý nghĩa vượt lên trên tính thường nhật, dù cho hiện hữu của con người bị đè bẹp bởi cái toàn vẹn ấy. Thế nhưng sự thật cao nhất là ở chỗ, phải để cho cái toàn vẹn sống ở trong con người. Tính ranh mãnh của lí trí trong lịch sử thường là điều trá ngụy vĩ đại nhất, là việc đóng đinh sự thật ở trong điều trá ngụy ấy. Trong lịch sử có tính tội phạm, vốn nằm trong cơ sở của các biến cố “vĩ đại”, và tính tội phạm ấy, vốn đang hành hạ con người, chỉ ra rằng, rồi sẽ phải đến lúc cáo chung của lịch sử, và rằng chỉ có thông qua cáo chung ấy thì mọi sự thật mới được thực hiện. Trong lịch sử có điều vô nghĩa lí, vốn chỉ ra rằng, ý nghĩa nằm bên ngoài lịch sử. Cái điều vô nghĩa lí ấy thường được gọi là lí trí của lịch sử. Chống lại tinh thần phổ quát của lịch sử, ở nước ta Belinsky đã nổi loạn vào một khoảnh khắc trên con đường của mình, Dostoevsky đã nổi loạn, Kierkegaard đã nổi loạn và bất cứ ai đi theo cá biệt luận cũng phải nổi loạn. Bản thân Kitô giáo đã bị cầm tù và bị nô dịch bởi tinh thần phổ quát của lịch sử, nó thích nghi với tính tất yếu lịch sử, và mạo nhận việc thích nghi ấy là chân lí thần thánh. Vì vậy mà tận thế luận Kitô giáo đã bị nhụt đi. Tận thế luận Kitô giáo có vẻ như là việc gọi lại “bất nhã”, “thiếu lịch sử”, xúc phạm lí trí và đòi hỏi điều bất khả dĩ. Điều này đặt ra thật gay gắt vấn đề mối quan hệ của tận thế và lịch sử. Thế nhưng vấn đề triết học của lịch sử trước hết là vấn đề thời gian. Thần thánh hóa lịch sử là thần

thánh hóa thời gian lịch sử.

Vấn đề thời gian đang ở trung tâm của triết học đương đại; chỉ cần nhắc tới Bergson và Heidegger là đủ. Vấn đề này có ý nghĩa đặc biệt đối với triết học theo kiểu hiện sinh. Triết học lịch sử ở mức độ quan trọng là triết học thời gian. Lịch sử gắn với thời gian. Bàn về thời gian không có nghĩa là bàn về cùng một thứ. Thời gian có nhiều ý nghĩa khác nhau, và cần thiết phải phân biệt. Có ba thứ thời gian - thời gian vũ trụ, thời gian lịch sử và thời gian hiện sinh. Và mỗi con người đều sống trong ba hình thức thời gian đó. Thời gian vũ trụ được biểu tượng hóa bằng vòng tròn. Nó gắn với chuyển động của trái đất quanh mặt trời, cùng với việc tính ngày tháng và năm, cùng với niên lịch và đồng hồ. Đó là chuyển động vòng tròn mà ở đó thường xuyên xảy ra việc quay trở lại, buổi sáng và buổi chiều, mùa xuân và mùa thu đến. Đây là thời gian của tự nhiên, và chúng ta như những hữu thể tự nhiên sống trong thời gian đó. Những người Hi Lạp chủ yếu cảm nhận thời gian vũ trụ, việc chiêm ngưỡng duy mỹ vũ trụ là chủ yếu ở họ, và họ hầu như không cảm nhận thời gian lịch sử. Thời gian hoàn toàn không phải là một hình thức nào đó vĩnh cửu và đông cứng, mà ở trong đó hiện hữu của thế giới và con người được đặt vào. Không chỉ hiện hữu biến đổi theo thời gian, mà còn khả dĩ cả biến đổi của bản thân thời gian. Đảo ngược thời gian là khả dĩ và thậm chí cả kết thúc của thời gian nữa cũng là khả dĩ, sẽ không có thời gian nữa. Thời gian là dạng thức (*modus*) của hiện hữu và phụ thuộc vào đặc tính của hiện hữu. Thật không đúng nếu nói rằng, xảy ra chuyển động và biến đổi bởi vì thời gian hiện hữu; đúng ra phải nói rằng, thời gian hiện hữu bởi vì xảy ra chuyển động và biến đổi. Đặc tính của biến đổi sinh ra đặc tính của thời gian. Thời gian vũ trụ là một trong những sản phẩm của những biến đổi trong thế giới tự nhiên-khách thể hóa.

Thời gian vũ trụ là thời gian bị khách thể hóa và chịu theo phép tính toán học, nó phục tùng theo con số, theo phép chia và phép cộng. Giờ và ngày chia thành phút và giây và cộng lại thành tháng và năm. Giây của thời gian vũ trụ, vốn đồng thời cũng là thời gian toán học, thực chất là những nguyên tử của thời gian khả dĩ phân chia. Thời gian vũ trụ là thời gian có tính nhịp điệu. Thế nhưng đồng thời nó cũng là thời gian bị xé vụn ra thành hiện tại, quá khứ và tương lai. Thế giới bị khách thể hóa là thế giới bị thời gian hóa. Và cái tính thời gian hóa ấy cũng là bệnh hoạn của thời gian. Thời gian bị xé vụn ra thành hiện tại, quá khứ và tương lai, là thời gian bệnh hoạn, gây thương tích cho hiện hữu con người. Cái chết gắn với bệnh hoạn của thời gian. Thời gian không tránh khỏi dẫn tới cái chết, chính là bệnh hoạn gây chết chóc. Cuộc sống có tính tự nhiên, có tính vũ trụ ở trong thời gian tự nhiên, vũ trụ, dựa vào thay thế tuần tự của sinh đẻ và cái chết, nó biết đến hồi sinh mùa xuân của cuộc sống mang tính chu kì, thế nhưng hồi sinh ấy không xảy ra cho những người đã bị cái chết đưa đi, mà cho những người khác. Thắng lợi trước cái chết là bất khả dĩ trong thời gian vũ trụ. Cái hiện tại, vốn không thể nắm bắt, bởi vì phân rã thành quá khứ và tương lai, cái hiện tại ấy tiêu diệt quá khứ để tương lai rồi cũng sẽ bị tiêu diệt. Ở trong thời gian vũ trụ vương quốc của cuộc sống phục tùng theo cái chết, dù cho sức mạnh của cuộc sống sinh nở là không thể bị cạn kiệt. Thời gian vũ trụ mang tính chết chóc không phải cho dòng tộc, mà cho bản diện cá nhân, nó không muốn biết đến bản diện cá nhân và không quan tâm đến số phận của bản diện cá nhân. Thế nhưng con người là hữu thể sống trong nhiều chiều kích thời gian, trong nhiều bình diện hiện hữu. Con người không phải chỉ là hữu thể vũ trụ, tự nhiên, phải phục tùng theo thời gian vũ trụ chuyển động vòng tròn. Con

người cũng là hữu thể lịch sử nữa. Cuộc sống lịch sử là thực tại của một trật tự khác với tự nhiên. Lịch sử tất nhiên cũng phục tùng theo thời gian vũ trụ, nó biết đến tính theo năm tháng và thế kỉ, nhưng nó cũng biết thời gian lịch sử của mình. Thời gian lịch sử sinh ra bởi chuyển động và biến đổi thuộc loại khác, so với cái xảy ra trong vòng luân chuyển của vũ trụ. Thời gian lịch sử được biểu tượng hóa không phải bằng vòng tròn, mà bằng đường thẳng hướng về phía trước. Đặc điểm của thời gian lịch sử chính là ở trong tính hướng về phía tương lai, nó chờ đợi khai mở ý nghĩa trong tương lai. Thời gian lịch sử mang theo nó điều mới mẻ, trong nó cái đã-không-tồn-tại trở thành cái đã-qua. Quả thực là cả ở trong thời gian lịch sử cũng có quay trở lại và lặp lại, cũng có thể xác lập được những [tình huống] giống nhau. Tuy nhiên, mỗi biến cố của thời gian lịch sử lại có tính đặc biệt cá thể, mỗi thập niên và thế kỉ đều đem đến một cuộc sống mới. Và bản thân cuộc đấu tranh chống lại thời gian lịch sử, chống lại cám dỗ và tình trạng nô lệ của lịch sử diễn ra không phải ở trong thời gian vũ trụ, mà ở trong thời gian lịch sử. Thời gian lịch sử gắn nhiều hơn với tính hoạt động tích cực của con người, so với thời gian vũ trụ. Thế nhưng bản diện cá nhân bị tổn thương và bị nô dịch bởi thời gian lịch sử theo một kiểu mới, và bản diện cá nhân đôi khi tìm kiếm cách tránh thoát khỏi bị lịch sử cầm tù, bằng cách chuyển vào bình diện vũ trụ của hiện hữu. Tính thần thánh được phản ánh lại trong vũ trụ, nhiều hơn là trong lịch sử, nhưng ấy là trong cái vũ trụ mà con người đột phá vào vượt qua cái tự nhiên bị khách thể hóa và cái thời gian bị khách thể hóa. Thời gian lịch sử cũng là thời gian bị khách thể hóa, nhưng ở trong nó có đột phá từ lớp hiện hữu nhân bản sâu sắc hơn. Thời gian lịch sử cố hướng về tương lai. Một phương diện sinh ra nó là như thế. Nhưng còn có một phương diện khác. Thời gian lịch sử

cũng gắn với quá khứ và truyền thống, thiết lập mối gắn kết của các thời gian. Không có kí ức ấy và truyền thống ấy trong ý nghĩa nội tại của ngôn từ thì không có lịch sử. Cái “lịch sử” được định chế hóa bằng kí ức và truyền thống. Thời gian lịch sử cùng lúc vừa bảo thủ vừa cách mạng, nhưng điều này không đến được chiều sâu tận cùng của hiện hữu, vốn không thuộc về thời gian lịch sử. Thời gian lịch sử sinh ra những ảo tưởng: tìm kiếm trong quá khứ cái tốt đẹp nhất, cái chân chính, cái tuyệt vời, cái hoàn hảo (ảo tưởng bảo thủ) và tìm kiếm trong tương lai sự đầy đủ của hoàn hảo, sự hoàn tất của ý nghĩa (ảo tưởng tiến bộ). Thời gian lịch sử là thời gian bị xé vụn, nó không biết đến sự đầy đủ ở bất cứ thời hiện tại nào (quá khứ và tương lai bao giờ cũng đồng thời là một hiện tại nào đó). Trong thời hiện tại con người không cảm thấy sự đầy đủ của thời gian, nên nó tìm kiếm đầy đủ ấy trong quá khứ hay trong tương lai, đặc biệt là vào những thời kì đau đớn của lịch sử. Đây là ảo tưởng đầy cám dỗ của lịch sử. Cái hiện tại mà ở trong đó có đầy đủ và hoàn hảo, không phải là một bộ phận của thời gian, mà là bước ra khỏi thời gian, không phải là nguyên tử của thời gian, mà là nguyên tử của vĩnh hằng, như Kierkegaard nói. Điều trải nghiệm ở trong chiều sâu của khoảnh khắc hiện sinh ấy còn ở lại, những khoảnh khắc tiếp theo sẽ rơi rụng đi, gia nhập vào chuỗi thời gian và được hình dung như một hiện thực ít sâu sắc hơn. Ngoài thời gian vũ trụ và thời gian lịch sử, bị khách thể hóa và bị phục tùng theo con số, dù theo cách thức khác nhau, thì còn có thời gian hiện sinh, ấy là thời gian có chiều sâu. Không được tư duy thời gian hiện sinh một cách cô lập khỏi thời gian vũ trụ và thời gian lịch sử; có đột phá của một thời gian này vào thời gian kia. Kairos^[121], mà Tillich^[122] ưa thích nói đến, tựa hồ như là xâm nhập vào vĩnh hằng theo thời gian, là tính gián đoạn ở trong thời gian vũ trụ và lịch sử, là bổ

túc, là thi hành thời gian. Ý thức cứu thế-tiên tri gắn với điều này, ý thức ấy từ trong chiều sâu của thời gian hiện sinh nói về thời gian lịch sử.

Tốt hơn hết thời gian hiện sinh có thể được biểu tượng không phải bằng vòng tròn và cũng không phải bằng đường thẳng, mà bằng một điểm. Chính điều này có nghĩa rằng thời gian hiện sinh ít có thể được biểu tượng theo kiểu không gian. Đây là thời gian nội tâm, không ngoại hiện hóa trong không gian, không khách thể hóa. Đây là thời gian của thế giới chủ thể, chứ không của tính khách quan. Nó không tính theo kiểu toán học, không cộng lại và không chia ra. Tính vô hạn của thời gian hiện sinh là tính vô hạn của phẩm tính, chứ không phải số lượng. Khoảnh khắc của thời gian hiện sinh không phục tùng theo con số, nó không phải phân chia ra của thời gian ở trong chuỗi của thời gian khách thể hóa. Khoảnh khắc của thời gian hiện sinh là bước đi vào vĩnh hằng. Thật không đúng khi nói rằng, thời gian hiện sinh là đồng nhất với vĩnh hằng, thế nhưng có thể nói rằng nó có tham dự vào những khoảnh khắc nào đó của vĩnh hằng. Mỗi người theo kinh nghiệm nội tâm của mình đều biết rằng, anh ta can dự vào những khoảnh khắc nào đó của vĩnh hằng, những khoảnh khắc của riêng anh ta. Độ dài của thời gian hiện sinh không có gì chung với độ dài của thời gian bị khách thể hóa, thời gian vũ trụ hay lịch sử. Độ dài này phụ thuộc vào độ căng thẳng của những trải nghiệm bên trong hiện hữu con người. Những phút ngắn ngủi xét từ quan điểm khách quan, có thể được trải nghiệm như vô hạn và vô hạn theo những chiều hướng đối nghịch nhau, theo chiều hướng đau khổ và theo chiều hướng vui sướng và hân hoan. Bất cứ trạng thái ngây ngất nào cũng dẫn thoát khỏi tình trạng tính toán thời gian khách thể hóa theo toán học và dẫn đưa vào vô hạn phẩm tính hiện sinh. Một khoảnh

khắc này có thể là vĩnh hằng, một khoảnh khắc khác có thể là vô hạn khác. Việc người ta không quan sát được những giờ khắc hạnh phúc, có nghĩa là bước ra khỏi thời gian toán học, quên đi giờ khắc và niên lịch. Phần lớn đời sống của người ta là bất hạnh nên vì vậy bị cùm chặt vào thời gian toán học. Nỗi đau khổ là hiện tượng của trật tự hiện sinh, nhưng nó không khách thể hóa vào thời gian toán học, nên có cảm giác như vô hạn trong ý nghĩa số lượng của từ ngữ. Cái học thuyết quái gở và xằng bậy về những đau đớn địa ngục vĩnh hằng bắt rễ ở trong trải nghiệm hiện sinh của đau khổ và là kết quả của việc trộn lẫn thời gian hiện sinh với thời gian khách thể hóa, khả dĩ tính được theo toán học. Con người trải nghiệm những đau đớn địa ngục như là vô hạn, không có hồi kết, ấy là dấu hiệu đau đớn rất mạnh. Thế nhưng cái vô hạn ảo giác đó không có gì chung với vĩnh hằng, đúng ra nó lại có nghĩa là đang ở trong thời gian tồi tệ và không có khả năng bước vào vĩnh hằng. Tính chủ thể đau đớn có hình thức của tính khách quan bản thể học. Tất cả những gì hoàn tất trong thời gian hiện sinh, là hoàn tất theo chiều thẳng đứng, chứ không theo chiều ngang. Theo chiều ngang thì đó chỉ là một điểm, mà ở đó xảy ra đột phá từ chiều sâu lên bề mặt. Những biến cố của thời gian hiện sinh được hình dung như một đường trong mặt phẳng nằm ngang là hậu quả tình trạng di chuyển của những điểm ấy, gắn với đột phá từ chiều sâu. Đây là việc ngoại hiện hóa cái đáng lẽ không thể ngoại hiện hóa, là khách thể hóa cái không thể diễn tả nổi vào trong khách thể. Bất cứ hành vi sáng tạo nào cũng thực hiện trong thời gian hiện sinh và chỉ phóng chiếu vào thời gian lịch sử. Cao trào sáng tạo và ngây ngất ở bên ngoài thời gian khách thể hóa và toán học, nó xảy ra không phải ở trong mặt phẳng tọa độ theo chiều ngang, mà theo chiều thẳng đứng. Thế nhưng kết quả của hành vi sáng tạo bị ngoại

hiện hóa trong dòng trôi của thời gian lịch sử. Cái hiện sinh đột phá vào trong cái lịch sử, và cái lịch sử tác động ngược lại vào cái hiện sinh. Tất cả những gì trọng đại và vĩ đại ở trong lịch sử, tất cả những gì đích thực mới mẻ đều là đột phá trong bình diện hiện sinh, trong tính chủ thể sáng tạo. Hiện tượng của bất cứ con người tuyệt vời nào trong lịch sử đều là như vậy. Vì thế mà trong lịch sử có tính gián đoạn, gắn với đột phá, không hề có quá trình liên tục dày đặc. Trong lịch sử có siêu lịch sử, vốn không phải là sản phẩm của tiến hóa lịch sử. Trong lịch sử có điều kì diệu. Điều kì diệu này là không thể giải thích được từ tiến hóa lịch sử và quy luật lịch sử; nó là đột phá những biến cố của thời gian hiện sinh vào thời gian lịch sử, vốn không thể dung chứa được hoàn toàn các biến cố ấy. Khải huyền của Thượng Đế ở trong lịch sử chính là xâm nhập của những biến cố thời gian hiện sinh. Tất cả những ý nghĩa đầy đủ của biến cố trong cuộc đời đức Kitô trôi trong thời gian hiện sinh, ở trong thời gian lịch sử những ý nghĩa ấy chỉ lóe sáng thông qua môi trường nặng nề của khách thể hóa. Cái siêu lịch sử không bao giờ lọt vừa trong cái lịch sử, lịch sử bao giờ cũng xuyên tạc siêu lịch sử, làm cho nó thích nghi theo nó. Thắng lợi cuối cùng của siêu lịch sử trước lịch sử, của thời gian hiện sinh trước thời gian lịch sử, ắt phải là cáo chung của lịch sử. Trong bình diện tôn giáo điều này ắt có nghĩa là trùng hợp hiển hiện của đức Kitô lần đầu tiên với hiển hiện lần thứ hai. Ở giữa những hiển hiện siêu lịch sử của đức Kitô lần đầu tiên và lần thứ hai là thời gian lịch sử đầy căng thẳng, trong cái thời gian này con người đang đi qua tất cả mọi cám dỗ và nô dịch. Cái thời gian lịch sử này không thể tự thân nó kết thúc được, nó tiến đến vô hạn, vốn là thứ không khi nào biến thành vĩnh hằng được. Có hai lối thoát ra khỏi thời gian lịch sử, đi vào hai phía đối nghịch nhau - đi vào thời gian vũ trụ và đi vào thời gian hiện sinh. Nhấn

chìm thời gian lịch sử vào trong thời gian vũ trụ là lối thoát tự nhiên luận, vốn có thể mang màu sắc huyền bí. Lịch sử quay trở về tự nhiên, gia nhập vào vòng luân chuyển vũ trụ. Một lối thoát khác là nhấn chìm thời gian lịch sử vào thời gian hiện sinh. Đây là lối thoát tận thế luận. Lịch sử chuyển vào vương quốc tự do tinh thần. Và triết học lịch sử rốt cuộc bao giờ cũng hoặc là tự nhiên luận, dẫu có sử dụng những phạm trù tinh thần, hoặc là tận thế luận. Thời gian lịch sử và mọi thứ hoàn tất ở trong thời gian ấy, có ý nghĩa, thế nhưng ý nghĩa đó nằm ở ngoài phạm vi của bản thân thời gian lịch sử, ở trong triển vọng tận thế. Lịch sử là thất bại của tinh thần, trong lịch sử không hình thành nên Vương quốc nhà Trời. Nhưng bản thân thất bại ấy có ý nghĩa. Những thử thách vĩ đại của con người và thử nghiệm các cảm dỗ mà con người trải qua, là có ý nghĩa. Thiếu điều này thì tự do của con người không được thử thách đến tận cùng. Tuy nhiên, lí thuyết đầy lạc quan về tiến bộ là không xác đáng, lí thuyết ấy xung đột sâu sắc với cá biệt luận. Tiến bộ vẫn còn hoàn toàn nằm trong quyền lực của thời gian đầy chết chóc. Triết học chưa bao giờ nghiêm túc đặt ra vấn đề cáo chung của lịch sử và trần gian, thậm chí thần học cũng đã không đủ nghiêm túc trong giải quyết với vấn đề ấy. Đây là vấn đề về chuyện liệu thời gian có là bất khả chiến bại hay không. Thời gian chỉ khả dĩ chiến bại trong trường hợp, nếu như nó không là một hình thức khách thể hóa, mà chỉ là sản phẩm của hiện hữu bị làm cho xa lạ đi đối với bản thân nó. Khi ấy thì đột phá từ chiều sâu có thể kết thúc được thời gian, vượt qua khách thể hóa. Tuy nhiên, đột phá này không chỉ là sự nghiệp của con người, nó cũng là sự nghiệp của Thượng Đế phối hợp cùng với con người, sự nghiệp mang tính thần-nhân. Chúng ta đang đụng chạm đến vấn đề tác động của Thiên Ý trong thế gian và ở trên thế gian. Toàn bộ bí ẩn là ở chỗ, Thượng

Để không tác động trong chuỗi hạn định của tự nhiên bị khách thể hóa. Người chỉ tác động ở trong tự do, chỉ thông qua tự do của con người.

* * *

Khải huyền tận thế gắn với nghịch lí của thời gian, khó khăn phi thường trong việc diễn giải nó nằm ở điều này. Mà thực ra diễn giải biểu tượng của Khải huyền tận thế phần nhiều là công việc vô tích sự. Tôi hoàn toàn không hề định diễn giải Khải huyền tận thế, mà chỉ muốn đặt vấn đề triết học cho cáo chung của lịch sử. Nghịch lí thời gian ở đây nằm ở chỗ người ta tư duy cáo chung của lịch sử theo thời gian, trong khi ấy thì cáo chung của lịch sử là cáo chung của thời gian, tức là cáo chung của thời gian lịch sử. Cáo chung của lịch sử là biến cố của thời gian hiện sinh. Thế nhưng đồng thời với điều này, không thể nào tư duy biến cố ấy ở bên ngoài lịch sử. Cáo chung của lịch sử được thực hiện trong thời gian hiện sinh và cả “ở phía bên kia” cũng như cả “ở phía bên này”. Cáo chung của lịch sử không thể khách thể hóa, khó khăn cho việc thấu hiểu và diễn giải nó nằm trong điều này. Mọi thứ trọng đại được thực hiện trong thời gian hiện sinh thì ở trong thời gian lịch sử lại thấy là nghịch lí. Có hai cách hiểu Khải huyền tận thế: cách hiểu thụ động và cách hiểu tích cực. Trong lịch sử ý thức Kitô giáo cách hiểu thứ nhất chiếm ưu thế. Cáo chung của thế gian được tiên cảm và chờ đợi, nó được quyết định đơn thuần bởi Thượng Đế, nó chỉ là phiên tòa xét xử của Thượng Đế với thế gian. Hoặc là cáo chung của thế gian được con người chuẩn bị một cách tích cực-sáng tạo, nó tùy thuộc vào tính tích cực của con người, tất nhiên sẽ là sự nghiệp mang tính thần-nhân. Việc chờ đợi cáo chung [theo kiểu] thụ động đi kèm với

cảm giác kính sợ. Việc chuẩn bị tích cực cho cáo chung là cuộc đấu tranh và có thể đi kèm với cảm giác chiến thắng. Ý thức khai huyền tận thế có thể là bảo thủ và phản động - và nó thường là như vậy - mà cũng có thể là cách mạng và sáng tạo - và nó phải là như vậy. Người ta lạm dụng kinh khủng những tiên cảm khai huyền tận thế của cáo chung đang tiến gần thế gian. Bất cứ thời đại lịch sử nào đang kết thúc, bất cứ giai cấp xã hội nào đang giãy chết đều dễ dàng gắn cái chết của mình với cáo chung đang đến của thế gian. Cách mạng Pháp và những cuộc chiến tranh của Napoleon đi cùng với những tâm trạng khai huyền tận thế như vậy. Những tâm trạng khai huyền tận thế cũng đã đi cùng với cáo chung của đế chế Nga, vốn là những tâm trạng khai huyền tận thế mà nhiều người đã tiên cảm thấy. VI. Soloviev, K. Leontev đại diện cho kiểu mẫu ý thức khai huyền thụ động, N. Fedorov - kiểu mẫu ý thức khai huyền tích cực. Diễn giải tích cực khai huyền tận thế của N. Fedorov thật táo bạo-thiên tài, mặc dù triết học của ông còn chưa thỏa đáng. Ý thức khai huyền bảo thủ cảm thấy kinh hoàng trước tiêu vong của cái đang là những thiêng liêng lịch sử. Ý thức khai huyền tận thế cách mạng hướng về thực hiện bản diện cá nhân một cách tích cực sáng tạo và hướng về một xã hội gắn bó cùng nguyên lí bản diện cá nhân. Thái độ tích cực đối với cáo chung của lịch sử đòi hỏi một thời kì ít nhiều thật dài lâu của biến đổi cấu trúc ý thức, đòi hỏi một cuộc cách mạng tinh thần và xã hội trong cái thời gian vẫn còn là lịch sử, vốn là cuộc cách mạng không thể thực hiện chỉ bằng sức lực của con người, nhưng không thể nào thực hiện thiếu sức lực của con người, bằng chờ đợi thụ động. Thổ lộ Tinh thần biến đổi thế gian chính là tính hoạt động tích cực của tinh thần ở ngay bản thân con người. Tính hoạt động tích cực của con người mà N. Fedorov hiệu triệu, là một bước tiến lớn trong ý thức Kitô

giáo. Thế nhưng ở N. Fedorov cấu trúc ý thức còn chưa thay đổi, ông còn chưa đặt ra vấn đề về mối quan hệ của chủ thể với khách thể hóa. Cuộc cách mạng tinh thần chuẩn bị cho cáo chung của lịch sử ở mức độ rất lớn chính là thắng lợi trước những ảo tưởng của ý thức. Tận thế tích cực là biện minh cho sáng tạo của con người. Con người được giải phóng khỏi quyền lực khách thể hóa vốn đã nô dịch anh ta. Đến khi ấy thì vấn đề cáo chung của lịch sử sẽ được hình dung trong dạng thức mới mẻ. Cáo chung của lịch sử là thắng lợi của thời gian hiện sinh trước thời gian lịch sử, của tính chủ thể sáng tạo trước khách thể hóa, của bản diện cá nhân trước cái chung phổ quát, của xã hội hiện sinh trước xã hội khách thể hóa.

* * *

Khách thể hóa luôn bắt con người phục tùng cái hữu hạn, bắt anh ta nô lệ cho cái hữu hạn, đồng thời hãm anh ta vào viễn cảnh của cái vô hạn thuộc về số lượng toán học. Cáo chung của lịch sử là giải phóng khỏi quyền lực của cái hữu hạn và khai mở viễn cảnh của cái vô hạn phẩm tính, tức là vĩnh hằng. Tận thế luận tích cực hướng tới chống lại khách thể hóa và việc đồng nhất trá ngụy hiện thân với khách thể hóa. Kitô giáo có tính tận thế luận đáng kể, tận thế luận-cách mạng, chứ không có tính khổ hạnh. Phủ nhận đặc tính tận thế của Kitô giáo đã luôn là thích ứng với những điều kiện của thế giới khách thể, là đầu hàng trước thời gian lịch sử. Khách thể hóa sinh ra hàng loạt những ảo tưởng của ý thức, đôi khi có tính bảo thủ và phản động, đôi khi mang tính cách mạng-không tưởng. Như phóng chiếu hài hòa thế gian vào tương lai mà chúng ta thấy trong tôn giáo của tiến bộ, chính là ảo tưởng của ý thức. Cái chỉ có thể tư duy trong thời gian hiện sinh

(cáo chung của thời gian, của thời gian lịch sử) thì lại được tư duy trong một khúc thời gian lịch sử (tương lai). Chính từ đó đã xuất hiện phép biện chứng thiên tài của [nhân vật] Ivan Karamazov, mà Belinsky đã tiên đoán được, về việc trả lại cho Thượng Đế tấm vé đi vào hài hòa thế gian. Đây là phản đối chống lại khách thể hóa. Việc đồng nhất hóa Giáo hội với Vương quốc nhà Trời, đồng nhất hóa ý tưởng mang tính lịch sử của Giáo hội với ý tưởng tận thế của Vương quốc nhà Trời, vốn xuất phát từ St. Augustine, cũng là một trong những sản phẩm ảo tưởng của ý thức bị ngoại hiện hóa. Hậu quả của chuyện này không chỉ là việc thiêng liêng hóa, mà còn thực sự là việc thần thánh hóa những khách thể mang tính lịch sử - giáo hội, như một định chế xã hội, nhà nước thần quyền, những hình thức cứng nhắc của sinh hoạt. *Cái vương quốc ngàn năm tuổi (chiliás^[123])* đích thực, tức là niềm hi vọng Vương quốc nhà Trời sẽ đến không chỉ ở trên trời, mà còn trên trần gian, đã bị bác bỏ; thế nhưng *cái vương quốc ngàn năm tuổi* có vẻ như trá ngụy, thiêng liêng hóa cái quá sức trần gian và quá con người, cái đơn thuần thuộc về thời gian lịch sử, thu lại chiến thắng. Tuy nhiên, những biến cố mang tính tích cực-sáng tạo ở trong thời gian hiện sinh sẽ có những hậu quả của chúng không phải chỉ ở trên trời, mà ở cả dưới trần gian nữa, chúng biến chuyển lịch sử. Những ảo tưởng của ý thức mà cái được gọi là “thế giới khách thể” dựa trên đó, có thể bị đánh bại. Sáng tạo của con người, vốn làm biến đổi cấu trúc của ý thức, có thể không phải chỉ là việc củng cố cái thế giới ấy, không phải chỉ là văn hóa, mà còn là giải phóng thế giới, là cáo chung của lịch sử, tức là thực hiện Vương quốc trên Trời, không phải vương quốc mang tính biểu tượng, mà là vương quốc hiện thực. Vương quốc trên Trời không chỉ hàm nghĩa cứu chuộc tội lỗi và trở về với tình trạng trong sạch ban đầu, mà còn là sáng tạo nên thế giới mới.

Bất cứ hành vi chân chính nào của con người, bất cứ hành vi giải phóng đích thực nào đều sẽ đi vào thế giới mới ấy. Đây không chỉ là một thế giới khác, đây là cái thế giới ấy được cải biến. Đây là giải phóng tự nhiên khỏi bị cầm tù, giải phóng cả thế giới thú vật, mà con người vốn phải chịu trách nhiệm. Và nó đang bắt đầu ngay lúc này, trong khoảnh khắc này. Đạt được tính tinh thần, ý chí vươn tới sự thật và vươn tới giải phóng cũng đã là khởi đầu của thế giới khác. Đồng thời không có tính chất xa lạ giữa hành vi sáng tạo và sản phẩm sáng tạo, sản phẩm sáng tạo tựa hồ như nằm ở ngay trong hành vi sáng tạo, nó không bị ngoại hiện hóa, bản thân sáng tạo chính là hiện thân. Bản diện cá nhân nổi dậy chống lại tình trạng nô dịch bởi cái phổ quát chung của nó, bởi cái khách thể, chống lại những cái thiêng liêng trá ngụy do khách thể hóa tạo nên, chống lại tính tất yếu của tự nhiên, chống lại chuyên chế của xã hội, nhưng nó nhận lấy trách nhiệm về mình đối với số phận của tất cả, tất cả tự nhiên, tất cả các sinh linh, tất cả những người bị đau khổ và hạ nhục, toàn bộ nhân dân và tất cả các dân tộc. Bản diện cá nhân đau xót toàn bộ lịch sử thế giới như lịch sử của chính mình. Bản diện cá nhân phải nổi dậy chống lại tình trạng nô lệ của lịch sử không phải để cô lập trong bản thân mình, mà để tiếp nhận toàn bộ lịch sử vào tính chủ quan vô hạn của mình, mà ở đó thế giới là bộ phận của con người.

Đòi hỏi nhất quán của cá biệt luận được suy tưởng cho đến tận cùng, chính là đòi hỏi cáo chung của thế giới và lịch sử, không phải là chờ đợi thụ động cáo chung ấy trong nỗi sợ hãi và kính sợ, mà là chuẩn bị nó một cách tích cực và sáng tạo. Đây là thay đổi căn cơ phương hướng của ý thức, là giải phóng khỏi những ảo tưởng của ý thức vốn có hình thức của những hiện thực khách quan. Thắng lợi trước khách thể hóa chính là thắng lợi của chủ

nghĩa hiện thực trước ảo tưởng, trước biểu tượng mạo nhận là hiện thực. Đây cũng là giải phóng khỏi ảo tưởng đầy ác mộng về những nỗi đau đớn địa ngục vĩnh hằng giam giữ con người trong tình trạng nô lệ, là vượt qua được khách thể hóa trá ngụy về địa ngục, tính lưỡng diện trá ngụy địa ngục và thiên đường, là thứ vốn hoàn toàn thuộc về thời gian bị khách thể hóa. Con đường của con người đi qua đau khổ, thánh giá và cái chết, nhưng con đường ấy dẫn đến phục sinh. Chỉ có phục sinh toàn thể cho tất cả những gì đang sống và đã sống thì mới hòa giải được với quá trình thế giới. Phục sinh hàm nghĩa thắng lợi trước thời gian, thay đổi không phải chỉ tương lai, mà còn cả quá khứ nữa. Trong thời gian vũ trụ và lịch sử điều này là bất khả dĩ, nhưng điều đó là khả dĩ trong thời gian hiện sinh. Ý nghĩa của Người-cứu-chuộc và Người-phục-sinh là ở trong điều này. Tính bất khả dĩ cam chịu với mục rữa và chết chóc, với việc biến mất hoàn toàn cả chính bản thân mình cũng như mọi sinh linh trong quá khứ, hiện tại và tương lai, đem lại vinh dự cho con người. Tất cả những gì không vĩnh hằng, là không thể chịu nổi; tất cả những gì giá trị trong cuộc đời, nếu như nó không vĩnh hằng, là mất đi giá trị của nó. Thế nhưng trong thời gian vũ trụ và lịch sử, trong tự nhiên và lịch sử, mọi thứ đều trôi qua, mọi thứ đều biến mất. Mọi thứ sẽ đi vào hiện thực đích thực của tính chủ thể và tính tinh thần, vào cuộc sống thánh thần, hay đúng hơn là cuộc sống thần nhân. Nhưng sẽ có cuộc đấu tranh đầy khắc nghiệt đòi hỏi hi sinh và đau khổ. Không có con đường khác. Không thể đạt tới Vương quốc nhà Trời chỉ bằng chiêm nghiệm. Proust, vốn đã trải nghiệm đầy đau đớn vấn đề thời gian đi mất, muốn đảo ngược thời gian, phục sinh quá khứ bằng kí ức sáng tạo-nghệ thuật, bằng quán tưởng duy mỹ thụ động. Đây là ảo tưởng, dầu có liên quan đến một vấn đề sâu sắc. N. Fedorov muốn chiến thắng cái

chết, đảo ngược thời gian, thay đổi quá khứ bằng “sự nghiệp chung” của việc phục sinh tích cực. Đây là ý tưởng thật vĩ đại và mang tính Kitô giáo, thế nhưng nó không đủ gắn kết với vấn đề bản diện cá nhân và tự do, với vấn đề thắng lợi của ý thức trước khách thể hóa. Tình trạng nô lệ của con người cũng là tình trạng sa đọa của nó, là tội lỗi của nó. Tính sa đọa ấy có cấu trúc ý thức của nó, nó bị đánh bại không phải chỉ bằng sám hối và chuộc tội, mà còn bằng hoạt động tích cực của mọi sức lực sáng tạo của con người. Khi nào con người sẽ làm được cái điều mà nó được hiệu triệu, khi ấy sẽ có hiển hiện lần thứ hai của đức Kitô, khi đó sẽ có bầu trời mới và trái đất mới, sẽ có vương quốc của tự do.

Phần hai



VẤN ĐỀ CON NGƯỜI^[124]

(Tiến đến xây dựng nền nhân học Kitô giáo)

“Ta đặt Mi giữa thế gian, để cho Mi có thể tự do nhìn ra khắp mọi phía của thế giới và nhìn đi đâu tùy ý của Mi. Ta tạo ra Mi không phải trần tục, không phải thượng giới, không phải loài có sinh có tử, không phải bất tử. Bởi vì Mi tự Bản thân mình, phù hợp theo ý chí của Bản thân mình và theo danh dự, có thể là Đấng sáng tạo và Người tạo tác của chính mình và từ vật liệu thích hợp cho Mi mà hình thành nên Bản thân mình. Như vậy, Mi tự do trong việc đi xuống thấp tới những thang bậc thấp kém nhất của thế giới thú vật, thế nhưng Mi cũng có thể nâng cao Bản thân mình lên tới phạm vi cao cả nhất của Thần thánh.”^[125]

Pico della Mirandola^[126]

“Ngoài Kitô giáo ra, không một tôn giáo nào biết được con người là một tạo vật tuyệt vời nhất và đồng thời cũng là tạo vật ti tiện nhất.”^[127]

Pascal

“Hỡi con người, hãy nhìn xem, trong cùng một bản diện mà Mi đồng thời chứa đựng cả cái trần tục và cái thượng giới, mang cả hình tượng trần tục và thượng giới trong cùng một bản diện: và khi đó - từ đau đớn giày vò tàn nhẫn nhất, Mi cũng mang trong Bản thân mình hình tượng của địa ngục, hình tượng ấy khiến cho cơn giận dữ thần thánh từ ngọn nguồn của vĩnh hằng cũng phải trở nên nhợt nhạt đi.”^[128]

J. Bohme

Chương I

Hiển nhiên vấn đề con người là vấn đề trung tâm đối với ý thức của thời đại ngày nay (Max Scheler^[129] đặc biệt kiên trì điều này). Vấn đề này trở nên gay gắt bởi mối hiểm nguy đáng sợ đang bủa vây con người từ mọi phía. Trong cơn hấp hối con người muốn biết nó là ai, từ đâu tới, đang đi về đâu và có sứ mệnh gì. Trong nửa sau thế kỉ XIX đã có những nhà tư tưởng tuyệt vời; trong cơn hấp hối họ đã đưa khởi nguyên bi thảm vào nền văn hóa châu Âu và đã làm được nhiều hơn những người khác trong việc đặt ra vấn đề con người, - trước hết đó là Dostoevsky, Nietzsche, Kierkegaard. Có hai phương pháp xem xét con người - từ trên xuống và từ dưới lên, xem xét từ Thượng Đế và thế giới tinh thần, và từ các sức mạnh vô thức của vũ trụ và trần gian chứa đựng trong con người. Trong số những người nhìn con người từ dưới lên, có lẽ Marx và Freud có ý nghĩa nhiều nhất, còn trong số các nhà văn thời kì mới đây - đó là Proust. Tuy nhiên, một học thuyết nhân học toàn vẹn vẫn chưa được tạo nên: người ta đã nhìn ra những khía cạnh này hay khía cạnh khác của con người, nhưng chưa nhìn ra con người toàn vẹn trong sự phức tạp và thống nhất của nó. Tôi kiến nghị xem xét con người từ quan điểm của triết gia chứ không phải của nhà thần học. Tư duy đương đại đang đứng trước nhiệm vụ tạo ra một học thuyết nhân học mang tính triết lí như một bộ môn cơ bản của triết học. M. Scheler đã hành động theo hướng này, và cái được gọi là triết học hiện sinh đang trợ giúp cho điều này. Thật lí thú nhận xét rằng cho tới nay thần học đã chú trọng rất nhiều tới vấn đề tổng thể của con người hơn là triết học. Trong bất cứ khoa học thần

học nào cũng đều có phần nhân học. Quả thực thần học bao giờ cũng đưa nhiều yếu tố triết học rất mạnh vào lĩnh vực của mình, nhưng tựa hồ như bằng con đường lén lút chứ không tự ý thức về điều này. Ưu thế của thần học là ở chỗ nó đặt ra vấn đề con người nói chung, trong tính toàn vẹn của vấn đề chứ không nghiên cứu con người theo cách bộ phận hóa, chia nhỏ con người như khoa học vẫn làm. Chủ nghĩa duy tâm Đức đầu thế kỉ XIX đã không đặt ra vấn đề con người một cách minh bạch, [mặc dù] phải thừa nhận nó là một trong những hiện tượng vĩ đại trong lịch sử ý thức của con người. Chuyện này là do nhất nguyên luận của nó. Nhân học trùng khớp với nhận thức luận và bản thể luận, con người tựa như là một chức năng của lí trí và tinh thần của thế giới được khai mở ở trong con người. Điều này không thuận lợi cho việc xây dựng học thuyết về con người. Đối với chuyên luận vấn đề con người thì St. Augustine hay Pascal lí thú hơn là Fichte hay Hegel. Tuy nhiên, vấn đề con người trở nên đặc biệt cấp bách và giày vò đối với chúng ta bởi vì, trong trải nghiệm cuộc sống và trải nghiệm tư duy, chúng ta cảm nhận và ý thức được tình trạng thiếu sót và không đầy đủ của thuyết nhân học thời kì các giáo phụ và trường phái kinh viện, cũng như thuyết nhân học của chủ nghĩa nhân văn xuất hiện từ thời kì Phục hưng. Trong thời Phục hưng có lẽ tiến gần đến chân lí nhiều nhất là những người như Paracelsus^[130] và Pico della Mirandola, họ đã biết về sứ mệnh sáng tạo của con người (xem lịch sử các thuyết nhân học được viết thật xuất sắc, dẫu còn rất không đầy đủ: Bernhard Groethuysen: *Philosophische Antropologie* (Nhân học triết luận)). Chủ nghĩa nhân văn Kitô giáo thời Phục hưng đã vượt qua được ranh giới của thuyết nhân học thời kì các giáo phụ và trường phái kinh viện, nhưng vẫn còn gắn với các cơ sở tôn giáo. Ít nhất thì chủ nghĩa nhân văn ấy cũng đã gần với chân lí

hơn so với thuyết nhân học của Luther và Calvin hạ thấp con người và phủ nhận chân lý về thần-nhân. Trong cơ sở tự nhận thức của con người bao giờ cũng có hai cảm xúc đối lập nhau - ấy là cảm xúc đầy ảm ức và bị đè nén, cũng như cuộc nổi loạn chống lại nỗi ảm ức ấy, và cảm xúc hướng thượng, cũng như sức mạnh, khả năng sáng tạo. Cũng cần phải nói rằng Kitô giáo đưa ra biện minh cho tự cảm nhận của con người cả thứ này lẫn thứ kia. Một mặt, con người là hữu thể tội lỗi và cần phải cứu chuộc tội lỗi của mình, là hữu thể sa đọa và người ta yêu cầu nó phải quy thuận, nhưng mặt khác con người là hữu thể được Thượng Đế tạo nên theo hình tượng và tương đồng với Người, Thượng Đế trở thành con người và điều này nâng cao bản chất con người lên, con người được hiệu triệu hợp tác cùng Thượng Đế và sống cuộc sống vĩnh hằng ở trong Thượng Đế. Điều này tương ứng với tính lưỡng diện trong tự nhận thức của con người và khả năng nói về con người bằng những từ ngữ cực kỳ đối lập nhau. Hiển nhiên Kitô giáo đã giải phóng con người khỏi quyền lực của các sức mạnh vũ trụ, khỏi các ma quỷ của tự nhiên, đưa con người phụ thuộc trực tiếp với Thượng Đế. Ngay cả những kẻ thù của Kitô giáo cũng phải thừa nhận rằng, Kitô giáo là sức mạnh tinh thần khẳng định phẩm giá và tính độc lập của con người, dù cho tội lỗi của các tín đồ Kitô giáo trong lịch sử có lớn đến đâu chăng nữa.

Khi chúng ta đứng trước câu đố về con người trước hết chúng ta phải nói ra điều này: con người là gián đoạn ở trong thế giới tự nhiên và con người không thể giải thích được từ thế giới tự nhiên (xem tác phẩm trải nghiệm tuyệt vời về nhân học Kitô giáo của Nesmelov^[131], *Khoa học về con người*). Pico della Mirandola nói: Con người là điều kì diệu vĩ đại, là mối liên kết giữa đất và trời (xem tác phẩm của Pico della Mirandola, *Ausgeivahlte Schriften*

(Văn bản chọn lọc, 1905). Con người cũng thuộc về thế giới tự nhiên, trong con người có toàn bộ thành phần của thế giới tự nhiên, kể cả những quá trình hóa học-vật lí học, con người phụ thuộc vào những thang bậc thấp nhất của tự nhiên. Thế nhưng trong con người có yếu tố vượt ra khỏi thế giới tự nhiên. Triết học Hi Lạp nhìn ra yếu tố ấy ở trong lí trí. Aristotle kiến nghị định nghĩa con người là động vật có lí trí. Trường phái kinh viện tiếp thu định nghĩa của triết học Hi Lạp. Từ định nghĩa ấy triết học thời Khai minh đã đưa ra những kết luận của mình và dung tục hóa định nghĩa đó. Tuy nhiên mỗi khi con người thực hiện hành vi tự nhận thức, thì nó lại nâng cao bản thân mình lên trên thế giới tự nhiên. Ngay việc tự nhận thức của con người cũng đã vượt qua tự nhiên luận trong việc thấu hiểu con người, và bao giờ nó cũng là tự nhận thức của tinh thần. Con người ý thức bản thân mình không chỉ là hữu thể tự nhiên, mà còn là hữu thể có tinh thần. Trong con người có khởi nguyên Prometheus, và nó là dấu hiệu tương đồng của con người với Thượng Đế, khởi nguyên ấy không có tính quý dữ như đôi khi người ta vẫn tưởng. Thế nhưng tự nhận thức của con người có tính lưỡng diện, con người ý thức bản thân mình cao cả và thấp hèn, tự do và nô lệ của tất yếu, thuộc về vĩnh hằng và ở trong quyền lực của dòng chảy đầy chết chóc của thời gian. Pascal đã diễn tả sâu sắc nhất tính lưỡng diện ấy của tự ý thức và tự cảm nhận của con người, vì vậy mà Pascal biện chứng hơn so với K. Barth^[132].

Con người có thể được nhận thức như một khách thể, một khách thể trong những khách thể của thế giới khách thể. Khi đó con người được nghiên cứu bằng những khoa học nhân học - sinh vật học, xã hội học, tâm lí học. Trong cách tiếp cận như thế, chỉ có thể nghiên cứu những phương diện này hay những phương diện kia của con người, nhưng con người toàn vẹn trong

chiều sâu của nó và trong hiện hữu nội tâm của nó thì không sao nắm bắt được. Có một cách tiếp cận khác đối với con người. Con người còn ý thức bản thân mình như một chủ thể, và trước hết là như một chủ thể. Bí ẩn về con người khai mở trong chủ thể, trong hiện hữu nội tâm của nó. Trong việc khách thể hóa, trong việc ném con người vào thế giới khách quan, bí ẩn về con người bị khép kín lại, con người chỉ nhận ra được về bản thân mình những thứ xa lạ với hiện hữu nội tâm của con người. Con người không hoàn toàn thuộc về thế giới khách quan, con người có thế giới riêng, thế giới bên-ngoài-trần-gian của mình, có số phận bất khả ước với tự nhiên khách quan của mình. Con người như một hữu thể toàn vẹn không thuộc về ngôi thứ tự nhiên và không thể bị đặt vào ngôi thứ ấy. Con người như chủ thể là hành động, là nỗ lực. Tính hoạt động sáng tạo của con người xuất phát từ nội tâm, khai mở trong chủ thể. Nhân học lạc quan và nhân học bi quan đều sai lầm như nhau. Con người thấp hèn và cao cả, ti tiện và vĩ đại. Bản chất con người mang tính phân cực. Nếu như có gì đó được khẳng định trong con người ở một cực này thì điều đó sẽ được bù trừ lại bằng khẳng định đối lập ở cực kia.

Câu đố về con người không chỉ đặt ra vấn đề triết học nhân luận, mà còn đặt ra vấn đề nhân luận hay *vị nhân luận*^[133] cho bất cứ triết học nào. Triết học mang tính vị nhân luận (lấy con người làm trung tâm), thế nhưng bản thân con người không mang tính vị nhân luận. Đây là chân lý cơ bản của triết học hiện sinh trong cách hiểu của tôi. Tôi định nghĩa triết học hiện sinh như triết học đối lập lại triết học khách thể (xem cuốn sách của tôi, *Cái Tôi và thế giới của các khách thể*). Bí ẩn của tồn tại khai mở trong chủ thể hiện sinh. Chỉ có ở trong hiện hữu của con người và thông qua hiện hữu của con người mới có thể nhận thức được tồn tại. Không thể nhận thức được tồn tại thông qua khách thể, thông

qua những khái niệm chung tương quan với các khách thể. Ý thức này là thành quả vĩ đại nhất của triết học. Có thể nói một cách nghịch lý rằng, chỉ có cái chủ quan là mang tính khách quan, còn cái khách quan thì mang tính chủ quan - Thượng Đế chỉ sáng tạo nên những chủ thể, còn các khách thể là do chủ thể tạo nên. Kant diễn đạt điều này theo cách riêng trong việc phân biệt giữa “vật tự thân” và hiện tượng, nhưng sử dụng biểu ngữ không đạt: “vật tự thân”, là vật thể bị khép kín đối với trải nghiệm và nhận thức. Cái đích thực hiện sinh ở Kant là “vương quốc của tự do” trong vị trí đối lập với “vương quốc của tự nhiên”, tức là khách thể hóa theo thuật ngữ của tôi.

Triết học Hi Lạp dạy rằng, tồn tại tương ứng với các quy luật của lí trí. Lí trí có thể nhận thức được tồn tại, bởi vì tồn tại phù hợp theo nó, tồn tại chứa đựng lí trí trong nó. Thế nhưng đó chỉ là chân lí có tính bộ phận, dễ bị xuyên tạc. Có một chân lí sâu sắc hơn. Tồn tại phù hợp theo nhân tính toàn vẹn, tồn tại có nhân tính, Thượng Đế có nhân tính. Chỉ có vì vậy mà nhận thức tồn tại, nhận thức Thượng Đế mới là điều khả dĩ. Nếu không có sự phù hợp với con người thì việc nhận thức được bản thân chiều sâu của tồn tại ắt sẽ là bất khả dĩ. Đó là mặt bên kia của chân lí nói rằng, con người được sáng tạo nên theo hình tượng và tương đồng với Thượng Đế. Trong những hình dung về Thượng Đế và tồn tại mang tính nhân hình luận^[134], nhiều khi chân lí ấy được khẳng định trong hình thức thô thiển và chưa được thanh lọc. Triết học hiện sinh dựa trên lí thuyết nhân văn về nhận thức, lí thuyết ấy phải được làm cho sâu sắc, đi tới lí thuyết thần-nhân về nhận thức. Hình tượng con người của tồn tại và tính thần thánh là chân lí được nhìn thấy từ phía dưới, từ phía trên chân lí ấy được mở ra như là Thượng Đế tạo tác nên con người theo hình tượng và tương đồng với Người. Con người là một tiểu vũ trụ và

một tiểu thần linh. Thượng Đế là một tiểu nhân loại. Nhân tính của Thượng Đế là khái huyền đặc thù của Kitô giáo, làm cho nó khác biệt hẳn với các tôn giáo khác. Kitô giáo là tôn giáo Thần-nhân. L. Feuerbach có một ý nghĩa lớn đối với nhân học, ông là triết gia vô thần luận vĩ đại nhất của châu Âu. Trong quá độ của Feuerbach từ chủ nghĩa duy tâm trừu tượng tới nhân học có một phần chân lí rất lớn. Cần phải chuyển từ chủ nghĩa duy tâm của Hegel đến với thực tế cụ thể. Feuerbach đã là thời khắc biện chứng trong phát triển của triết học hiện sinh cụ thể. Ông đã đặt vấn đề con người vào trung tâm của triết học và khẳng định tính nhân bản của triết học. Ông đã mong muốn một bước ngoặt về phía con người cụ thể. Ông đã không tìm kiếm một khách thể, mà tìm kiếm cái “anh/chị” (xem tác phẩm của L. Feuerbach, *Philosophie der Zukunft* (Triết học của tương lai)). Ông đã dạy rằng, con người sáng tạo nên Thượng Đế theo hình tượng của mình và tương đồng với mình, theo hình tượng và tương đồng với bản chất cao cả nhất của mình. I. Kireevsky và A. Khomyakov^[135] cũng đã tiên cảm được chân lí ấy, khi họ đặt cơ sở cho nhận thức dựa trên tính toàn vẹn và tính tổng hợp của các sức mạnh tinh thần ở con người. Triết học hiện sinh của Heidegger và Jaspers^[136] tiến gần đến điều đó, đối với triết học này tồn tại được nhận thức ở trong hiện hữu của con người. Điều [khẳng định] này [của Feuerbach] là chân lí Kitô giáo bị xoay ngược lại. Nhà thần học Kitô giáo, hầu như là nhà huyền học, vẫn ở lại đến cùng trong con người ông. Tư duy châu Âu cần phải đi qua Feuerbach để khai mở triết học nhân học, vốn là thứ mà chủ nghĩa duy tâm Đức đã không khai mở được, thế nhưng tư duy châu Âu không thể dừng lại ở Feuerbach. Nhân tính hay là tính phù-hợp-với-nhân-tính của Thượng Đế là phía bên kia của tính thần thánh hay tính phù-hợp-theo-thần-thánh của con người.

Đó cũng là một chân lí thần-nhân-loại. Nhân học Thomism^[137] và nhân học của Barth, cũng như nhân học nhân văn nhất nguyên luận đều phủ nhận chân lí này. Tư duy Kitô giáo phương Tây xa lạ với ý tưởng Thần-nhân, vốn được nghiên ngẫm sâu sắc bởi tư duy Kitô giáo Nga thế kỉ XIX và XX. Bí ẩn của tính Thần-nhân đối lập như nhau với nhất nguyên luận và nhị nguyên luận, nhân học Kitô giáo có thể cảm rĩ chỉ trong bí ẩn này thôi (xem trước tác của S. Bulgakov^[138], *Con chiên của Thượng Đế*).

Chương II

Vấn đề con người chỉ có thể đặt ra và giải quyết toàn vẹn trong ánh sáng của ý tưởng thần-nhân-loại. Sự đầy đủ của chân lý thần-nhân-loại cũng thật khó khăn mới ăn nhập được vào ngay cả trong Kitô giáo. Cách tư duy tự nhiên dễ nghiêng về, hoặc là nhất nguyên luận mà ở trong đó một bản chất này nuốt mất bản chất kia, hoặc là nhị nguyên luận mà ở trong đó Thượng Đế và con người hoàn toàn tách rời nhau và ngăn cách nhau bởi một vực thẳm. Ấn ức của con người ý thức mình là một hữu thể sa đọa và tội lỗi, đều có thể tiếp nhận hình thức nhất nguyên luận hay nhị nguyên luận đồng đều như nhau. Có thể diễn giải Calvin hoặc là nhất nguyên luận cực đoan, hoặc là nhị nguyên luận cực đoan, đồng đều như nhau. Nhân học của chủ nghĩa nhân văn thừa nhận con người là hữu thể tự đầy đủ, là phản ứng tự nhiên chống lại ấn ức của con người ở trong ý thức Kitô giáo truyền thống. Con người bị hạ thấp như một hữu thể tội lỗi. Và điều này thường gây ra ấn tượng tựa hồ như con người nói chung là hữu thể ti tiện. Không phải chỉ từ tính tội lỗi của con người, mà ngay từ sự kiện tính tâm thường của con người, đã suy diễn ra tự ý thức đầy ấn ức và nhục nhã của con người. Từ sự kiện con người được Thượng Đế tạo tác nên và không có được cơ sở ngay trong bản thân mình, người ta đã đưa ra kết luận không phải về sự vĩ đại của vật tâm thường, mà về sự ti tiện của nó. Nhiều khi nghe lời nói của các nhà thần học Kitô giáo và những tín đồ Kitô giáo sùng đạo thì có thể kết luận rằng, Thượng Đế không yêu thương con người và không muốn để cho nhân tính thuần túy được khẳng định, mà [Thượng Đế] muốn hạ nhục con người. Và con

người cứ tự hạ nhục mình như thế, phản ánh lại tình trạng sa đọa của mình, rồi thi thoảng lại nổi loạn chống lại ẩn ức và hạ nhục ấy trong việc tự đề cao mình đầy kiêu hãnh. Trong cả hai trường hợp con người mất đi cân bằng và không đạt được tự ý thức chân chính. Trong những hình thức chiếm ưu thế của ý thức Kitô giáo, con người bị thừa nhận là hữu thể thuần túy phải cứu chuộc, chứ không phải hữu thể sáng tạo. Tuy nhiên, nhân học Kitô giáo luôn dạy rằng, con người được tạo tác nên theo hình tượng và tương đồng với Thượng Đế. Trong các vị thầy của Giáo hội phương Đông St. Grigory Nissky^[139] đã làm được nhiều hơn cả cho nhân học, ông hiểu con người trước hết là hình tượng và tương đồng với Thượng đế. Ở phương Tây ý tưởng này được phát triển ít hơn nhiều. Nhân học của St. Augustine, chủ yếu như một nhà nhân học, người quyết định như nhau đối với cách hiểu con người theo Catholic cũng như theo Tin lành, là nền nhân học hầu như thuần túy về tội lỗi và ân huệ cứu chuộc. Thế nhưng thực chất, từ học thuyết về hình tượng của Thượng Đế trong con người chưa bao giờ đưa ra được những kết luận nhất quán. Người ta đã cố thử khám phá trong con người những nét của hình tượng và tương đồng với Thượng Đế. Người ta đã khám phá ra những nét ấy trong lí trí và về chuyện này người ta đã đi theo triết học Hi Lạp, người ta đã khám phá ra [những nét ấy] trong tự do, là điều đã gắn bó nhiều hơn với Kitô giáo, nói chung, người ta đã khám phá ra những nét ấy trong tính chất tinh thần của con người. Tuy nhiên, chưa bao giờ người ta khám phá ra hình tượng của Thượng Đế trong bản chất sáng tạo của con người, trong tính tương đồng của con người với Đấng sáng tạo. Điều này có nghĩa là chuyển sang một tự nhận thức hoàn toàn khác, là vượt qua ẩn ức và bị đè nén. Trong nền nhân học kinh viện và Thomism, con người không phải là nhà sáng tạo, nó là trí

tuệ hạng hai, không đáng kể (thái độ thù địch với cách hiểu con người như nhà sáng tạo có thể gặp ở trong cuốn sách Catholic mới nhất: Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?* (Con người là gì?)) [140]. Đáng chú ý là trong [phong trào] Phục hưng của tư duy Kitô giáo Tin lành thế kỉ XX, trong thuyết thần học biện chứng, ở K. Barth con người hóa ra bị hạ nhục, biến thành thứ không là gì hết, giữa Thượng Đế và con người mở ra một vực thẳm, và bản thân sự kiện thần-nhân-loại là không thể giải thích. Tính thần-nhân-loại của đức Kitô bị xé vụn ra và chẳng có kết quả gì. Thế nhưng tính thần-nhân-loại của đức Kitô đem tới chân lí về tính thần-nhân của bản diện cá nhân con người.

Con người là hữu thể có khả năng vượt khỏi chính bản thân mình vươn lên cao, và việc vươn cao ấy, siêu việt hóa bản thân, đi khỏi ranh giới khép kín bản thân mình, đó chính là hành động sáng tạo của con người. Chính là trong sáng tạo mà con người vượt qua chính mình, sáng tạo không phải là tự khẳng định mình, mà là tự định hình bản thân mình, nó ở trạng thái xuất thần. Tôi cũng đã nói rằng con người như chủ thể chính là hành động. M. Scheler thậm chí định nghĩa bản diện cá nhân con người như thống nhất cụ thể của các hành động (xem cuốn sách của ông ta, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Hình thức trong đạo đức và giá trị đạo đức mang tính vật chất)). Thế nhưng sai lầm của M. Scheler là ông đã xem tinh thần mang tính thụ động, còn cuộc sống hoạt động. Trên thực tế điều ngược lại mới đúng: tinh thần có tính hoạt động, còn cuộc sống là thụ động. Nhưng chỉ có hành động sáng tạo mới có thể được gọi là có tính hoạt động. Một hành động nhỏ bé nhất của con người cũng mang tính sáng tạo, trong hành động ấy cái chưa từng có trên thế gian được tạo nên. Mọi quan hệ sinh động, chứ không lạnh lẽo, của con người đối với con người là sáng tạo ra cuộc sống

mới. Chính là trong sáng tạo con người mới tương đồng nhiều nhất với Đấng sáng tạo. Mọi hành động yêu thương đều là hành động sáng tạo. Còn tính hoạt động không có sáng tạo về thực chất là tính thụ động. Con người có thể tạo ra ấn tượng tính hoạt động cao, làm nhiều cử chỉ rất hoạt động, truyền ra xung quanh mình chuyển động ồn ào, nhưng đồng thời lại là thụ động, bị nằm trong quyền lực của những sức mạnh và những đam mê chiếm lĩnh anh ta. Hành động sáng tạo bao giờ cũng là thống trị của tinh thần trước tự nhiên, trước linh hồn và đòi hỏi phải có tự do. Hành động sáng tạo không thể giải thích được từ tự nhiên, nó có thể giải thích được từ tự do, trong hành động ấy luôn có thêm tự do can dự vào, là tự do không có tự nhiên nào, không có tồn tại nào hạn định được. Tự do có tính chất tiền-tồn tại, có nguồn gốc không phải ở tồn tại, mà ở phi tồn tại (xem cuốn sách của tôi. *Triết học tự do tinh thần và Về sứ mệnh của con người*). Sáng tạo là sáng tạo từ tự do, tức là chứa đựng trong bản thân nó yếu tố không bị hạn định bởi cái gì, chính yếu tố ấy đem lại cái mới mẻ. Đôi khi người ta phản bác chống lại khả năng con người là nhà sáng tạo, dựa trên cơ sở con người là hữu thể bệnh hoạn bị phân đôi và bị suy yếu bởi tội lỗi. Luận cứ này chẳng có hiệu lực gì. Trước hết ắt cũng hoàn toàn có thể nói rằng một hữu thể bệnh hoạn, tội lỗi, bị phân đôi thì không những không có khả năng sáng tạo, mà còn không thể cứu chuộc được. Khả năng cứu chuộc được xác định bởi ân huệ ban xuống cho con người. Thế nhưng để sáng tạo thì con người cũng được ban cho ân huệ, được ban cho những quà tặng, thiên tài, tài năng, và con người nghe thấy trong nội tâm lời hiệu triệu của Thượng Đế. Cũng có thể nói rằng, con người sáng tạo chính vì con người là hữu thể bệnh hoạn, bị phân đôi và không hài lòng với bản thân mình. Sáng tạo giống như *eros* của Plato, có nguồn gốc không phải chỉ ở trong

tình trạng giàu có và dư thừa, mà còn ở trong tình trạng nghèo nàn và thiếu thốn. Sáng tạo là một trong những con đường chữa khỏi bệnh cho hữu thể bệnh hoạn-con người. Trong sáng tạo, tính phân đôi của con người được vượt qua. Trong hành động sáng tạo, con người đi khỏi bản thân, chấm dứt việc bị bản thân mình nuốt mất và chấm dứt việc giày vò bản thân. Con người không thể định hình bản thân mình chỉ ở trong quan hệ với thế gian và với những người khác. Nếu như vậy thì con người ắt chẳng tìm được sức mạnh trong bản thân mình để vươn lên cao trước thế giới xung quanh, và ắt đã là nô lệ của thế giới ấy. Con người phải định hình bản thân mình trước hết trong quan hệ với tồn tại vượt lên trên nó, trong quan hệ với Thượng Đế. Chỉ trong việc hướng về Thượng Đế con người mới tìm được hình tượng của mình, nâng cao được con người lên trên thế giới tự nhiên xung quanh. Chỉ khi ấy con người mới tìm được sức mạnh để thành người sáng tạo trên thế gian. Người ta sẽ nói rằng con người là người sáng tạo ngay cả khi nó phủ nhận Thượng Đế. Đó là vấn đề trạng thái ý thức của con người, đôi khi rất hời hợt. Khả năng con người vươn lên cao trước thế giới tự nhiên và trước bản thân mình, thành người sáng tạo, phụ thuộc vào sự kiện sâu sắc hơn là lòng tin của con người vào Thượng Đế, - nó phụ thuộc vào hiện hữu của Thượng Đế. Cần phải nhớ điều này. Vấn đề cơ bản của nhân học là vấn đề *bản diện cá nhân* mà tôi sẽ chuyển sang nó [ở dưới đây].

Chương III

Nếu giả sử con người chỉ là một cá thể, thì nó đã chẳng vươn cao lên trên thế giới tự nhiên (nhiều ý tưởng của tôi về bản diện cá nhân và về cá thể đã được phát biểu trong bài báo “Cá biệt luận và chủ nghĩa Marx”, cũng như trong các cuốn sách *Cái Tôi và thế giới của các khách thể* và *Về sứ mệnh của con người*). Cá thể là một phạm trù tự nhiên luận, trước hết là sinh học luận. Cá thể là nguyên tử không thể chia cắt được nữa. Tất cả những cấu tạo tương đối bền vững phân biệt được với thế giới xung quanh, như là cây bút chì, chiếc ghế, cái đồng hồ, viên đá quý v.v. đều có thể được gọi là các cá thể. Cá thể là bộ phận của dòng tộc, và tùy thuộc vào dòng tộc. Về phương diện sinh học nó xảy ra từ nơi ấp ủ của cuộc sống tự nhiên. Cá thể còn là phạm trù xã hội học nữa, trong tư cách ấy nó tùy thuộc vào xã hội, là bộ phận của xã hội, là nguyên tử của cái toàn thể mang tính xã hội. Xét từ quan điểm xã hội học, bản diện cá nhân con người trôi dạt như một cá thể, được hình dung như bộ phận của xã hội, và là bộ phận rất nhỏ bé. Cá thể bảo vệ tính độc lập tương đối của mình, nhưng dù sao cũng vẫn ở trong nơi ấp ủ của dòng tộc và xã hội, nó bị buộc phải xem xét bản thân mình như một bộ phận, bộ phận ấy có thể nổi loạn chống lại cái toàn vẹn, nhưng không thể lấy bản thân mình, như một cái toàn vẹn tự thân, đối lập lại với nó. Bản diện cá nhân có ý nghĩa hoàn toàn khác. Bản diện cá nhân là phạm trù tinh thần chứ không phải phạm trù tự nhiên và không tùy thuộc vào tự nhiên và xã hội. Bản diện cá nhân hoàn toàn không phải là bộ phận của tự nhiên và xã hội, và không thể được tư duy như bộ phận trong quan hệ với một toàn vẹn nào đó. Xét từ quan điểm

triết học hiện sinh, từ quan điểm của con người như một trung tâm hiện sinh, thì bản diện cá nhân hoàn toàn không phải là bộ phận của xã hội. Ngược lại, xã hội là bộ phận của bản diện cá nhân, chỉ là phương diện xã hội của nó. Bản diện cá nhân cũng không phải là bộ phận của thế giới, của vũ trụ, ngược lại, vũ trụ là bộ phận của bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân con người là một hữu thể xã hội và vũ trụ, tức là có phương diện xã hội và vũ trụ, có thành phần xã hội và vũ trụ, nhưng chính vì vậy mà không thể tư duy bản diện cá nhân con người như bộ phận trong quan hệ với cái toàn vẹn xã hội và vũ trụ. Con người là một tiểu vũ trụ. Bản diện cá nhân con người là một toàn vẹn, nó không thể là bộ phận. Đây là định nghĩa cơ bản của bản diện cá nhân, mặc dù không thể nào đưa ra một định nghĩa cho bản diện cá nhân, có thể đưa ra một loạt các định nghĩa bản diện cá nhân từ các phương diện khác nhau. Bản diện cá nhân như một toàn vẹn không tùy thuộc vào bất cứ cái toàn vẹn nào, ở bên ngoài mối quan hệ dòng tộc và cá thể. Bản diện cá nhân phải được tư duy không bị tùy thuộc vào dòng tộc, mà ở trong mối quan hệ và giao lưu với những bản diện cá nhân khác, với thế giới và với Thượng Đế. Bản diện cá nhân hoàn toàn không phải là tự nhiên và chẳng có phạm trù nào liên quan đến tự nhiên lại áp dụng được cho nó. Bản diện cá nhân không thể được định nghĩa như một thực thể (substantia). Cách hiểu bản diện cá nhân như một thực thể là tự nhiên hóa bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân cắm rễ trong thế giới tinh thần, nó không thuộc về ngôi thứ tự nhiên và không thể đặt vào trong ngôi thứ ấy. Không thể nào tư duy thế giới tinh thần như một bộ phận mang tính ngôi thứ của hệ thống vũ trụ. Học thuyết của Thomas Aquinas là một ví dụ nổi bật của cách hiểu bản diện cá nhân như một thang bậc trong hệ thống vũ trụ mang tính ngôi thứ: bản diện cá nhân chiếm thang bậc ở giữa

súc vật và thiên thần. Thế nhưng đó là cách hiểu tự nhiên luận. Nhưng cũng cần phải nói rằng Thomism có phân biệt giữa bản diện cá nhân và cá thể (J. Maritain^[141] đặc biệt kiên trì điều này). Đối với triết học hiện sinh bản diện cá nhân con người có hiện hữu đặc biệt riêng của mình nằm ngoài tự nhiên, mặc dù trong nó có thành phần tự nhiên. Bản diện cá nhân đối lập lại với đồ vật (đó là ý tưởng cơ bản của Stern^[142], người đã tạo nên hệ thống cá biệt luận, dẫu vẫn còn chưa thoát hẳn được tự nhiên luận), đối lập với thế giới của các khách thể, bản diện cá nhân là chủ thể hoạt động, là trung tâm hiện sinh. Chỉ nhờ điều này mà bản diện cá nhân con người mới độc lập được với vương quốc của các chúa tể trần gian. Nó có đặc tính giá trị luận (axiology) mang tính đánh giá. Trở thành bản diện cá nhân là nhiệm vụ của con người. Xác định một người nào đó là bản diện cá nhân, ấy là đánh giá cao con người ấy. Bản diện cá nhân không sinh ra từ cha mẹ như cá thể, Thượng Đế sáng tạo ra nó và nó tự sáng tạo ra bản thân mình, nó là ý tưởng của Thượng Đế về con người bất kì.

Có thể xác định đặc trưng của bản diện cá nhân theo một loạt các chỉ dấu gắn kết với nhau. Bản diện cá nhân là cái không đổi trong biến đổi. Chủ thể của thay đổi là cùng một gương mặt. Nếu bản diện cá nhân ngưng đọng lại, dừng lại trong sự phát triển của mình, không gia tăng lên, không phong phú lên, không sáng tạo cuộc sống mới, thì điều đó sẽ mang tính hủy hoại đối với bản diện cá nhân. Cũng sẽ có tính hủy hoại, nếu thay đổi trong nó là phản bội, nếu nó không còn là chính bản thân mình, nếu gương mặt người không còn nhận ra được nữa. Đó là đề tài tác phẩm *Peer Gynt* của Ibsen. Bản diện cá nhân là thống nhất của số phận. Đây là định nghĩa cơ bản của nó. Đồng thời bản diện cá nhân cũng là thống nhất trong số nhiều. Bản diện cá nhân không hợp

thành từ những bộ phận. Nó có thành phần đa diện thật phức tạp. Nhưng cái toàn vẹn trong nó đi trước các bộ phận. Toàn bộ thành phần phức tạp tinh thần - tâm hồn - thân thể của con người là một chủ thể thống nhất. Điều quan trọng đối với bản diện cá nhân là nó đòi hỏi hiện hữu của cái siêu cá biệt, là cái vượt cao hơn nó và nó hướng tới cái đó để tự nâng mình lên trong việc thực hiện bản thân mình. Sẽ không có bản diện cá nhân, nếu như không có cái tồn tại đứng cao hơn nó. Nếu như thế thì sẽ chỉ có cá thể tùy thuộc theo dòng tộc và xã hội, nếu như thế thì tự nhiên đứng cao hơn con người và con người chỉ là bộ phận của tự nhiên. Bản diện cá nhân có thể dung nạp vào trong nó nội dung phổ quát, và chỉ có riêng bản diện cá nhân là có khả năng ấy. Không có cái gì mang tính khách quan mà có thể dung nạp được nội dung phổ quát, nó bao giờ cũng mang tính bộ phận, cần phải phân biệt thật căn cơ giữa cái phổ quát và cái chung. Cái chung là trừu tượng hóa, không có hiện hữu. Còn cái phổ quát mang tính cụ thể và có hiện hữu của mình. Bản diện cá nhân dung nạp vào trong nó không phải cái chung, mà cái phổ quát, cái siêu cá biệt. Cái chung, ý tưởng trừu tượng, bao giờ cũng có nghĩa tạo thành thần tượng và người được ái mộ, biến bản diện cá nhân thành công cụ và phương tiện của mình. Sùng bái nhà nước, chủ nghĩa dân tộc, sùng bái khoa học, chủ nghĩa cộng sản và các thứ tương tự đều là như thế, luôn biến bản diện cá nhân thành phương tiện và công cụ. Thế nhưng Thượng Đế không bao giờ làm như vậy. Đối với Thượng Đế, bản diện cá nhân con người là mục đích, chứ không phải phương tiện. Cái chung là liên kết, còn cái phổ quát là cái làm cho cuộc sống của bản diện cá nhân phong phú lên. Định nghĩa con người là hữu thể có lí trí sẽ biến nó thành công cụ cho lí trí vô diện mạo, định nghĩa ấy không thuận lợi cho bản diện cá nhân và không nắm bắt được

trung tâm hiện sinh của nó. Bản diện cá nhân có tính miễn cảm với nỗi đau khổ và niềm vui.

Bản diện cá nhân chỉ có thể được hiểu như hành vi, nó đối lập với tính thụ động, nó luôn luôn có nghĩa là kháng cự lại một cách sáng tạo. Hành vi bao giờ cũng là hành vi sáng tạo, như đã nói ở trên, hành vi không sáng tạo là tính thụ động. Hành vi không thể là lặp lại, nó bao giờ cũng mang theo tính mới mẻ. Tự do luôn thấm vào hành vi và mang theo cái mới mẻ ấy. Hành vi sáng tạo luôn gắn với chiều sâu của bản diện cá nhân. Như đã nói ở trên, trong bề nổi con người có thể gây ra ấn tượng tính hoạt động cao, có thể làm những cử chỉ rất hoạt động, những chuyển động rất ồn ào, nhưng ở bên trong, ở trong chiều sâu lại là thụ động, có thể hoàn toàn đánh mất bản diện cá nhân của mình. Chúng ta thường quan sát thấy điều này trong những phong trào quần chúng, cách mạng và phản cách mạng, trong các cuộc đàn áp, trong những biểu hiện cuồng tín và thú tính. Tính hoạt động chân chính định hình bản diện cá nhân, là tính hoạt động tinh thần. Không có tự do nội tâm thì tính hoạt động hóa ra tính thụ động của tinh thần, bị hạn định từ bên ngoài. Cuồng tín, trạng thái lên đồng, có thể tạo ra ấn tượng của tính hoạt động, nhưng trong đó không có hành vi đích thực và không có bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân là kháng cự lại, kháng cự lại hạn định của xã hội và tự nhiên, là cuộc đấu tranh anh hùng giành lấy tự quyết nội tâm. Bản diện cá nhân có hạt nhân ý chí trong hạt nhân ấy mọi chuyển động đều xác định từ nội tâm, chứ không phải từ bên ngoài. Bản diện cá nhân đối lập với tất định luận (Le Senne với cuốn sách tuyệt vời *Obstacle et Valeur* (Trở ngại và giá trị) đặt hiện hữu đối lập với tất định luận)^[143]. Bản diện cá nhân là nỗi đau đớn. Cuộc đấu tranh anh hùng giành lấy thực hiện bản diện cá nhân là đầy đau đớn. Có thể né tránh đau đớn bằng cách

khước từ bản diện cá nhân. Và con người rất thường hay làm điều này. Là bản diện cá nhân, là người tự do, không phải chuyện dễ dàng, mà thật khó khăn, là gánh nặng con người phải mang. Khắp mọi nơi người ta đều đòi con người từ bỏ bản diện cá nhân, từ bỏ tự do, để đổi lấy tình trạng dễ dàng hơn cho cuộc sống. Người ta đòi hỏi con người phải phục tùng theo hạn định của xã hội và tự nhiên. Tính bi thảm của cuộc sống gắn với điều này. Không một người nào có thể xem bản thân mình là một bản diện cá nhân đã hoàn tất. Bản diện cá nhân là không hoàn tất, nó phải thực hiện bản thân mình, đây là nhiệm vụ vĩ đại đặt ra cho con người, nhiệm vụ thực hiện hình tượng và tương đồng với Thượng Đế, dung nạp cái phổ quát, sự đầy đủ, vào trong bản thân mình dưới hình thức cá biệt. Bản diện cá nhân sáng tạo ra bản thân mình trong suốt đời người.

Bản diện cá nhân không tự đầy đủ được, nó không thể tự bằng lòng với bản thân mình. Nó luôn đòi hỏi hiện hữu các bản diện cá nhân khác, [đòi hỏi] bước ra khỏi bản thân đi vào người khác. Mọi quan hệ của bản diện cá nhân với các bản diện cá nhân khác là nội dung phẩm tính của đời sống con người. Vì vậy mà có đối lập giữa bản diện cá nhân và thói vị kỉ. Thói vị kỉ, choán hết bởi cái “tôi” của mình và nhìn mọi thứ đều thuận tụy từ quan điểm của cái “tôi” ấy, quy chiếu mọi thứ về nó, [đó là thứ] phá hủy bản diện cá nhân. Thực hiện bản diện cá nhân đòi hỏi nhìn thấy những bản diện cá nhân khác. Thói vị kỉ phá hủy chức năng hiện thực trong con người. Bản diện cá nhân đòi hỏi phân biệt, thiết lập tính khác nhau của các bản diện cá nhân, tức là nhìn thấy những hiện thực trong ánh sáng đích thực của nó. Thuyết duy ngã (solipsism) khẳng định chẳng có gì hiện hữu ngoài cái “tôi” và tất cả chỉ là cái “tôi” của tôi, [thuyết đó] là phủ định bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân đòi hỏi hi sinh, nhưng không được hi

sinh bản diện cá nhân. Có thể hi sinh mạng sống của mình, và đôi khi con người buộc phải hi sinh mạng sống của mình, thế nhưng không một ai có quyền khước từ bản diện cá nhân của mình, mọi người đều phải hi sinh và thông qua hi sinh để giữ được vẫn là bản diện cá nhân cho đến cùng. Không được từ chối là bản diện cá nhân, bởi vì điều đó ắt có nghĩa là từ chối ý tưởng của Thượng Đế về con người, không thực hiện ý đồ của Thượng Đế. Không cần thiết phải khước từ là bản diện cá nhân, như chủ nghĩa vô ngã xem bản diện cá nhân là tính hạn hẹp (L. Tolstoy nghĩ như vậy, triết học tôn giáo Hindu, E. Hartmann^[144] và nhiều người khác nữa nghĩ như vậy), mà cần phải khước từ cái ngã đông cứng lại, vốn ngăn cản việc triển khai bản diện cá nhân. Trong hành vi sáng tạo của con người, vốn là thực hiện bản diện cá nhân, phải trải qua việc làm nhòa cái ngã ngăn cách con người với những người khác, với thế giới và với Thượng Đế. Con người là hữu thể không hài lòng với bản thân mình, không thỏa mãn và vượt qua bản thân trong phần lớn những hành vi đáng kể của đời mình. Bản diện cá nhân được rèn đúc nên trong việc tự định hình đầy sáng tạo ấy. Nó luôn trù định sứ mệnh, sứ mệnh duy nhất không lặp lại của mỗi người. Nó đi theo tiếng nói nội tâm kêu gọi nó thực hiện nhiệm vụ cuộc đời của mình. Con người chỉ là bản diện cá nhân, khi nào nó đi theo tiếng gọi nội tâm ấy, chứ không đi theo những ảnh hưởng bên ngoài. Sứ mệnh bao giờ cũng mang đặc tính cá biệt. Và không có ai khác có thể giải quyết vấn đề sứ mệnh của một con người nhất định. Bản diện cá nhân có sứ mệnh bởi nó được hiệu triệu sáng tạo. Sáng tạo bao giờ cũng có tính chất cá biệt. Thực hiện bản diện cá nhân đòi hỏi khổ hạnh. Nhưng không được hiểu khổ hạnh như mục đích, như lòng thù địch đối với thế gian và cuộc sống. Khổ hạnh chỉ là phương tiện, là luyện tập, là tập trung sức mạnh bên trong.

Chính vì bản diện cá nhân là nỗ lực và kháng cự, không chấp nhận bị tự nhiên và xã hội hạn định từ bên ngoài, nên nó đã phải trừ định khổ hạnh rồi. Đạt được tự quyết định nội tâm đòi hỏi khổ hạnh. Thế nhưng khổ hạnh dễ dàng bị suy đồi, biến thành mục đích tự thân, làm cho trái tim con người trở thành cay nghiệt, khiến nó không thân thiện với cuộc sống. Khi đó thì khổ hạnh là thù địch đối với con người và bản diện cá nhân. Khổ hạnh cần thiết không phải để phủ nhận sáng tạo của con người, mà chính là để thực hiện sáng tạo ấy. Bản diện cá nhân khác biệt nhau, đơn nhất, không lặp lại, độc đáo, không giống với những bản diện cá nhân khác. Bản diện cá nhân là ngoại lệ, chứ không phải là quy luật. Chúng ta đứng trước hòa trộn đầy nghịch lí của những thứ đối lập nhau: cái cá biệt và cái siêu cá biệt, cái hữu hạn và cái vô hạn, cái bất biến và cái biến đổi, tự do và số phận. Cuối cùng, còn có một cặp mâu thuẫn (antinomy) cơ bản nữa gắn với bản diện cá nhân. Bản diện cá nhân hãy còn phải thực hiện bản thân mình và không một ai có thể nói về bản thân mình, rằng mình đã hoàn toàn là một bản diện cá nhân. Thế nhưng để cho bản diện cá nhân có thể thực hiện bản thân mình một cách sáng tạo, thì nó phải đã có rồi, phải đã có cái chủ thể hoạt động thực hiện bản thân mình. Nghịch lí này thực ra gắn với hành vi sáng tạo nói chung. Hành vi sáng tạo thực hiện cái mới mẻ, chưa từng có trên thế gian. Thế nhưng hành vi sáng tạo như thế đòi hỏi một chủ thể sáng tạo có được khả năng tự vượt qua mình và tự nâng cao mình trong việc sáng tạo ra cái chưa từng có. Đây là một bí ẩn vĩ đại nhất của hiện hữu con người. Là bản diện cá nhân thật khó khăn, là người tự do - tức là nhận lấy gánh nặng cho mình. Dễ dàng hơn cả, ấy là khước từ bản diện cá nhân và tự do, sống dưới hạn định, dưới quyền uy.

Chương IV

Trong con người có cơ sở tự phát vô thức gắn với đời sống vũ trụ và trái đất, khí chất vũ trụ-đất đặc^[145]. Bản thân các đam mê gắn với cơ sở tự nhiên-tự phát, là vật liệu từ đó tạo nên những bản diện cá nhân đức hạnh vĩ đại nhất. Phủ định mang tính suy xét-đạo đức và duy lí đối với chất tự nhiên-tự phát trong con người dẫn đến làm tiêu hao và cạn kiệt nguồn sống. Khi ý thức đàn áp và chèn ép cái vô thức-tự phát, thì xảy ra phân đôi bản chất con người, cũng như tình trạng đông cứng và khô cằn của nó. Con đường thực hiện bản diện cá nhân xuất phát từ cái vô thức đi qua ý thức tới cái siêu ý thức. Cả quyền lực của cái thấp hèn, vô thức, khi con người hoàn toàn bị quyết định bởi tự nhiên và cả tình trạng đông cứng của ý thức, tình trạng khép kín của ý thức, đóng kín lại hàng loạt những thế giới, hạn chế tầm nhìn của nó, [cả hai thứ ấy] đều không thuận lợi như nhau cho bản diện cá nhân, cần phải hiểu ý thức một cách linh động chứ không tĩnh tại, ý thức có thể thu hẹp lại và mở rộng ra, đóng kín lại đối với hàng loạt những thế giới và cũng mở ra đối với chúng. Không có đường ranh giới tuyệt đối không-thể-xuyên-qua ngăn cách ý thức với cái tiềm thức và cái siêu ý thức. Cái điều được hình dung như ý thức trung bình-bình thường mà tính bắt buộc chung và tính quy luật gắn với nó chỉ là một thang bậc nhất định trong việc làm đông cứng ý thức, là thang bậc tương ứng với những chuẩn mực của đời sống xã hội và của tính cùng chung ở những con người. Nhưng bước ra khỏi cái ý thức trung bình-bình thường ấy là khả dĩ, tất cả những thành tựu cao nhất của con người gắn với điều này, tính thánh thiện và thiên tài, sự thấu

hiểu và sáng tạo gắn với điều này. Chính vì vậy mà con người có thể được gọi là hữu thể vượt qua chính mình. Bản diện cá nhân được hình thành và thực hiện, chính là ở trong việc bước ra khỏi các giới hạn của ý thức trung bình-bình thường đó, vốn kéo về tính xã hội thường nhật, trước bản diện cá nhân ấy bao giờ cũng mở ra triển vọng của vô hạn và vĩnh hằng. Tầm vóc lớn lao và tính thú vị của con người gắn với tính khả dĩ mở ra được ấy cho những con đường ở trong anh ta đến với vô hạn và vĩnh hằng, gắn với khả năng của những đột phá. Rất sai lầm, nếu gắn bản diện cá nhân chủ yếu với ranh giới, với giới hạn, với hạn định đóng lại cái vô hạn. Bản diện cá nhân là phân biệt, nó không chấp nhận hòa trộn và hòa tan trong cái vô diện mạo, nhưng nó cũng là chuyển động về cái không giới hạn và vô cùng tận. Chính vì vậy bản diện cá nhân là kết hợp đầy nghịch lí của cái hữu hạn và cái vô hạn. Bản diện cá nhân là bước ra khỏi bản thân mình, bước ra khỏi những giới hạn của mình, nhưng không chấp nhận hòa trộn và hòa tan. Nó khai mở, nó đưa vào bản thân mình hàng loạt những thế giới và bước vào những thế giới ấy trong khi vẫn là chính mình. Bản diện cá nhân không phải là đơn tử với các cửa ra vào và cửa sổ đóng kín, như ở Leibniz. Thế nhưng cửa ra vào và cửa sổ mở ra không bao giờ có nghĩa là hòa trộn bản diện cá nhân với thế giới xung quanh, không có nghĩa là phá hủy hạt nhân bản thể của bản diện cá nhân. Vì vậy trong bản diện cá nhân có cơ sở vô thức, có ý thức và có việc bước ra đi tới cái siêu ý thức.

Trong nhân học, vấn đề về mối quan hệ của tinh thần đối với linh hồn và thể xác trong con người có ý nghĩa to lớn. Có thể nói về ba thành phần của con người. Hình dung con người cấu thành từ linh hồn và thể xác mà không có tinh thần là tự nhiên hóa con người. Kiểu tự nhiên hóa như thế hiển nhiên là tư duy thần học,

ví dụ như nó đặc trưng cho Thomism. Yếu tố tinh thần tựa hồ như xa lạ với bản chất con người và được đưa sang thuần túy vào lĩnh vực siêu việt. Con người cấu thành thuần túy từ linh hồn và thể xác là hữu thể tự nhiên. Cơ sở cho việc tự nhiên hóa như thế trong nhân học Kitô giáo là ở chỗ yếu tố tinh thần trong con người không thể đối chiếu và so sánh với yếu tố linh hồn và thể xác. Hoàn toàn không thể đặt tinh thần đối lập với linh hồn và thể xác, nó là hiện thực thuộc một trật tự khác, nó là hiện thực trong ý nghĩa khác. Linh hồn và thể xác thuộc về tự nhiên, chúng là những hiện thực của thế giới tự nhiên. Thế nhưng tinh thần không phải là tự nhiên. Đối lập của tinh thần với tự nhiên - đối lập cơ bản chính là của tinh thần với tự nhiên, chứ không phải của tinh thần với vật chất, hay là của tinh thần với thể xác. Yếu tố tinh thần trong con người có nghĩa là con người không phải chỉ là hữu thể tự nhiên, trong nó có yếu tố siêu tự nhiên. Con người kết nối với Thượng Đế thông qua yếu tố tinh thần, thông qua đời sống tinh thần. Tinh thần không đối lập với linh hồn và thể xác, và chiến thắng của tinh thần hoàn toàn không có nghĩa là tiêu diệt và coi thường linh hồn và thể xác. Linh hồn và thể xác, tức là hữu thể tự nhiên của nó, có thể ở cả trong tinh thần, được đưa vào trật tự tinh thần, được tâm linh hóa. Đạt được tính toàn vẹn của hiện hữu con người chính là hàm nghĩa rằng, tinh thần chiếm lĩnh linh hồn và thể xác. Chính là thông qua thắng lợi của yếu tố tinh thần, thông qua việc tâm linh hóa mà bản diện cá nhân được thực hiện trong con người, hình tượng toàn vẹn của nó được thực hiện.

Theo ý nghĩa ban đầu từ cổ xưa thì tinh thần (pneuma, rouakh) có nghĩa là hơi thở, làn gió thoảng, tức là hầu như có ý nghĩa vật thể, và chỉ mãi sau này tinh thần mới được duy linh hóa (xem Hans Leisegang^[146], *Der Heilige Geist* (Tinh thần thiêng

liêng), 1919). Thế nhưng cách hiểu tinh thần như làn gió thoảng cũng có nghĩa nó là năng lượng, tựa hồ như nhập vào con người từ một bình diện cao hơn, chứ không phải là cái tự nhiên vốn có của con người.

Chủ nghĩa duy linh trừu tượng phủ nhận hiện thực chân chính của thể xác con người và phủ nhận nó thuộc về hình tượng toàn vẹn của con người, chủ nghĩa duy linh như thế là hoàn toàn sai lầm. Không thể bảo vệ cái nhị nguyên luận linh hồn và thể xác, hay là tinh thần và thể xác, như đôi khi người ta vẫn nói, điều này vốn xuất phát từ Descartes. Tâm lí học đương đại vẫn bảo tồn quan điểm này và nó mâu thuẫn với xu hướng của triết học đương đại. Con người được hình dung là một cơ thể toàn vẹn bao gồm linh hồn và thể xác. Bản thân thể xác con người không phải là cơ giới và không thể hiểu nó theo cách thức cơ giới. Hiện nay đang diễn ra việc quay trở về với học thuyết của Aristote về *entelecheia*^[147]. Thể xác thuộc về bản diện cá nhân không thể tách rời, thuộc về hình tượng của Thượng Đế trong con người. Khởi nguyên tinh thần làm cho cả tâm hồn cũng như thể xác của con người đều có tinh thần. Thể xác con người có thể được duy linh hóa, có thể trở thành thể xác có tinh thần, mà vẫn cứ là thể xác. Khởi nguyên vĩnh hằng trong thể xác không phải là thành phần vật chất vật lí-hóa học, mà là hình hài của nó. Không có hình hài ấy thì không có hình tượng toàn vẹn của bản diện cá nhân. Thịt và máu không kế thừa cuộc sống vĩnh hằng, tức là không kế thừa tính vật chất của thế giới sa đọa này, mà kế thừa cái hình hài thể xác đã có được tinh thần. Trong ý nghĩa đó thể xác con người không phải chỉ là một trong các khách thể của thế giới tự nhiên, nó có ý nghĩa hiện sinh, nó thuộc về hiện hữu nội tâm, chứ không phải hiện hữu khách thể hóa, nó thuộc về chủ thể toàn vẹn. Thực hiện hình hài của thể xác nhập cùng với thực

hiện bản diện cá nhân. Điều đó lại chính là giải phóng khỏi quyền lực của thể xác, bắt nó phục tùng theo tinh thần. Chúng ta đang sống trong thời đại, khi mà con người, và trước hết là thể xác của nó, đang không thích ứng nổi với môi trường mới đầy kỹ thuật do chính con người tạo nên (xem bài báo của tôi “Con người và huyền học” và cuốn sách: Correl, *L’homme cet inconnu* (Con người hữu thể chưa được biết ấy)). Con người bị chia nhỏ ra. Thế nhưng bản diện cá nhân là hữu thể toàn vẹn tinh thần - linh hồn - thể xác, mà ở trong đó linh hồn và thể xác tùy thuộc theo tinh thần, được tinh thần nhập vào và bằng cách đó liên kết được với tồn tại cao cả nhất, mang tính siêu cá biệt và siêu nhân. Tính ngô thứ nội tâm của hữu thể con người là như thế. Vi phạm hay đảo lộn tính ngô thứ ấy là vi phạm tính toàn vẹn của bản diện cá nhân và rốt cuộc là hủy hoại chính nó. Tinh thần không phải là tự nhiên ở trong con người, nó khác biệt về bản chất với linh hồn và thể xác, nhưng sức mạnh thánh thiện (làn gió thoảng, hơi thở), phẩm tính cao cả nhất của con người, tác động một cách tự tại ở trong nó. Tinh thần có tính hoạt động và sáng tạo đích thực ở trong con người.

Con người không thể chỉ định hình bản thân mình trước cuộc sống, nó phải định hình bản thân mình cả trước cái chết nữa, nó phải sống trong khi biết rằng mình sẽ chết. Cái chết là sự kiện quan trọng nhất của cuộc sống con người, và con người không thể sống xứng đáng, nếu không xác định thái độ của mình đối với cái chết. Người nào xây dựng cuộc sống của mình mà nhắm mắt trước cái chết, người đó sẽ thất bại trong sự nghiệp cuộc đời mình, dù cho cuộc đời anh ta có thành đạt đi nữa. Đạt được sự đầy đủ của cuộc sống gắn liền với thắng lợi trước cái chết. Những người đương đại có xu hướng xem việc quên đi cái chết là dấu hiệu của can đảm và sức mạnh, họ cứ tưởng đó là dũng cảm.

Thực ra việc quên đi cái chết không phải là can đảm và anh dũng, mà là hèn hạ và hời hợt. Con người phải vượt qua được nỗi sợ hãi thú vật đối với cái chết, phẩm giá con người đòi hỏi điều này. Thế nhưng quan hệ sâu sắc với cuộc sống không thể nào lại không gắn liền với nỗi kính sợ siêu việt trước bí ẩn của cái chết, là [cảm nhận] chẳng có gì chung với nỗi sợ hãi thú vật. Quên lãng về cái chết của những người khác, không phải chỉ cái chết của những người thân mà cái chết của một hữu thể sống bất kì, chính là thấp kém. Trong việc quên lãng ấy có sự phản bội, bởi tất cả đều có trách nhiệm về tất cả và tất cả đều có số phận chung. “Số phận những đứa con của loài người và số phận của các súc vật - đều cùng một số phận: những đứa này chết và những đứa kia cũng chết”, - Người truyền giảng Kinh thánh nói thế^[148]. Nghĩa vụ đối với những người chết được N. Feodorov cảm nhận thấy sắc bén hơn cả, ông đã nhìn thấy thực chất của Kitô giáo trong “sự nghiệp chung” là cuộc đấu tranh chống lại cái chết (xem cuốn sách N. Feodorov, *Triết học sự nghiệp chung*). Không giải quyết được vấn đề cái chết, không chiến thắng được cái chết, thì bản diện cá nhân không thể thực hiện bản thân mình. Và thái độ đối với cái chết không thể nào lại không mang tính phân đôi. Cái chết là cái ác tận cùng to lớn nhất, ngọn nguồn của mọi cái ác, kết quả của tội lỗi tổ tông, bởi vì mọi hữu thể đều được sáng tạo nên cho cuộc sống vĩnh hằng. Đức Kitô đi xuống [trần gian] trước hết để thắng được cái chết, dứt bỏ nọc độc của cái chết. Thế nhưng cái chết trong thế giới sa đọa cũng có ý nghĩa tích cực, bởi vì nó chứng tỏ hiện hữu của ý nghĩa cao cả nhất bằng cách phủ định. Cuộc sống kéo dài vô hạn ở thế gian này hẳn sẽ là vô nghĩa. Ý nghĩa tích cực của cái chết là ở chỗ nó khẳng định rằng, sự đầy đủ của cuộc sống không thể được thực hiện ở trong thời gian, không những là ở trong thời gian hữu hạn,

mà cả ở trong thời gian vô hạn nữa. Sự đầy đủ của cuộc sống chỉ có thể được thực hiện ở trong vĩnh hằng, ở bên ngoài giới hạn của thời gian, ở trong thời gian thì cuộc sống vẫn cứ là vô nghĩa, nếu cuộc sống ấy không thu nhận được ý nghĩa từ vĩnh hằng. Thế nhưng bước ra khỏi thời gian đi vào vĩnh hằng là một bước nhảy vọt qua vực thẳm. Trong thế giới sa đọa bước nhảy qua vực thẳm ấy được đặt tên là cái chết. Có cái bước ra khác rời khỏi thời gian đi vào vĩnh hằng - thông qua chiều sâu của khoảnh khắc không bao gồm phần chia nhỏ ra của thời gian và không tùy thuộc vào phạm trù con số. Nhưng cái bước ra ấy thường không triệt để và trọn vẹn, nó luôn lại rơi vào thời gian. Thực hiện sự đầy đủ cuộc sống của bản diện cá nhân đòi hỏi hiện hữu cái chết. Đối với cái chết chỉ có thái độ biện chứng là khả dĩ. Đức Kitô đã xé nát cái chết bằng cái chết, bởi vì cái chết cũng có cả ý nghĩa tích cực. Cái chết không phải chỉ là phân rã và tiêu hủy con người, mà còn là chúc phúc cho nó, bứt nó ra khỏi quyền lực của đời thường. Học thuyết siêu hình về bất tử tự nhiên của linh hồn dựa trên học thuyết về tính thực thể (substantia) của linh hồn, không giải quyết được vấn đề về cái chết. Học thuyết này thờ ơ với tính bi kịch của cái chết, của việc xé vụn và phân rã hữu thể con người toàn vẹn. Con người không phải là hữu thể bất tử do trạng thái tự nhiên của mình. Bất tử đạt được nhờ vào khởi nguyên tinh thần trong con người và mối gắn bó của nó với Thượng Đế. Bất tử là một nhiệm vụ mà để thực hiện được nó phải có cuộc đấu tranh tinh thần. Đó là thực hiện sự đầy đủ cuộc sống của bản diện cá nhân. Chính là bản diện cá nhân mới bất tử chứ không phải là linh hồn như một thực thể tự nhiên. Kitô giáo không dạy về bất tử của linh hồn, mà dạy về phục sinh của hữu thể con người toàn vẹn, phục sinh cả thể xác con người vốn thuộc về bản diện cá nhân. Bất tử mang tính bộ phận, nó để lại

con người bị xé vụn ra, còn phục sinh mang tính tích hợp. Chủ nghĩa duy linh trừu tượng chỉ khẳng định bất tử mang tính bộ phận, ấy là bất tử của linh hồn. Chủ nghĩa duy tâm trừu tượng chỉ khẳng định bất tử của những khởi nguyên lí tưởng trong con người, chỉ khẳng định bất tử của những giá trị lí tưởng, chứ không khẳng định bất tử của bản diện cá nhân. Chỉ có học thuyết Kitô giáo về phục sinh là khẳng định bất tử, tính vĩnh hằng của con người toàn vẹn, của bản diện cá nhân. Trong một ý nghĩa nhất định có thể nói rằng, bất tử là thành quả của sáng tạo tinh thần, là thắng lợi của bản diện cá nhân-tinh thần đã chiếm lĩnh được linh hồn và thể xác trước cá thể mang tính tự nhiên. Những người Hi Lạp xem con người là có sinh-có tử, còn thần linh thì bất tử. Bất tử thoát tiên được khẳng định đối với anh hùng, bán thần, siêu nhân. Tuy nhiên, bất tử bao giờ cũng có nghĩa là khởi nguyên thần thánh thâm nhập vào con người và chiếm lĩnh con người. Bất tử mang tính thần-nhân. Không thể khách thể hóa và tự nhiên hóa bất tử, nó mang tính hiện sinh. Chúng ta phải triệt để đứng về phía bên kia của chủ nghĩa bi quan và chủ nghĩa lạc quan và khẳng định những nỗ lực anh hùng của con người quyết thực hiện bản diện cá nhân của mình cho vĩnh hằng, bất chấp những thành công và thất bại của cuộc đời. Thực hiện bản diện cá nhân cho vĩnh hằng còn có mối liên quan đến vấn đề giới tính và tình yêu. Giới tính là tính chất nửa vời, bị chia cắt, tình trạng không đầy đủ của hữu thể con người, là nỗi u hoài mong được đầy đủ. Bản diện cá nhân toàn vẹn là lưỡng giới, là thần androgyne. Ý nghĩa siêu hình của tình yêu là ở việc đạt tới toàn vẹn của bản diện cá nhân cho cuộc sống vĩnh hằng. Ở trong điều này có thắng lợi tinh thần trước quá trình dòng tộc vô diện mạo và đầy chết chóc (xem những cuốn sách của tôi, *Về sứ mệnh của con người* và *Ý nghĩa của sáng tạo*, cũng như

bài báo của VI. Soloviev “Ý nghĩa của tình yêu”).

Chương V

Bản diện cá nhân con người chỉ có thể thực hiện bản thân mình ở trong giao lưu với những bản diện cá nhân khác, trong cộng đồng (Communaut, Gemeinschaft). Bản diện cá nhân không thể thực hiện sự đầy đủ trong tình trạng khép kín nơi bản thân mình. Con người không phải chỉ là hữu thể xã hội và không thể thuộc trọn vẹn về xã hội, nhưng dù sao nó vẫn là hữu thể xã hội. Chính ở trong xã hội mà con người phải bảo vệ tính độc đáo của mình, tính độc lập, tự do tinh thần, thực hiện sứ mệnh của mình, cần phải phân biệt giữa giao lưu cộng đồng (communaut) và xã hội. Giao lưu (cộng đồng) bao giờ cũng giữ tính cá biệt, bao giờ cũng là cuộc gặp gỡ của bản diện cá nhân với bản diện cá nhân, của cái “tôi” và cái “anh/chị” trong cái “chúng ta” (xem cuốn sách của tôi, *Tôi và thế giới khách thể*, cũng như: Martin Buber^[149], *Ich und Du* (Tôi và anh/chị)). Trong giao lưu đích thực không có các khách thể, bản diện cá nhân đối với bản diện cá nhân không bao giờ là khách thể, bao giờ cũng là cái “anh/chị”. Xã hội là trừu tượng, nó là khách thể hóa, trong nó bản diện cá nhân biến mất. Còn giao lưu là cụ thể và hiện sinh, nó nằm ngoài khách thể hóa. Trong một xã hội đang biến mình thành nhà nước, con người gia nhập vào phạm vi khách thể hóa, nó tự trừu tượng hóa tách khỏi bản thân mình, tựa hồ như diễn ra việc làm xa lạ bản chất của chính mình. Ông Marx trẻ tuổi đã có những ý tưởng rất thú vị về điều này (xem K. Marx, *Der historische Materialismus*, Die Fruehschriften, 2 tom (Chủ nghĩa duy vật lịch sử, Bản viết đầu tiên, 2 tập). Cũng như: A. Carnu, *Karl Marx* và Lukas, *Geschichte und Klassen Bmustsein* (Lịch sử và ý thức giai

cấp)). Marx đã khám phá ra việc làm cho xa lạ bản chất con người ấy ở trong kinh tế của chế độ tư bản. Nhưng trong thực chất việc làm cho xa lạ bản chất con người ấy diễn ra trong mọi xã hội và nhà nước. Chỉ có giao lưu của cái “tôi” với cái “anh/chị” trong cái “chúng ta” là mang tính hiện sinh và tính nhân bản. Xã hội đạt tới hình thức cực đoan của khách thể hóa trong nhà nước, là việc làm cho xa lạ, tách rời khỏi phạm vi hiện sinh. Con người bị biến thành hữu thể trừu tượng, thành một trong những khách thể được đặt trước những khách thể khác. Điều này đặt ra vấn đề về bản chất của giáo hội trong ý nghĩa hiện sinh của từ ngữ, tức là như giao lưu đích thực, tính chất hợp quần-công đồng giữa cái “tôi” và cái “anh/chị” trong cái “chúng ta”, ở trong Thân thể của thần-nhân, trong Thân thể của đức Kitô. Giáo hội cũng là thể chế xã hội hoạt động trong lịch sử, trong ý nghĩa ấy nó bị khách thể hóa và là xã hội. Giáo hội đã bị biến thành thần tượng, cũng như tất cả mọi thứ trên thế gian. Thế nhưng giáo hội trong ý nghĩa hiện sinh, chứ không phải trong ý nghĩa khách thể hóa, là giao lưu (communitas), là hợp quần-công đồng. Tính hợp quần-công đồng là cái “chúng ta” mang tính hiện sinh. Tính hợp quần-công đồng không thể diễn tả một cách duy lý trong khái niệm, không sao khách thể hóa được. Khách thể hóa tính hợp quần-công đồng biến nó thành xã hội, khiến nó giống như nhà nước. Khi ấy bản diện cá nhân bị biến thành khách thể, bộc lộ những mối quan hệ thống trị và phục tùng, tức là đi ngược lại những lời của kinh Phúc âm: “... các anh/chị biết rằng, các chúa tể của các dân tộc thống trị các dân tộc, các vị đại nhân cai trị các dân tộc; thế nhưng giữa chúng ta với nhau sẽ không như thế nữa”. Giao lưu hiện sinh là kết nối cộng đồng, là chủ nghĩa cộng sản chân chính, khác biệt với chủ nghĩa cộng sản vật chất, là chủ nghĩa cộng sản dựa trên kết hợp của giao lưu hiện sinh với xã hội

bị khách thể hóa, bị tổ chức cưỡng bức thành nhà nước. Xã hội, mà ở đó cá biệt luận được đặt vào cơ sở của nó, mà ở đó có thừa nhận giá trị cao nhất của bản diện cá nhân bất kì cũng như mối quan hệ hiện sinh của bản diện cá nhân với bản diện cá nhân, thì sẽ biến thành cộng đồng, thành communitas, thành chủ nghĩa cộng sản chân chính. Thế nhưng giao lưu không thể nào đạt được bằng cách tổ chức xã hội theo lối cưỡng bức, bằng cách đó có thể tạo nên một chế độ công bằng hơn, nhưng không tạo được tình huynh đệ của những con người. Giao lưu, tính hợp quần-cộng đồng là xã hội mang tính tinh thần ẩn giấu đằng sau xã hội có bề ngoài khách thể hóa. Trong giao lưu của cái “tôi” với cái “anh/chị” trong cái “chúng ta”, Vương quốc nhà Trời nhất định sẽ đến. Vương quốc ấy không đồng nhất với giáo hội trong ý nghĩa lịch sử, xã hội của từ ngữ. Trong phạm vi xã hội, hệ thống mà tôi gọi là chủ nghĩa xã hội cá biệt luận, sẽ phù hợp hơn cả với ý thức nhân học Kitô giáo. Hệ thống này đòi hỏi xã hội hóa một cách công bằng nền kinh tế, đòi hỏi phải vượt qua chủ nghĩa cá thể-nguyên tử trong kinh tế cùng với việc thừa nhận giá trị cao nhất của bản diện cá nhân và quyền của nó được thực hiện sự đầy đủ của cuộc sống. Thế nhưng chủ nghĩa xã hội cá biệt luận tự thân nó còn chưa tạo ra được giao lưu, tình huynh đệ của những con người, nhiệm vụ ấy vẫn là nhiệm vụ tinh thần. Nhân học Kitô giáo dựa vào vấn đề xã hội học Kitô giáo, nhưng đặt ưu tiên cho vấn đề con người trước vấn đề xã hội. Con người không phải là tạo vật của xã hội, không phải là hình tượng và tương đồng với nó, con người là tạo vật của Thượng Đế, là hình tượng và tương đồng với Người. Con người có trong bản thân mình yếu tố độc lập với xã hội, nó thể hiện mình trong xã hội, nhưng không phụ thuộc hoàn toàn vào xã hội. Xã hội học phải đặt cơ sở trên nhân học, chứ không phải ngược lại.

Vấn đề cuối cùng, ở tận cùng của ranh giới mà nhân học triết học-tôn giáo dựa vào - ấy là vấn đề quan hệ của con người, của bản diện cá nhân con người và lịch sử. Đó chính là vấn đề tận thế. Lịch sử là số phận của con người, số phận bi thảm. Con người không những là hữu thể xã hội, mà còn là hữu thể lịch sử. Những số phận lịch sử thực chất cũng đồng thời là những số phận nhân bản của tôi nữa. Tôi không sao trút bỏ khỏi bản thân mình gánh nặng của lịch sử. Lịch sử là tạo tác nên con người, con người chấp thuận đi bằng con đường lịch sử. Nhưng đồng thời lịch sử cũng vô cảm với con người, tựa hồ như lịch sử theo đuổi những mục đích không phải nhân bản, nó không quan tâm tới tính nhân bản, mà quan tâm tới nhà nước, dân tộc, nền văn minh, nó được cổ vũ bởi sức mạnh và bành trướng, nó trước hết bận rộn với con người trung bình, với khối quần chúng. Và bản diện cá nhân bị đè nén bởi lịch sử. Có xung đột sâu sắc nhất giữa lịch sử và bản diện cá nhân con người, giữa những con đường lịch sử và những con đường nhân bản. Con người bị lôi cuốn vào lịch sử, phụ thuộc vào những cảnh ngộ của nó, nhưng đồng thời ở trong xung đột với lịch sử, con người lấy giá trị của bản diện cá nhân, của cuộc sống nội tâm của nó và của số phận cá thể ra đối lập lại lịch sử. Trong giới hạn của lịch sử, cuộc xung đột ấy không thể giải quyết. Theo ý nghĩa tôn giáo thì lịch sử là chuyển động đi tới Vương quốc nhà Trời. Và ý nghĩa tôn giáo ấy được thực hiện chỉ là vì có *siêu lịch sử*^[150] đột nhập vào lịch sử. Thế nhưng không thể tìm thấy quá trình thần-nhân dày đặc ở trong lịch sử, ví dụ giống như VI. Soloviev đã tìm thấy trong [tác phẩm] *Thuyết giảng về Thần nhân loại* của mình. Lịch sử không mang tính thiêng liêng. Thiêng liêng hóa lịch sử là biểu tượng hóa trá ngụy, cái thiêng liêng trong lịch sử chỉ có tính biểu tượng-ước lệ, chứ không có ý nghĩa hiện thực. Trong ý nghĩa nhất định, lịch sử là

thất bại của Vương quốc nhà Trời, lịch sử kéo dài bởi vì Vương quốc nhà Trời chưa thực hiện được, vẫn còn chưa tới. Vương quốc nhà Trời sẽ đến mà chẳng ai nhận thấy, ở bên ngoài những ồn ào và óng ánh của lịch sử. Tính tội lỗi của lịch sử giày vò con người cụ thể và có nghĩa là Vương quốc nhà Trời chưa được thực hiện, cũng như sự trừng phạt tự tại cho việc chưa thực hiện ấy vẫn còn chưa chấm dứt. Đã có lịch sử Kitô giáo chỉ là vì trông đợi tận thế của Kitô giáo sơ khởi đã không được thực hiện. Cuộc đi xuống trần gian lần thứ nhất và lần thứ hai của đức Kitô bị tách dài ra, thời gian lịch sử được tạo nên ở giữa hai cuộc đi xuống trần gian ấy, thời gian lịch sử đó có thể kéo dài không xác định. Nhiệm vụ của lịch sử về mặt tự tại và nội tại là không thể giải quyết được. Lịch sử tự thân nó chẳng có ý nghĩa gì, nó chỉ có ý nghĩa ở bên ngoài giới hạn của mình, ở trong cái siêu lịch sử. Chính vì vậy mà hồi kết của lịch sử và phiên tòa xét xử lịch sử là không thể tránh khỏi. Thế nhưng hồi kết và phiên tòa ấy xảy ra ở bên trong bản thân lịch sử. Hồi kết luôn gần tới. Có ngày phán xét bên trong của lịch sử. Ngày phán xét không những là khai huyền hồi kết của lịch sử, mà còn là hồi kết và phiên tòa ở bên trong lịch sử. Các cuộc cách mạng là hồi kết và phiên tòa như thế. Lịch sử Kitô giáo chưa bao giờ thực hiện cá biệt luận Kitô giáo chân chính, nó đã thực hiện cái ngược lại. Những tín đồ Kitô giáo đã được cổ vũ không phải bởi Lời giảng ở trên núi, mà bởi sức mạnh và vinh quang của các nhà nước và các dân tộc, bởi ý chí hiếu chiến hướng tới bành trướng. Những tín đồ Kitô giáo đã biện minh cho ách thống trị và bất công, đã không chú ý đến số phận của con người trần thế cụ thể, đã không coi bản diện cá nhân là mục đích cao nhất. Chính vì thế mà lịch sử Kitô giáo phải kết thúc và không phải lịch sử Kitô giáo, mà lịch sử phản-Kitô giáo sẽ được bắt đầu. Trong điều này đã có sự thật to lớn xét

từ quan điểm Kitô giáo. Từng có nhiều cuộc cách mạng trong lịch sử, vốn là phiên tòa xét xử quá khứ, thế nhưng tất cả các cuộc cách mạng đều đã bị lây nhiễm bởi cái ác của quá khứ. Cuộc cách mạng mang tính cá biệt luận, cuộc cách mạng nhân danh bản diện cá nhân con người, nhân danh việc thực hiện sự đầy đủ cho nó, vẫn chưa hề có. Chính vì vậy mà hồi kết của lịch sử là không thể tránh khỏi, [đó sẽ là] cuộc cách mạng cuối cùng. Nhân học cũng là triết học về lịch sử. Còn triết học về lịch sử ắt không tránh khỏi là tận thế. Triết học về lịch sử không những là học thuyết về ý nghĩa của lịch sử thông qua tiến bộ, mà còn là học thuyết về ý nghĩa của lịch sử thông qua hồi kết. Triết lí của Hegel về lịch sử đối với chúng ta hoàn toàn không thể chấp nhận được, nó mang tính vô diện mạo, nó bỏ qua con người. Chính vì vậy mà không tránh khỏi cuộc nổi loạn của những người, như Kierkegaard, không tránh khỏi cuộc nổi loạn chống lại tinh thần của thế giới, biến con người cụ thể thành phương tiện của mình. Nhân học Kitô giáo phải được xây dựng không những trong bình diện của quá khứ, tức là hướng về đức Kitô-bị-đóng-đinh, như cho đến nay nó đã là thế, mà còn trên bình diện của tương lai, tức là hướng về đức Kitô-sẽ-tới, Phục sinh trong sức mạnh và vinh quang. Thế nhưng hiển hiện của đức Kitô-sẽ-tới phụ thuộc vào sự nghiệp sáng tạo của con người, hiển hiện ấy được chuẩn bị bởi con người.

Tính không đầy đủ và khuyết tật của nhân học theo chủ nghĩa nhân văn hoàn toàn không phải ở chỗ nó khẳng định con người quá đáng, mà là ở chỗ nó khẳng định con người không đầy đủ và không đến nơi đến chốn. Chủ nghĩa nhân văn có ngọn nguồn Kitô giáo, và trong giai đoạn đầu của thời đại mới, chủ nghĩa nhân văn Kitô giáo đã từng hiện hữu. Thế nhưng trong phát triển tiếp theo đó, chủ nghĩa nhân văn đã tiếp nhận khẳng định tính

tự đầy đủ của con người. Chỉ cần tuyên bố rằng chẳng có gì cao hơn con người, và con người chẳng có tầm cao nào để vươn lên và nó tự vượt lên trên mình, thì con người bắt đầu tụt xuống thấp và phục tùng theo bản chất thấp hèn nhất. Trong phát triển tiếp theo của mình, ở các thế kỉ XVIII và XIX, chủ nghĩa nhân văn buộc phải thừa nhận con người là sản phẩm của môi trường tự nhiên và xã hội. Như một hữu thể thuần túy tự nhiên và xã hội, như một tạo vật của xã hội, con người bị mất đi tự do và độc lập nội tâm, nó hoàn toàn bị quy định từ bên ngoài, trong nó không có khởi nguyên tinh thần để làm nguồn gốc cho sáng tạo. Thừa nhận tính tự vượt lên và tự đầy đủ của con người là nguồn gốc của hạ thấp con người và nhất định sẽ dẫn đến tính thụ động nội tâm của con người. Chỉ có ý thức rằng, con người là hình tượng và tương đồng với Thượng Đế, tức là một hữu thể tinh thần đứng cao trên thế giới tự nhiên và xã hội và được hiệu triệu để cải tạo và thống trị thế giới ấy, [chỉ có ý thức như thế] mới nâng cao con người lên. Tự khẳng định của con người dẫn đến tự thủ tiêu con người. Phép biện chứng định mệnh của chủ nghĩa nhân văn là như thế. Thế nhưng chúng ta không được phủ nhận mọi sự thật của chủ nghĩa nhân văn, giống như nhiều khuynh hướng thần học phản động đang làm, mà phải khẳng định chủ nghĩa nhân văn Kitô giáo sáng tạo, chủ nghĩa nhân văn thần-nhân gắn với khái huyền Thần nhân loại.

Sáng tạo của con người có ý nghĩa tôn giáo gì? Ý nghĩa ấy sâu sắc hơn nhiều so với biện minh cho sáng tạo văn hóa và xã hội. Hành vi sáng tạo của con người trong thực chất chẳng đòi hỏi phải biện minh, đó là việc đặt vấn đề bề ngoài, hành vi sáng tạo ấy biện minh nhưng không tự biện minh (xem cuốn sách của tôi, *Ý nghĩa của sáng tạo. Trải nghiệm biện minh của con người*). Hành vi sáng tạo của con người, vốn đòi hỏi tự do vượt ra ngoài tồn tại, là

lời đáp lại hiệu triệu của Thượng Đế đối với con người, hành động ấy cần thiết cho bản thân cuộc sống thần thánh, nó không những có ý nghĩa nhân học, mà còn có ý nghĩa thần học nữa. Bí ẩn cuối cùng về con người, mà con người khó có khả năng thấu hiểu nổi, liên quan đến việc con người và sự nghiệp sáng tạo của nó có ý nghĩa cho bản thân cuộc sống thần thánh, là việc làm đầy đủ cho cuộc sống thần thánh. Bí ẩn về sáng tạo của con người vẫn là điều thầm kín, chưa được khai mở trong Sách Thiêng. Nhân danh tự do của con người, Thượng Đế để cho con người tự khai mở ý nghĩa sáng tạo của nó. Ý tưởng về tính tự đầy đủ, tính tự mãn (Aseitas) của cuộc sống thần thánh là ý tưởng bị ngoại hiện hóa, rốt cuộc là ý tưởng trá ngụy, ý tưởng này rất đối nghịch với ý tưởng Thần-nhân và Thần nhân loại. Thông qua Thần-nhân Kitô, bản chất con người tham dự vào Chúa Ba Ngôi và chiều sâu của cuộc sống thần thánh. Tính nhân bản vĩnh hằng hiện hữu trong tính Thần thánh, và như thế có nghĩa là tính thần thánh ở trong con người. Vì vậy mà hành vi sáng tạo của con người là tự bộc lộ trong tính đầy đủ của cuộc sống thần thánh. Không phải mọi hành vi sáng tạo của con người đều là như thế, có thể có sáng tạo độc ác, có tính quỷ dữ, nhưng sáng tạo ấy là ngụy-sáng-tạo, luôn hướng về phía phi tồn tại. Sáng tạo chân chính của con người có chất Kitô, mặc dù trong ý thức điều này không lộ ra. Chủ nghĩa nhân văn không hiểu được chiều sâu ấy của vấn đề sáng tạo, nó vẫn ở trong tính thứ cấp. Còn ý thức Kitô giáo gắn với xã hội đời thường vẫn bị khép kín đối với bí ẩn sáng tạo về con người, ý thức ấy thuần túy hướng về cuộc đấu tranh với tội lỗi. Tình hình như vậy là nhất thời, đến một lúc nào đó thôi. Việc xuất hiện tính tự giác nhân bản mới trong Kitô giáo là khả dĩ. Những nghiên cứu nhân học cần phải chuẩn bị điều này từ nhiều phương diện khác nhau. Những học thuyết nhân học

Kitô giáo truyền thống, cũng như các học thuyết nhân học-triết luận truyền thống, các học thuyết duy tâm và tự nhiên luận phải được vượt qua. Học thuyết về con người, như con người sáng tạo, là một nhiệm vụ sáng tạo của tư duy đương đại.

Chú Thích

[1] Bản dịch được thực hiện dựa trên ấn phẩm của NXB ACT МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ 2006.

[2] *La mode est aujourd'hui d'accueillir la liberté d'un rire sardonique, de la regarder comme la vieillesse tombée en désuétude avec l'honneur. Je ne suis point à la mode, je pense que sans liberté il n'y a rien dans le monde; elle donne du prix à la vie; dusse-je rester le dernier à la défendre, je ne cesserai de proclamer ses droits* (Chateaubriand. Mesmoires d'Outre-Tombe). (Tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)

[3] Plotin (204/5-270): triết gia cổ Hi Lạp, được xem là người sáng lập chủ nghĩa tân Plato. (ND)

[4] B. Spinoza (1632-1677): triết gia người Hà Lan gốc Do Thái, theo chủ nghĩa duy lý thế kỉ XVII, nổi tiếng với tác phẩm *Đạo đức học*. (ND)

[5] J.G. Fichte (1762-1814): triết gia người Đức, sáng lập trào lưu triết học *chủ nghĩa duy tâm Đức* được phát triển lên từ các trước tác đạo đức học của I. Kant. (ND)

[6] J. de Maistre (1753-1821): lí thuyết gia chống cách mạng người Pháp. (ND)

[7] K. Leontev (1831-1891): nhà văn Nga theo chủ trương giữ gìn bản sắc Slave, chống-cách mạng. (ND)

[8] J. Bohme (1575-1624): nhà huyền học người Đức. (ND)

[9] F. Schelling (1775-1854): triết gia Đức, được xem là đứng ở khoảng giữa của chủ nghĩa duy tâm Đức, giữa Fichte và Hegel. (ND)

[10] A. Schopenhauer (1788-1860): triết gia người Đức, phản

bác nhưng đồng thời mở rộng tư duy triết học của I. Kant về cách thức mà con người trải nghiệm thế giới. (ND)

[11] *Intellectuels*: (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)

[12] Không rõ tác giả có ý nói cuộc cách mạng năm 1905 hay cuộc cách mạng tháng Hai năm 1917 ở Nga. (ND)

[13] Có lẽ chỉ cuộc cách mạng tháng Mười 1917 ở Nga dẫn đến sự thành lập Liên bang Xô viết. (ND)

[14] Léon Bloy (1846-1917): người viết tiểu thuyết lịch sử và nhà văn tiểu luận Pháp. (ND)

[15] Tác giả sử dụng các thuật ngữ: *apophatic sociology* (xã hội học phủ định) và *cataphatic sociology* (xã hội học khẳng định) tương tự với các thuật ngữ *apophatic theology* (thần học phủ định), *cataphatic theology* (thần học khẳng định). *Apophatic theology* là thần học thiên về mô tả Thượng Đế theo thể phủ định: Thượng Đế không phải là hữu thể vật chất, Thượng Đế không hữu hạn... vì cho rằng Thượng Đế vượt ra ngoài giới hạn hiểu biết của con người. *Cataphatic theology* tìm kiếm sự hiểu biết Thượng Đế thông qua các từ ngữ khẳng định: Thượng Đế yêu thương, khoan dung... tin vào sự hiển hiện của Người trên trần gian. (ND)

[16] Sagt nicht Ich, aber that Ich. Nietzsche, Also sprach Zarathustra.

“Sollt ihr schatiende Sem”. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. (tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[17] S. Kierkegaard (1813-1855): triết gia và nhà thần học người Đan Mạch, có khuynh hướng hiện sinh. (ND)

[18] B. Pascal (1623-1662): nhà toán học, vật lý học và triết gia người Pháp. (ND)

[19] G. W. Leibniz (1646-1716): triết gia và nhà toán học Đức. (ND)

[20] C. Renouvier (1815-1903): triết gia Pháp đứng đầu trường phái phê phán mới (tân Kant). (ND)

[21] Gestalt (tiếng Pháp trong nguyên bản) có gốc từ tiếng Đức, có nghĩa là bản chất hay hình dạng của một hình thức toàn vẹn của một thực thể. (ND)

[22] Gestalt psychologie (tiếng Pháp trong nguyên bản) là một hướng nghiên cứu tâm lí học mô tả tri giác con người như khả năng đồng nhất các cấu trúc và các nguyên tắc tổ chức trong ý nghĩa của các ấn tượng. (ND)

[23] M. Scheler (1874-1928): triết gia duy tâm Đức, một trong những người đặt cơ sở cho nhận thức triết lí nhân học, giá trị luận, xã hội học. (ND)

[24] Tác phẩm *Chiến tranh và hòa bình* của L. Tolstoy. (ND)

[25] C. G. Carus (1789-1869): nhà sinh vật học, thầy thuốc, nhà tâm lí học, triết gia về tự nhiên người Đức, một trong những người đặt cơ sở cho tâm lí học vô thức. (ND)

[26] L. Klages (1870-1956): nhà tâm lí học, triết gia phi lí tính người Đức, đại diện của triết học về sự sống. (ND)

[27] Hypóstasls và Physis tiếng Hi Lạp trong nguyên bản). (ND)

[28] L. P. Karsavin (1888-1952): triết gia tôn giáo, nhà sử học về thời trung đại người Nga. Đã bị trục xuất khỏi nước Nga năm 1922. (ND)

[29] Boethius (480-524): triết gia Kitô giáo và chính khách đế chế La Mã. (ND)

[30] Triết học của Thomas Aquinas, nhà tư tưởng Kitô giáo thế kỉ XIII. (ND)

[31] M. Stirner (1806-1856): triết gia người Đức. (ND)

[32] V. I. Nesselov (1863-1920): triết gia tôn giáo người Nga.

(ND)

[33] Vị thần trong thần thoại Hi Lạp, tượng trưng cho điên rồ và ngây ngất xuất thần. (ND)

[34] A. V. Espinas (1844-1922): nhà tư tưởng Pháp có nhiều ảnh hưởng đến Nietache. (ND)

[35] C. Péguy (1873-1914): nhà văn Pháp, người đã bảo vệ Dreyfus, rao giảng chủ nghĩa xã hội cá nhân, bị tử trận trong chiến tranh thế giới I. (ND)

[36] A. Belyi (1880-1934): bút danh của nhà văn Nga là B. Bugaev, là người theo khuynh hướng biểu tượng. (ND)

[37] Bốn từ in nghiêng ở trên trong nguyên bản là tiếng Latin, lần lượt: *universalia, ante rem, post rem, in rebus*. (ND)

[38] W. Stern (1871-1938): nhà tâm lí học và triết gia người Đức. (ND)

[39] N. Losky (1870-1965): đại diện xuất sắc của nền triết học tôn giáo Nga, đặt cơ sở cho xu hướng trực cảm luận. (ND)

[40] Коммюнитарный là thuật ngữ mà Berdyaev dùng để chỉ phẩm tính nội tâm của bản diện cá nhân hướng tới giao lưu cộng đồng. Phẩm tính này đối lập với chủ nghĩa cá nhân, đồng thời cũng đối lập với chủ nghĩa tập thể đòi hi sinh bản diện cá nhân cho tập thể. Chúng tôi tạm dùng từ *tương-thông-cộng-đồng* để dịch sang tiếng Việt. (ND)

[41] Actus purus (tiếng Latin trong nguyên bản). (ND).

[42] Essentia... existentia (tiếng Latin trong nguyên bản). (ND).

[43] Eros là tên vị thần tình yêu trong thần thoại Hi Lạp. Plato đã phát triển khái niệm *eros* lí tưởng như ngưỡng mộ cái đẹp, khác biệt với tình dục. Đối với Plato *eros* có tính chất nửa người nửa thánh thần, ở đây Berdyaev dùng thuật ngữ *eros* để chỉ tình yêu gắn với thế giới tinh thần, khác biệt với tình dục gắn với giới

tính con người. Tình dục có tính vô diện mạo, không thuộc về thế giới tinh thần. (ND)

[44] Agapic: tình yêu bất vụ lợi mang tính Kitô giáo. (ND)

[45] Caritas (tiếng Latin trong nguyên bản). (ND)

[46] Das Man là thuật ngữ của Heidegger (trong tác phẩm *Tồn tại và thời gian*) và như chính triết gia này viết, có nghĩa là “chủ thể của tính thường nhật đặt ra phương cách tồn tại cho nó”. Đó là sự tồn tại được “trung bình hóa”, “san đều ra”, mà ở đó con người mất đi diện mạo, mất đi tính đích thực và định hướng hành động của mình thuần túy theo những kẻ xung quanh (“cư xử giống như mọi người”). (ND)

[47] Phanomenologie des Geistes tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[48] Ông chủ và kẻ Nô lệ (Tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[49] César, hay Caesar là nhân vật lịch sử nổi tiếng của đế chế La Mã, đồng thời cũng là biểu tượng của chúa tể trần gian. Thuật ngữ “vương quốc của César” được hiểu như “vương quốc của chúa tể trần gian”, đối lập với “vương quốc của Thượng Đế” được hiểu như “vương quốc nhà Trời”. (ND)

[50] Ressentiment (Tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)

[51] Parvenu (Tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)

[52] Apophatica (trong nguyên bản). (ND)

[53] Trong triết học Aristotle, *oysia* có nghĩa gần như bản chất và bản thể. (ND)

[54] *Eidos* là thuật ngữ của Plato chỉ hình thức nội tại của tồn tại vật chất. (ND)

[55] Công tước S. Trubetskoy (1790-1860): nhà quý tộc Nga lập nhiều chiến công trong chiến tranh vệ quốc 1812, ông đã tham

gia cuộc khởi nghĩa tháng Chạp 1825 chống Nga hoàng, bị kết án tử hình, giảm án thành lưu đày vĩnh viễn rồi được ân xá năm 1856. Để lại tác phẩm *Những ghi chép*, được A. Herzen xuất bản ở London năm 1863. (ND)

[56] O. Spann (1878-1950): triết gia và nhà xã hội học người Áo. (ND)

[57] Tác phẩm *Anh em nhà Karamazov* của Dostoevsky. (ND)

[58] Социоморфизм (trong nguyên bản -ND)

[59] Jean Duns Scott (1266-1308): nhà thần học người Scotland. (ND)

[60] H. Spencer (1820-1903): triết gia người Anh, đề xuất quan niệm phát triển tiến hóa toàn thể bao gồm thế giới vật lí, thế giới sinh học các cơ thể, tâm trí con người, văn hóa và xã hội con người. (ND)

[61] Gottheit (tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[62] Meister Eckhardt (1260-1327): nhà thần học, triết gia, nhà huyền học người Đức. (ND)

[63] Marcion (85-160): người sáng lập một giáo phái Kitô thời sơ kì. (ND)

[64] Nhân vật trong tác phẩm *Anh em nhà Karamazov* của Dostoevsky. (ND)

[65] Jean-Paul Marat (1743-1793): người tham gia cách mạng Pháp 1789 cuồng nhiệt, nổi tiếng với những diễn từ hùng biện cực đoan. (ND)

[66] St. Augustine (354-430): nhà tư tưởng thần học Kitô giáo. (ND)

[67] Phiếm thần luận là một lập trường siêu hình học hay tôn giáo cho rằng mọi vật thể đều là Thượng Đế (hay cái Một). (ND)

[68] Gott ist todt, an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben. (tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[69] Boutroux Emile (1845-1921): triết gia Pháp cho rằng các định luật của tự nhiên chỉ chuẩn xác ở mức độ nhất định, và vẫn có chỗ cho ngẫu nhiên. (ND)

[70] Có lẽ nói về nữ thần trinh nữ Sophia trong truyền thuyết. (ND)

[71] Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939): nhà bác học Pháp có nhiều đóng góp vào các lĩnh vực xã hội học và sắc tộc học. Ông dành ưu tiên cho nghiên cứu tâm tính nguyên thủy. (ND)

[72] Communauté. Tiếng Pháp trong nguyên bản. (ND)

[73] G. Simmel (1858-1918): triết gia Đức, đại biểu chủ chốt của “triết học đời sống”, thiên về các vấn đề triết học văn hóa và xã hội học. (ND)

[74] A. Schaffle (1831-1903): nhà kinh tế và xã hội học Đức-Áo, đại biểu của trường phái hữu cơ. (ND)

[75] N. Mikhailovsky (1842-1902): nhà lí luận chủ nghĩa dân túy Nga. (ND)

[76] L. de Bonald (1754-1840): lí thuyết gia chống cách mạng người Pháp. (ND)

[77] Charles Maurras (1868-1952): nhà báo Pháp có khuynh hướng bảo hoàng dân tộc chủ nghĩa mang tính phản động và phân biệt chủng tộc. (ND)

[78] *Gemeinschaft* và *Gesellschaft* (tiếng Đức trong nguyên bản) là những phạm trù xã hội học do nhà xã hội học người Đức F. Tonnies (1855-1936) đưa ra nhằm chỉ hai loại kết nhóm thông thường của con người. *Gemeinschaft*, thường được dịch là *cộng đồng* (community), là loại kết nhóm dựa trên cảm xúc và tính hợp quần hay lợi ích chung mà người ta cảm nhận như mục đích

để cùng theo đuổi. *Gesellschaft*, thường được dịch là *xã hội* (society), là loại kết nhóm được duy trì như công cụ của các thành viên nhằm các mục tiêu lý tưởng và hướng tới tương lai. (ND)

[79] Có lẽ để chỉ xã hội hình thành từ những nguyên nhân không có tính gắn kết hữu cơ (ví dụ như do gần gũi địa lý. (ND)

[80] J. J. Bachofen (1815-1887): nhà bác học Thụy Sĩ, có đóng góp lớn cho lý thuyết tiến hóa xã hội, nghiên cứu nhiều về xã hội nguyên thủy. (ND)

[81] Bác sĩ Stockmann là nhân vật trong vở kịch *Một kẻ thù của Nhân dân* của Ibsen. (ND)

[82] Logos là thuật ngữ triết học và tôn giáo có nhiều nghĩa, thường được dịch là *đạo, thần ngôn, Ngôi lời*. (ND)

[83] Thomas Carlyle (1795-1881): nhà văn, nhà sử học và triết gia Anh gốc Scotland. (ND)

[84] José Ortega y Gasset (1883-1955): triết gia và nhà xã hội học Tây Ban Nha. (ND)

[85] Oswald Spengler (1880-1936): triết gia và nhà sử học Đức, tác giả của tác phẩm nổi tiếng *Der Untergangdes Abendlandes* (Sự suy tàn của phương Tây). (ND)

[86] Gabriel de Tarde (1843-1904): nhà xã hội học Pháp. (ND)

[87] Francesco Petrarca (1304-1374): nhà thơ Ý, thủ lĩnh của thế hệ đầu tiên theo chủ nghĩa nhân đạo. (ND)

[88] Caiaphas là viên chức tế liên quan đến việc thẩm vấn và hành hình đức Kitô. Kinh Phúc âm tả lại cuộc họp của các chức tế để quyết định xử lý đức Kitô ra sao. Có ý kiến cho rằng nếu để mặc đức Kitô với những phép lạ của Người thì dân chúng sẽ tin vào Người và rồi quân La Mã sẽ tới hủy hoại cả đất đai thiêng liêng và cả dân tộc của chúng ta. Caiaphas đã cân nhắc

rằng để cho một người (đức Kitô) chết còn hơn là cả dân tộc bị hi sinh, như thế sẽ tốt hơn cho chúng ta. (ND)

[89] Dreyfus là một sĩ quan Pháp bị kết án oan và bản án ấy đã gây chia rẽ lâu dài trong dư luận Pháp trong khoảng thập niên 1890-1900. (ND)

[90] Nhân vật trong vở kịch của Sophocles (496-406 tCN).

Sophocles cùng với Aeschylus (sinh khoảng 525, 524 mất khoảng 456,455 tCN) và Euripides (484-406 tCN) là ba kịch tác gia vĩ đại nhất của Athens cổ đại.

Bi kịch Antigone của Sophocles được Hoàng Hữu Đản dịch trong *Bi kịch Hi Lạp*, NXB Giáo dục 2007. (ND)

[91] Volonté générale. (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)

[92] J. G. Frazer (1854-1941): nhà nhân học-xã hội người Scotland nổi tiếng với những nghiên cứu thần thoại và tôn giáo. (ND)

[93] Benjamin Constant (1767-1830): nhà văn Thụy Sĩ gốc Pháp.

Pierre Paul Royer-Collard (1763- 1845): chính khách và triết gia Pháp thời kì Trung hưng (1814-1840).

Francois Guizot (1787- 1874) nhà sử học và chính khách Pháp. (ND)

[94] M. A. Bakunin (1814-1876): nhà tư tưởng Nga, nhà cách mạng, một trong những tư tưởng gia của chủ nghĩa dân túy. (ND)

[95] St. Louis (1214-1270): làm vua nước Pháp (1226-1270), lãnh đạo các cuộc thập tự chinh thứ 7 và thứ 8, được xem là ông vua giữ được công bằng. (ND)

[96] Montesquieu (1689-1755): nhà tư tưởng chính trị Pháp thời Khai minh, nổi tiếng với lí thuyết tam quyền phân lập. (ND)

[97] Cần lưu ý rằng tác phẩm này được viết vào năm 1939 và “nhà nước cộng sản hiện thực duy nhất” lúc đó là nhà nước Nga. (ND)

[98] Andre Malraux (1901-1976): nhà văn và chính khách Pháp. (ND)

[99] Ma-ni giáo xuất hiện ở Ba Tư (Iran) vào thế kỉ III, chứa đựng nhiều yếu tố Phật giáo và Kitô giáo, rao giảng về cuộc đấu tranh sinh tử giữa Thiện và Ác trong thời đại hiện tại. Ma-ni giáo sau đó bị xua đuổi khỏi thế giới Phật giáo và Hồi giáo. Ma-ni giáo truyền sang Trung Quốc và được Chu Nguyên Chương (người sáng lập triều đại nhà Minh) tiếp thu và sử dụng. (ND)

[100] *Ормузд* và *Ариман* trong nguyên bản: *Ормузд* (Hôrmazd) là hiện thân của cái Thiện, *Ариман* (Ahriyamaniyus) là hiện thân của cái Ác trong tôn giáo cổ Ba Tư. (ND)

[101] Tác phẩm *Chiến tranh và hòa bình* của L. Tolstoy. (ND)

[102] *Этос* (ethos) trong nguyên bản, có nghĩa là luân lí của một nhóm người đặc biệt hay của một xã hội. (ND)

[103] Dân tộc và nhân dân (tiếng Pháp và tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[104] Talleyrand (1754-1838): nhà ngoại giao Pháp, phục vụ dưới triều Louis XVI, qua cách mạng Pháp, rồi phục vụ cho Napoleon Bonaparte.

Fouché (1759-1820) chính khách Pháp, thuộc phái Trên núi trong Hội nghị quốc ước, rồi làm bộ trưởng công an cho Napoleon Bonaparte. (ND)

[105] Lorenz von Stein (1815-1890): triết gia Đức, người báo trước về tư tưởng cho khuynh hướng dân chủ-xã hội thiên hữu, ủng hộ nền quân chủ phi giai cấp. (ND)

[106] Leon Bloy (1846-1917): nhà văn Pháp với tác phẩm nổi

tiếng *Diễn giải những điều sáo mòn* (Exegese des lieux communs). (ND)

[107] Аривист, аривизм trong nguyên bản. Có lẽ là các từ *arriviste, arrivisme* của tiếng Pháp. (ND)

[108] Innerweltliche Askese (tiếng Đức trong nguyên bản). (ND)

[109] Kiểu mũ những người tham gia cuộc cách mạng Pháp thường đội. (ND)

[110] Tommaso de Torquemada (1420-1498): Đại pháp quan, người sáng lập ra tòa án chống dị giáo Tây Ban Nha. Tên tuổi của ông ta được xem như biểu tượng của tòa án chống dị giáo. (ND)

[111] *Du passé faisons la table rase* (tiếng Pháp trong nguyên bản) là một câu trong bài *Quốc tế ca*. (ND)

[112] Có lẽ ở đây nói về tác phẩm *Leviathan* của triết gia Anh Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes đề xuất xây dựng mô hình xã hội con người dựa trên khế ước xã hội; trong xã hội đó quyền lực tuyệt đối trao vào tay một số người được lựa chọn để khắc phục tình trạng hỗn loạn mỗi người chống lại những người khác. (ND)

[113] V. V. Rozanov (1856-1919): triết gia tôn giáo, nhà phê bình văn học, nhà văn chính luận Nga. Ông nổi tiếng vì nhiều quan điểm gây tranh cãi. Cuối đời, trong hoàn cảnh rối loạn ở nước Nga, ông lâm vào cảnh đói khát, không có phương tiện để sống, phải sống nhờ vào những món quà ngẫu nhiên của nhiều độc giả và những bạn bè giấu tên.

Otto Weininger (1880-1903): triết gia và nhà tâm lý học người Áo. Tác phẩm *Giới tính và tính cách* của ông gây nhiều tranh cãi.

D. H. Lawrence (1885-1930): nhà văn, nhà thơ, họa sĩ nổi tiếng người Anh. (ND)

[114] Henry de Montherlant (1895-1972): nhà văn Pháp. (ND)

[115] *Agape* là tình yêu có sắc thái thệ ước, được những người Kitô giáo dùng để chỉ tình yêu của Thượng đế đối với loài người, cũng như tình yêu của con người đối với Thượng Đế. Các triết gia Hi Lạp dùng từ *agape* để chỉ tình yêu hôn nhân đối lập với *philia* là tình yêu có sắc thái bạn bè. (ND)

[116] *Tristan và Isolde* là một câu chuyện cổ về tình yêu, được nhà soạn nhạc R. Wagner (1813- 1883) dựng thành vở nhạc kịch (opera) nổi tiếng. (ND)

[117] Truyền thuyết Hi Lạp: thần nhân androgyne bao gồm đàn ông và đàn bà trong bản thân, bị thần Zeus trừng phạt xẻ đôi thành loài người, gồm đàn ông và đàn bà riêng biệt. Tình yêu *eros* là hợp nhất của hai nửa ấy. Nhiều dân tộc khác cũng có truyền thuyết tương tự. (ND)

[118] *Concupiscentia* (tiếng Latin trong nguyên bản). (ND)

[119] *Теургично* trong nguyên bản (thuật ngữ gốc Hi Lạp theurgy). (ND)

[120] Émile Faguet (1847-1916): nhà phê bình văn học và nhà sử học người Pháp. (ND)

[121] *Kairos* là từ ngữ cổ Hi Lạp, có nghĩa là một thời khắc đúng lúc, may mắn, một thời khắc ở vào giữa, không xác định, mà ở đó có một điều gì đặc biệt xảy ra. (ND)

[122] Paul Johannes Tillich (1886-1965): nhà thần học Tin lành và triết gia người Mỹ gốc Đức. (ND)

[123] *Chiliás* từ gốc Hi Lạp chỉ niềm tin về vương quốc ngàn năm tuổi của Thượng Đế và các tín đồ chân chính trên trần gian. Thuật ngữ thường áp dụng cho các học thuyết Kitô giáo thời sơ kì. (ND)

[124] Công bố trên tạp chí “Путь”, 1936, j50 с. 3-26. Bản dịch được thực hiện dựa trên ấn phẩm điện tử

<http://www.vehi.net/berdyaev/chelovek.html>

[125] Nguyên bản: *“In die Mitte der Welt habe ich Dich gestellt, damit Du frei nach allen Seiten Umsehen zu halten vermoegest und erspoehest, wo es Dir behabe. Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich und auch nicht unsterblich habe ich Dich geschaden. Denn Du selbst nach Deinem Willen und Deiner Ehre dein eigener Werkmeister und Bildner sein und Dich aus dem Stoffe, der Dir zusagt, formen, so steht es Dir frei, auf die unterste Stute der Tierwelt herabzusinken. Doch kannst Du dich auch erheben zu den hoechsten Sphaeren der Gottheit”.*

[126] Pico della Mirandola (1463-1494): triết gia Ý thời kì Phục hưng, tác giả của diễn từ nổi tiếng “Diễn từ về Phẩm giá của con người” (được coi là tuyên ngôn của thời Phục hưng), thể hiện nội dung của chủ nghĩa nhân văn. (ND)

[127] Nguyên bản: *“Nulle autre religion que la chretienne n’a connu que l’homme est la plus excellente creature et en meme temps la plus miserable.”*

[128] Nguyên bản: *“Nun siehe, Mensch, wie Du bist irdisch und dann auch himmlisch in einer Person vermischt, und traegest das irdische, und dann auch das himmlische Bild in einer Person und dann bist Du aus der grimmigen Quaal und traegest das hoellische Biid an Dir, welches gruenet in Gottes Zorn aus dem Quell der Ewigkeit”.*

[129] M. Scheler (1874-1928): triết gia duy tâm Đức, một trong những người đặt cơ sở cho nhận thức triết lí nhân học, giá trị luận, xã hội học. (ND)

[130] Paracelsus (1493-1541): nổi tiếng lúc đương thời như một thầy thuốc với cách chữa bệnh đặc biệt. Ông đưa ra quan niệm con người là một tiểu vũ trụ phản ánh lại tất cả các yếu tố của đại vũ trụ. (ND)

[131] V.I. Neshelov (1863-1920): triết gia tôn giáo người Nga.

(ND)

[132] K. Barth (1886-1968): nhà thần học người Thụy Sĩ theo chủ nghĩa Calvin, một trong những người sáng lập phép biện chứng thần học. (ND)

[133] Антропоцентризм (anthropocentrism) học thuyết xem con người là trung tâm. (ND)

[134] Антропоморфизм (anthropomorphism) thuyết nhân hình. (ND)

[135] I. Kireevsky (1806-1856), A. Khomyakov (1804-1860): là những triết gia tôn giáo Nga, đồng sáng lập trào lưu Slavianophil (giữ bản sắc Slave). (ND)

[136] M. Heidegger (1889-1976), K. Jaspers (1883-1969): các triết gia hiện sinh người Đức. Có thể tham khảo cuốn sách *Triết học hiện sinh* của tác giả TS Trần Thái Đĩnh, NXB Văn học 2005, để hiểu thêm về hai triết gia này cũng như triết học hiện sinh nói chung. (ND)

[137] Triết học của Thomas Aquinas, nhà tư tưởng Kitô giáo thế kỷ XIII. (ND)

[138] S. Bulgakov (1871-1944): triết gia Nga, nhà thần học, giáo sĩ Giáo hội Chính thống giáo. (ND)

[139] Grigory Nissky (335-394?): triết gia, nhà thần học, vị giám mục Kitô giáo. (ND)

[140] Theodor Haecker (1879-1945): nhà văn, nhà phê bình văn hóa người Đức. (ND)

[141] J. Maritain (1882-1973): triết gia, nhà thần học người Pháp. (ND)

[142] W. Stern (1871-1938): nhà tâm lý học và triết gia Đức. (ND)

[143] Le Senne (1882-1954): triết gia duy tâm Pháp, đại diện

cho chủ nghĩa tâm linh hiện sinh. (ND)

[144] E. von Hartmann (1842-1906): triết gia Đức sáng lập ra “triết học vô thức”. (ND)

[145] Khí chất vũ trụ-đất đặc (космо-теллургическая стихия) trong quan niệm của Berdyaev là khí chất dựa trên vô thức gắn với đời sống của vũ trụ và trái đất. (ND)

[146] Hans Leisegang (1890-1951): triết gia Đức. (ND)

[147] Trong triết học Aristotle, entelecheia có nghĩa là nội lực chứa đựng trong nó mục đích và kết quả một cách khả thể, giống như nội lực khiến cho quả hồ đào có thể mọc thành cây. (ND)

[148] Ecclesiast - Người truyền giảng Kinh Thánh (Ecclesiastes), thường ám chỉ Salomon. (ND)

[149] Martin Buber (1878-1965): triết gia người Israel sinh tại Áo. (ND)

[150] мемацморця trong nguyên bản. (ND)