

TỰ TƯỢNG

NHỮNG VẤN ĐỀ CƠ CẤU LUẬN



Đạo công thiện, ngô trọng anh
định, tuệ sỹ, thích nguyên tánh

6

TƯ TƯỞNG

Chủ nhiệm

T.T. THÍCH MINH CHÂU



BỘ MỚI
Số 6

ngày 1 tháng 11
1969

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH
222, Trương Minh Giảng, Saigon



Tư Tưởng bộ mới số 6

đặc biệt về vấn đề :

NHỮNG VẤN ĐỀ CƠ CẤU LUẬN

do G.S. THÍCH NGUYỄN TÁNH phụ trách

Các bài đăng trong tư tưởng là quan điểm biệt lập của người cộng tác chứ không hẳn là quan điểm chính thức của Viện Đại Học VẠN HẠNH.

Ngân phiếu, thư bảo đảm xin đề :

Ông Nguyễn Hữu Danh (Phòng Giảng huấn)

Viện Đại Học Vạn Hạnh

222, Trương Minh Giảng — Saigon



ĐẲNG THỜI LÉVI-STRAUSS

NGÔ TRỌNG ANH

1. NẾU LÉVI-STRAUSS MUỐN TU MÀ CÒN NHỚ TÌNH NGHĨA DESCARTES THÌ :

« tu là cõi phúc, tình là giây oan. »

(Kiều)

Là một binh sĩ bại trận trong những ngày cuối cùng của chiến tranh chớp nhoáng, là liên lạc viên giữa hai đám tàn quân Anh và Pháp, Lévi-Strauss nhân một ngày chủ nhật, hốt dĩa ngộ khi nhìn một bông hoa dại trong rừng (hoa bồ-công-anh, pissenlit). Ông nhận thấy rằng trong ý nghĩa của hoa phải có « *gì hơn nữa* » (beaucoup plus) ngoài các tương quan về đồng nhất hay dị biệt khi chúng ta so sánh nó với ngoại vật. Liên lạc viên Lévi-Strauss thấy có một sự liên lạc tiềm tàng trong hoa; đó là chân lý mạch lạc ẩn giấu trong tạo vật và trong sự điều hòa của vũ trụ.

Đến đây Lévi-Strauss ở trong trạng thái tu sĩ say thú an nhàn quên chiến tranh và sống gần với thi sĩ Tennyson trong bài :

Flower in the crannied wall.
 I pluck you out of the crannies
 Hold you here, root and all, in my hand,
 Little flower — but if I could understand
 What you are, root and all, and all in all,
 I should know what God and man is.

*(Hoa trong kẽ vách,
 Nhẹ tay tôi tách rời anh,
 Nằm trong tay, hoa, rễ lẫn cành
 Hoa bé nhỏ — Ước gì tôi được hiểu
 Anh là ai, gồm tất cả rễ, lá, cành, không chút thiếu,
 Để biết người và để hiểu trời xanh.)*

Thi sĩ Tennyson hái hoa và muốn hiểu cơ cấu toàn bộ của hoa bằng lý trí khác với Thiền sư kiêm thi sĩ Ba tiêu (Basho) chỉ nhìn hoa mà thưởng thức chứ không đặt vấn đề hiểu biết và nhờ rễ nó trong bài Hài cú sau đây:

*Yoku mireba
 Nazuna hana saku
 Kakine kana.*

(Khi nhìn kỹ, tôi thấy hoa nazuna, trên hàng rào).

(Theo Suzuki trong Zen Buddhism and Psychoanalysis)

Lévi Strauss không thể thoát vòng lý trí Tây phương nên cũng tin chắc rằng lý trí có thể hiểu được những gì ẩn sâu.

dưới sự vật, đó là mối tình Descartes oan nghiệt trời chặc cơ cấu thuyết của Lévi Strauss. Đồng thời sự điều hòa của vũ trụ của ông lại theo cái điều hòa tiền định (harmonie préétablie) của Leibnitz, một siêu Descartes khác của Tây phương, thành thử cơ cấu Lévi Strauss chỉ hoạt động mạnh tại những nơi mà Lý trí thịnh hành.

Thuyết cơ cấu của Lévi Strauss nhờ vậy dần muốn dần không đã bành trướng một cách mãnh liệt ở Âu châu và Mỹ châu, xâm chiếm mọi lãnh vực, từ kỹ thuật khoa học, sang triết học, tâm lý học và tiến dần vào địa hạt của văn chương nghệ thuật. Thực tình, Lévi Strauss không bao giờ chủ trương như vậy cả, ông rất thận trọng và hạn chế phạm vi hoạt động của cơ cấu luận mà ông cho rằng không bao giờ đi quá chủ trương phương pháp học. « Trong quá trình tư tưởng, đó chỉ là một trạm nghỉ chân (triết học), một khoảng khắc để lấy hơi thở và tự cho phép mình nhìn phong cảnh xung quanh, nhưng chính thực tôi sẽ không đi vào, không thể nào vào và cũng không muốn vào cái phong cảnh triết học ấy mà tôi thấy từ đằng xa: tôi để nguyên tình trạng mơ hồ cho nó bởi vì nó không nằm trên con đường đi của tôi » (Esprit, Nov 63, trang 630). Phương pháp cơ cấu ấy là sự phân tích cơ cấu (analyse structurale) mà Lévi Strauss thấy có thể « áp dụng cho một số sự kiện được khảo sát và thận trọng tự cấm mình không được phép đi xa hơn » (ibid trang 631). Chính ngay Lévi Strauss cũng phủ nhận những thuyết hoặc tư tưởng về cơ cấu mà họ gán cho ông một cách nông nổi như quyển « Lévi Strauss in the Garden of Eden » của giáo sư Edmund Leach mà ông đã điền hình thí dụ cho tòa soạn tạp chí Esprit (trang 631).

Tuy nhiên mặc dầu ông không cho phép mình đi vào

những môi trường khác với chủ trương phân tích cơ cấu nhưng không thể nào cấm những môi trường ấy nhảy vào thế giới cơ cấu của ông. Cấm không được là vì danh từ cơ cấu không phải do ông đặt ra, nó đã có sẵn từ lâu trong tất cả mọi ngành khoa học và khoa học nhân văn. Nếu chúng ta rộng lượng một chút thì nó đã tiềm tàng ẩn mình trong thuyết cơ giới (mécanicisme) của Descartes từ đầu thế kỷ thứ 17. Chomsky, lý thuyết gia cơ cấu ở Hoa kỳ «vượt» qua giai đoạn phân loại pháp (taxinomie) của thuyết cơ cấu nguyên thủy để nhảy vào thế giới của mệnh đề sống động thay thế cho những nguyên tố từ ngữ chết khô, đã làm rung động thế giới ngôn ngữ học. Sự kiện lạ lùng nhất là Chomsky đã vượt qua Lévi Strauss để mà trở về với Descartes. Xin nhắc lại rằng Descartes chống đối ngôn ngữ kinh viện quá khô khan và cho rằng ngôn ngữ không phải chỉ là luận lý hình thức tế nhị để lo chẻ sợi tóc ra làm tư nhưng mà để chế tạo và phát minh. Như vậy Chomsky theo đà đó để thiết lập một «*văn phạm hóa sinh*» (Generative grammar) hay «*phương pháp ấn định cấp số vô hạn cho những câu văn được cấu kết hoàn bị và chỉ định cho mỗi câu, một hay nhiều mô tả cơ cấu*» (Current Issues in Linguistic Theory, trang 9). Ngôn ngữ theo Chomsky, không phải là một sản phẩm mà là một sáng tạo, một hóa sinh và quyền sách chót của Chomsky mang đề «*Cartesian Linguistics*» không phải là một ngẫu nhiên nhưng mà là một cố ý.

Đành rằng Lévi Strauss chỉ áp dụng phương pháp phân tích cơ cấu trong phạm vi nhân thể học (anthropologie) và nhân chủng học (ethnologie) nhưng phương pháp này được các nhà ngôn ngữ học như Saussure hay Troubetzkoy đồng thời tìm thấy và khai thác có phần mạnh hơn cả Lévi Strauss.

Trong khoa học nhân văn, ngôn ngữ học chiếm địa vị quan trọng nhất vì tính chất phổ quát của nó bao gồm tất cả: tâm lý học, xã hội học, kinh tế học, chính trị học v. v. Hơn nữa, học về con người là phải học về ngôn ngữ trước tiên vì theo Mauss hay Freud thì người khác với súc vật là nhờ văn hóa hay sự tổ hợp của những hệ thống tượng trưng (như ngôn ngữ, liên hệ gia tộc, huyền thuyết, nghệ thuật, kinh tế v. v.) đặt mối liên lạc giao (communication) giữa người và người tùy mức sinh hoạt.

Một khi phương pháp phân tích cơ cấu được áp dụng vào ngôn ngữ học thì tất cả các khoa học nhân văn đều phải lệ thuộc theo phương pháp này và tạo ra một phong trào rộng lớn phổ biến cho đại chúng cơ cấu thuyết.

Sự phổ biến này vượt ra khỏi phạm vi nhà trường và xâm nhập vào mọi lãnh vực trong xã hội! Cơ cấu thuyết được đem bàn ở các phòng trà, được các đảng phái suy tôn, được phong trào Tân tiểu thuyết ủng hộ, được chính trị cường quốc áp dụng.

Sức mạnh của cơ cấu thuyết không những ở chỗ kiến tạo cơ cấu mà thôi, sức mạnh của nó chính là ở chỗ phá hoại thế mới lạ. Sức mạnh của nó là dùng phương pháp khoa học thích nghi nhất (phân tích cơ cấu) để đập tan thành trì tư tưởng nhân loại tự cổ chí kim. Có thể nói là cơ cấu thuyết hiện nay trên khắp chiến trường Âu Mỹ ở khối tự do cũng như ở khối xã hội, đều công thành danh toại, bách chiến bách thắng. Lịch sử tư tưởng nhân loại bị cơ cấu thuyết quét sạch, hay nói cho đúng, cố gắng quét sạch. François Furet trong *Preuves* cho rằng với cơ cấu thuyết và Lévi Strauss «nước Pháp bị Lịch sử tổng khỉ»

đành nhận việc tổng khừ Lịch sử cho thích hợp» với tình trạng bế tắc. Đó là một sự trả ơn báo oán:

Tình trạng bế tắc ấy là tình trạng của một văn minh dựa trên sự suy tôn lý trí tuyệt đối trong tinh thần Descartes bị chặn đứng tư lâu, ăm ức trong lòng. Tinh thần Descartes là tinh thần tôn thờ Khoa học hơn Thượng đế mặc dầu Descartes rất tin Chúa tuy ít ngoan đạo. Kể từ năm 1662 Giáo hội La mã cấm trọn bộ tác phẩm Descartes mặc dầu đương sự vẫn phục tùng không bao giờ chống đối giáo hội. Sự kiện này cũng mới xảy ra với Teilhard de Chardin, một linh mục say mê khoa học, lo khảo cổ để tìm vết tích nhân loại và thành tâm đến nỗi quên cả thuyết khởi nguyên (Genèse) của Phúc âm. Sở kềm duyệt Giáo hội cấm in *le Milieu divin* (1927) *le Phénomène humain* (1944), yêu cầu ông dừng viết về triết học (1947). Một sắc lệnh của Giáo hội (6-12-1957) bảo rằng «những sách vở của L.M Teilhard de Chardin phải rời khỏi các chủng viện và tu viện». Tờ Monitum ngày 30-6-1962 cảnh cáo những sai lầm trái giáo điều của những tác phẩm Teilhard. Chính vì sự cấm đoán này mà tinh thần duy lý Descartes được củng cố thêm để chờ ngày bột phát tại Pháp. Tiếc thay:

Tư tưởng phản ứng của triết học Pháp do đó quyết tâm chủ trương duy lý triệt để chống Chúa cho nên không bao giờ tạo nổi những triết gia thượng thặng như ở Đức với Schopenhauer, Nietzsche hay Heidegger để đi vào chốn Vô ngôn của nghịch lý. Cũng vì vậy cho nên Rimbaud không sống nổi tên đất Pháp và phải sống tha hương trong im lặng kể từ năm 19 tuổi. Và cũng vì Rimbaud không giúp ích cho khoa học cho nên ở Pháp người ta không trọng ông bằng

Auguste Comte chẳng hạn. Triết học duy lý là một thứ triết học đi vào ngõ bí vì phải lệ thuộc vào khoa học, phải theo bước thăng trầm của khoa học. Và cũng vì triết học duy lý Descartes theo đuổi khoa học thay vì hướng dẫn khoa học cho nên sẽ lâm vào tình trạng bế tắc tư tưởng nếu những nguyên lý khoa học một ngày kia bị nghi ngờ chân giá trị. Sự kiện này thường xảy ra luôn và không lối thoát thành thử nhiều tư tưởng gia duy Descartes cũng đành bỏ khoa học để đi tìm nơi trú ẩn. Họ có thể siêu duy lý và trở về với tôn giáo như Spinoza bỏ rơi Descartes.

Descartes thì tin có Thượng đế tạo hóa ra vũ trụ, nhưng một khi tạo xong thì có sự cách biệt: Thượng đế đi đàng Thượng đế và vũ trụ đi đàng vũ trụ, anh đi đàng anh tôi đi đàng tôi không có liên hệ với nhau nữa. Trong vũ trụ không còn Chúa cũng như cha mẹ khi sinh con xong đâu có biết con là thế nào. Trí thông minh của loài người ngang hàng với vũ trụ cho nên có thể hiểu biết vũ trụ nếu có một phương pháp sưu tầm thích nghi, khỏi phải nhờ Thượng đế. Hơn nữa mình cũng có thể biết mình nhờ lý trí biết tư duy, Cogito, ergo sum mà. Sinh vật theo thuyết cơ giới (nguồn gốc của thuyết cơ cấu) của Descartes là những bộ máy cơ giới tối tân tự động nhờ những bộ phận sinh lý không khác gì những con bồ nhện máy trong «vườn Thượng uyển của Vua» Cái khôi hài của cơ giới thuyết Descartes này là một trò đùa dai vì nó hướng dẫn khoa học hiện đại trong tinh thần tin tưởng chủ quan tuyệt đối với cơ cấu thuyết. Con người rất có thể chủ quan trong khi xử dụng phương pháp khách quan, một ví dụ điển hình: những luật sư xử dụng Luật hình. Luật lệ là khách quan nhưng thù lao là chủ quan.

Tinh thần suy tôn Khoa học tuy nhiên vẫn bị cản trở rất

nhiều và bị cản trở mạnh nhất không phải do những triết học nghịch lý. (Những triết học nghịch lý không đề ý đến khoa học nhưng đi tìm căn nguyên của khoa học, xét lại giá trị của những nguyên lý triết học nên thường thường hướng dẫn khoa học một cách gián tiếp. Chỉ có những tin đồn khoa học hạ cấp mới chống đối triết học nghịch lý mà thôi, những tin đồn này đôi khi đã kích tinh thần «*Qui nguyên trực chỉ*» Á đông vì ham mê Phương pháp khoa học mà quên rằng những ông thầy của những ông thầy họ kể cả Lévi-Strauss và Oppenheimer đã «*qui nguyên theo Á đông*» từ khuya mặc dầu không có cơ hội sang tận Trúc thiên Tây tạng để tầm đạo như một số đông học giả khác).

Tinh thần suy tôn khoa học bị cản trở mạnh nhất là do chính ngay những tư tưởng duy lý rời bỏ khoa học để tìm định hướng khác. Họ chỉ duy Descartes trên phương diện phương pháp mà thôi. Với phương pháp này Spinoza chứng minh rằng Chúa không sáng tạo vũ trụ một cách bất tất và mối liên hệ giữa thế giới và Thượng đế vẫn tồn tại mãi mãi. Nói một cách khác: Trong vũ trụ có Chúa, sức mấy mà lý trí con người hiểu thấu nếu không có một sáng kiến nghịch lý của sự tự ý, tự ý ở đây có nghĩa là sự tự do theo ý muốn hợp với lý trời. Tự do tâm linh là tất yếu, ý này phát xuất từ đây để đi vào tôn giáo. Tự do và Tất yếu không thể nào dàn xếp ổn thỏa trong gia đình khoa học Descartes được cho nên phải từ khước khoa học và dùng phương pháp khoa học hướng về tôn giáo. Chính «*gậy ông đập lưng ông*» đã chặn đứng Descartes một cách mãnh liệt, chỉ có những triết gia duy Descartes mới chặn đứng nổi óc duy lý trên con đường suy tôn khoa học.

Pascal một khoa học gia lỗi lạc đã chặn cái lý khô khan của khoa học bằng một « cái lý tình » vượt át khai màn cho óc nghệ thuật đi vào con đường tế nhị của sự vật linh động khác hẳn vật thể cử động máy móc của cơ giới thuyết. Chính cái tế nhị linh động trong Les provinciales của Pascal đã « đập vào lưng ông » hại lại mấy sư phụ mình là Nicole và Arnauld quá say mê Descartes. Cái lý tình của Pascal đã trả nghĩa cho thầy không một chút tình cảm, và với Pascal Port Royal khó lòng mà duy trì được tinh thần Descartes. Nhưng với môn đệ Leibnitz, thì sự chống đối trở nên quyết liệt hơn nhiều. Tuyết cơ giới khôi hài của Descartes theo Leibnitz cần phải vượt qua nếu chúng ta muốn đi sâu thế giới tri thức. Spinoza bỏ khoa học để đi vào tôn giáo vì Spinoza không chủ trương tri thức mà lại hướng tư tưởng về cứu cánh (salut), sự kiện này không đáng ngại nhiều đối với tinh thần Descartes hơn nữa Spinoza duy trì phương pháp khoa học và không chống đối khoa học. Với Pascal thì sự việc lại khó khăn hơn vì Pascal là một bác học tài ba mà lại cho thấy rằng ngoài óc khoa học còn có óc nghệ sĩ quan trọng hơn. Tuy nhiên nếu Spinoza là ở ngoài và Pascal thì nửa trong nửa ngoài (phần nghệ thuật, phần khoa học) thì Leibnitz lại ở hẳn trong thành trì khoa học. Không những Leibnitz ở trong nhà Descartes mà lại còn muốn tống khứ Descartes ra khỏi nhà khoa học cho đúng hơn tinh thần Mô dung cô tô. Theo Leibnitz thì « triết học Descartes là phòng ngoài của chân lý. Khó lòng mà đi vào trong nếu không qua nó, nhưng nếu dừng chân lại tại đây thì là không cho mình đi vào với chân tri thức về sự vật » (Histoire des philosophes, Vergez và Huisman trang 177).

Nền móng khoa học theo Leibnitz phải xây dựng trên một

dắt đứng khác với *khoảng trống* (étendue) của Descartes. Cái không gian Descartes là cái khung của khoa học *hiển nhiên* trước mắt rất rõ ràng chính xác nhưng thiếu thực tại nếu ta rời bỏ hình học để đi vào những khoa học khác như vật lý chẳng hạn. Đối với Descartes chỉ có cái khung không gian là quan trọng vì ta chỉ biết vật chất qua trung gian nó mà thôi. Khung không gian tức là giới hạn ngăn chia sự vật nhưng lại không phải chính ngay sự vật. Khoảng trống không phải là hữu thể cho nên không thể nào là bản chất của vật thể. Cái *tương* rộng có thể chia nát ra một cách vô hạn khác hẳn với cái *thể* vô hạn không chia rời ra nhiều mảnh được. Trong vấn đề Nhất Thể (monisme), Descartes đã chú trọng vào cái chữ *Nhất* đây giới hạn với không gian tính của chữ *Tương* còn Leibnitz thì lại chú trọng vào chữ *Thể* đây thời gian tính như sau: « *Tôi công nhận là một công lý (axiome), mệnh đề đồng nhất sau đây mà sự thay đổi ý nghĩa tùy thuộc theo sự nhấn mạnh danh từ, đó là câu: Cái gì không thật là NHẤT thể thì cũng không phải là nhất THỂ* » (Lb Leibnitz gửi Arnauld ngày 36-4-1687). Khoảng trống chỉ là tổ hợp của những phần tử không phải là bản thể chính thống. Leibnitz đã tiên phong vượt qua Descartes là vì ông không công nhận sự kiện phóng thời gian ra ngoài không gian để đi vào thể giới của thực tại. Không gian không thể nào thay thế cho thời gian nội tại được vì *Tương* không phải là *Thể*, khoảng trống cũng như thời gian ngoại tại chỉ là biểu tượng cho những tương quan giữa sự vật chứ không phải là sự vật. Những tương quan này chỉ là những cộng tồn khả dĩ hay những kế tiếp khả dĩ (coexistences possibles et successions possibles) mà thôi. Lần đầu tiên khả tính đi vào triết học với Leibnitz, vấn đề tuyệt đối không cần đặt ra, nguyên lý tuyệt đối hay tất yếu với Spinoza không

cần thiết vì ở đây vì nguyên lý tuyệt đối được thay thế bằng túc lý, hay nguyên lý «khả dĩ tạm đầy đủ để giải thích mọi lý do». Túc lý Leibnitz loại trừ Descartes ra khỏi nhà triết học vì đương sự chỉ thấy không gian với những giới hạn tuyệt đối không thích ứng với những thắc mắc tâm hồn hướng về tương lai nhưng lại cứu thuyết cơ cấu.

Trong túc lý này Schopenhauer đã nhận thấy bốn căn nguyên (De la quadruple racine du principe de la raison suffisante) nhưng Leibnitz chỉ thấy có một: đó là sự tương ứng hòa hợp của một thế giới khả dĩ hoàn hảo nhất (le meilleur des mondes possibles). Cái khả tính của thế giới hoàn hảo này tuy đủ sức loại cái tuyệt đối cơ giới của thế giới Descartes nhưng không đứng vững trước Schopenhauer khi ông này ngạc nhiên thấy bốn căn nguyên của túc lý. Đó là:

1 — Sự tất yếu thiên nhiên trong thế giới hiện tượng cụ thể, đó là luật nhân quả chi phối những biến chuyển và vận hành trong các biểu tượng của chúng ta về thế giới, Cơ giới luận của Descartes nằm tại đây.

2 — Sự tất yếu luận lý liên kết nhân vào với quả trong thế giới trừu tượng, đó là tương quan giữa các phạm trù ngôn ngữ. Chính căn nguyên này là nền tảng cho cơ cấu luận của Saussure để đi tìm những tương quan chìm ẩn sau bức màn hiện tượng của ngôn ngữ.

3 — Sự tất yếu toán học không định nghĩa được vì nằm trong phạm trù của trực giác. Đó là những hình thức tiên nghiệm của thời gian và không gian mà Schopenhauer học được của Kant, ông tổ của những «phạm trù» (caté-

gories) tri thức, và thuyết khái niệm triết đề (conceptualisme intégral) hay sự tổng hợp giữa cơ giới thuyết với chủ quan thuyết.

4 — Sự tất yếu đức lý chi phối những lãnh động của ý chí con người và thú vật cùng với những năng lực của thiên nhiên. Ở đây có thể nói là phạm trù của các đơn tử (monades) trong thuyết túc lý Leibnitz. Cơ giới thuyết của Descartes biến thành đơn tử thuyết (monadisme) đề chủ trương một thế giới gồm toàn đơn vị năng động không có tương quan với nhau vì tất cả đều được Thượng đế tính trước phân minh đầu đấy tốt đẹp cả rồi (*Dum Deus calculat fit mundus*). Đó là những đơn tử « không cửa sổ » (sans fenêtre). Không cửa sổ vì không cần biết đến không gian hay thế giới bên ngoài, chỉ có biết nội mình và Chúa mà thôi. Không có không gian nên không có giới hạn và cũng không có rỗng không. Nguyên lý Vô phân biệt (Principe des Indiscernables) được thành lập vì sự kiện không có giới hạn, và nguyên lý liên tục tính (Principe de continuité) được thành lập vì sự kiện không có rỗng không. Những nguyên lý trên không phóng ra ngoài nên chỉ ở trong đơn tử hay chỉ áp dụng trong óc nếu đơn tử ấy là người. Và Thời gian nội tại thay thế cho không gian để thay đổi chiều hướng tư tưởng. Triết học duy lý nhờ đó xoay theo chiều hướng liên thời hay thời gian liên tục (xem bài thời gian qua Kant, Hegel và Husserl trong Tư tưởng 4, 5 bộ cũ). Với Leibnitz thời gian ở trong giai đoạn Lý thời không phóng ra ngoài với Descartes cho nên không có chuyện đụng độ với không gian ngoại cảnh gây chuyện mâu thuẫn đau thương. Thế giới đơn tử Leibnitz là một thế giới tiền định vô cùng lạc quan.

Tuy nhiên là một môn đệ tinh thần của Descartes trên phương diện suy tôn khoa học, Leibnitz đã nhờ tính chất *chủ quan hóa* của thời gian trong óc nên áp dụng thuyết vô phân biệt và thuyết liên tục tính vào toán học để tạo ra phép toán vi-tích phân (calcul infinitesimal) làm cách mạng toán học, phát triển cơ học, năng động học và cơ cấu hóa nhân loại. Thử xét lại giá trị thuyết căn bản cho cơ cấu này:

Lần đầu tiên sự công nhận khoa học «*chủ quan*» được bắt đầu tại đây nếu ta biểu chữ chủ quan với nghĩa «*không có gì là rõ ràng trước mắt cả.*» Khoa học tiến triển không cần phải theo một chân lý tuyệt đối và túc lý bao giờ cũng là khả dĩ một cách tương đối và tùy thuộc vào cá thể ấn định công lý. Chính tính chất nội tại của thời gian đã làm tiến triển khoa học với những ý niệm về lực, công năng và cá thể đồng thời mở đường cho khoa học nguyên tử với tân toán học. Phải có chủ quan tính mạnh mới có thể đủ sức ly khai với hình học Euclide, với không gian Descartes. Nhà toán học Gauss viết thư cho Farkas Bolyai như sau «*Thật ra tôi đã đi đến chỗ nghi ngờ chân lý của hình học*» (La pensée scientifique moderne. Jean Ullmo trang 178) và nhà toán học F. Gonseth cũng viết «*Chúng ta rất chậm trễ công nhận phần do óc chúng ta tạo ra, trong những gì mà chúng ta cho là chân lý có thể gọi là ngoại tại.*» (Les fondements des mathématiques trang 159) Trực giác có tính chất không gian không làm sao hiểu được những cơ cấu toán học tân thời. Sự phát triển của phép toán vi tích phân dần dà được Cauchy đưa ra khỏi những biểu tượng của phạm trù không gian và tạo ra một môn học hoàn toàn biệt lập với toán cũ. Năm 1871 trực-giác-không-gian-tính trong toán học được công nhận là không cần thiết với sự khám phá ra những hàm số liên tục

không đạo hàm (fonctions continues sans dérivée) do nhà toán học Weierstrass. Nói một cách khác, hàm số liên tục thường được tượng trưng bằng một đường dài không đứt quãng, nhưng nếu không có đạo hàm thì đường ấy phải không cong, không thẳng và không gãy cho nên không thể nào tượng trưng được trong không gian: Đó là một con đường tưởng tượng không tiếp tuyến. Chính những không gian tưởng tượng này đã giúp Einstein tạo ra những thuyết tương đối làm nổ nhân nguyên tử, với 4 biến số Lorentz trong toán học Minkowski và 4 biến số tự định Gauss trong hình học Riemann.

Những sinh viên mới chung đụng với khoa học thường được nghe và chấp nhận những danh từ đại chúng như: giá trị khách quan của khoa học, chân lý của khoa học khách quan v, v, nhưng không hiểu rõ rằng đó là chiêu bài tuyên truyền của một vài chủ nghĩa lạc hậu đang cố bám vào khoa học cổ điển để sinh tồn.

Chính vì những tư tưởng này quá rẻ tiền, dễ mua và dễ phổ biến cho nên bất trị và dễ dàng biến thành một tín điều hay thành kiến tai hại: một thứ thành kiến mà Einstein bảo rằng *khó phá tan hơn làm nổ nguyên tử*. Đại chúng mà hiểu được khoa học thì khoa ấy đã hết thời từ khuya, chân lý khoa học khách quan là một chân lý lạc hậu theo J. Rostand trong *Pensées d'un biologiste*: « *Chân lý khoa học chỉ đến với đám đông khi nó hết là chân lý* ». Chân lý khoa học không duy nhất và chủ quan vì nó tùy thuộc vào công lý của toán gia khi bày đặt ra: « *Công lý là những sáng tạo tự do của trí óc con người* » (Einstein, *La géométrie et l'expérience*). Do đó công lý không cần phải dựa vào không gian trước mắt với Elie Cartan « *Những công*

lý một khi được công thức hóa, thì chúng ta không cần phải biết rằng một điểm hay một đường là gì; đui và điếc vẫn có thể hiểu hình học hoàn toàn» (Bulletin de la Société française de philosophie 1934). Chính sự kiện này làm ngao ngán những ai còn say mê khoa học khách quan nhất là nghe ông tổ Nguyên lý toán học (Principia mathematica) tuyên bố «Toán học là khoa học duy nhất mà người ta không biết mình đang nói gì và cũng không biết những gì thiên hạ nói có đúng không.» (Bertrand Russell). Những công lý toán hết sức chủ quan vì nó được tự do cấu tạo trong óc của toán gia đơn độc. «Chỉ có trong sách thì công lý học mới bắt đầu với những công lý. Nhưng trong óc của toán gia, công lý là kết quả cuối cùng» (Blanché, l'axiomatique). Sự kiện chân lý khoa học lang bang này đã tách rời chân lý với thực tại «Khi định lý toán học dựa vào thực tại thì chúng hết đúng. Khi chúng nó đúng thì lại hết dựa vào thực tại» (Einstein, La Géométrie et l'expérience).

Vấn đề chủ quan của khoa học đã thành một tiền lệ trong giới bác học, cái khách quan chỉ được đặt trong vấn đề phương pháp mà thôi. Phương pháp học là nền tảng của khoa học phân tán ngày nay. Phân tán là vì nhiều công lý quá, bá nhân bá tánh, ai cũng đúng cả. Einstein và De Broglie là trường hợp hy hữu nhất của công lý học. Einstein chủ trương sự gián đoạn của thực tại hay thực tại có cấp bậc trong thuyết tương đối còn De Broglie thì chủ trương một thực tại liên tục chấn động trong thuyết Cơ học ba động (mécanique ondulatoire) Nói một cách những vi thể vừa là hạt vật chất vừa là làn sóng và tương quan giữa hai bên là công năng. Thuyết Einstein hướng nhiều về căn nguyên tức lý số 1 (hiện tượng cụ thể) và số 2 (tương quan)

lý một khi được công thức hóa, thì chúng ta không cần phải biết rằng một điểm hay một đường là gì; đui và điếc vẫn có thể hiểu hình học hoàn toàn» (Bulletin de la Société française de philosophie 1934). Chính sự kiện này làm ngao ngán những ai còn say mê khoa học khách quan nhất là nghe ông tổ Nguyên lý toán học (Principia mathematica) tuyên bố «Toán học là khoa học duy nhất mà người ta không biết mình đang nói gì và cũng không biết những gì thiên hạ nói có đúng không.» (Bertrand Russell). Những công lý toán hết sức chủ quan vì nó được tự do cấu tạo trong óc của toán gia đơn độc. «Chỉ có trong sách thì công lý học mới bắt đầu với những công lý. Nhưng trong óc của toán gia, công lý là kết quả cuối cùng» (Blanché, l'axiomatique). Sự kiện chân lý khoa học lang bang này đã tách rời chân lý với thực tại «Khi định lý toán học dựa vào thực tại thì chúng hết đúng. Khi chúng nó đúng thì lại hết dựa vào thực tại» (Einstein, La Géométrie et l'expérience).

Vấn đề chủ quan của khoa học đã thành một tiền lệ trong giới bác học, cái khách quan chỉ được đặt trong vấn đề phương pháp mà thôi. Phương pháp học là nền tảng của khoa học phân tán ngày nay. Phân tán là vì nhiều công lý quá, bá nhân bá tánh, ai cũng đúng cả. Einstein và De Broglie là trường hợp hy hữu nhất của công lý học. Einstein chủ trương sự gián đoạn của thực tại hay thực tại có cấp bậc trong thuyết tương đối còn De Broglie thì chủ trương một thực tại liên tục chấn động trong thuyết Cơ học ba động (mécanique ondulatoire) Nói một cách những vi thể vừa là hạt vật chất vừa là làn sóng và tương quan giữa hai bên là công năng. Thuyết Einstein hướng nhiều về căn nguyên tức lý số 1 (hiện tượng cụ thể) và số 2 (tương quan)

còn thuyết De Broglie hướng nhiều về căn nguyên tức lý số 2 (tương quan) và số 4 (năng động) trên đây. Một đẳng dùng được sức mạnh nguyên tử Khinh khí, một đẳng chế ngự công năng của ánh sáng Laser. Phương pháp khoa học chỉ khách quan hoàn toàn trên phương diện kết quả và chân lý khoa học khách quan là *chân lý hiệu năng hay công dụng* (Vérité-efficacité). Dựa trên nền tảng khoa học này William James thành lập chủ nghĩa Thực dụng (Pragmatism) «Chân lý của một ý niệm được ấn định do sự đáp ứng thỏa đáng» (L'idée de vérité, trang 139). Nếu hiệu năng khó lòng thực hiện vì thiếu điều kiện vật chất hay phương tiện thì chân lý khách quan là *chân lý-kiểm chứng* (Vérité-vérification) hay lấy sự phù hợp làm phương pháp chứng minh cho công lý. Đây là một trùng phức (tautologie) được tạo thành thuyết mệnh danh là Tân thực nghiệm luận lý mà ông tổ là Wittgenstein đã thấy giới hạn của nó. Đó là một trùng phức trong vòng ngôn ngữ «Giới hạn của ngôn ngữ tôi là giới hạn của thế giới tôi» (Tractatus philosophicus). Nếu không hữu hiệu hay không cần phải kiểm chứng thì Chân lý khách quan là *chân lý có mạch lạc* (Vérité-cohésion) Phải cơ cấu suy tôn chân lý mạch lạc này trong khi phái Tân thực nghiệm đi theo chân lý kiểm chứng còn thuyết Thực dụng và chủ nghĩa Mác xít thì thích chân lý hiệu năng.

Những chân lý đầy phương-pháp-tính khách quan này thật sự được áp dụng một cách chủ quan nên chống đối nhau toi bời. Toán học xa dần không gian nên được triết học nắm lấy mà tạo ra vô số ý thức hệ. Husserl, Bergson, Peirce, Merleau-Ponty v, v là những toán gia xuất thân. Ngược lại các khoa học gia lại nhẩy vào triết học như

Oppenheimer, Einstein, Heisenberg, Rostand v. v... Luận lý học, tâm lý học, xã hội học, nhân chủng học, kinh tế học v v đều dùng toán học gia. Sở dĩ những triết học hiện sinh hay tư tưởng siêu hình còn đứng vững mạnh mẽ cho đến ngày hôm nay là nhờ ở một chân lý tuy không hữu hiệu, không kiểm chứng và không mạch lạc nhưng lại tiên đoán đúng sự đồ vớ toàn diện của tinh thần suy tôn phương pháp khoa học quá mức. Những hiện tượng bột phát của bạo động, của nổi loạn của chiến tranh tàn khốc do ý thức hệ theo đuổi khoa học khách quan tạo ra, đã làm sáng mắt con người thoát chết. Khoa học khách quan chủ trương phương pháp hồ nghi nhưng các tín đồ khoa học lại tôn thờ phương pháp và cho những gì không kiểm chứng được, không có hiệu năng, hay thiếu mạch lạc là điên là khùng. Những lời tiên tri của chàng điên thời đại Nietzsche đã thực hiện trong câu « *Không phải là sự hồ nghi, mà chính là sự đoán chắc đã làm chúng nó trở nên điên* » (Ecce homo) hoặc « *sự tin chắc là nhà tù* » (L'antéchrist) và chưa chắc Nietzsche điên hay chúng ta điên khi đương sự nói « *Lý học chúng ta là một dụng cụ để thích ứng hóa thể giới chứ không phải là một giải đáp vũ trụ* » (Par-delà le bien et le mal).

Các triết học hiện sinh, các thuyết nhân vị và siêu hình học tuy nhiên vẫn không chận đứng được tinh thần say mê khoa học với Descartes tiềm tàng trong tư tưởng Tây phương. Sự kiện này đã giúp cho sự bành trướng không tiền khoáng hậu của cơ cấu luận Lévi-Strauss đặt nền tảng trên phương pháp khoa học.

Trước hết các tư tưởng gia hoặc vì không thích tôn giáo hình thức thường hay chống đối triết học, nên đã ngầm

ủng hộ lập trường Descartes chống lại những giáo điều lạc hậu. Sự ủng hộ này đôi khi đi quá mạnh nên dần dà quên căn bản và đâm ra lý luận theo lối khoa học.

Hoặc nữa, vì không thích khoa học nên lại liên kết với tôn giáo hình thức để chống đối khoa học gây ngược ảnh hưởng tai hại thêm cho bản thân. Sự liên minh với một tư tưởng lạc hậu sẽ làm tăng sức mạnh cho đối phương thay vì đàn áp họ. Những cảm tình sâu đậm mà nhân loại dành cho Galilée, Bruno Giordano và Teilhard de Chardin là những lợi khí mà tính đồ cường tính khoa học khai thác kịch liệt. Những tư tưởng hiện sinh, nhân vị *vô tôn giáo* lại đại đột phóng thời gian nội tại ra ngoài không gian cho nên gây sự chống đối lẫn nhau và tạo ra sơ hở để đối phương khai thác. Căn bản trí nội tại biến thành sai biệt trí ngoại tại là cải lý liên miên và phản kháng tung bừa. Cái thế giới phân hai của không gian và thời gian hỗn hợp chính là *liên thời Kant* (xem tư tưởng số 4 và 5 bộ cũ). Sự chống đối nhau giữa các lý thuyết kéo dài quá lâu và không đem lại kết quả gì. Ngót hơn một trăm năm rồi mà tư tưởng nhân bản tây phương không tiến được nửa bước. Tư tưởng nhân loại hầu như đã khô hơi kiệt sức. Triết học chạy quanh không biết đâu là phương hướng, không lẽ đầu hàng như Sartre, bỏ hiện sinh sang Mác xít để rồi cũng phải đụng độ với cơ cấu luận đang chủ trương quét sạch tất cả, trong đó có cả hiện sinh cùng Mác xít.

Cơ cấu luận xuất hiện mạnh hơn vũ bão nhờ *có nhân hòa* (sự chán chường đối với vòng quanh lý sự của những ý thức hệ dùng ngôn ngữ chuyên môn rắc rối hay dùng ngôn ngữ quá tự do không mạnh lạc để mà chống đối nhau làm chuyện vô ích), vì *có địa lợi* (nhờ sử dụng những



phương pháp khoa học rất hiển nhiên với không gian hay rất chặt chẽ với công lý) và *thiên thời* (thứ thật hơn hai mươi năm nay ở Âu châu có hòa bình và không thấy điềm gì đen tối ở chân trời. Chiến tranh Việt nam đã làm nơi xa hơi cho áp lực chính trị và kinh tế xã hội của toàn thế giới rồi.)

Sau biến cố Mậu thân và những nổi loạn sinh viên liên miên, cơ cấu luận có phần xuống dốc vì óc toán diện tử Nga mỹ giải quyết các vụ Việt Nam, Biafra và Tiệp khắc không xong, đồng thời các phân tích cơ cấu xã hội đã sai bét trong vấn đề giáo dục đại học khi toàn thể sinh viên thế giới đồng lòng đứng lên một lần mà phá tan tất cả các cơ cấu hoàn bị và đắt tiền nhất thế gian. Thành quả của Apollo 11 cũng không che được sự thất bại của cơ cấu xã hội Trung Mỹ. Họ ham túc cầu đến nỗi quên xem nguyệt cầu và phải tổng động viên gây chiến tranh làm hàng ngàn người chết. Cơ cấu luận tuy đang xuống dốc nhưng luôn luôn sẵn sàng chờ thời để vươn mình đứng dậy, nếu không gặp phản ứng của một cuộc cách mạng tư tưởng theo con đường Nietzsche, Heidegger và Krishnamurti. Sức mạnh của thuyết cơ cấu là ở chỗ Lévi Strauss đặt nền móng tư tưởng trên *Đảng thời*, một liên thời gồm nhiều đoạn nối kết nhau, một thứ thang bậc thay vì thang máy, hết sức hữu hiệu trên phương diện khoa học nhưng đứng về phương diện tư tưởng thì không có bao nhiêu. Một tư tưởng dựa vào nhân hòa, địa lợi và thiên thời để phát triển thì quả thật yếu về phẩm, nhưng nếu yếu về phẩm thì lại mạnh về lượng nhờ chỗ lôi kéo được quảng đại quần chúng thích biết mau và hiểu lẹ và không thích suy tư. Hơn nữa cơ cấu thuyết tuy mới nhìn qua thấy khó khăn, nhưng nếu chịu khó học thuộc công lý thì thấy hấp dẫn hết sức. Những vị nào

thích mặt chược, đánh Bridge hay cờ tướng sẽ say mê cơ cấu luận vì đó là một trò chơi trí thức đòi hỏi thông minh và sáng kiến để phá trận hay giải cờ thế trong một phạm vi chật hẹp. Có thể đánh cờ bằng óc toán diện tử thì cũng có thể giải quyết hay tìm tương quan của cơ cấu bằng máy toán diện cơ. Trò chơi hấp dẫn này làm tăng cổ phần của các hãng chế tạo óc toán I. B. M. lên xấp cả ngàn lần giá vốn trong vòng hai mươi năm kể từ khi bộ óc vĩ đại Norbert Wiener làm bộ máy toán đầu tiên để tính cho cơ cấu quân sự đồng minh đổ bộ sang Pháp năm 1945. Descartes nếu còn sống thì sẽ mừng hết sức khi thấy óc toán này; tất nhiên, với điều kiện là y không chết oan với pháo đài bay dội bom theo óc toán khi đổ bộ.

2. CƠ CẤU, PHÂN TÍCH CƠ CẤU VÀ THUYẾT CƠ CẤU.

Một cơ cấu không phải là một tập hợp tạp nham gồm nhiều yếu tố rời rạc nhưng là một *tổng hợp trọn vẹn* đầy đủ các yếu tố. Một đội banh phải gồm đủ số 11 người trong ấy phải có một thủ thành, hai hậu vệ, ba tiếp ứng và năm người ở tiền đạo, trong đó ấn định rõ ràng chức vụ mỗi người và tương quan giữa họ với nhau. Tính chất trọn vẹn đầy đủ tương quan của các yếu tố cũng chưa định nghĩa xong một cơ cấu. Một ngôi nhà cũng đầy đủ những đặc tính trên nhưng không phải là một cơ cấu mà chỉ là một công trình hay một cấu tạo mà thôi. Cơ cấu phải không do ai tạo ra nó mà chính tự nó tự tạo ra nó nếu hội tụ được đầy đủ yếu tố. Lý thuyết gia có thể tượng trưng những tương quan tổ chức cơ cấu hay những *luật lệ biến hóa* (lois de trans-

formation) của cơ cấu bằng hình thức biểu tượng, (như sơ đồ, phương trận hay công thức) nhưng không liên quan gì đến cơ cấu cả. Cơ cấu là hoàn toàn độc lập để tự mình biến hóa. Tuy nhiên sự biến hóa của cơ cấu do các yếu tố tạo ra cũng phải theo luật lệ hẳn hoi không được ra khỏi một giới hạn nào đó. Một đội kiêu binh không còn là một cơ cấu và sẽ đi đến chỗ tan rã. Do đó một đặc tính khác quan trọng của cơ cấu là *tự điều chỉnh* (auto réglage) để tồn tại. Một đội banh hay phải theo đúng những luật lệ để tự biến hóa và điều chỉnh một cách mau lẹ, cho nên một đội banh tài ba là một cơ cấu. Một cơ cấu là một bộ máy hoàn hảo tự động điều chỉnh và ứng đáp thích nghi nếu không bị đem áp dụng ngoài phạm vi biến hóa của nó. Tuy nhiên những bộ máy tự động của kỹ nghệ tạo ra là những cơ cấu nguy trang, nguy trang là vì đòi hỏi nhiên liệu, tiêu xài nhiên liệu mà không ai hay biết. Máy là do người tạo còn cơ cấu thì lại không do ai tạo cả, chúng bột phát hay theo một tất yếu tiềm tàng mà các lý thuyết gia cơ cấu phải dày công khảo cứu sưu tầm mới thấy. Đó là một trò chơi khoa học thích thú hơn trò chơi khảo cổ vì nó vừa sống động vừa ẩn tàng. Trò chơi thông minh của Arsène Lupin nay được môi trường hoạt động với cơ cấu thuyết, tha hồ đi tìm những mật số của các cơ cấu thiên hình vạn trạng. Lévi Strauss lúc còn trẻ được hấp thụ một nền giáo dục đầy bí mật: thân sinh ông thích sưu tầm đồ cổ, đó những tài liệu đầy bí mật mà Lévi Strauss say mê đến nỗi phải giải trí bằng cách đi viếng các tiệm bán đồ cổ mỗi khi nghỉ học. Ba nhân vật ảnh hưởng lớn trong đời Lévi Strauss là Richard Wagner mà ông tôn thờ « như thần thánh », Marx và Freud, (hai nhà khảo cổ của cơ cấu xã hội và cơ cấu con người). Khảo cổ ở đây có nghĩa là đi tìm những tương quan chìm trong cơ cấu.

Marx đã tìm ra cái thặng dư giá trị (plus value) giữa sức lao động và hàng hóa trong con người kinh tế (homo oeconomicus) của Ricardo. Cái luật này không sai nếu sức lao động ấy không phải chỉ có đồ mồ hôi rồi ngủ ngon giấc nhưng mà còn là thức trắng đêm dầu không chảy chút mồ hôi. Vì vấn đề dân chủ bị hạn chế trong chuyện đi bầu mà thôi cho nên sinh ra chuyện đa số đè bẹp thiểu số, lao động chân tay thặng lao động trí óc (được gọi là trí thức tư sản) và giọt mồ hôi nhận chìm chết cặp mắt xanh sâu, gây biết bao xương máu. Rất nhiều lý thuyết gia Mác xít đã nhảy sang phe cơ cấu đề xét lại chủ nghĩa cộng sản đi lạc hướng, mạnh nhất là L. Althusser, rồi đến R. Garaudy, nhẹ hơn một chút là Merleau Ponty mặc dù ông này từ bỏ cộng đảng. Trong vấn đề xã hội vì thích hiện tượng luận cho nên Ponty đã cố ý găng liền cơ cấu luận vào hiện tượng luận (xem bài De Mauss à Claude Lévi Strauss trong *Eloge de la philosophie*). Đặc biệt nhất là nhà Siêu Mác xít Henri Lefèbvre, một đảng viên bị khóa Hội thảo thứ hai mươi của cộng sản đảng khai trừ vì y đòi Xét lại chủ nghĩa đảng nay không còn gì gọi là Mác xít. (Chủ nghĩa Mác xít có chỗ hay-chỗ dở, nhưng ở Việt nam thì vì dốt cho nên từ khi Pháp thực dân cấm học nó ở «bản xứ» thì mình cũng tiếp tục cấm luôn trong suốt hai mươi năm độc lập. Sự kiện này gây ấn tượng cho rằng Cộng sản và Mác xít là một. Hậu tiến không phải vì thiếu ăn thiếu mặc. Hàng triệu tấn bom cũng không làm nhà quê hết gạo, hết cá. Hai mươi lăm năm tiêu thổ theo lối cộng sản cũng vẫn còn đủ lúa tiêu dùng cho mấy chục triệu dân của nước Cửu Long. Hậu tiến không phải vì thiếu tiện nghi vật chất, hậu tiến chính là cái yếu của 3 phần trăm ngân sách dành cho Giáo dục để tiếp tục chương trình lạc hậu, hậu tiến là hà tiện ngoại tệ du học để giúp du lịch, hậu

tiến vì lầm lẫn học bổng văn hóa và học bổng cứu tế). Nếu không cho phép học Mác xít để thấy những mâu thuẫn trầm trọng của nó thì không bao giờ chống cọng cả. Chúng ta đang tiếp tục nuôi cọng thay vì chống nó với đường hướng bế môn toả cảng như thời Tự Đức chống sự học các tư tưởng ngoại quốc vì sợ họ ảnh hưởng mình. Tại sao mình lại không dám ảnh hưởng lại họ, chỉ có mặc cảm nô lệ mới sợ căn bản tư tưởng ngoại quốc, phải đón nhận gió bốn phương như Minh trị đã làm mới thoát khỏi hậu tiến. Đón nhận họ trong tinh thần căn nguyên chứ không phải trong tinh thần mở lớp dạy ngôn ngữ bồi bấp, thư ký con buôn để cấp tốc kiếm cơm. Phong trào chống đối giáo dục ngoại lai cần phải cân nhắc kỹ lưỡng kéo lâm tình trạng giết Bergson, William James để nuôi thông ngôn, tốc ký và đẻ ngoại nó lại.

Nếu chúng ta chịu khó nhìn ra một chút thì phải công nhận rằng chỉ có những chủ nghĩa xã hội mới chống được Mác xít và chỉ có Mác xít mới chống được cọng sản (Ví dụ Thụy điển và Nam tư). Và nhà Siêu Mác xít Henri Lefebvre là một ví dụ điển hình. Cơ cấu thuyết chống mọi ý thức hệ cho nên không chấp nhận chủ nghĩa cọng sản trên nguyên tắc. Hơn nữa Mác xít lại là một cơ cấu thuyết xã hội cho nên :

Cơ cấu thuyết cũng cần đi đôi với Mác xít để chống cọng sản trong phong trào *xét lại*. Nếu chủ nghĩa cọng sản không cho xét lại thì mâu thuẫn với tư tưởng biện chứng và chết ngay trong trứng của ý thức hệ, còn nếu cho xét lại thì cọng sản biến thành một thứ xã hội chủ nghĩa như Thụy điển chẳng hạn thì đâu còn có gì đáng chống. Tuy nhiên nhà Siêu Mác xít Henri Lefebvre thì chống cả cọng sản lẫn cơ cấu thuyết của Lévi Strauss vì thấy y quá yếu không

chống nổi với chủ nghĩa cộng sản mà lại còn giúp cộng sản duy trì là đảng khác « Cơ cấu thuyết là ý thức hệ của thế quân bình các lực lượng hành động trong thế giới hiện đại; gồm các hệ thống kinh tế và chính trị, giai cấp, các quốc gia kỹ nghệ hay ít kỹ nghệ. Đó là ý thức hệ của hiện trạng duy trì (statu quo). Vì vậy nên một số người cho rằng đó là thức hệ của thuyết sống chung hòa bình, và của sự « cơ cấu hóa » thế giới dưới dấu hiệu hòa bình. Để đáp từ lại ta có thể nói rằng cái ý thức hệ ấy chỉ được công nhận và cho là đã chứng rõ với những ai lo sợ cải cách sâu đậm hay muốn duy trì tình trạng hiện hữu. Tất nhiên tình trạng ấy thích hợp với họ!. Chúng muốn « cơ cấu hóa » xã hội hiện đại là vì muốn giữ nguyên trật tự nó. » (Claude Lévi Strauss et le nouvel éléaisme, Henri Lefebvre trong l'Homme et la Société 1966 No 2 trang 81).

Những chỉ trích trên của Henri Lefebvre hướng mạnh về mục đích chính trị của cơ cấu thuyết là rất yếu vì không có gì mà chính trị không lợi dụng được. Nếu vì sợ chính trị lợi dụng mà chống đối Lévi Strauss thì oan cho đương sự vì Lévi Strauss là một học giả hết sức độc lập không bao giờ gia nhập một đảng phái nào như Lefebvre. Nhưng khi Lévi Strauss chỉ trích về nhược điểm căn bản của cơ cấu luận nhất là trên phương diện từ nghĩa thì Lefebvre lại tỏ ra rất xác đáng. Tuy nhiên những chỉ trích ấy lại không phát xuất từ triết học Mác xít mà lại từ triết học thực dụng của Peirce. (Có sự dùng lẫn tư tưởng nhau là ở chỗ cả hai triết học Mác xít và thực dụng đều chú trọng vào Chân lý hiệu năng như đã biết.) Chính Peirce là sáng lập viên của Phù hiệu học (Sémiologie) và là ông tổ của Saussure. Chính Peirce đã phân biệt dấu hiệu (signe) và ý nghĩa (signification)

bằng ý niệm *giải thích viên luận lý* (interprétant logique) của ý nghĩa *không chấm dứt*, và ý niệm *giải thích viên luận lý* của dấu hiệu thì lại *chấm dứt* (final). (Xem Histoire de la Philosophie américaine của Gréard Deledalle trang 104-105).

Đối với Levi Strauss thì không có chuyện giải thích viên luận lý vì y chỉ biết dấu hiệu trong sự vật chứ không biết ý nghĩa trong óc. Vì không còn trong óc cho nên ý nghĩa cơ cấu chấm dứt không bao giờ được xét lại. Cũng theo quan niệm trên, Lefebvre cho rằng Lévi Strauss đã không phân biệt từ nghĩa giữa khuôn khổ (dimension) và trình độ (niveau) của ngôn ngữ. Khuôn khổ của ngôn ngữ ấn định trên phương diện hình thức phạm vi hoạt động của tín hiệu (code) hay truyền tin (message), còn trình độ của ngôn ngữ là ý nghĩa của văn từ luận thuyết. Khuôn khổ là thể chế và văn phạm (institution, grammaire) hay là những tương quan chắc chắn của ngôn ngữ vô danh và *chấm dứt*, trình độ là sự thế (situation) hay tượng trưng linh động tùy thời mà thay đổi *không chấm dứt* được.

Đến đây phải đặt vấn đề tượng trưng vì nó là tối quan trọng cho cơ cấu luận, chính vì không đặt câu hỏi căn bản về khả tính của biểu tượng và dấu hiệu cho nên Lévi Strauss càng ngày càng lâm vào thể bí tư tưởng. Lévi Strauss gặp rất nhiều khó khăn trong phạm vi triết học cho nên ông thường tuyên bố rằng cơ cấu học của ông chỉ là một sự phân tích cơ cấu mà thôi chứ không phải là triết học hay triết thuyết gì cả. Thành thật mà nói ông vào không nổi vì nhiều lý do mà chúng ta tuần tự phân tích cơ cấu cho thuyết cơ cấu của ông. Trong các nhược điểm quan trọng của cơ cấu thuyết Lévi Strauss ta có thể kê khai như sau:

1) Không phân biệt giá trị và giới hạn của phương tiện ngôn ngữ luận lý và tương quan toán học.

2) Cho rằng ngôn ngữ luận lý vô ngã (impersonnelle) có thể thay thế cho vô thức ẩn tàng, luôn luôn trường tồn trong cơ cấu.

3) Hạn chế thời gian duy lý hay liên thời Kant trong không gian của Đẳng thời, hay thời gian liên tục bằng cấp bậc.

2. 1. NHƯỢC ĐIỂM THỨ NHẤT: NGÔN NGỮ LUẬN LÝ VÀ TƯƠNG QUAN TOÁN HỌC TRONG CƠ CẤU THUYẾT LÉVI STRAUSS.

Tìm ra những cơ cấu là một chuyện còn ghi chép những gì tìm thấy lại là một chuyện khác. Có một cách hay nhất là đi tìm một cơ cấu nào đó rộng không, không có ruột làm cái khung để móc vào đó những cái áo cơ cấu được phát giác sau khi sưu tầm. Nói một cách khác, chỉ có những cơ cấu không nội dung mới có thể chứa đựng hay tượng trưng những cơ cấu có nội dung nhưng thiếu hình thức. Thiếu hình thức là đều chắc chắn vì tương quan là vô tương và nhất là Lévi Strauss chủ trương đi tìm những cơ cấu tiềm tàng hay cơ cấu vô thức đồng thời chấp nhận sự trường tồn của hình thức: « Nếu sự hoạt động vô thức của trí óc là ấn định những hình thức cho một nội dung và nếu những hình thức ấy trên căn bản là chung cho mọi trí óc, tân và cựu, dã man và văn minh (như sự nghiên cứu về chức vụ biểu tượng trong ngôn

ngữ diễn tả, đã bày tỏ một cách quá rõ ràng) thì điều kiện cần và đủ là đạt tới cơ cấu vô thức hạ tầng của mỗi thể chế và mỗi phong tục để thấu hoạch một nguyên tắc giải thích hữu hiệu cho những thể chế và phong tục khác, và tất nhiên, với điều kiện là đi khá sâu vào phép phân tích» (*Anthropologie structurale* trang 28). Phép phân tích cơ cấu mà gặp được những biểu tượng của tân toán học và tân luận lý là như cá gặp nước. Sự kiện này Descartes không thể nào bình dung được. Tân luận lý cũng là một thứ siêu toán học không thể dùng như luận lý Aristotle để lý sự với nhau bằng ngôn ngữ được. Tarski đã thí dụ như sau trong *Introduction à la logique mathématique*:

« Nếu 2 nhân với hai là 5 thì New York là một thành phố lớn, là một câu có đầy đủ ý nghĩa và rất đúng ».

Phải thành thật mà công nhận rằng không ai có gan dùng ngôn ngữ của luận lý toán này để mà đi làm thầy kiện và giá trị chính của luận lý toán là ở cốt tâm xây nền cho toán học. Dùng nó để làm hình thức cho những nội dung của các cơ cấu khoa học chính xác như Lý học và Hóa học thì tạm được chứ đem dùng liều lĩnh với những cơ cấu thuộc khoa học nhân văn thì thật là khó khăn. Ngay ở những khoa học khác chưa chính xác lắm như sinh vật học và địa chất học, các học giả thân trọng vẫn còn dè dặt khi dùng những cơ cấu toán học. Tai hại nhất là Lévi Strauss lại dùng phương pháp phân tích cơ cấu của phù hiệu học Saussure và Peirce mà lại bỏ mất hai phần ba lý thuyết của người ta. Lévi Strauss chỉ biết có phần *Văn pháp học* (Syntaxe) hay môn học về những tương quan hình thức giữa các dấu hiệu biệt lập hẳn với những sự vật chúng biểu thị và những chủ thể sử dụng chúng. Lévi Strauss chủ trương vô định hoàn

toàn vô danh cho nên ông loại trừ phần *thực dụng học* (pragmatique) hay môn học về sự hàm ngụ những chủ thể phát ngôn và *từ nghĩa học* (Sémantique) hay môn học về tương quan giữa dấu hiệu và sự vật nhận ý nghĩa khỏi phải qua trung gian các đối thoại viên. Chính Saussure đã đặc biệt chú trọng vào phần từ nghĩa luận trong môn tâm lý xã hội học về dấu hiệu của ông như sau «*từ nghĩa luận là tổ hợp của những luật phù hiệu học, những luật ấy ấn định trong những trường hợp nào một dấu hiệu có thể áp dụng cho một vật thể hay một sự thể, và cho phép đặt sự hồ quan giữa các dấu hiệu và sự thể mà chúng có thể chỉ định*» (La Sémantique, Pierre Guiraud trang 98.) Chức vụ của ngôn ngữ là phục vụ cho tư tưởng với từ nghĩa luận của thuyết thực dụng đồng thời cũng để phục vụ cho khoa học với văn phạm đặc biệt vô danh. Bỏ từ nghĩa nên Lévi Strauss bao giờ cũng chối mình là tư tưởng gia mà chỉ nhận là một khoa học gia biết có phương pháp chứ không biết lý thuyết. Đành rằng chỉ có phương pháp nhưng lại là phương pháp ngôn ngữ đầy rắc rối của thế gian đa sự cho nên Lévi Strauss gặp nhiều chống đối cũng như tán trợ. Hơn nữa phương pháp chống thuyết ấy lại đem áp dụng vào khoa học nhân văn hay thế giới của trăm ngàn lý thuyết, (thế giới của Liên thời Kant) nên trở ngại càng gia tăng bội phần. Chỉ có những thuyết thiên về khoa học hoặc có thể dựa vào khoa học mà tồn tại mới theo Lévi Strauss. Họ tự cho là khách quan trên lý thuyết và chối từ chủ quan tính của con người sống động. Trên con đường đi đến chủ nghĩa phủ nhận nhân tính này chúng ta gặp lại những triết lý duy Chân-lý-bạn-chế (chân-lý-hiệu-năng với Thực dụng chủ nghĩa và thuyết Biện chứng duy vật mác xít, chân-lý-kiểm-chứng với phái

duy thực chứng nghiệm, tân và cựu, chân-lý-mạch-lạc với tất cả các phái duy Descartes và cơ cấu thuyết). Trong những phái nói trên tất nhiên cũng có một số lớn thấy mình khách quan quá mạnh, trật đường rầy nên trở về hoan hô con người chủ quan. Ví dụ: Thực dụng gia William James, Siêu Mặc xít Lefebvre, Duy tân thực nghiệm Hans Reichenbach và Whitehead. Chỉ còn có phái cơ cấu thuyết duy Descartes là trung thành mạnh nhất nhưng họ thay đổi phương châm: *Cogito ergo sum* bằng câu: *Cogitat machina ergo non sum*. Vì sống quá mạnh với biểu tượng, vì say mê quá sức với thế giới của dấu hiệu tượng trưng, vì ham giải trí với những ván cờ đẹp mắt, cho nên họ lâm lẩn những biểu tượng tượng trưng với chân lý, thực tại với những gì do đầu óc mình tạo ra. Máy thay thế cho người và người hóa thành máy là thế giới của quân cờ chứ không phải thế giới của khoa học nhân văn. Nhưng thế giới khoa học nhân văn theo cơ cấu gia Foucault là thế giới của vô thức hoàn toàn «*Người ta sẽ cho rằng «khoa học nhân văn» hiện hữu không phải ở bất cứ nơi nào có đặt ra vấn đề con người nhưng ở bất cứ nơi nào người ta phân tích những qui tắc, những luật lệ, những tổ hợp tạo ý nghĩa trong những khuôn khổ riêng của vô thức» (Les mots et les choses trang 376)*. Đi từ chỗ vô thức của cơ cấu con người đến chỗ biến nó thành vô ý thức của máy là vì hiểu lầm sự vô danh của biểu tượng. Cơ cấu học đã không phân biệt được danh với thực của biểu tượng toán học và luận lý toán cho nên dẫn dả đi vào hư vô chủ nghĩa mà không hay. Chúng tôi đồng ý với quan điểm sau đây của Lefebvre «*Các lý thuyết gia tuyên bố cá nhân đã chết nhân danh Hệ thống. Đồng thời với cái chết của con người toàn thể này, các ý thức hệ nhân bản cũng chết theo. Tốt lắm. Hư vô chủ nghĩa như*

chúng tôi thường nhắc nhở, là đi đôi với sự hệ thống hóa của thể chế.» (*L'homme et la société* 1966 No 2 trang 93).

Hệ thống hóa thể chế là chính trị nhảy vào cơ cấu thuyết, biến sơ hở quá ôm đồm của phương pháp cơ cấu thành ra một thứ chủ nghĩa hư vô phá hoại. Chính vì những cơ cấu luận lý và toán học tân thời quá hấp dẫn cho nên mới sinh ra tình trạng này. Luận lý tân thời có đầy đủ kích thước để cho những bộ phận trong cơ cấu treo vào. Cơ cấu ngôn ngữ nếu là mệnh đề thì chúng ta có luận lý mệnh đề (*logique propositionnelle*). Trong cơ cấu có những bộ phận với những danh từ đã gặp ở chương 2 như chức vụ, tương quan, biến hóa và điều chỉnh thì chúng ta có những luận lý tương xứng như luận lý chức vụ, (*logique fonctionnelle*), luận lý tương quan (*logique des relations*), luận lý mệnh đề diễn dịch (*logique propositionnelle déductive*) và luận lý chức vụ diễn dịch (*logique fonctionnelle déductive*). Đó là những bộ phận của cơ cấu không khác gì những phụ tùng của chiếc xe Honda máy dầu. Sung sướng hơn nữa là có nhiều loại luận lý tùy thuộc chủ quan của từng nhà chế tạo cũng như xe máy dầu có nhiều hiệu (Honda, Suzuki v, v) thành thử luận lý có nhiều thứ; từ xe đạp dùng sức người đạp như luận lý Aristote cổ điển cho đến luận lý tối tân như luận lý toán học nhị giá trị Russell qua những luận lý lạ lùng như luận lý trực giác (*logique intuitionniste*) của Brouwer và Heyting, luận lý cái nhiên của Reichenbach, luận lý lượng tử (*logique quantique*) của Février, luận lý tam giá trị (*logique trivalente*) của Lukasiewicz, ông này lại đặc biệt chủ quan hai lần nên bày đặt thêm luận lý phủ định tổng quát (*logique des négations généralisées*), luận lý hàm ngụ hẹp (*logique de stricte implication*) của Lewis. v.v.

Ngoài xe máy dầu luận lý còn có xe hơi toán học và



nhất là đại số học tiếp sức với không biết bao nhiêu nhãn hiệu nào là đại số học Boole, đại số học Post, đại số học Morgan v. v. Có một phong trào đại số học triết đề theo cơ cấu thuyết có lẽ mạnh nhất thế giới, đó là nhóm Bourbaki ở Pháp. Nhóm này bắt đầu chỉ là một trò chơi giải trí của một số toán gia do André Weil cầm đầu. Trước hết họ tự cho mình là một cơ cấu mà ai vào cũng phải là vô danh, Bourbaki là một tên giả, hữu danh vô vị, dùng để cho nhóm này ký tên trong những bài kỹ thuật khoa học đăng ở các báo. Năm 1940 nhóm này tự ý hoạch định một chương trình táo bạo: hệ thống hóa toàn diện trong một cơ cấu hết sức chặt chẽ tất cả các môn toán hiện có đồng thời từ đó mà biến hóa thêm trong một phạm vi vô cùng rộng lớn. Bourbaki là một tay vô danh kỳ quái hay đùa nghịch với những dấu hiệu đặc biệt lạ lùng, như khi gặp nước cờ khó, lâm vào thế bí thì chàng dùng dấu hiệu công chánh báo đường quanh co bằng những nét vẽ cong queo ngay trên bài giải toán! Gần ba chục pho toán đã được xuất bản tổng cộng vào khoảng 5.000 trang cơ cấu gay go lạ lùng nhưng rất hấp dẫn cho óc duy lý. Biết bao nhiêu toán gia tài ba gia nhập vào cuộc cờ đấu trí này và say mê đến nỗi ông tổ của họ là André Weil chán đời rút lui khi nào mà không ai hay biết gì cả. André vẫn tiếp tục toán học một mình nhưng không tin vào cơ cấu Bourbaki nữa «*Đó là một trong những toán gia lớn nhất hiện còn sống*» (The New World of Math của George A.W. Boehm trang 32).

Trường hợp này đã từng xảy ra nhiều lần, với Hans Reichenbach ông tổ của phái luận lý toán học Vienne cũng chống đối tinh thần suy tôn trò toán giải trí này quá mức của môn đệ khi ông định nghĩa «*ý nghĩa*» (sens) một cách

ôn hòa như sau « một phát biểu có ý nghĩa khi ta có thể ấn định mức độ cái nhiên (khả tính) của nó » Vì cơ cấu toán không có ôn hòa cho nên ông đành phải bỏ cái tuyệt đối quá khích mà ra đi, đi theo con đường khoan dung của một bậc tiền bối ôn hòa: đó là ông cao tổ luận lý toán học Leibnitz. Tất cả ông tổ luận lý toán học đều phải ra đi kể cả ông tổ phái luận lý Anh quốc: Whitehead. Ông này cùng với Russell thiết lập bộ sách vĩ đại Principia Mathematica nhưng sau vì quá ngán lại đâm ra chống đối tất cả mọi tư tưởng duy lý và nhất định đi tìm chân lý trong danh từ sáng tạo tính (creativity).

Chỉ có những ông tổ luận lý mới có thể hoài nghi những luận lý bày ra, chúng ta chỉ là những kẻ chơi cờ nên không biết căn nguyên của thế cờ. Hoài nghi luận lý toán học là hoài nghi căn bản của toán học và hoài nghi toán học là hoài nghi căn bản của khoa học. Cái hoài nghi của Descartes là cái hoài nghi theo phương pháp (doute méthodique), đó là một thứ hoài nghi hướng về kết quả, hướng về mục đích của sự tìm tòi chứ không phải là một cái hoài nghi trong trạng thái tự do tâm linh. Hoài nghi theo phương pháp để tìm chân quả dần dà vì không tìm thấy chân quả tuyệt đối nên đành theo Peirce mà chấp nhận nhiều chân lý. Từ đó hoài nghi theo phương pháp biến thành hoài nghi luân phiên với tin tưởng. Đó là *hoài nghi sống động* (doute vivant) để chấp nhận nhiều chân lý tương đối mà nhà Phật gọi là Giả thiết (Prajapti). Vấn đề phương pháp trong sự hoài nghi của Descartes được tái sinh nhờ Peirce và từ đó sự hoài nghi theo phương pháp được tôn thờ. Tôn thờ vì các chân lý hữu hiệu chân lý kiểm chứng và chân lý mạch lạc đem lại công thành, danh toại cho văn minh kỹ nghệ.

Hoài nghi theo phương pháp lâu ngày biến thành tuyệt đối nhờ suy tôn, cây đa hóa ma cũng nhờ suy tôn hưởng hồ Descartes. Hoài nghi theo phương pháp nghĩa là hoài nghi tất cả ngoại trừ phương pháp, và phương pháp là một thứ tuyệt đối lệnh tân thời. Phương pháp là chân lý cho tất cả mọi ngành tri thức hôm nay. Phương pháp thuyết chính là cơ cấu thuyết. Lévi Strauss đã làm sống Descartes một cách mạnh mẽ nhờ sự dẫn thân can đảm của y vào những chốn mà Descartes đã bao phen thất bại «đó là chốn vô thức của sự vật». Và vào được cũng nhờ sự «vô thức» của phương pháp.

Descartes, Peirce và Levi Strauss có thể dùng khoa học mà đánh thắng những ý thức hệ chủ quan đương thời. Thắng ở đây là nhờ sự vô kỷ luật của thế giới hiện sinh và nhân vị, sống riêng rẽ trong những tháp ngà tư tưởng, họ không tổ chức xuống đường được cho nên đành cô thế vì thiếu lượng. Thua về lượng nhưng chưa chắc đã thua về phẩm. Nietzsche là một tư tưởng gia vô kỷ luật, điên khùng thành thử chỉ có một mình y trên phương diện lượng, nhưng trên phương diện phẩm thì Nietzsche là sư tổ của các ngài Reichenbach, André Weil và Whitehead khi Nietzsche khôi hài toán gia với độc thoại «*Thôi nhé, đừng mơ mộng hão huyền nữa, ta phải tính toán, đừng sống với tưởng tượng nữa, ta hãy trở về với toán học*» (trích theo J. Brunau-Varilla trong *Pensée Bouddhique* 1/1947, trang 6). Nói một cách khác, câu ấy có nghĩa là: «*Thôi đừng sát sinh nữa, hãy trở về mà gây chiến tranh!*» Mơ mộng và toán học là một.

Câu nói của toán gia do Nietzsche diễn tả trên sẽ làm cho André Weil cười bẽ bụng khi ông tạo nhân vật tưởng tượng

Bourbaki đề mà đùa với anh em. Không có tưởng tượng, phong phú, mơ mộng hão huyền thì không thể nào có toán học. Không có mơ sao và ngắm trăng thì thiên văn không bao giờ có. Và toán học bắt đầu với thiên văn. Thế giới toán học là thế giới của tưởng tượng, của biểu tượng, của ký hiệu và của trừu tượng. Toán học và tưởng tượng là tương đương với nhau. Quên điếm này là không hiểu gì toán học mà chỉ biết suy tôn toán học qua cái lợi của nó đem hay nói một cách khác là bị lệ thuộc trong phạm vi Chân lý Hữu hiệu mất rồi mà không hay. Tất nhiên cũng có thể rơi vào chân lý khác như chân lý kiểm chứng hay chân lý mạnh lặc chẳng hạn.

Chúng ta thường hay quên sự tương đương giữa óc toán và óc giàu tưởng tượng là vì theo thành kiến chúng ta thích chân lý khoa học và suy tôn thành quả. Tuy nhiên sức mạnh của cơ cấu thuyết không những chỉ vì lượng mà thôi đôi khi cũng khá nhiều phẩm với hai tài ba đặc biệt lỗi lạc đó là Lévi Strauss và Foucault.

Tài ba lỗi lạc là vì cả hai biết dùng những phương tiện đôi khi không chút nào toán học của tư tưởng Á đông mà họ chưa chắc đã nắm vững: Lévi Strauss tuyên bố trong *Tristes tropiques* rằng từ lúc Phật giác ngộ đến nay đã hơn hai ngàn năm trăm năm rồi mà « chúng ta vẫn không khám phá ra gì mới lạ cả ». Ý Lévi Strauss muốn ám chỉ thuyết vô ngã của nhà Phật tương đương với thuyết vô thức của cơ cấu luận và tánh chất vô ngã của luận lý toán học chẳng?

Tư tưởng nhà Phật không bao giờ chấp nhận một ngộ nhận, mặc dầu ngộ nhận ấy có thể giúp vào sự tuyên truyền Phật giáo. Rất có thể Lévi Strauss đã biến Đấng thời

thành Gián thời mà không hay? Trong khi chờ đợi sự biến chuyển này, tương quan giữa vô thức cơ cấu và tánh chất vô ngã của Phật giáo cần được minh định.

2.2. NHƯỢC ĐIỂM THỨ HAI: LUẬN LÝ VÔ NGÃ VÀ VÔ THỨC ẨN TÀNG.

Như đã trình bày ở trên, Lévi Strauss né cái *Cogito* của Descartes và thay thế bằng cái *machina cogitat*, nhờ vậy tránh được nạn duy tâm rắc rối của những lý thuyết duy chủ thể tư duy theo kiểu thuyết nhân vị (thật tình thuyết nhân vị chủ trương duy linh theo kiểu Hegel nhưng thâu hẹp linh hồn vũ trụ vào con người). Do đó Lévi Strauss không ở trong thế chấp ngã nên rất phù hợp với khoa học khách quan và tính chất tổng quát bao dung của cơ cấu.

Đồng thời Lévi Strauss đi mạnh trên con đường hướng vào vô thức vượt qua cái ý thức của hiện tượng luận bao giờ cũng kẹt trong chủ trương ý thức là ý thức về cái gì. Do đó hiện tượng luận gia Merleau Ponty không bao giờ chống đối cơ cấu luận mà lại còn khen là đảng khác, còn hiện tượng gia Mauss thì dung hòa cả hai để đi mạnh vào xã hội học. Ngoài ra, trạng thái học của Peirce (*phanérocopie*) là một thứ vừa hiện tượng luận vừa cơ cấu luận, đã góp sức rất nhiều cho cơ cấu luận bành trướng ở Anh, Mỹ.

Nắm được hiện tượng luận, phương pháp độc đáo của các lý thuyết gia hiện sinh sử dụng, la có thể đến gần với

Heidegger trên con đường về căn nguyên của sự vật. Nếu chúng ta có nhiều thiện chí với cơ cấu luận thì có thể coi tư tưởng Tứ trụ (quatriparti) của Heidegger (gồm Thiên-Địa-Nhân-Thần) là một thứ Siêu cơ cấu. Chính Michel Dufrenne cũng thấy Heidegger đi vào cơ cấu thuyết mà ông lầm tưởng đó là « triết lý của phái Tân thực nghiệm » (xem bài La philosophie du néo-positivisme của Dufrenne trong Esprit 5-67) nhất là ở trong câu: « Thề phải tự mình biến thành một vòng tròn bao gồm tất cả hiện thể cùng căn thể (le fondant) » (Introduction à la métaphysique của Heidegger trang 219 của bản dịch Kahn) mà Dufrenne dẫn chứng.

Nắm được hiện sinh Heidegger, nắm được hiện tượng luận Merleau Ponty, né khỏi cái Cogito rắc rối đồng thời làm chúa tể của các phái duy khoa học như duy Thực dụng, Mặc xít và Tân thực nghiệm, cơ cấu thuyết có một địa vị vững vàng như bàn thạch; nhất là trên hình thức cơ cấu thuyết xem như có thể bước vào tư tưởng vô thể mà Phật giáo sẵn sàng khoan dung đón nhận (Biết bao nhiêu Phật tử đã hời hợt theo kiểu Uông tri biểu và cho rằng Phật giáo là một khoa học khách quan, hay theo Schayer và Nakamura để đưa Long thọ vào vết xe luận lý toán học).

Tuy nhiên cái lạc quan của cơ cấu thuyết cũng có hạn và nếu ta chịu khó bắt chước Lévi Strauss mà làm một phân tích cơ cấu về cơ cấu thuyết để tìm những tương quan chìm của nó. Chúng ta cũng thấy rằng cái đồ sộ máy móc của cơ cấu thuyết chỉ là một thứ cọp giấy và những triết học sợ nó là vì họ cũng chỉ là mèo ngao.

Trước hết cái Cogito mà Lévi Strauss tránh né, lại được các phái duy chủ thể như phái nhân vị nắm lấy mà làm kh

cụ tấn công cơ cấu thuyết. Cogito là của Descartes nay lại được dùng để đập con người máy dầu sao cũng của Descartes là một thể gây ông đập lưng ông rất hiệu năng. Duy chủ thể là phải có khách thể và ông chủ thì thích *đối thoại* với khách mời đến, do đó tòa soạn Esprit mời Lévi Strauss đến *đối thoại* vào tháng 6-1963. Lévi Strauss đại dốt đến *đối thoại* cho nên rạc rời cơ cấu không biết ăn nói làm sao và đành tuyên bố đại khái tôi chỉ biết phương pháp khoa học nên không dám bàn đến triết học với mấy ông. Chịu *đối thoại* là vô tình chấp nhận «*nhân vị*» mời nói chuyện, là thua trí với chủ thể suy tư. Sự kiện này Lévi Strauss biết trước và tránh né từ lâu bằng ý niệm «*trí óc vô danh*» trong Anthropologie structurale (trang 81) «*tôi nghĩ đến một ông khách hiện diện giữa chúng ta mặc dầu không ai có để ý mời họ đến đối thoại với chúng ta: đó là trí óc con người*» Đó là một tránh né thông minh của một trò chơi chữ. Nếu theo thuyết cơ cấu mà cho rằng trí óc con người là tương quan căn bản cho *đối thoại* thì thử hỏi cái tương quan ấy được bình dung bằng biểu tượng gì? nếu bảo rằng biểu tượng ấy chính là là ngôn ngữ thì lại kẹt vào thể lẫn quẩn vì ngôn ngữ mà dự vào *đối thoại* có nghĩa là ngôn ngữ nói hay *ngôn ngữ xử dụng ngôn ngữ*. Còn nếu cho rằng trí óc con người không phải là một tương quan thì ai *đối thoại*? và trí óc hiện diện bằng cách vắng mặt nghe sao cho được?

Cơ cấu thuyết là một vòng lẫn quẩn căn bản hay nói theo giọng của Lévi Strauss: «*cơ cấu tiềm tàng của cơ cấu thuyết*» là trùng phức tính vì, như Hjelmslev đã định nghĩa: «*cơ cấu là một thực thể tự định (autonome) của những phụ thuộc tính nội tại*». Cơ cấu thuyết không đi khỏi giới hạn của nó tự định cho mình thành thử chỉ phục vụ cho những

chân lý hạn chế đã biết trước (chân lý hữu hiệu, chân lý chứng nghiệm và chân lý mạch lạc). Do đó cơ cấu thuyết không bao giờ là một giải minh thuyết (herméneutique) được và nếu đi quá trớn như Lévi Strauss đã làm trong *La Pensée sauvage* thì cơ cấu thuyết không còn có gì gọi là cơ cấu nữa, mà là một thứ phân tâm học đầy thông minh và rất hấp dẫn. Cũng nhờ vậy mà *la Pensée sauvage* đã thành công vì đã xa dần cơ cấu thuyết đầy lý tính. *La Pensée sauvage* không còn ở trong phạm vi phương pháp mà nhảy vào phạm vi triết học. Chúng ta có thể không đồng ý với *La Pensée sauvage* trên phạm vi tư tưởng nhưng phải công nhận giá trị khai tính (ouverture) của nó khác hẳn với sự chật bẹp tư tưởng của phép phân tích cơ cấu. Chính nơi đây với tư tưởng man dại mà Lévi Strauss đã ném một hơi gió lạnh hù vô vào tư tưởng nhân bản bệnh hoạn của triết học Tây phương không lối thoát. Va Foucault tiếp tục với một câu kinh khủng: « Con người đã chết rồi ». Con-người-dã-chết-rồi chỉ nguy hiểm khi con người được thay thế bằng máy với phép phân tích cơ cấu của Murgin ở Pháp hay thuyết chức vụ cơ cấu của Parsons (fonctionnalisme structurale) ở Mỹ. Nhưng con-người-dã-chết phải tiếp tục chết nếu con người ấy đáng chết! Con người đáng chết ấy chính là cái ngã to quá sá của Sartre mà Lévi Strauss chỉ trích trong *La Pensée sauvage* như sau: Tư tưởng của Sartre chỉ đặt trọng tâm vào cái Tôi hay cái Chúng tôi « nhưng bằng cách cấm cố cái Chúng tôi ấy trong một cái Tôi bọc hai, cái tôi này cũng hoàn toàn khép kín đối với những cái chúng tôi khác » (*La pensée sauvage* trang 341). Con người của Sartre quá chấp ngã, quá chấp vào mình cho nên không có khai tính, chết là phải. Nói một cách khác con người Lévi Strauss chết vì phương pháp, và con người của Sartre phải chết vì sống

cũng như chết. Duy tâm cực đoan cũng như cơ cấu khép kín là nhà tù tư tưởng và đem lại một thế giới chết khô. Cơ cấu trường tồn hay cá nhân vĩnh cửu là những xác chết vì chúng chỉ linh động trên hình thức mà thôi. Cả hai đều đáng chết cho nên trận đấu lý thuyết giữa Sartre và Lévi Strauss đem lại chiến bại cho cơ cấu thuyết lẫn hiện sinh thuyết:

Sartre chủ trương cá nhân trường tồn, còn cơ cấu thì chết khô; ngược lại Lévi Strauss chủ trương cơ cấu trường tồn và con người phải chết. Đó là luận lý phân hai tượng trưng cho nền tảng của tư tưởng nhân loại và vì vậy cho nên song thoai không bao giờ thành tựu nếu chúng ta không phá tan căn nguyên của luận lý. Luận lý có ba căn nguyên mạnh mẽ vô song: đó là nguyên lý đồng nhất, nguyên lý cấm mâu thuẫn và nguyên lý triệt tam. Nguyên lý đồng nhất và nguyên lý cấm mâu thuẫn là khí giới của thuyết cơ cấu trong hành trình đi tìm những chân lý hữu hiệu có kèm chứng và có mạch lạc. Nguyên lý triệt tam là phương tiện của hiện sinh đi tìm chân lý trong sự dẫn thân và lựa chọn (*engagement et choix*) không được lưng chừng. Chấp ngã, cũng là dặt ngã với sự tự tử hay lựa chọn cái chết, đã được nhà hiện sinh Camus trình bày trong *Le mythe de Sisyphe*. Đồng nhất là chết trên căn bản, cấm mâu thuẫn cũng là chết trong hận thù và triệt tam là chết trong nỗi niềm thất vọng.

Nếu luận lý là phương tiện hay dụng cụ của lý trí thì ba nguyên lý tai hại nói trên là dụng cụ của bốn cội rễ tức lý Schopenhauer (tất yếu hiện tượng, tất yếu luận lý, tất yếu toán học và tất yếu đức lý).

Luận lý là luận lý hình thức vì không có chuyện phương

tiện mà lại nội dung. Sự phân hai hay sự thành tựu của luận lý là một thứ hình thức bậc hai. Chủ thể và khách thể, hữu ngã và vô ngã, trắng và đen, Thiên đàng và Địa ngục, Thiện và Ác, vân-vân và không-vân-vân tất cả là những thành tựu của sự phân hai, nghĩa là một thứ hình thức bậc ba. Bậc ba đi quá xa căn nguyên cho nên quên mình là hình thức và có ảo tưởng mình là nội dung chính cống. Chủ thể chỉ biết có chủ thể, khách thể chỉ biết có khách thể, và ai cũng tự phong mình là Chân lý tuyệt đối. Cơ cấu luận được cái thật thà khi tuyên bố cơ cấu là Hình thức tuyệt đối trường tồn. Họ không còn thấy hình thức là ảo giác và cho rằng hình thức là một thực tại, tương quan là một thực tại. Giấc mơ Hoa của liên lạc viên Lévi Strauss quả thực đi quá xa mức tưởng tượng tuy rằng đó là một giấc mơ thành thật đáng khen. Chỉ trách rằng làm như vậy thì y không thể nào thưởng thức Kiếp hoa của Dương thiệu Tước được nữa. Nếu bạn lo tìm cái tương quan, lo phân tích cơ cấu thì phải xé hoa để hiểu hoa hay theo lời của thi sĩ Pierre Emmanuel: « *Phân tích một biểu tượng bằng trí tuệ là bóc vỏ hành để kiểm củ hành* » (Considération de l'extase). Và làm như vậy thì còn gì là Kiếp hoa nữa, nhất là khi ta chấp ngã mà « *bóc củ tỏi để kiểm củ hành* » hay để kiểm cái muốn kiểm.

Vì chỉ thấy có hình thức cho nên Lévi Strauss không để ý đến nội dung chính thống và chấp nhận tất cả mọi thứ nội dung bất chấp phải trái mà ông gọi là vô thức, hay nói cho đúng hơn chấp nhận mọi cơ cấu vô thức để lồng vô cơ cấu Vô danh của ngôn ngữ luận lý toán học. Và vô thức xã hội (thặng dư giá trị) của Marx được chấp nhận đầu tiên và vô thức tâm lý (dục tính) đã đến với Freud sau đó một chút. Rắc rối nhất là với ngôn ngữ học Saussure không có chuyện

vô thức hành thử Lévi Strauss phải bày đặt ra cái «*tri óc con người*», thường hằng, không biến chuyển, gậy rắc rối như đã biết khi gặp phải đối thoại với phái nhân vị. Trí óc con người tất nhiên phải tiềm ẩn trong đối thoại nhưng lại không phải là vô thức của phân tâm học cho nên bế tắc. Cái vô thức ngôn ngữ học này phát xuất do một sự lầm lẫn từ nghĩa giữa sự vô danh của ngôn ngữ toán học và cái vô thức của con người. Vô danh của ngôn ngữ toán học là cái thường hằng (invariant) chính xác của các tương quan còn Vô thức của con người lại là sự sống động của thực tại luôn luôn biến chuyển. Khi Lévi Strauss cho rằng vô thức là thường hằng, ông đã đi sai con đường Phật giáo vì Vô ngã Phật giáo là không chấp vào một cái thường hằng nào cả ngoại trừ Vô thường. Chỉ có vô thường là thường hằng mà thôi. Vô ngã Phật giáo cũng không phải là chấp vào sự không có ngã, vô ngã chính thống chỉ là *Vô chấp*. Tất cả lý thuyết đều chấp vào một hình thức mà tưởng lầm nội dung nào đó cho nên bị cơ cấu thuyết và Phật giáo loại trừ. Nhưng khi cơ cấu thuyết chấp vào hình thức để biến thành Duy danh thuyết thì lại chống với tư tưởng Phật giáo, mặc dầu y không có nội dung nào cả.

Với hình thức luận lý, thì có chuyện phân hai nhưng với nội dung thì không bao giờ phân hai cho nên ý niệm Nhập-một là một ý niệm không có trong tư tưởng Phật giáo mà chỉ có với tư tưởng Tây phương. Phân hai tức phải chọn một trong hai, chọn một trong hai tức là cấm tránh né một cái thế lung chừng thứ ba. Duy nhất thì phải triệt tam, triệt tất cả; thuyết Duy nhất nguyên (monisme) là một thành tựu tối hậu của tư tưởng phân hai không lối thoát. Không lối thoát vì nguyên lý triệt tam được suy tôn thành Chân lý tuyệt

đối. Cơ cấu thuyết là thuyết về những tổ-hợp-làm-một với những Chân lý triết tam con con, những tuyệt đối hạn chế.

Tư tưởng Phật giáo cũng như tư tưởng Vệ đà tuy công nhận sự phân hai trên phương diện hình thức (phương tiện Tục đế) nhưng trên phương diện nội dung (chân như Thắng nghĩa đế) thì không bao giờ có chuyện Nhập-một nhưng mà là Vô nhị hay Bất nhị (Advaita và Advaya). Không nhập một cho nên nội dung là nội dung, hay nói một cách khác nội dung NHƯ nội dung. Nội dung do đó không quan trọng bằng chữ Như «bất nhị». Phải hiểu chữ Như như chữ Như hay NHƯ NHƯ mới là điều tối quan trọng trong tư tưởng Đại thừa. Liên lạc viên Lévi Strauss phải nắm được chữ Như, một tương quan tối thượng của tư tưởng Phật giáo mới có thể đi vào huyền sử «mythe» một cách chính thống. Phương pháp để đi vào huyền sử chính thống là Thiên định và Trí huệ đầy sáng tác «création» chứ không phải bằng phương pháp phân tích cơ cấu bằng lý trí thông minh đầy kiến tạo «construction».

Phải Thiên định mới có thể KHÔNG TÌM mà «thấy» những tương quan siêu hình Hoàng cực hay Trùng trùng duyên khởi Hoa nghiêm trong cánh hoa bồ công anh. Cơ cấu huyền sử của hoa sẽ thành cơ cấu trụ trụ «Thiên Địa Nhân Thần» của Heidegger và cánh hoa trên con đường chiến bại của binh sĩ Lévi Strauss mới là cánh hoa Ca điệp trên con đường đạt Đạo. Và khi ấy liên lạc viên Lévi Strauss biến thành William Blake, một thi sĩ huyền học biết thưởng thức hoa đúng theo lời Phật dạy:

Thấy thế gian trong hạt cát và bầu trời trong đóa hoa rừng.



Nhưng óc duy lý khi nghe câu trên thì lại hiểu Blake một cách khoa học, thế mới chết!. Họ đi tìm trong hạt cát một thế gian và trong đóa hoa một bầu trời, và tìm mãi họ sẽ thấy và thấy một cách hợp lý: Khoa học nguyên tử đã chứng minh sự kiện trên, với thế gian trong hạt nhân. Và tất nhiên họ có thể suy tôn Blake nếu đương sự là một toán lý gia thay vì thi sĩ.

Tất cả những ông tổ toán học hay lý học đều là những nhà thi sĩ đầy thơ mộng. Những tương quan mà họ tìm thấy trong trạng thái sáng tạo đối với họ là một trò giải trí không có một chút quan trọng gì cả. Tiếc thay những môn đệ thường lại suy tôn cái trò giải trí ấy. Họ không mơ mộng như thầy và muốn kiến tạo thật sự một trò đùa. Họ đưa trò đùa thành sự thật, biến trò đùa thành chân lý. Khi Lévi Strauss hay Foucault cho rằng con người đã chết thì môn đệ của họ tin rằng con người chết thật và đâm ra phủ nhận sự sáng tác của cá nhân. Họ quên rằng chính con người của Lévi Strauss hay Foucault đã sáng tác cái ra cơ cấu thuyết phủ nhận con người. Nếu con người quả chết thật thì thuyết phủ nhận cũng phải chết theo. Phải hiểu con người đã chết trong tinh thần trò đùa của những bộ óc thông minh xuất chúng. Cái hiểu này rất khó vì chính ngay đương sự, Lévi Strauss hay Foucault cũng không tin ở mình vì chưa hiểu mình bằng mình hiểu cơ cấu. Và cũng vì không thấy đâu là chân lý sau khi làm nổ được nhân nguyên tử nên Einstein đâm chán khoa học và ước trở thành thợ ống nước nếu được phép làm lại cuộc đời để chuộc tai vạ Hiroshima.

Giá trị của cơ cấu thuyết là giá trị của một phương pháp khoa học ứng dụng cho tiện nghi vật chất nhưng không có gì là tuyệt đối cả. Còn đối với những tác phẩm lạ lùng như

Les mots et les choses của Foucault và hay bài Le triangle culinaire của Lévi Strauss thì lại là một việc khác, chúng ta phải nghiêng mình bái phục thiên tài trong con người của các đấng sự. Đó là những bài thơ tuyệt tác, đầy đủ nghệ thuật của một thuyết cơ cấu có cơ cấu mà cũng như không, hay một thuyết cơ cấu khôi bài. Nói cho đúng hơn tác giả đã đưa chúng ta đến một chốn say sưa đến nỗi không còn trông thấy cơ cấu hình thức được nữa. Đường luật cũng là một cơ cấu hình thức chắc chẽ nhưng không trói được bậc thiên tài vào hạng Tô đông Pha hay Bạch cư Dị. Luật tam đơn (Trois unités) của kịch nghệ đã không quấy rầy Racine chút nào mà lại làm tăng giá trị cho tác phẩm là đẳng khác.

Thiên tài có thể sống ở mọi nơi bất chấp vị trí không gian và thời gian. « Họ có thể sống với cô đơn như cá trong nước » theo lời Schopenhauer. Cơ cấu đặt nền tảng trên thời gian và không gian nên không chặn nổi thiên tài vì họ nghịch lý. Thời gian và không gian là hai hình thức tiền nghiệm tổng hợp có sức mạnh vô song để nhất trọn vẹn tất cả những gì duy lý trong trời đất mà thôi. Kant, Descartes, Einstein vẫn chưa thoát nổi (buống hồ chúng ta). Họ chỉ là thiên tài trong giây phút tạo thuyết, tạo xong rồi chấp vào thuyết tạo ra là hết thiên tài. Thiên tài chính thống là vô chấp, luôn luôn sống trong trạng thái sáng tác, không cần biểu những gì mình nói; ai bảo mình là điên là khùng cũng được, ai khen mình là thần đồng cũng không sao. Một khi đã không chấp vào công trình của mình thì còn để ý gì đến phê bình hay chỉ trích. Phê bình hay chỉ trích là của óc duy lý. Họ làm sao thấu triệt được huyền tính của nghịch lý, làm sao hiểu được diêm ảo của sương sa, làm sao nghe thấy tiếng sét âm thầm của Duy ma cật. Kant,

Descartes là những thiên tài nửa chừng vì còn tin vào thuyết mình. Rimbaud, Nietzsche là những thiên tài trọn vẹn vì họ điên khùng không tin tất cả, không tin suốt cả một đời, vì điên khùng suốt cả một kiếp. Điên khùng theo Schopenhauer, chỉ đến với thiên tài, và thiên tài là một gánh nặng cho nên cá nhân đương sự kham khổ không nổi và thường thường chết sớm.

Không tin vào lời mình nói cho nên câu: «*Bất thuyết nhất ngôn*» của Phật là một điệp khúc giải thoát chấm dứt những đoạn lời vàng trong kinh. Phật dạy rằng ta không dạy gì cả là một chiếc chìa khóa màu nhiệm mở rộng Niết bàn tâm linh trí huệ.

Không mấy ai mà luôn luôn được quên cái ngã của mình và không chấp vào lời mình nói cho nên thiên tài không có bao lâu. Cái thiên tài của những tư tưởng gia vĩ đại cũng chỉ có nửa chừng. Giây phút thiên tài đã đến với Descartes khi y nhìn sáp của ngọn đèn mà thấy không gian trống rỗng, đã đến với Newton khi y nhìn táo rơi mà thấy với tương quan hấp dẫn của vũ trụ, và đã đến với Lévi Strauss khi y nhìn bờ công anh mà thấy cơ cấu ẩn tàng. Giá trị khoa học của những cái nhìn trên không quan trọng bằng giây phút sống thiên của cái thấy, cái thấy đầy giá trị tâm linh.

Chỉ có nghệ sĩ sáng tác và đạo sĩ tham thiền mới là thiên tài trọn vẹn, trọn vẹn vì họ thấy kinh niên hạt cát là thế gian, đóa hoa là bầu trời, trọn vẹn vì họ mắc bệnh điên, một cái điên nhân thế, mắc phải từ ngàn vạn kiếp xa xăm. Đạo sĩ theo kinh Diệu Pháp liên hoa thì luôn luôn thấy:

Chư pháp từng bôn lai, thường tự tịch diệt tướng.

Còn nghệ sĩ theo kinh A di đà sơ sao (Amitabha là Vô lượng quang) thì lại thấy:

Xuân đảo bách hoa hương, hoàng oanh đề liễu thượng.

Trong hoa sen của Từ bi, đạo sĩ thấy tịch diệt tướng và trong ánh sáng của tri huệ, nghệ sĩ thấy bách hoa hương.

Cũng trong tinh thần đó, bài *Le triangle culinaire* và tác phẩm *Les mots et les choses* quả thật là những thành tựu của thiên tài. Sau đây vài làng sơ lược về giá trị hữu của những công trình nói trên:

2.2.1. BA GÓC BẾP NÚC CỦA CHÀNG HỀ QUÁ THÔNG MINH.

Le triangle culinaire hay tam giác liệu lý (nôm na là ba góc bếp núc) là đem nội dung của sự nấu ăn vào hình thức ngôn ngữ học, hay là đem ba góc bếp núc vào cái khung tam giác tử âm (K,P,T) hay khung tam giác mẫu âm (A,U,I) của ngôn ngữ học. Vấn đề dùng ngôn ngữ danh từ để làm nòng cốt cho mọi giải quyết tri thức không phải do Lévi Strauss bày đặt ra nhưng mà do những phái Duy danh (nominalisme) tìm thấy. Nhưng ở đây Lévi Strauss đã sử dụng ngôn ngữ dọa trẻ hết sức nghệ sĩ. Tam giác liệu lý mở đầu cho bộ *Thần thoại* mà Lévi Strauss mới viết xong được hai phần (*Le Cru et le Cuit* và *Du Miel aux Cendres*).

Bộ ba bếp núc là Thịt sống, Thịt chín và Thịt thú. Đó là một hệ thống chặt chẽ mà nếu chúng ta chịu khó phân tích cơ cấu thì sẽ thấy định hướng tiềm tàng của bước tiến nhân loại từ thịt thiên nhiên đến thịt văn hóa. Đó là bước đi của thịt. Thịt thú, thịt mỡ, thịt ướp, thịt xông khói, thịt khô, thịt nướng, thịt rô ti, thịt nấu v.v.,. Các thứ thịt chống đối nhau: như thịt thú và thịt chín, thịt nấu với nước và thịt khô với khí trời. Thịt liên kết với nhau về phương diện phương tiện như thịt xông khói và thịt nướng nhờ ngọn lửa thiên nhiên, trái lại thịt nấu lại cô độc nhờ cái nồi văn hóa. Đứng về phương diện thành quả thì thịt xông khói thuộc văn hóa còn thịt rô ti hay thịt nấu lại thuộc thiên nhiên. Có lẽ Văn hóa biết lo xa để dành thịt xông khói ăn dần còn Thiên nhiên thì mau đói ăn lẹ miếng thịt rô ti hay thịt nấu khó để dành. Nướng thịt là cả một nghệ thuật vì gần thiên nhiên còn thịt nấu chín chỉ là một kỹ thuật vì gần văn hóa. Theo lời của Marquis de Cussy mà Lévi Strauss dẫn chứng thì « *Nướng thịt là tất cả gồm vô thể và vô biên* », hạt cát và bầu trời, hoặc theo Brillat Savarin « *Sinh ra là biết nướng thịt và học lâu thành đầu bếp* ». Chỉ có một vấn đề thịt nhà bếp mà Lévi Strauss đùa dai bằng nhiều bộ sách liên tiếp để cho thế giới khoa học cơ cấu mất ăn mất ngủ, thế giới triết gia chết đói chết mòn và thế giới chính trị biện chứng không còn chỗ đứng để tuyên truyền tuyệt đối. Luận lý là nguy biện tha hồ, luận lý toán học là nguy biện có sách có máy, và là vô địch khi gặp thiên tài biết dùng công thức toán để đùa dai.

2.2.2. TỪ NGỮ VÀ SỰ VẬT CỦA CHÀNG VĂN SĨ QUÁ TÀI BA.

Lévi Strauss cố gắng tạo ra cơ cấu cho thế giới vô ngôn



và bất khả thuyết để đem lại những kết luận khoa học động trời: Văn hóa tiến vào thối hóa, nếu không tiến thì cũng thành súc vật, chẳng nào cũng đi đến chỗ « huỷ diệt phân biệt giữa đồ ăn và phân, giữa sự kiếm ăn của beo và của người » (Du Miel aux Cendres trang 221). Lévi Strauss là một chàng hề đóng trò không cười, hay không thể cười như trường hợp Charlot đóng vai vua già mê gái (mang mặt giải phẫu thẩm mỹ nên không thể cười được vì sợ rách đường may cấu kết). Nếu Lévi Strauss cười thì cũng rách tan cơ cấu mô phạm khoa học và còn ai mà tin Lévi Strauss được nữa.

Nếu chàng hề khoa học Lévi Strauss không cười để kiểm cơ cấu thì trái lại Michel Foucault lại cười từ đầu chí cuối trong quyển *Le mots et les choses*: cười duyên dáng, cười tế nhị, cười âm thầm. Đó là một nhà nghệ sĩ có thiên tài. Tất nhiên là nghệ sĩ là không thể nào tạo cơ cấu cho khoa học được cho nên, mặc dầu phó đề của *Les Mots et les Choses* là *Khảo cổ học về khoa học nhân văn (Archéologie des sciences humaines)* nhưng ta không thấy gì là khoa học cả ngoại trừ phần nghiên cứu rất đặc sắc về các cơ cấu sinh vật học và tâm lý, những khoa học ít tính chất nhân văn nhất. Hay nói một cách khác, nghệ sĩ Foucault đã tạo ra một thứ cơ cấu thuyết không cơ cấu theo lời Jean Piaget (*Un structuralisme sans structures*, trong *Le structuralisme* trang 108). Cơ cấu thuyết mà có cơ cấu thì bắt buộc phải loại trừ phần nội dung bất khả thuyết của ngôn ngữ để giữ lại phần hình thức văn phạm mà thôi. Cơ cấu thuyết không cơ cấu là một thứ nghệ thuật có hình thức khoa học, một thứ nghệ thuật mới của văn chương vì căn bản nó là ngôn ngữ học. Thiên tài thay mặt khoa học giả để xử dụng cơ cấu không cơ cấu đó là kiểm khách thay thế cho thợ rèn để múa bạch quang.

Bạch quang không còn là kiếm nữa, đó là kiếm mà không kiếm. Nhưng bạch quang phải là kiếm báu mới được, cho nên chỉ có người luyện kiếm mới sử dụng được nó mà thôi. Lévi Strauss và Foucault ngày nay cũng như Aristote, Descartes, Leibnitz và Kant ngày xưa, là những kiếm khách chứ không phải thợ rèn; họ lại càng không phải kiếm sĩ tuồng chèo khiêng thanh kiếm gỗ để tập đòi khoa học, để học thuộc lòng định luật và để suy tôn thần chú. Cơ cấu thuyết mà có cơ cấu là lò đúc vũ khí khoa học cho nhân loại chiến tranh, cho kiếm sĩ tuồng đòi chết thật sự, chết thẳng cẳng.

Cơ cấu thuyết của Foucault không cơ cấu cho nên có thể hoà hợp bình thức với nội dung, kỹ thuật với nghệ thuật một cách tài tình. Foucault là nhân vật có thể nối kết thuyết cơ cấu vô thức của Lévi Strauss vào với thuyết giải minh (herméneutique) tâm linh của Ricœur, một triết gia tài ba nhưng sợ cơ cấu hơn sợ cọp.

Nghệ sĩ Foucault bắt đầu *Les Mots et les Choses* bằng một phân tích cơ cấu cho bức tranh tuyệt tác của Velasquez (1599-1660) *Les Ménines*. Bức tranh vẽ Velasquez đang vẽ cùng với các bà Ménines và thuộc hạ. Tất cả đang nhìn vào chúng ta: *người trong tranh nhìn người nhìn tranh*. Trong tranh có một cái gương với một phản ảnh huyền ảo cho biết sự hiện diện tiềm tàng của một nhân vật quan trọng: *Vua đến*. Họ nhìn vua đang ở chỗ chúng ta đứng nhìn tranh. Trong thế giới biểu tượng của thời kỳ cổ điển, (bức tranh) nhân vật chính (ông vua) bao giờ cũng vắng bóng: Lý trí quan trọng hơn sự vật. Foucault nhận ra điểm đó.

Vấn đề tượng trưng là vấn đề then chốt của cơ cấu thuyết, cho nên những thành quả do phái tân thực nghiệm

thâu gặt được về vấn đề này đều được Foucault xử dụng không thắc mắc. Foucault thấy rằng vấn đề trật tự trong cơ cấu là tùy thuộc theo quan niệm tượng trưng. Theo ông thì:

1) Quan niệm tượng trưng của thời kỳ Phục hưng là thô sơ và nhẹ nhàng, chỉ cần giống sơ sơ cũng được. và nếu có sai biệt thì cũng là chệch lệnh chút đỉnh không sao. Điểm quan trọng là con người nhận thức chứ không phải ở sự vật bị nhận thức, tượng trưng đúng hay sai gì cũng được. Đó là thế giới đầy ảo mộng mà Cervantès đã diễn tả với tác phẩm bất hủ Don Quichote. Thế giới thời kỳ Phục hưng là thế giới của vô trật tự.

2) Quan niệm tượng trưng thời Cổ điển trái lại là phải chính xác, thật đúng, phân minh, đầu ra đấy, trắng là trắng, đen là đen, không có chuyện bóng mờ, ngày và đêm phân biệt rõ ràng, không có chuyện hoàng hôn hay sáng sớm. Tính cách đồng nhất và sai biệt thay thế cho tính cách giống-giống hay là-lạ của thời kỳ Phục hưng. Trật tự là tính toán (mathesis) vừa đo đạc vừa sắp hạng: một, hai, ba và thứ nhất, thứ nhì, thứ ba. Đó là thế giới của không gian Descartes và thời gian Leibnitz, đo được và sắp hạng được. Điểm quan trọng ở đây vẫn là con người nhưng khác với con người thời Phục hưng, Don Quichote sống giấc mơ anh hùng, còn con người Cổ điển lại sống với lý trí. Lý trí quan trọng hơn sự vật cho nên ý nghĩa của tượng trưng quan trọng hơn sự vật được tượng trưng. Ngôn ngữ cổ điển là diễn đạt ý mình chứ không phải diễn tả thực tại. Mình muốn đo đạc và sắp hạng thực tại cho hợp lý để thâu lợi

chứ không phải để thỏa mãn hiếu kỳ. Thế giới cổ điển là thế giới của trật tự cho mình.

3) Quan niệm tượng trưng của thời kỳ Cận đại tuy vẫn tiếp tục với lý trí nhưng đổi thay chiều hướng. Sự tượng trưng vẫn là sản phẩm của trí óc con người nhưng chỉ là ở mặt ngoài không quan trọng bằng cái sự vật ẩn giấu hay định luật tiềm tàng để mà tượng trưng. Cái năng biểu (signifiant) do óc con người không quan trọng bằng cái sở biểu (signifié) do sự vật khách quan. Tiền bạc xưa tượng trưng cho sự «ham muốn» của con người sống động, nay phải tượng trưng cho sức «lao động» của con người máy chết khô «*Nhân thể học nói về con người biến thành xa lạ với chính mình và kinh tế học nói về những cơ chế ra ngoài ý thức con người*» (Les mots et les choses trang 238). Cái sở biểu ấy là vô thức. Tuy nhiên vô thức của cơ cấu luận không phải là hoàn toàn vô nhưng mà là cái chưa ý thức được. Và cơ cấu thuyết hy vọng một ngày kia khám phá vô thức. Nhưng thiên tài Foucault đã cho rằng không thể nào ý thức được vô thức, con người đã chết rồi và cơ cấu thuyết cũng chết theo với Foucault.

Thế giới Phục hưng vô trật tự, thế giới cổ điển trật tự với ý thức của con người và thế giới cận đại trật tự với vô thức của sự vật đều đi tới kết luận tối hậu: *con người đã chết*. «*Cái chết là ở trong hình ảnh của cái thường hằng (le Même), trong cái đồng nhất của sự sai biệt giữa các hữu tính và căn nguyên của chúng*» (trang 326). Không có gì là cao siêu trong câu này, nhưng vì không bao giờ chúng ta chịu hỏi về giá trị của lý trí cho nên chưa bao giờ để ý đến vòng lẩn quẩn của lý trí, đến trùng phức vô biên của tư tưởng con người duy lý. Căn nguyên của hữu tính và

các hữu tính là đồng nhất trong thực tại nhưng sai biệt trên hình thức vì lý trí tạo ra. Căn nguyên của cờ tướng hay luật đánh cờ đã tạo ra các ván cờ. Cờ tướng trên hình thức là những ván cờ sai biệt với những thế cờ khác nhau. Nhưng chân lý của cờ tướng là phép đánh làm sao cho thắng; phép này chỉ có một cách duy nhất nếu chúng ta có những bộ óc điện tử đánh cờ với nhau. Và óc điện tử là những bộ óc duy lý vô địch để tạo hữu tính.

Óc duy lý thường bảo những ai sống với nghịch lý là điên, và điên là phải đem nhốt tù. Họ quên rằng chính họ đang điên nặng vì mắc bệnh «điên vì lý» và chứng bệnh này lại nan y, thế mới chết. Nan y vì họ khác người điên ở chỗ không bị ai nhốt tù nhưng chính mình tự nhốt mình trong một vòng tù vô hình lý trí trùng phức không lối thoát.

Chính ngay thiên tài Foucault trên căn bản, cũng đang ở tù mà không hay. Tề thiên đại thánh nhảy không thoát khỏi bàn tay Bồ tát mặc dầu y đã ngạo mạn phóng thối ngón tay ngài. Foucault hiện đang bị vướng trong vòng phong tỏa của không gian Descartes và liên thời Kant, hai pháp sư của lý trí.

Vì không thoát nổi hai pháp sư cao tay ấn này cho nên Foucault trong *Les Mots et les Choses* đã phạm một lỗi lầm lớn của sự phân chia lịch sử ra làm nhiều giai đoạn. Auguste Comte đã lần thần khi tin vào luật «ba trạng thái» khôi hài (*Loi des Trois états*), nay Foucault cũng không mấy tỉnh trí khi chỉ thấy trong bức họa cổ điển *Les Ménines* quan niệm trật tự duy nhất của thời kỳ cổ điển. *Foucault không biết được Gián thời.*





Trong bức họa của Vélasquez có đầy đủ tất cả những quan niệm trật tự của thời kỳ Phục hưng trong dĩ vãng và cả thời kỳ «cận đại» trong tương lai.

Theo Foucault thì điểm quan trọng là sự hiện diện của vua, nhưng quan niệm trật tự Cổ điển không lo tượng trưng Vua mà chỉ lo tượng trưng cho ý thức về sự hiện diện của vua qua tấm gương mà họ cho là đủ rồi. Foucault không thấy thêm rằng:

Cũng trong bức họa ấy chúng ta có thể cho rằng điểm quan trọng chính là Velasquez, hiện diện thật sự trong tranh chứ không phải vua. Nghệ sĩ sống trong mộng không thích thực tại mà chỉ thích nhảy vào trong tranh và không gì thích thú hơn cả là mình vẽ cho mình. Van Gogh đã bao lần cho mình vào tranh để giải thoát, sự kiện này có thể tượng trưng cho cái vô trật tự của thời kỳ Phục hưng.

Và trên thực tế thì không thể nào họa sĩ đang vẽ cho mọi người mà lại nhảy vào tranh được thì điểm quan trọng có thể chính là những bà Ménines và thuộc hạ. Và họ đang nhìn vào ông vua (và nhìn chúng ta kẻ nhìn tranh). Bức họa ấy tượng trưng cho cái hướng nhìn từ ngoài vào, từ sự vật vô thức vào con người chủ quan. Nói một cách khác bức họa ấy tượng trưng cho quan niệm trật tự của vô thức cộng đồng của thời kỳ cận đại.

Và nếu ta cố tưởng tượng thêm một chút thì Velasquez trong tranh đang vẽ cái gì nếu không là một bức Les ménines nho nhỏ. Và trong bức Les ménines nho nhỏ ấy lại tiếp tục một thế gian bậc ba gồm đủ cả vua tôi và họa sĩ. Và sự tiếp tục này kéo dài vô hạn định. Do đó trong bức họa của

Velasquez gồm tất cả mọi thời kỳ với quan niệm lý trí trùng phức vô biên (*regressio ad infinitum*) không giới hạn thời gian và không gian. *Gián thời chỉ có nghệ sĩ Velasquez là sống được mà thôi.* Nghệ sĩ Foucault đang còn nặng mùi cơ cấu không vào chốn căn nguyên của trật tự được.

Phân chia Liên thời Kant ra làm nhiều giai đoạn ảo tưởng không giải quyết được vấn đề trật tự vì như theo Sartre đó chỉ là «*Bỏ đi xem nê để xem đèn phóng ảnh*». Nhưng đến đây chúng ta gặp phải vấn đề thời gian và không gian vô cùng rắc rối, một mình *Les Mots và les Choses* không đủ sức bao dung. Phải đặt lại toàn bộ tư tưởng cơ cấu luận mới hòng tìm cái ẩn thể của cơ cấu luận. Đó là vấn đề Đẳng thời Lévi Strauss hay thời gian thang cấp.

2.3. NHƯỢC ĐIỂM THỨ BA: SỨC MẠNH CỘP GIẤY CỦA ĐẲNG THỜI LÉVI STRAUSS.

Trong tư tưởng số 4,5 bộ cũ chúng tôi đã trình bày thời gian qua Kant, Hegel và Husserl. nhưng không đặt vấn đề không gian một cách trọn vẹn. Chúng tôi cũng đã đề cập đến vấn đề Liên thời Kant và Gián thời Krishnamurti. Ở đây tôi trình bày thêm hai ý niệm mới không thuộc thời gian và không gian Kant đó là thời gian đứng yên hay *Tĩnh thời* của Zénon d' Elée và Không gian bất biến, thường hằng và duy nhất của Parménide. Sau đây là sơ đồ tổng quát (xem trang 58-59) của tất cả mọi ý niệm về thời gian và không gian được trình bày trong bài này và trong bài «*Thời gian qua Kant, Hegel và Husserl*»

Trong sơ đồ có 12 hàng ngang và 5 cột dọc (A,B,C,D,E). Mỗi cột trình bày một hệ thống tư tưởng, trong đó có một hay vài tư tưởng gia tiêu biểu cho cả hệ thống ấy. Ví dụ cột B là một hệ thống tư tưởng gồm Kant Husserl, Merleau Ponty và Bergson. Những tài liệu ý niệm do những vị này chủ chương có thể được một số triết phái công nhận và xử dụng để cấu tạo lý thuyết cho mình, sau khi thêm bớt đôi chút. Trong trường hợp này, cột B sẽ gồm những triết phái tương đương như phái nhân vị hay hiện sinh v.v. Tất nhiên những tư tưởng gia lớn như Kant, Hegel có thể chiếm nhiều cột. Giao điểm của cột và hàng được tượng trưng bằng một số và một chữ. Ví dụ Văn phạm là điểm 6C. Vị trí của các hệ thống được sắp theo tương quan Ý hệ xa hay gần.

Những hàng ngang, đánh số từ 1 đến 12, chỉ định những phạm trù tư tưởng quan trọng thường được xem như môi trường của mọi phân chia ý thức hệ. Ví dụ hàng 6 là phạm trù ngôn ngữ gồm có Vô ngôn, Đối thoại, Văn phạm, Biện chứng và Bội lý. Tất nhiên cũng có những phạm trù được xem như là của chung cho nhiều hệ thống tư tưởng, ví dụ Phạm trù « Không tượng trưng bằng biểu tượng chính xác » là gồm cả cột A (Vô ngôn Krishnamurti) và cột B (cái « đã sống » hiện tượng luận Merleau Ponty). Độc giả có thể tùy tiện mà suy luận theo sơ đồ những vấn đề thích nghi. Sau đây là những nhận xét quan trọng đặc biệt về cơ cấu luận:

1) Liên thời Kant có thể chia ra hai thứ: tương đối duy lý với Husserl là triết đối duy lý với Hegel (hàng 4). Hegel tuyệt đối hơn cả Kant trong vấn đề duy lý cho nên

	A	B	C	D	E
1	THỜI GIAN				
2 THỜI GIAN VÔ CHẤP lý sự vô ngại	THỜI GIAN DUY LÝ — LÝ THỜI				
3 GIÁN THỜI KRISHNAMURTI	LIÊN THỜI KANT			TĨNH THỜI ZÉNON	
	Liên thời BERGSON	Liên thời LEIBNITZ	Liên thời HÉRACLITE		
	Liên thời tương đối HUSSERL		Liên thời tuyệt đối HÉGEL		
5	CHẤN THỜI MERLEAU PONTY	ĐẢNG THỜI LÉVI STRAUSS			
6	VÔ NGÔN	ĐỐI THOẠI	VĂN PHẠM	BIỆN CHỨNG	BỘI LÝ

(Xem tiếp trang 59 . . .)

(Tiếp theo trang 58...)

	A	B	C	D	E
7	KHÔNG TƯỢNG TRUNG ĐƯỢC BẰNG BIỂU TƯỢNG CHÍNH XÁC		TƯỢNG TRUNG ĐƯỢC BẰNG BIỂU TƯỢNG CHÍNH XÁC		
8	VÔ THỂ không ý thức được	Ý THỨC ĐƯỢC BẰNG Ý NIỆM VÀ :			VÔ THỨC chưa ý thức được
9	(Trực giác) bảng Thiên định và sáng tác	Bảng cái « Đã sống »	Bảng Ký hiệu	Bảng cảm niệm	
10	KHÔNG THỜI DỊCH LÝ hay KHÔNG TÍNH	Không thời Einstein	Không gian Minkowski	Không gian Descartes	Không gian Parménide
11		KHÔNG GIAN DUY LÝ			
12	KHÔNG GIAN				

y muốn kiếm cái thường hằng và nhảy sang Tinh thời Zénon 3E và không gian Parménide 10E để kiếm cái thường hằng và cái nhất nguyên cho tư tưởng Linh hồn vũ trụ. Hégel là nhân vật đầu tiên nắm được Héraclite 3D và Parménide 10E trong một tổng hợp bằng biện chứng pháp 6D và bằng hội lý (dùng tam đoạn luận) Tất cả các phạm trù tư tưởng Hégel đều có thể tượng trưng bằng hình học Descartes 10D vì đó là những ý niệm có thể tượng trưng bằng biểu tượng chính xác 7DE. Lần đầu tiên Hégel dùng lý trí mà ý thức về vô thức 8E trước cả Lévi Strauss, và tự cho đó mới là hiện tượng luận của trí óc (Phénoménologie de l'esprit). Hiện tượng luận Hégel khác với hiện tượng luận Husserl ở chỗ những cái « đã sống » 9B Husserl không tượng trưng được bằng biểu tượng 7B. « Sự không tượng trưng được » này là phạm trù duy nhất có tương quan với gián thời 7A,B, và vì vậy cho nên như chúng tôi đã trình bày, rằng hiện tượng luận là con đường hướng về Vô thể 8A của Gián thời giải thoát. Nhưng Vô thể không phải là vô thức cho nên Hiện tượng luận Hégel và Hiện tượng luận Husserl khác nhau tại đây. Vô thức của Hégel là thường hằng (invariant) được mệnh danh là Linh hồn vũ trụ. Cơ cấu luận đi theo con đường Hégel nhưng thấu hẹp linh hồn vũ trụ vào những cơ cấu vô thức nhỏ nhỏ. Nếu những mâu thuẫn giữa các yếu tố trong cơ cấu tạo sự biến chuyển nội tại cho cơ cấu thì những mâu thuẫn giữa đề và phản đề đem lại biến hành lịch sử cho vũ trụ. Chính trong tinh thần biện chứng này Lévi Strauss mới dám nói trong Anthropologie structurale): « Biện chứng cơ cấu không chống lại thuyết định mệnh lịch sử, mà lại kêu gọi lịch sử để trao tặng một phương tiện mới » Đó là một chủ trương của đẳng thời cơ cấu thuyết hay thời gian có cấp bậc. Và vì

có cấp bậc cho nên không công nhận những thuyết tiến hóa (évolution) theo một vận hành liên tục. Do đó lịch sử của những thuyết nhân bản thích tiến hóa ôn hòa không được Lévi Strauss chấp nhận «*Có một sự hiem ky, căn bản giữa lịch sử và hệ thống (cơ cấu)*» (La pensée sauvage trang 307). Lévi Strauss chỉ chấp nhận lịch Hegel chủ trương sự tiến hóa bằng cách mạng hay sự giải quyết trong không gian những mâu thuẫn do thời gian đem lại. Tuy nhiên vì thấy ở khoa học lịch sử đầy ngộ nhận cho nên ông chỉ chú ý đến phương pháp lịch sử trong bài diễn thuyết khai giảng (Leçon inaugurale): «*Tôi không chuyên về lịch sử nhưng tôi quyết đề dành cho nó mọi quyền hạn của nó* (trang 21) Đó là quyền hạn sử dụng phương pháp phân tích cơ cấu áp dụng vào lịch sử, nghĩa là «*phân tích và phân xét những sai biệt*» (Anthropologie structurale trang 19).

Danh từ lịch sử bị ngộ nhận quá nhiều: Theo Lévi Strauss thì có bốn thứ lịch sử:

- 1 Lịch sử của những nhân vật sống thật lịch sử mà không hay biết gì cả
- 2 Lịch sử của họ nhưng do những sử gia biết chuyện chép ra.
- 3 Lịch sử của họ do triết gia giải thích
- 4 Lịch sử của họ do sử gia chép, được triết gia giải thích

Để tránh ngộ nhận danh từ nên Lévi Strauss gọi lịch sử bằng *liên thời tính* (diachronie). Liên thời tính là một thứ lịch sử thâu hẹp trong giai đoạn có biến chuyển, và lịch

sử là một tràng liên thời tính. Liên thời tính là biến cố giai đoạn cho nên không thường hằng và không quan trọng bằng *đồng thời tính* (synchronie) hay hình thức *trải bày trong không gian* (étalement dans l'espace) của cơ cấu. «*Hình thức cơ cấu đôi khi có thể sống sót trong khi chính ngay cơ cấu bị sụp nhào trước biến cố*» (Anthropologie structurale trang 307). Chính vì thích hình thức hơn biến cố (événement) cho nên Lévi Strauss đang chống lịch sử mà không hay biết. Không chống nhưng thấy không thích hợp cũng là một thứ chống. Liên thời tính là ở trong hệ thống Liên thời Kant nên được nhiều phái triết học ủng hộ (cột B, C và D). Liên thời tính hướng mạnh về thời gian cho nên thích đặt vấn đề (problème) hay đối thoại (6B) mà Lévi Strauss rất ghét.

Trái lại Đồng thời tính lại hướng mạnh về không gian và nhờ nó mà cơ cấu mới phát triển được hệ thống có mạch lạc về bền chắc. Vì thích thường hằng cho nên cơ cấu phải nắm đồng thời tính chắc chắn và không tin tưởng vào liên thời tính mong manh. Tuy nhiên cơ cấu thuyết nhờ ở liên thời tính mới nắm được trọn vẹn hệ thống C và D. Nắm trọn vẹn hai hệ thống này là cơ cấu thuyết *nắm trọn khoa học*. Với hình học Descartes 10D và đại số học Leibnitz 3C, hai chìa khóa mở cửa tất cả mọi ngành khoa học kể cả khoa học nhân văn.

2) Nắm được D là nắm được thuyết Duy vật biện chứng với Althusser. Thời gian Althusser là *thời gian riêng biệt* (temps propre): «*Tùy cấp bậc mà chúng ta gán cho nó một thời gian riêng biệt, tương đối tự trị, do đó tương đối độc lập ngay trong sự phụ thuộc, đối với những cấp bậc khác*» (Marx, Lire le capital trang 46). Nắm được C là nắm

được phái tân thực nghiệm và phái thực dụng, với trọn vẹn những phương tiện của Tân thực nghiệm về ký hiệu văn phạm 6C và 9C và toán học tân thời 10C để tượng trưng cơ cấu. Nếu Tân thực nghiệm lặng hình thức cho cơ cấu thì nội dung lại được phái thực dụng giúp đỡ với triết lý tác dụng hay hành động để giải quyết những rắc rối về liên thời tính đầy biến cố vô kỹ luật. (Kể cả thuyết Mắc xít).

Vấn đề thời gian càng ngày càng rắc rối vì không thể nào hình dung nó trong không gian ba chiều được. Toán học tân thời phóng nó ra không gian bốn chiều và giải quyết vấn đề, xem thời gian như vật chất: «*Đó chính là vật chất đang bao gồm toàn thể các chu kỳ của toàn thể chấn động trong cái chiều thứ tư (thời gian)*» 10D (Minkowski). Phóng nó ra là giúp cho cơ cấu thêm phương tiện tượng trưng nhưng không giải quyết được vấn đề bất hoàn tính (irréversibilité) của Liên thời. Đảng thời Lévi Strauss là thang cấp và chỉ dùng được có một chiều, đó là một điều tối kỵ đối với óc duy lý tuyệt đối. Đó là lý do tại sao cơ cấu học hạn chế giá trị của liên thời tính và bắt nó phải phụ thuộc và đồng thời tính: «*liên thời thể (être diachronique) của liên thời tính là ở trong lòng chính ngay đồng thời tính*» (Anthropologie structurale trang 315).

Ở trong lòng đồng thời tính nghĩa là không cho leo thang để khởi đặt vấn đề xuống thang, hay nói một cách khác, liên thời tính phải bất động, phải sống có trật tự.

3) Không cho leo thang là vô tình chống lại hệ thống B chủ trương tiến hóa nhân loại theo đà lịch sử, chống lại mọi ý thức hệ chủ quan như thuyết bện sinh, thuyết nhân vị «*Mơ mộng lớn lao về một kết thúc lịch sử là ảo tưởng*

của những tư tưởng nhân quả, cũng như ước vọng về căn nguyên đã từng là ảo tưởng của những tư tưởng cổ điển» (Les mots et les choses trang 271). Lịch sử chỉ là một tràng liên thời tính, một tràng biến cố hơi dài hạn một chút nhưng không đầu không đuôi. Đó chỉ là những mớ tài liệu để làm khởi điểm cho điều tra vì «nghiên cứu gì cũng phải cần lịch sử nhưng với điều kiện là vượt ra khỏi lịch sử» (La Pensée sauvage trang 347-348). Lịch sử không xuất hiện được với cơ cấu vì tư tưởng «Thế giới là một hòa điều tiền định» của Leibnitz đã ăn sâu trong căn nguyên toán học và giết chết mọi ý thức hệ về tiến hóa.

Cái trật tự của đồng thời tính đã giết chết cái «đã sống» của hệ thống B. Và dịch thủ duy nhất đối với cơ cấu luận gồm ba hệ thống C, D, và E là hệ thống B. Hệ thống A là Vô chấp Vô ngại cho nên không chống ai cũng như không liên kết với ai. Sự tan vỡ của hàng ngũ của B là ở chỗ y không chịu làm một cuộc cách mạng nội tâm để hướng sang A với Gian thời. Và Gian thời Krishnamurti lại không thích liên kết để tạo trò chơi lý trí mà cốt đi đến chỗ giải thoát bằng cách làm nổ tung tất cả liên thời Kant cũng như tĩnh thời Zénon: B cùng nổ với C, D và E.

Tuy nhiên xét cho kỹ thì nhược điểm của cơ cấu thuyết là bao gồm nhiều quá phương tiện thiện xảo và không chịu xét giá trị của phương tiện, không chịu đi vào căn nguyên của phương tiện. Lực lượng mạnh thật nhưng ô hợp, không thể nào đi xa. Vả lại nếu đi càng xa lại càng bế tắc vì những ảo thể không ở xa mà lại rất gần, vì chính nó là chúng ta. Phải hiểu liên thời tính hay biến cố của cơ cấu trong tinh thần danh từ Biến tính (Ereignis) của Heidegger. Biến

cố mà hiểu như « một tai nạn: đó là sự hướng tư tưởng chúng ta một cách thiếu ưu tư vào một Nhất thể khá xa xôi, trong khi cái gì mà danh từ biến tính muốn nói với chúng ta một cách trực tiếp, hay nói một cách khác, cái gì mà danh từ ấy cố gắng bày tỏ chỉ là cái gì gần chúng ta nhất, gần tất cả những gì bên cạnh chúng ta mà chúng ta từ lâu đang ở trong đó » (Questions 1, Identité et différence trang 271).

Liên thời tính ở gần chúng ta hơn đồng thời tính nhiều, đó là quan niệm trái ngược hẳn với cơ cấu thuyết. Michel Dufrenne đã lầm lẫn lớn khi cho rằng Heidegger là thuộc phái tân thực nghiệm trong số đặc biệt của *Esprit về Cơ cấu luận (5-7) (trang 784-793)*. Chủ trương của tư tưởng phân hai là « ai không theo ta tất nhiên là theo địch của ta ». Dufrenne dùng luận điệu này để gán cho Heidegger là duy giáo điều vì luận lý toán học là duy giáo điều và vì cả hai đều chống tư tưởng nhân bản trong đó có thuyết nhân vị. Heidegger không bao giờ duy giáo điều cả nhưng chống cả nhân bản lẫn luận lý toán vì Heidegger ở trong Gián thời. Cái lỗi lầm thiên hạ hiểu lầm là tại Heidegger, thay vì dùng *Vô ngôn* y lại dùng nguyên ngôn để đi vào căn nguyên tư tưởng. Dufrenne không phân biệt nguyên ngôn với luận lý toán học vì thấy cả hai đều rắc rối, cho nên đi đến kết luận hai cái như nhau!!.

Cái liên thời tính trong ngôn ngữ theo Heidegger rất tế nhị chứ không phải thô sơ như ngôn ngữ có tính chất khẩu hiệu của Dufrenne, liên thời tính hay biến tính có thể so sánh với giải minh tính (herméneutique) của Ricoeur một triết gia thượng thặng của tư tưởng nhân vị. Sự tế nhị của ngôn ngữ được Heidegger trình bày như sau: « *tài nguyên*

của sự kiến tạo nền móng nội tại của biến tính là ngôn ngữ hay nhịp thở tế nhị nhất và mong manh nhất nhưng cầm giữ tất cả» (Questions 1 trang 272). Liên thời tính tuy mong manh nhưng cầm giữ tất cả đồng thời tính. Heidegger là nhân vật duy nhất trong triết học Tây phương (chúng tôi không đề cập đến những văn sĩ hay văn nghệ) có khả năng đảo ngược được giá trị của đồng thời tính và liên thời tính trong cơ cấu luận. Nhưng chỉ có gián thời mới làm nổi được đẳng thời. Phải tay Long thọ mới trị nổi liên danh vô địch Kant-Zénon hay Lévi Strauss-Merleau Ponty. Tuy nhiên Mauss chưa cấu kết nổi cơ cấu luận vào hiện tượng luận vì vương cái « đã sống » của Merleau Ponty có liên thời tính quá mạnh, quá sống động và vô trật tự. Cái liên danh vô địch ấy do đó chưa thành tựu được. Lévi Strauss mới đi được chận đầu nhưng nay thấy đà không đứng vững nữa :

Những hiện tượng bột phát của liên thời tính xảy ra quá nhiều dồn dập với bạo động, biểu tình, đình công, bãi thị, chiến tranh, xuống đường, biểu tình, khởi nghĩa, đá banh chết 2.000 người, sinh viên xây thành bắn súng, 400.000 người nhịn đói nhịn khát xuất hiện ba ngày không ngủ tại Woodstock để hòa âm (?). Cơ cấu gì mà lạ vậy? Các khoa học gia cơ cấu ở đâu sao trốn mất không giải quyết được những sự kiện này. Phải chăng những cơ cấu an toàn trật tự của xã hội học, chính trị học, tâm lý học kinh tế học v. v... là những *trò-đùa-thời-tính* (Heidegger *Unterwegs sur Sprache* trang 258)? Tất cả chỉ trật tự trên hình thức cho đúng với tinh thần đồng thời tính chăng?

Nhân loại đang bị đè nén dưới tinh thần suy tôn khoa học ham mê biểu tượng tượng trưng cũng như xưa bị đè

nền dưới tinh thần tôn thờ người đại diện thần linh. Khoa học là một thứ phù thủy tân thời, một vòng lẩn quẩn lớn nhất nhân loại. Tinh thần suy tôn này mạnh đến nỗi ta không còn ý thức rằng cơ sở của tòa nhà cơ cấu được xây trên một nền tảng mong manh của không gian toán học với những thuyết duy danh và duy tướng. Đó là con cọp giấy: Nếu ta phân tích được chân tướng trống rỗng của những thuyết trên thì tòa nhà cơ cấu không nơi tựa sẽ sập đổ tan tành. Nhưng nếu tư tưởng thuộc hệ thống B lại hướng về cơ cấu thuyết để kiểm thêm sinh khí là một điều tai hại cho nhân loại. Hệ thống B là thế giới của đối thoại và phân biệt với óc phân hai do đó sẽ xa dần hệ thống A nếu y quyết hướng về khoa học để kiểm chứng minh cho tư tưởng sau khi tư tưởng y không hướng dẫn được khoa học như thời cổ điển vàng son. Liên thời mà hướng về Đẳng thời thay vì Gián thời là một sự sa đọa của thế mạt luận. (Eschatologie).

Để có một khái niệm rõ rệt thêm về tương quan giữa Liên thời tính và Đồng thời tính chúng ta có thể lấy thí dụ trong Âm nhạc. Với một bộ óc đầy liên thời tính thì khi nghe một bản nhạc, y thường thức được tiết điệu (rythme) và âm điệu (mélodie) nghĩa là những gì liên tục trong thời gian. Phải cố gắng lắm y mới cảm nhận và thường thức được hòa âm (harmonie) gồm nhiều âm thanh xuất hiện trong một thời gian hết sức ngắn hoặc xuất hiện đồng thời. Một bộ óc đầy đồng thời tính thì không thể nào thường thức nhưng chỉ cảm nhận âm nhạc: đó là một bộ óc của người máy, một bộ óc điện tử. Thật tình bộ óc này không cảm nhận nhưng ghi nhận tất cả một cách hết sức chính xác trong sự tương quan về cường độ (intensité),

chu kỳ (période), chu ba (fréquence), độ cao (hauteur), đặc tính (qualité), âm sắc (timbre), v.v... Liên thời tính được ghi nhận bằng ký hiệu tượng trưng trong bản nhạc còn đồng thời tính thì được ghi bằng những con số, đạo hàm, cấp số Fourier v, v Đồng thời tính không thưởng thức nhạc được vì đồng thời tính quá chú trọng vào phương pháp trải bày âm nhạc trong không gian toán học thay vì chịu khó lắng tai nghe tiếng được của thời gian. Nhưng liên thời hay đẳng thời đều không phải là gián thời. Và chỉ có gián thời mới là âm nhạc chính thống.

Gián thời chỉ đến với những tâm hồn nghệ sĩ biết thưởng thức hay sáng tác mà thôi. Không ai có thể trình bày gián thời được vì lấy gì mà tượng trưng thế giới vô ngôn? Theo Heidegger Gián thời đã đến với Mozart trong bức thư của nhạc sĩ «*Tôi muốn nói rằng trong lúc tưởng tượng tôi đâu có nghe đoạn này sau đoạn kia theo thứ tự phải theo, tôi nghe tất cả một lần. Giây phút thần tiên, phát minh và sáng tạo, tất cả đến nơi tôi như một giấc mơ đẹp, rất tinh táo. Nhưng cái đẹp nhất là sự kiện nghe như vậy, tất cả, đồng thời...*»

(Le principe de raison trang 158-159)

Mozart nghe không có đầu đuôi, tai Mozart quả vô trật tự, và Mozart lại mơ giấc mơ tinh táo, Mozart điên chẳng?

Vâng, phải điên mới sống trong gián thời trước một thế giới đầy suy tôn khoa học như ngày nay. Một khoa học cố tìm cơ cấu trong bản Sacre du Printemps của Stravinsky với nhà cơ cấu gia Pierre Boulez. Cơ cấu hóa âm nhạc là giết chết thiên tài.

Gián thời là lia tất cả liên thời lẫn tĩnh thời. Gián thời là lia danh, lia tướng của đẳng thời Lévi Strauss và lia luôn phân biệt của chấn thời 5B Merleau Ponty.

Có lia như vậy hai thiên tài Lévi Strauss và Foucault mới có thể thưởng thức được câu thơ của William Blake sau này vì ở đây liên thời tĩnh và đồng thời tĩnh được giải quyết một lần:

Nắm vô biên trong lòng bàn tay, và Vĩnh cửu trong giờ phút trôi.

Sở dĩ chúng tôi tin tưởng như vậy vì những tác phẩm, « *hủy diệt cơ cấu* » như *les Mots et les Choses* hay « *cơ cấu khôì hài* » như *Le Cru et le Cuit* đã làm xanh mặt các cơ cấu gia hạng ruồi, hạng lông, theo đuôi chạy dạo, suy tôn giáo chủ: Khoa học « cơ cấu » đã chôn sống khoa học « tiến hóa »!.

Tĩnh thời và Liên thời chỉ gặp nhau thật sự trong Gián thời, trong Sự Lý vô ngại Hoa nghiêm, trong tinh thần *Bản lai diện mục*.

Được như vậy liên thời tĩnh biến thành đồng thời tĩnh vì cả hai là *bản lai tinh* (Ereignis) của Heidegger, và cái tương quan của cơ cấu thuyết chỉ còn có mỗi một chữ NHƯ nhẹ nhàng siêu thoát, chữ Như của điệp khúc:

Như thị ngã văn.

NGÔ TRỌNG ANH





SỰ THẤT BẠI CỦA VIỆC GIẢI THÍCH CƠ CẤU VÀ CON ĐƯỜNG TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

THÍCH NGUYỄN TÁNH

I. GIẢI THÍCH VIỆC GIẢI THÍCH

Cái này giải thích cái kia, rồi cái khác giải thích sự giải thích của cái này, rồi sau cùng (mà thực ra không cùng) cái khác nữa lại giải thích sự giải thích của cái khác này: cái này và cái kia, cái này và cái khác, cái khác và cái khác kia, cái kia nữa và cái khác này nữa...

Giải thích việc giải thích là đặc tính của cái gọi là «vòng tròn của những vòng tròn» (Althusser gọi là «*cercle de cercles*» trong *Pour Marx*, tr. 101).

Ở Việt Nam hiện nay, hiện tượng «đặt một vòng tròn trên một vòng tròn để làm thành vòng tròn của những

vòng tròn» đang rất thịnh hành, danh từ thông dụng gọi là «sự chụp mũ»: *Chụp mũ* có nghĩa là *giải thích sự giải thích bằng sự giải thích của người khác về sự giải thích của người kia qua sự giải thích của người khác nữa đối với sự giải thích của một người nào khác với người khác kia nữa*. Giải thích ý nghĩa của sự *chụp mũ* theo điệu này tất nhiên sẽ làm người ta khó chịu: tại sao (không giải nghĩa *chụp mũ* là *xuyên tạc* mà lại dài dòng huyền thoại với một tràng chữ: *giải thích sự giải thích bằng sự giải thích của người khác về sự giải thích về sự giải thích của...*

Thực ra sự *chụp mũ* cũng vô lý như sự giải thích trên, nghĩa là sự vô lý của việc giải thích và việc giải thích của sự vô lý.

Marx giải thích thực tế, Lênine giải thích Marx, Jean Paul Sartre giải thích Lênine, Louis Althusser giải thích Lênine và Marx, François George giải thích Louis Althusser, Raymond Aron giải thích Louis Althusser và Sartre, Herbert Marcuse giải thích Marx và Lênine, Gérard Granel giải thích Marx và Althusser.

Người viết bài này lại muốn giải thích sự giải thích của Althusser đối với sự giải thích của Lênine đứng trước sự giải thích của Marx. Người viết bài này lại muốn giải thích sự giải thích của Raymond Aron đối với sự giải thích của Althusser đối với sự giải thích của Lênine đứng trước sự giải thích của Marx... Muốn mà không làm, nghĩa là giải thích mà không giải thích. Trong cuốn *Lire le capital*, cuốn II, trang 55, Althusser viết: «ý niệm lịch sử không thể còn tính cách duy nghiệm, nghĩa là không có tính cách lịch sử biểu theo nghĩa thông tục, giống như Spinoza đã nói

rằng ý niệm con chó không thể sửa» (le concept d'histoire ne peut pas plus être empirique, c'est-à-dire *historique* au sens vulgaire que, comme le disait déjà Spinoza, *le concept de chien ne peut aboyer*). Có thể phụ diễn ý nghĩa của việc giải thích như sau: « ý niệm giải thích không thể còn có tính cách duy nghiệm, nghĩa là không có tính cách giải thích biểu theo thông tục, giống như ý niệm chụp mũ không thể che nắng được »

Không có năng soi chiếu thì không có cái gì để gọi là Thực Tế và Thực Tại. Ngay đến ý niệm *Thực Tế* (hay *Thực Tại*) không thể còn có tính cách duy nghiệm, nghĩa là không có tính cách thực tế biểu theo thông tục, giống như ý niệm ly cách thực tế không thể xa rời thực tế được.

Trong tạp chí *Les Temps modernes*, số 275 tháng năm 1969, do Jean-Paul Sartre chủ trương, nơi bài *Lire Althusser*, trang 1931, François George viết: « Mộng mị tự đưa bày ra như cái gì vô nghĩa, và triết lý tự đưa bày ra như cái gì có nghĩa. Freud giải thích cái không nghĩa, đưa vào ý nghĩa cho cái không nghĩa. Marx giải thích cái giả vờ như có một ý nghĩa, lột trần cái giả vờ như có một ý nghĩa, chỉ tỏ rằng cái ấy có một ý nghĩa khác. (Le rêve se donne comme l'insignifiant; la philosophie comme le signifiant. Freud explique ce qui n'a pas de sens, lui rend son sens. Marx explique ce qui n'a pas de sens, lui rend son sens. Marx explique ce qui prétend avoir un sens, l'en dépouille, montre qu'il a un autre sens.)

Có lẽ nơi đây hơn bao giờ hết, chúng ta nên suy nghĩ nhiều về đoạn kinh sau đây trích từ kinh *Ma ha Bát Nhã Ba la mật*, XXVII. phẩm *Thiên Vương*: « Hỡi các ngài, vì

như có người chiêm bao mộng寐 thấy Phật đang thuyết pháp. Vậy thì các ngài nghĩ thế nào? Trong mộng寐 ấy có người thuyết, người nghe và người biết chăng? Chư thiên tử trả lời: Bạch đại đức, không có. Ngài Tu Bồ Đề nói tiếp: Hỡi các ngài! Tất cả mọi sự đều như chiêm bao mộng寐, không có người nói, không có người nghe, không có người biết. Hỡi các ngài, ví như hai người, mỗi người ở một bên bờ hồ thẳm cất tiếng lên ca ngợi Phật, Pháp và Tăng, cả hai đều phát ra hai tiếng vang. Vậy thì các ngài nghĩ thế nào, hai tiếng vang ấy có hiểu nhau không? Chư thiên tử trả lời Bạch đại đức, không ạ. Ngài Tu Bồ Đề nói: Hỡi các ngài! Tất cả mọi sự đều giống như tiếng vang, không có người thuyết, không có người nghe, không có người biết. Hỡi các ngài, giống như như kẻ ảo thuật tài ba ở ngã tư đường biển hóa làm Phật và bốn bộ chúng và thuyết pháp. Vậy thì các ngài nghĩ thế nào, trong đó có người nói, người nghe và người biết không? Chư thiên tử trả lời: Bạch đại đức, không có. Ngài Tu Bồ Đề nói tiếp: Hỡi các ngài, tất cả mọi sự đều như ảo huyền, trong đó không có thuyết giả, không thính giả và cũng không có tri giả»

II. TƯƠNG QUAN GIỮA « CÁI » VÀ « BÁT NHÃ »

Trong lớp dạy về chứng chỉ tư tưởng Việt Nam tại viện Đại học Vạn Hạnh trong niên khóa 1968-1969, tôi có đề cập khả tính trầm lặng nằm trong ý nghĩa của chữ « cái » cùng tương quan có thể thấy được trong ý nghĩa của « cái » với tinh thần Bát nhã của Phật Giáo. Trên chiều sâu thẳm



của tư tưởng Việt Nam, nếu lấy phương pháp ngôn ngữ học (hay bác ngữ học) của Tây phương để tìm hiểu ý nghĩa của « cái » thì sẽ thất bại ngay lập tức, vì « cái » không phải là một tiếng như bất cứ tiếng nào trong ngôn ngữ khả dĩ trở thành « đối tượng » (ob-jet = Gegenstand) cho sự truy khảo hiện thể của những nhà ngữ học; tiếng « cái » xuất hiện trước mô thức:

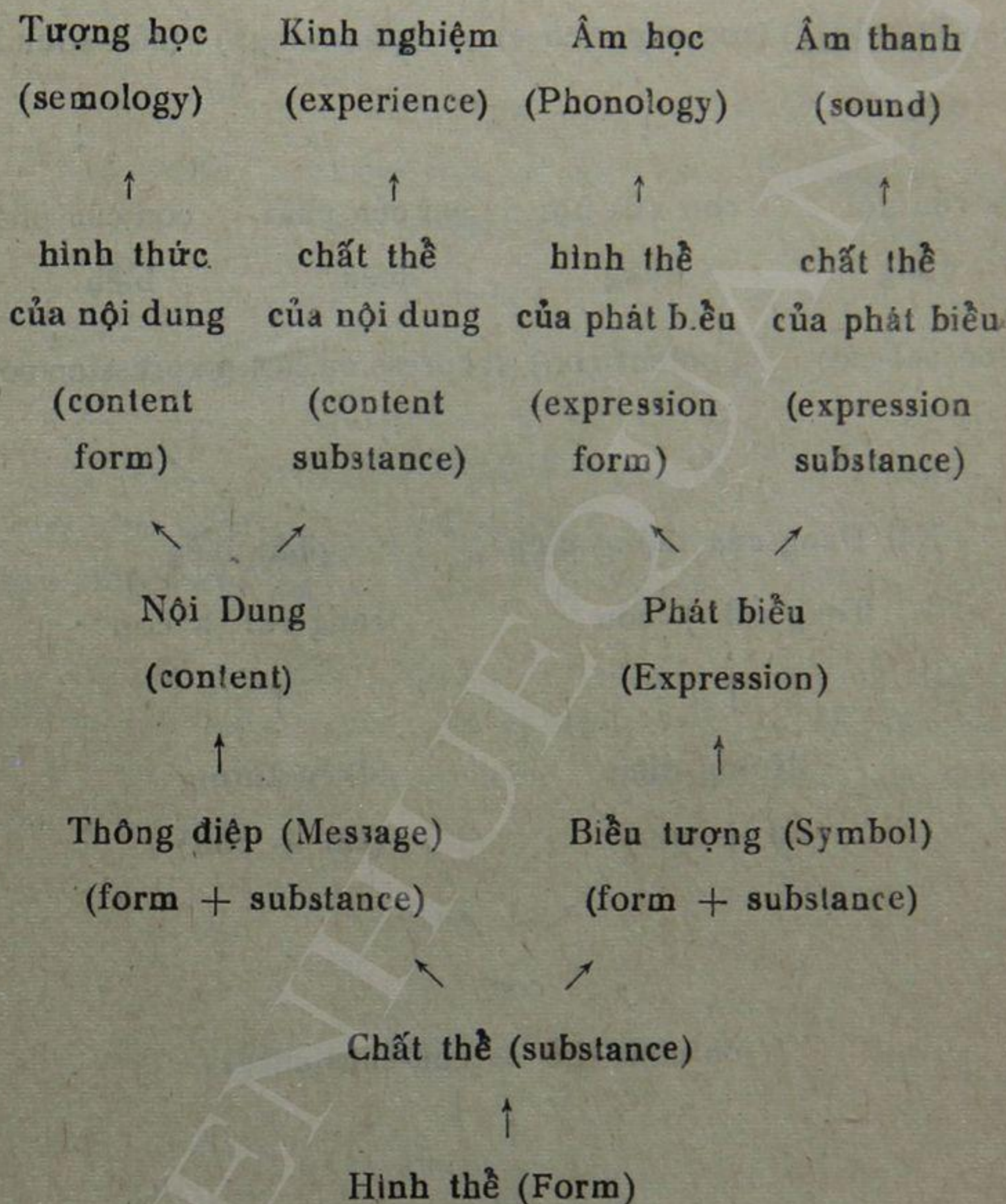
Hình thể	Nội Dung	Phát Biểu
(Form)	Tượng Học	Âm học
	(Semology)	(Phonology)
	.	.
	.	.
	.	.
	.	.
Chất thể	(Kinh nghiệm)	(Âm thanh)
(substance)		

Giáo sư Wallace L. Chafe (ở đại học đường California, Berkeley) đã phát biểu mô thức trên để phân biệt giữa « Semology » và « Phonology ». Trong bài viết nhan đề *Language as Symbolization* trong *Language, Journal of the Linguistic Society of America*, cuốn 43 số 1, tháng ba, 1967, trang 59, tiết mục 1.4., Wallace L. Chafe đã đi theo vết chân của Hjelmslev (of. Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language*. Rev. ed. Madison, university. of Wisconsin, 1961) để phân biệt Hình thức, Hình thể (Form) mà chất thể, thể chất (substance) chỉ là một sự hiển bày thôi (manifestation). Theo Hjelmslev, hình thể và bản chất của thông điệp (message) hợp chung lại có thể gọi là Nội dung (content), còn hình thể và thể chất của biểu

tượng (symbol) có thể gọi là *Sự phát biểu* (Expression). Wallace L. Chafe vạch lại rõ ràng: *bản chất của nội dung* (content substance) được coi như *kinh nghiệm* (experience) và *bản chất của sự phát biểu* (expression substance) được coi như *âm thanh* (sound). Cũng thế, Chafe gọi *hình thể của sự phát biểu* (expression form) là « Phonology » (Âm học = Phono + logy = Hy Lạp: phò ne: âm + hy Lạp: logos: học), còn *hình thể của nội dung* (Content Form) thì được gọi là, « Semology » (Tượng học = Semo + logy = Hy Lạp: Sema: dấu, hiệu, tượng + Hy Lạp: logos: học) Tóm tắt lại chúng ta thấy:

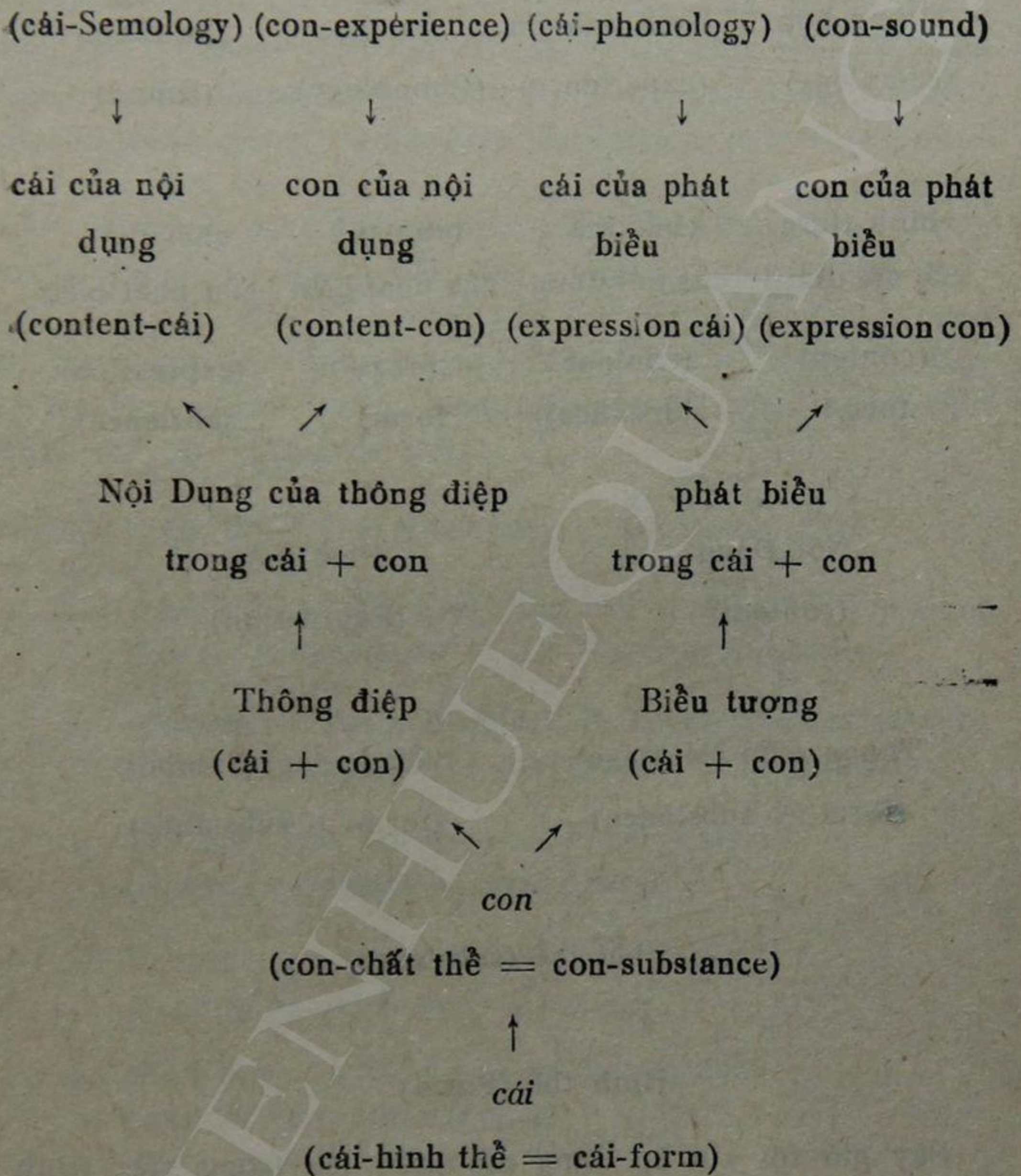
1. Hình thể / Thể chất (Form / Substance)
2. Hình thể + Thể chất (của Thông điệp) → Nội Dung (Form + Substance of the Message = content)
3. Hình thể + Thể chất (của Biểu Tượng) → sự Phát biểu (form + substance of the symbol = Expression)
4. Thể chất của Nội dung = kinh nghiệm (content substance = experience)
5. Thể chất của Phát biểu = Âm thanh (expression substance = sound)
6. Hình thể của Nội Dung = Tượng học (content form = semology)
7. Hình thể của Phát Biểu = Âm học (expression form = phonology)

Tôi xin diễn tả lại theo mô thức dưới đây:



Bây giờ tôi xin áp dụng mô thức lên trong việc trình bày « đối tượng »: *cái* và *con* :

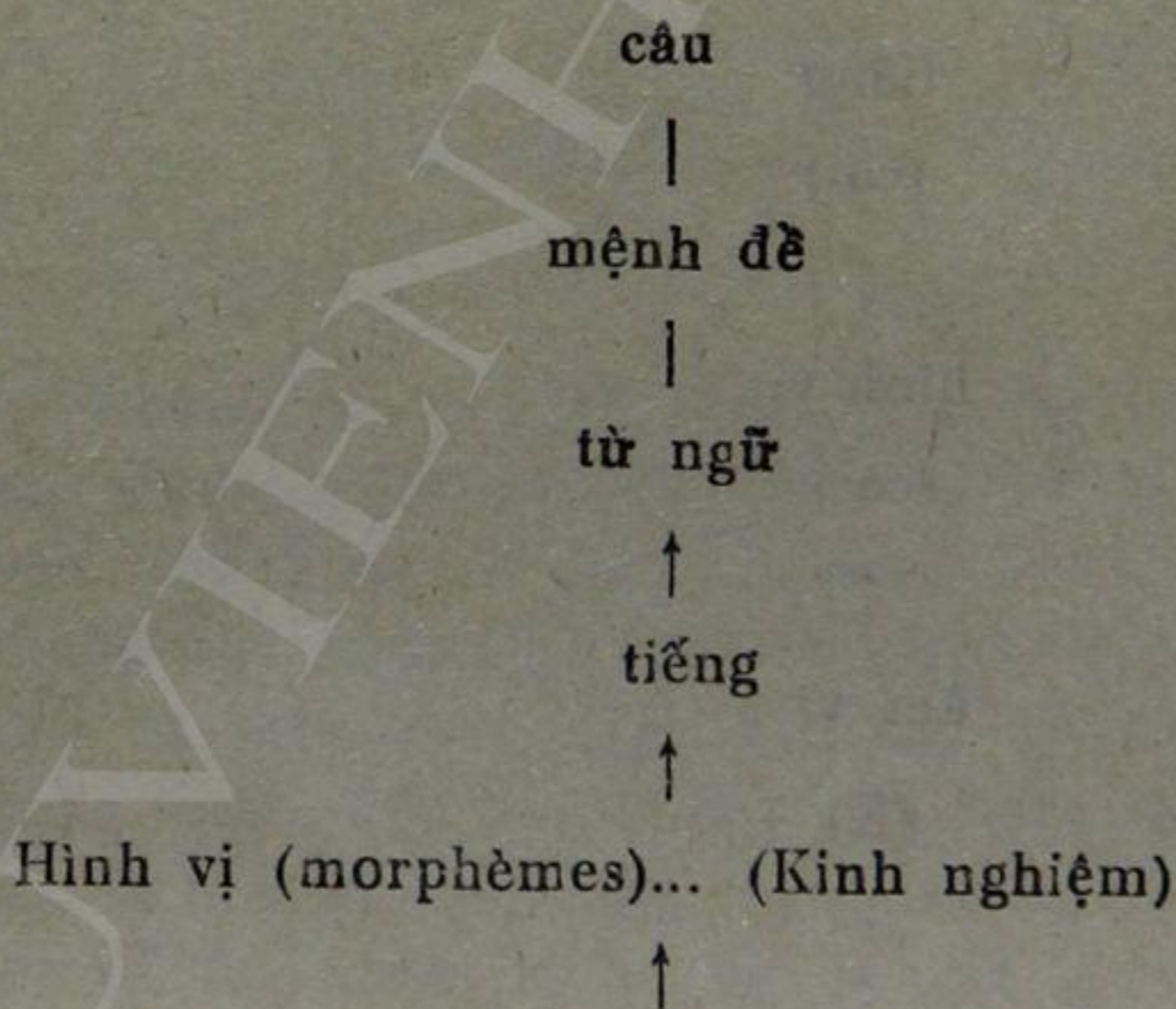
Tượng học	kinh nghiệm	âm học	âm thanh
về cái	về con	về cái	con .



Mô thức trên chỉ thành hình được thu gọn theo mô thức của Wallace L. Chafe như sau, nếu tôi lồng *cái* và *con* vào mô thức ấy :

cái	Nội Dung	Phát biểu
(cái-hình thể)	(content)	(expression)
(cái-form)	Tượng học về cái (cái - semology)	→ Âm học về cái (Kai - phonology)
	·	·
	·	·
	·	·
	·	·
con	(Kinh nghiệm	(Âm thanh
(con-chất thể)	về con)	con)
(con-substance)		

Cái và con, nếu phát âm thì chúng ta thấy cả hai hình vị, hình tố (morphèmes) đều có một âm vị, âm tố (phonèmes) là K (cái = Kai; con = kɔn), theo mô thức của trường phái Bloomfield thì:



Âm vị (phonèmes)

.
. .
. .

(Âm thanh)

Chúng ta có thể dùng tiếng « cái » vào đây :

Câu

(cái này là cái chi chi, mà cái chi chi là cái gì?)

↑

mệnh đề

(cái này là cái chi)

↓

từ ngữ

(cái này, cái chi)

↑

tiếng

(cái)

↑

hình vị

(cái)

↑

âm vị

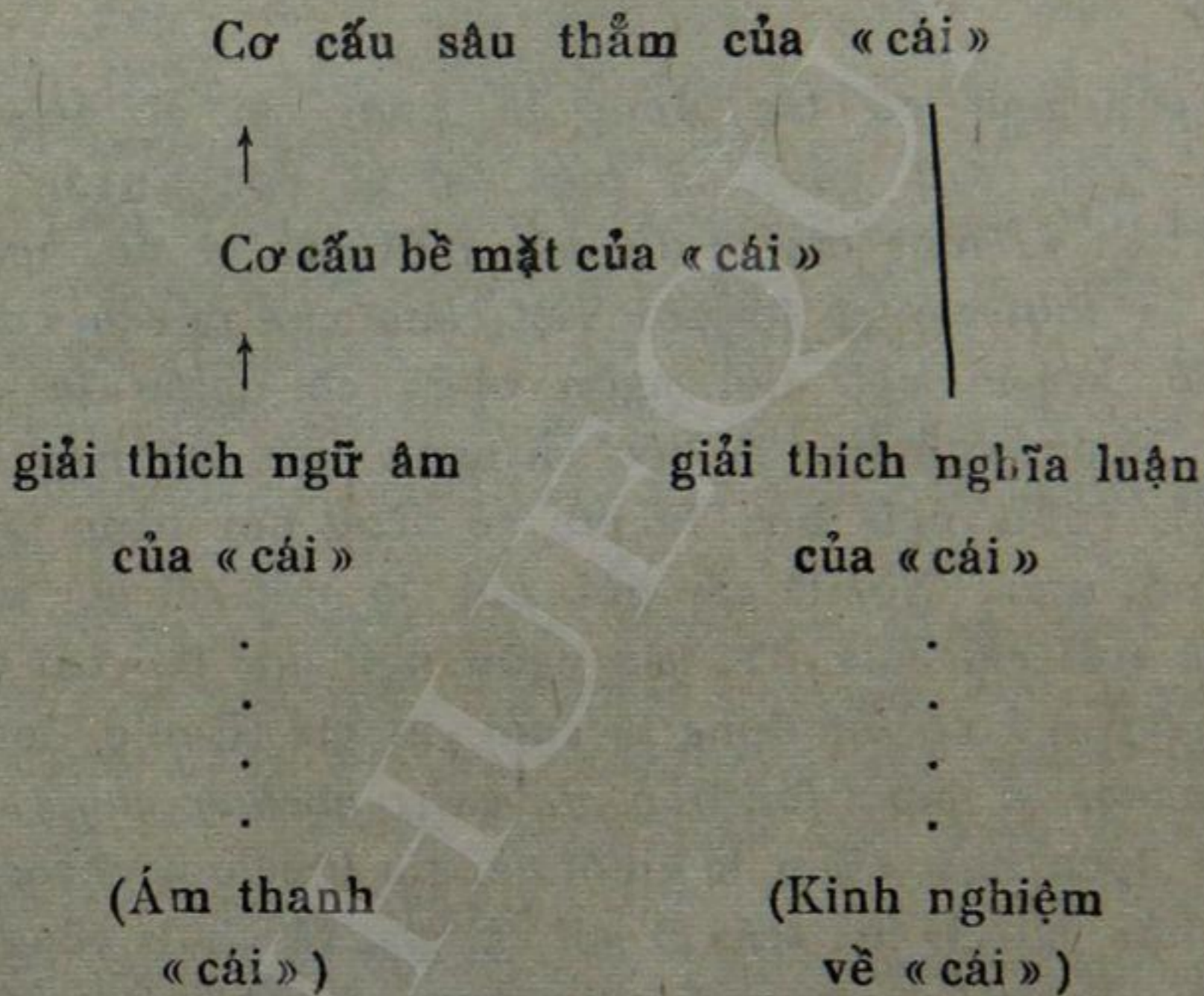
(K)

.
. .



Âm thanh
(Âm cái)

Theo mô thức về ngữ pháp (syntax) của quan niệm chuyển hóa (transformational view) của Noam Chomsky thì:



Chúng ta thấy rõ ràng rằng dù nằm ở mô thức nào, mô thức của Chafe, của Bloomfield hay của Chomsky thì việc truy khảo về « cái » (và « con ») đều bị ép vào một khuôn khổ hoàn toàn có tính cách võ đoán, vì « cái » không phải là một ngữ hình, ngữ thể và ngữ âm khả dĩ nằm trong chân trời truy khảo của ngôn ngữ học, vì ngôn ngữ học là học về ngôn ngữ, và ngôn ngữ có tác dụng là « nói cái gì đó ». Vậy « cái ấy là cái gì? » Emile Benveniste,

đặt câu hỏi: «Cái gì đó đúng ra là cái gì mà ngôn ngữ đã được phát biểu về nó và làm thế nào để giới định nó trong tương quan với chính ngôn ngữ?» (*Qu'est exactement ce «quelque chose» en vue de quoi le langage est articulé, et comment le délimiter par rapport au langage lui-même?*) (E. Benveniste, *Problème de linguistique générale*, NRF, 1966, trang 7).

Ngôn ngữ có tác dụng là «nói cái gì đó», nhưng chính ngôn ngữ cũng là một cái gì đó; «ngôn ngữ nói ngôn ngữ», một cái gì đó nói một cái gì đó, mà «nói» cũng là một cái gì (người Việt Nam xưa nói là «cái nói»), do đó, «ngôn ngữ nói ngôn ngữ» có nghĩa là «nói nói nói». Ngôn ngữ học là học về ngôn ngữ, mà học có nghĩa là nói, ngôn ngữ học là nói về tiếng nói bằng tiếng nói: «nói nói nói». Nói là cái nói, nói là nói cái gì: ngôn ngữ học là «cái cái cái». Tại sao ngôn ngữ học là «cái cái cái»? Vì ngôn ngữ có tác dụng là «nói cái gì» (Emile Benveniste: *le langage a pour fonction de «dire quelque chose»*) nhưng chính ngôn ngữ cũng là «một cái gì» (*quelque chose*): «ngôn ngữ nói cái gì» là: «cái gì nói cái gì», và «nói» cũng là «một cái gì», do đó: «ngôn ngữ nói cái gì» có nghĩa là «cái gì cái gì cái gì», nói tắt lại là «cái cái cái». Ngôn ngữ học không thể hiểu được «cái cái cái», không thể biến «cái cái cái» thành «đối tượng» của ngôn ngữ học, vì lý do duy nhất: *trùng ngữ* (bản tính của ngôn ngữ) đã đối mặt với một *trùng ngữ* căn bản («cái cái cái») mà không có *trùng ngữ* căn bản này thì ngôn ngữ không thể là ngôn ngữ được. Ngôn ngữ học là *ngôn ngữ về ngôn ngữ*: đứng trước *ngôn ngữ về ngôn ngữ về ngôn ngữ* thì ngôn ngữ học sẽ phải thất bại: nếu không thất bại thì ngôn ngữ học phải chịu

roi trong lòng lẫn quẩn. Sự lẫn quẩn, vòng tròn (*le cercle par excellence*) này có thể lộ ra rõ ràng khi chúng ta nhìn qua những mô thức về ngôn ngữ học của Chafe, Bloomfield và Chomsky.

Tiếng «cái» của Việt Nam có liên hệ gì với những mô thức ngôn ngữ học trên? Những mô thức ngôn ngữ học trên có thể giúp ích gì cho việc truy nghĩa, truy ngữ, truy âm với tiếng «cái»? Không giúp được cái gì cả. Tại sao? Tại vì tương quan giữa «cái» và «cái này» hoặc «cái kia» không phải là tương quan giữa «cái này» với «cái kia». Trước khi «cái này» và «cái kia» xuất hiện thì «cái» đã xuất hiện trước rồi. Ngôn ngữ chỉ xuất hiện khi «cái này» đã được phân định với «cái kia», còn ngôn ngữ học lại đi sau sự phân định nguyên thủy ấy. Trước sự phân định nguyên thủy thì «cái» đã xuất hiện và đang tác động đến hôm nay. Vì «cái» xuất hiện trước sự phân định căn nguyên giữa «con» và «cái» và trước sự phân định nguyên thủy giữa «cái này» và «cái kia», cho nên tương quan của «cái» với Bát Nhã là tương quan của «cái» với «cái gì thực sự là cái»: trong Kinh Phật, «Bát Nhã» thường được gọi là «mẹ» của tất cả chư Phật, tương quan giữa «cái» và «Bát nhã» là tương quan giữa «mẹ» và «me», vì «cái» cũng có nghĩa nguyên thủy là «mẹ» mà *pháp dụng thì vô sở đắc*. Có một câu quan trọng trong Kinh Maha bát nhã ba mật do Cưu Ma La Thập dịch ra chữ Hán từ chữ Phạn (xin đọc *Phẩm Thừa Đại Thừa*, thứ mười sáu): «Đại Bồ Tát lại nghĩ rằng sắc đến thừe nhãn đến ý sắc đến pháp nhãn giới đến ý thức giới đều chỉ có danh tự, vì tất cả đều bất khả đắc. Đại Bồ Tát lại nghĩ rằng tứ niệm xứ đến bát thánh đạo phần nội không đến vô pháp

hữu pháp không đến mười tám pháp bất cộng đều chỉ là danh tự vì bất khả đắc. Cũng thế, pháp như pháp tướng pháp tánh pháp vị thực tế đều chỉ là danh tự vì đều bất khả đắc. Cũng thế, vô thượng bồ đề và Phật chỉ là danh tự vì bất khả đắc».

«Cái» chỉ là danh tự (không phải danh tự biểu theo văn phạm, «cái» cũng không phải «mạo tự» và «loại tự»), vì «cái» chỉ là danh tự, cho nên bất khả đắc. Ngày xưa ở Ấn độ, «ngôn ngữ học» (và «văn phạm học») nhằm đến việc đạt đạo, đưa đến sự giải thoát tâm linh, ngày này ngôn ngữ học Tây phương (và văn phạm học Tây phương) chỉ đưa con người lệ thuộc vào sự nô lệ của những biến trình biểu tượng. Tư tưởng Tây phương hiện nay đã nô lệ vào ngôn ngữ và văn phạm, ngữ pháp như thế nào, điều này đã tỏ lộ rõ ràng trong luận lý học, siêu hình học Tây phương. Cơ cấu luận và trường phái phân tích ở Anh, Mỹ, Áo, đã biểu lộ sự nô lệ này rõ rệt hơn cả. Ý thức được sự thất bại của ngôn ngữ học Tây phương cũng là bước đầu đi về «pháp dụng vô sở đắc» của tiếng «cái», căn nguyên vô căn của Tư tưởng Việt Nam. Trước khi trở về với Tư tưởng Việt Nam. Trước khi trở về với tư tưởng Việt Nam thì con người thời đại không thể nao không chịu trải qua kinh nghiệm căn bản của Heidegger trong câu nói kỳ lạ của Heidegger về ngôn ngữ trong quyển *Unterwegs zur Sprache*, trang 13 :

Tiếng Nói là: tiếng nói. Tiếng nói nói

(Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht)

THÍCH NGUYỄN TÁNH



SỰ THẤT BẠI CỦA CƠ CẤU LUẬN

PHÊ BÌNH LÉVI-STRAUSS và JACQUES DERRIDA

PHẠM CÔNG THIỆN

I. CƠ CẤU THẤT BẠI

Thất Bại chính là một cơ cấu nguyên thủy nhất, vì sự thất bại là sự đánh mất trung tâm: tư tưởng về cơ cấu tính của cơ cấu (la structuralité de la structure) được phục hồi qua sự thất bại của một trung tâm điểm. Tư tưởng về sự thất bại của một trung tâm điểm không thể là sản phẩm của riêng Lévi - Strauss, Lacan, Michel Foucault hay Althusser mà là tinh thần chung của một thời đại, tinh thần bại hoại của đêm tối Tây phương. Sự thất bại của một thể đứng nơi trung tâm điểm đã được Jacques Derrida đánh dấu ngay từ Nietzsche, Freud và Heidegger. Cơ cấu luận kêu gọi dấu hiệu (signe) để đánh đổ cả thuyên thống trung tâm điểm Tây phương (trung tâm điểm được hiểu như sự hiện diện, siêu thể học về sự hiện thể, « métaphysique de la présence »). Nhưng dấu hiệu không thể là dấu hiệu của sự thành công được, vì sự thất bại của trung tâm điểm (được hiểu như ý nghĩa siêu

việt, « *signifié transcendantal* ») cũng là sự thất bại của *dấu hiệu* (được hiểu như cái ban nghĩa qui chiếu với một cái được nghĩa, « *signifiant renvoyant à un signifié* »). *Dấu hiệu* cũng là *dấu hiệu* của siêu thể học, do đó sự thất bại của siêu thể học cũng là sự thất bại của *tất cả* siêu thể học; *dấu hiệu* hủy bỏ siêu thể học, nhưng *dấu hiệu* cũng có tính cách siêu thể học.

II. LÉVI-STRAUSS VÀ SỰ THẤT BẠI CỦA DẤU HIỆU

Trong lời mở đầu quyển *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss muốn truy phong sự thành công của *dấu hiệu*, nhưng *truy phong* có nghĩa là phong tước cho cái gì đã chết, ông muốn « *vượt qua sự đối nghịch giữa cái khả cảm và cái khả niệm bằng cách đạt tới ngay tầm mức của dấu hiệu* » (*cherché à transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible en se plaçant d'emblée au niveau des signes*). Jacques Derrida đã vạch ra sự thất bại của việc vượt qua này, vì « *ý niệm dấu hiệu* tự nó không thể vượt qua sự đối nghịch giữa cái khả cảm và cái khả niệm », vì « *dấu hiệu* được qui định bởi sự đối nghịch này suốt trong lòng lịch sử trọn vẹn của nó » (cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, trang 412)

Điều mâu thuẫn cho tất cả tư tưởng xây dựng là chỉ xây dựng nhờ đối thủ; địch thủ đối nghịch trở thành ân nhân để mình hoàn thành sự xây dựng. Sự đối nghịch là một yếu tố quyết định để lập thành xây dựng. *Dấu hiệu* phải cần đến điều nó hủy bỏ và chính điều bị hủy bỏ lại là thành tố của *dấu hiệu*. Cơ cấu luận đã thừa hưởng

những ý niệm siêu thể học và nhờ sự thừa hưởng ấy mà cơ cấu luận mới có thể đứng đờ chối bỏ cái làm thành sinh mệnh mình.

III. DÂN TỘC HỌC VÀ SỰ THẤT BẠI CỦA MỘT TRUNG TÂM

Dân tộc học là một khoa học Tây phương, thừa hưởng tất cả tiện nghi của truyền thống siêu thể học Tây phương. Dù dân tộc học có tố cáo bản vị độc tôn của dân tộc Tây phương đi nữa thì sự tố cáo này cũng bị qui định bởi ngôn từ, vì dân tộc học được thành hình trong thành tố của ngôn từ; đó là lý do khiến cho Jacques Derrida đã vạch trần bộ mặt đối trá vô thức của dân tộc học: *« dù muốn hay không đi nữa ngoài sự quyết định của nhà dân tộc học, nhà dân tộc học vẫn đón nhận trong ngôn từ mình những tiền đề của tinh thần độc tôn của chủng tộc Tây phương ngay cả lúc ông ta tố cáo tinh thần ấy đi nữa »* (Par conséquent, qu'il le veuille ou non, et cela ne dépend pas d'une décision de l'ethnologue, celui-ci accueille dans son discours les prémisses de l'ethnocentrisme au moment même où il le dénonce).

Một điều mâu thuẫn đáng nói: không thể nào có một nhà dân tộc học Việt Nam, vì dù dân tộc học có tố cáo tinh thần chủng tộc độc tôn của Tây phương đi nữa thì sự tố cáo này lại được dựng trong chiếc lưới của ngôn từ ý niệm được thừa hưởng từ truyền thống ngữ niệm bị qu

định toàn triệt bởi tinh thần chủng tộc độc tôn của dân da trắng. Kinh Dương Vương và My Châu được đan dệt trong một mớ niện ngữ Tây phương thì có còn là Kinh Dương Vương và My Châu của dân tộc Việt Nam?

Sự Thất Bại của một trung tâm vẫn được qui định ý nghĩa từ một trung tâm độc tôn.

IV. LÉVI - STRAUSS VÀ PHƯƠNG THỨC: THIÊN NHIÊN / VĂN HÓA.

Vừa dùng phương thức *thiên nhiên / văn hoá* thì Lévi-Strauss lại phải va chạm sự cấm chế loạn luân trong quyển *les structures élémentaires de la parenté*: «sự cấm chế loạn luân làm thành một qui luật, nhưng một qui luật duy nhất trong tất cả những qui luật xã hội hội mà đồng thời lại có một tính cách đại đồng» (trang 9).

Qui luật thì có tính cách cục bộ, tương đối, nghĩa là có tính cách văn hoá, còn thiên nhiên thì đại đồng, nhưng ở đây điều khó hiểu là qui luật lại có tính cách đại đồng. Do đó, sự cấm chế loạn luân thoát ra ngoài phương thức = *thiên nhiên / văn hoá*; nhưng chính nhờ phương thức này mà sự cấm chế loạn luân trở thành một «scandale» và vì thế trở thành «điều kiện khả thể» (*condition de possibilité*) của phương thức.

Khi vừa ý thức giới hạn của phương thức *thiên nhiên / văn hoá*, đối với Jacques Derrida thì có thể có hai cách: một là đặt nghi vấn với lịch sử của những ý niệm này, bất lập

(dé-constituer) những ý niệm này, bước lui ra ngoài triết học mà không để ngôn từ vương chân vào siêu thể học, hai là giữ lại những ý niệm cũ, dùng chúng như những dụng cụ, như một dụng cụ của phương pháp (comme un instrument de méthode). Cách thứ hai này là cách của Lévi Strauss.

1. Nhưng phương pháp và chân lý có thể tách biệt với nhau không?
2. Tương quan giữa giá trị phương pháp (valeur méthodologique) và giá trị tính thể luận (valeur ontologique) là thế nào?

Chúng ta có thể đặt hai câu hỏi trên với Lévi-Strauss, nhưng đồng thời phải ý thức rằng hai câu hỏi ấy vẫn nằm trong siêu thể học bằng ý niệm, nhưng « đã bước ra ngoài siêu thể học » bằng chính câu hỏi.

V. JACQUES DERRIDA / LÉVI-STRAUSS

Jacques Derrida đã phê bình rằng Lévi Strauss tự cho rằng cơ cấu luận phê phán chủ nghĩa duy nghiệm, nhưng không có quyền sách nào của Lévi Strauss mà không có tính cách duy nghiệm, « những đồ hình cơ cấu vẫn luôn luôn được đưa ra như giả thuyết xuất phát từ một phẩm số tài liệu giới hạn mà người ta có đem ra khảo định lại bằng kinh nghiệm » (op. cit., trang 422)

Nhưng quan trọng nhất là Jacques Derrida đã cho chúng

ta thấy rằng sự căng thẳng của Lévi-Strauss đối với lịch sử chỉ là sự cầu cứu vào một thứ triết học về sự hiện diện. « Tension du jeu avec l'histoire, tension aussi du jeu avec la présence-le jeu est la disruption de la présence. La présence d'un élément est toujours une référence signifiante et substitutive inscrite dans un système de différences et le mouvement d'une chaîne. Le jeu est toujours jeu d'absence et de présence, mais si l'on veut le penser radicalement, il faut le penser avant l'alternative de la présence et de l'absence; il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse. »

(op. cit., trang 426)

Lévi Strauss chơi một trò chơi, nhưng chưa hẳn là trò chơi trọn vẹn đúng nghĩa.

VI. TỪ KHẢ TÍNH CỦA TRÒ CHƠI

Jacques Derrida tố cáo rằng cơ cấu luận vẫn không che giấu được một thứ đức lý về sự hiện diện, hoài vọng nguồn gốc, sự ngây thơ nguyên thủy và thiên nhiên, sự thuần khiết của một sự hiện diện và của sự tự hiện diện trong tiếng nói. Cơ cấu luận quay đầu về sự hiện diện, hoặc sự hiện diện đã mất hoặc không thể có được, về một nguồn gốc vắng mặt; cơ cấu luận là khuôn mặt buồn thảm, tiêu cực, hoài cổ, phạm tội, theo điệu Rousseau, của tư tưởng về trò chơi, trái ngược lại sự khẳng định vui thú về trò chơi thế mệnh của Nietzsche, chấp nhận một thế giới của những dấu hiệu vô tội, phi chân lý, phi căn nguyên (op. cit, trang 427). Lévi-Strauss-

là bóng ma sâu não của Nietzsche. Mặt dầu cơ cấu luận tự nhận la thoát bỏ ra ngoài một trung tâm điểm, một chủ thể, một chủ thể, một nơi qui chiếu, một nguồn gốc, một căn nguyên, nhưng thực ra ngôn từ của cơ cấu luận vẫn không che giấu được sự hiện diện của căn nguyên khiếm diện, sự hiện diện đã đánh mất hay không thể có (Jacques Derrida: « la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente »)

Sự thất bại của Lévi-Strauss là sự thất bại của một trò chơi trọn vẹn nhưng Jacques Derrida lại vẫn bị kẹt trong sự nghiêm trang, nghiêm trọng của trò chơi. Đó là mâu thuẫn lớn nhất trong ý niệm về *Différance* (viết với chữ A) của Jacques Derrida. Sự khác nhau giữa trò chơi và sự chấm dứt trò chơi là sự khác nhau của sự thay đổi vết tích. Ý niệm *Différance* của Derrida chỉ là nằm giữa, ở nán lại trong trò chơi đang chấm dứt. Derrida trở thành một trọng tài đứng giữa trò chơi và sự chấm dứt trò chơi, một trọng tài mang tất cả vóc dáng của một vị trọng tài hiệu theo nghĩa thần học Trung cổ.

VII. SỰ CẤM CHẾ TỰ DIỆT

Sự cấm chế tự diệt trong tư tưởng xã hội Việt Nam (1) là một « scandale » đối với phương thức Lévi-Strauss / Jacques Derrida, cũng như sự cấm chế loạn luân là một nan điểm cho phương thức thiên nhiên / văn hóa của Lévi-Strauss. Sự cấm chế tự diệt này là một quy luật duy nhất có tính cách đại đồng.

(1) Chẳng hạn như khi đứa con chết vì tự tử, cha mẹ lấy roi quất vào quan tài.

1. Vì bị cấm chế tự diệt, cho nên tư tưởng Việt Nam phải tham dự *trò chơi*, không trung tâm, không căn nguyên, không nguồn gốc, không chân lý (ít nhất trong tinh thần Bát Nhã của Phật giáo)

2. Có căn nguyên, về nguồn, hoài vọng đến một căn nguyên, một nguồn gốc, một nền tảng, sự chấm dứt trò chơi, đó là con đường đưa tư tưởng Việt Nam đến chỗ tự diệt (đây là con đường của tất cả truyền thống Tây phương)

3. Tư tưởng Việt Nam cũng không thể đi con đường thứ ba, theo điệu trọng tài của Jacques Derrida, vì những lý do đã nêu ở trên.

PHẠM CÔNG THIÊN

CƠ CẤU NGÔN NGỮ CỦA

MICHEL FOUCAULT

TUỆ SỸ

I. SỰ THẤT BẠI

Kết luận về khởi nguyên của các ý niệm, Hume viết: «Vì vậy, khi chúng ta ôm ấp một mối ngờ vực cho rằng một từ ngữ triết học (nào đó) được sử dụng mà không có ý nghĩa hay ý niệm nào cả (điều xảy ra rất thường), chúng ta chỉ cần hỏi xem từ ấn tượng (*impression*) nào mà ý niệm được giả định ấy phát xuất? Ngay dù không thể chứng tỏ được gì cả, điều ấy vẫn có thể xác định mối ngờ vực của chúng ta. Bằng cách mang các ý niệm đi đến chỗ sáng sủa như vậy, chúng ta có thể có lý do để hy vọng đẩy lui tất cả biện bác có thể khởi lên, liên quan đến bản tính và thực tại của chúng». (1) Ở đây, Hume cũng như bất cứ một triết gia chuyên nghiệp nào khác đều có tham vọng tố cáo tất cả sự thất bại của mọi lý thuyết, mọi lập trường triết học đã từng xuất hiện, để rồi qui kết vào sự thất bại lớn.

nhất, triệt để nhất trong chính bản cáo trạng của mình. Người ta cần có một kết luận của tất cả những kết luận, một thất bại của tất cả thất bại. Đây là sự cần thiết muốn biện minh cho lý do xuất hiện của những điều mà người ta đã hay đang nói lên; biện minh cho lý do nỗ lực tư tưởng của mình. Bởi vì, như Hume nói: «Mỗi một giải pháp vẫn đề cho một vấn đề mới khởi lên, càng lúc càng trở nên rắc rối.» (2) Tất nhiên, đây là điều mà ai cũng phải biết. Hume cũng muốn đẩy sự thất bại của chính mình đến kỳ cùng. Ông tự đặt những câu hỏi liên tiếp: trước hết, «*Bản chất của tất cả những lý luận của chúng ta về sự thực hiện nhiên là gì?*» câu trả lời thích đáng hình như là: chúng được thiết lập trên quan hệ nhân quả.» Rồi ông lại hỏi nữa: «*Sự thiết lập của tất cả những lý luận của chúng ta và những kết luận về quan hệ ấy là gì?* ta có thể trả lời trong một chữ, Kinh nghiệm.» Nhưng, «*Sự thiết lập của tất cả những kết luận rút ra từ kinh nghiệm là gì?*» Ông thú nhận đây có thể là một câu hỏi thật khó giải quyết và giải thích. (3)

Hume muốn giải quyết tất cả sự thất bại của tư tưởng triết học bằng nguyên khởi của ý niệm; nguyên khởi ấy được coi như là những *ấn tượng*. Sự thất bại đầu tiên được tìm thấy trong năng lực của tư tưởng, nó vừa hữu hạn và vừa vô hạn. Nó hữu hạn, vì được giới hạn trong những giới hạn chật hẹp của cảm giác (sensations) và kinh nghiệm. Nhưng, tính cách vô hạn của nó lại chỉ lo sự gán ghép một cách tự do tự tại tất cả những dữ kiện giác quan. Cố nhiên, trong cảm giác thường nghiệm, người ta không thể tìm thấy lông rùa sừng thỏ; nhưng người ta có thể tìm thấy bất cứ một hình ảnh nào như vậy trong ý niệm. Cái vô hạn của tư tưởng chỉ là một hữu hạn phóng đại.

Đề cho một ý niệm có hiệu lực, nghĩa là đề cho tất cả đối tượng của lý tính con người có thể có, người ta cần phải phân biệt những tương quan của các ý niệm (*Relations of Ideas*) và những sự thực hiển nhiên (*Matters of Fact*) (4). Sự phân biệt ấy được đặt trên căn cơ kinh nghiệm. Nhưng kinh nghiệm tự nó không thể chứng tỏ hiệu lực của chính nó. Hume quả quyết: « Chắc chắn phải công nhận rằng nhiên giới giữ chúng ta một khoảng cách rất lớn với tất cả những bí ẩn của nó, và chỉ cung cấp cho chúng ta nhận thức về một ít những đặc tính phù phiếm của các đối tượng. » (5).

Như thế, với Hume, lý tính của con người đã thất bại vì tính cách hữu hạn của kinh nghiệm, và tính cách hữu hạn này được nhận ra do sự trở lui về nguyên khởi của các ý niệm; và chính trong sự truy tìm về nguyên khởi này mà nhận thức được coi như là diễn ra trong hai chiều hướng: thường nghiệm và siêu việt: và đây cũng là hai chiều hướng hữu tưởng và vô tưởng (*cogito* và *impensée*) của nhận thức.

Lỗi giải thích về sự thất bại của Hume như trên thực ra chỉ là một ám ảnh được dựng lên từ bốn thể cách hiện hữu của con người theo như M. Foucault: sự liên kết của những thực nghiệm tính với hữu hạn, song trùng của thường nghiệm trong siêu việt (*empirico-transcendantal*), tương quan liên lý của hữu tưởng (*cogito*) với vô tưởng (*impensée*), và sự qui hồi về nguyên khởi (*origine*).

Sự truy tìm nguyên khởi như thế, trong khi bộc lộ bốn thể cách hiện hữu của con người, nó cũng cho ta thấy luôn sử tính không lịch sử của con người. Bởi vì, khi « tư tưởng

về nguyên khởi hoặc xa hoặc gần với mình, tư tưởng khám phá ra rằng con người không đồng thời với cái làm cho nó hiện hữu» (6). Đây là một *nguyên khởi* luôn luôn *nguyên vẹn*, mới mẻ. Luôn luôn *nguyên khởi* là *nguyên khởi*, bởi vì luôn luôn mình đang *bây giờ* và *ở đây* trong liên hệ với cái sắp đến và đã qua. Sử tính ở đây là sử tính của *nguyên khởi* luôn luôn là *nguyên khởi*: sử tính ấy không có lịch sử.

Từ điểm này, chúng ta có thể trở lại Hume, và sẽ tìm thấy trong ấy một tương đồng nào đó đối với Foucault. Trước hết là về phía Michel Foucault. Ông cho rằng chủ điểm về sử tính của thế kỷ XVIII không thể chấp nhận được. Bởi vì, chủ điểm ấy quan niệm sử tính theo tính cách *tương tự* và *tương tục*, nghĩa là xét theo sự biểu hiện (*représentation*). Quan niệm ấy coi tất cả như là sự biểu hiện có tính cách tương tự trên chiều kích không gian, và tính cách liên tục như một đường thẳng trong chiều hướng không gian. Như thế, sử tính xuất hiện khi người ta nhận thấy rằng một sự thể đang biểu hiện *bây giờ* và *ở đây* cũng đã từng biểu hiện *giống như vậy* trong quá khứ. Nhưng đây là lịch sử chứ không thể là sử tính. Sử tính bộc lộ tính cách tất yếu của *nguyên khởi* luôn luôn *nguyên khởi*. (7). Về phía Hume, chúng ta tìm thấy nguyên tắc phổ quát của nhận thức trong sự kết hợp của các ý niệm (*Association of Ideas*). Có ba nguyên tắc kết hợp các ý niệm lại với nhau: *tương tự* (*Resemblance*), *tương cận* (*contiguity*) và *nhân quả* (*cause-effect*) Ông giải thích: một bức tranh thường dẫn tư tưởng chúng ta đến với *nguyên khởi* của nó (*tương tự*); đề cập đến một gian phòng trong một ngôi nhà dĩ nhiên gợi ra sự thăm

dò hay bàn cãi về những gian khác (tương cận), và nếu chúng ta nghĩ về một vết thương, chắc chắn chúng ta nghĩ đến sự đau đớn theo vết thương ấy (nhân quả). (8) Nói một cách tổng quát, phù hợp với khung khổ của tri thức thường nghiệm, chúng ta có thể qui kết cả ba nguyên tắc ấy vào hai: *tương tự* và *tương tục*, tức là giống nhau trong sự tiếp cận không gian và giống nhau trong chuỗi liên tục thời gian. Như thế, từ các ấu tượng tri giác (*hiện lượng*) mà khởi lên các ý niệm suy lý (*tỉ lượng*). Công trình của Michel Foucault trong quyển *Les Mots et les Choses* là một cố gắng thiết định cơ cấu cho nhận thức tỉ lượng ấy. Điều đó được thấy rõ qua phụ đề của nhan sách nói trên: *Một khảo cổ học về các khoa học nhân văn* (une Archéologie des Sciences Humaines). (Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần cuối bài.)

Nói tóm, nếu ở Hume, sự thất bại của lý trí là ở chỗ nó không thể vượt khỏi khung khổ thường nghiệm của không gian và thời gian, thì với Foucault, sự thất bại của con người là khi người ta không tìm thấy thể cách hiện hữu của nó mà chỉ thấy sự biểu hiện của nó trong tính cách tương tự và tương tục; và nói theo nhận xét thú vị của J. M. Domenach về Foucault, đây là một định hướng ý thức hệ nhằm « *đoạn tuyệt với một thế giới ở đó con người thực sự đã biến mất, ở đó chỉ có gió, đêm tối và ma quái nói chuyện.* » (9)

II. KHUNG BẤT ĐỘNG CỦA NGÔN NGỮ

Merleau-Ponty nhắc lại câu hỏi của Leibniz: chúng ta

thấy ngôi nhà từ đâu? Không đâu cả. Đứng phía trước, chúng ta thấy mặt tiền của nó chứ không phải nó. Từ trên cao, chúng ta thấy mái của nó. Đứng một phía hông, chúng ta thấy vách tường của nó. Chúng ta không thấy nó từ đâu cả. Đây là trả lời của Leibniz. Nhưng, Merleau-Ponty trả lời ngược lại: chúng ta thấy nó từ tất cả vị trí. (10) Chúng ta chọn một vị trí để nhìn, đối diện với ta là phần hữu hình của ngôi nhà. Trong vị trí tương đối ấy; phần hữu hình xuất hiện với những giới hạn không gian của nó. Giới hạn ấy không phải do phần hữu hình tự vẽ ra cho chính nó, mà là phần vô hình ở bên ngoài kia. Vị trí mà chúng ta đứng là vị trí của một sắc thân hữu hình, chính là sắc thân ấy nó chia cách sắc thân ta và vật đối diện trong tương đối không gian. Nhưng, sắc thân này không phải hoàn toàn là một vật thể; nó hiện diện với tư cách là một chủ thể. Cái mà chủ thể nhắm đến là một toàn thể. Toàn thể của vật thể không phải là tổng số của tất cả những vị trí hữu hình của nó. Tất cả vị trí hữu hình chỉ xác định một vị trí cố định của vật thể trong không gian. Vật thể không chỉ xuất hiện trong không gian, mà nó xuất hiện cả với chiều hướng thời gian nữa. Nhưng, sự xuất hiện này lại không chỉ là *bây giờ* và *ở đây* mà là *mọi lúc* và *khắp cả*. Phần hữu hình đối diện với chúng ta chỉ là cái *bây giờ* và *ở đây*: tuy vậy, chúng ta *đang* thấy nó *đó* mà dường như là *đã từng* và *sẽ còn ở đó* hay nơi khác tùy theo sự di chuyển Sắc-thân-chủ-thể (corps-sujet) của ta. (11) Sự xuất hiện của vật thể, như thế, là sự xuất hiện của cái một trong tất cả.

Từ một đến tất cả, có một tiến trình tổng quát hóa nào không? Nếu chúng ta trả lời trên nguyên tắc đồng nhất: có. Cái một là biểu hiện phiên diện của tất cả, nhưng

những biểu hiện ấy đều nằm trong nhất tính của tất cả. Tiến trình tổng quát hóa được phác họa như sau:

1. *Tương tự*: một biểu hiện cho tất cả như là bây giờ và ở đây.

2. *Tương tục*: một biểu hiện cho tất cả như là mọi lúc và mọi nơi.

1. TƯƠNG TỰ

Chúng ta nhớ lại thí dụ của Hume về hai nguyên tắc tương tự và tương cận: nhìn một bức tranh làm ta nhớ lại nguyên khởi của nó; nhìn một gian phòng trong một ngôi nhà làm ta liên tưởng đến những gian khác. Thí dụ này gợi lên cho chúng ta sự giao hỗ của các vật thể trong không gian như những tấm kính. Cái xuất hiện bây giờ và ở đây được xác định bằng những cái không phải nó xuất hiện chung quanh nó. Một góc cạnh của nó ghi dấu tất cả những góc cạnh khác của nó. Mỗi vật thể là tín hiệu (signe) của tất cả những vật thể khác. Bản sắc của họa sĩ được biểu hiện trong bức tranh: bức tranh là tín hiệu của ông. Ngược lại, bức tranh là biểu hiện cho bản sắc của họa sĩ nên chính ông cũng là tín hiệu của bức tranh. Trong trật tự cố định, họa sĩ và bức tranh mỗi bên có một vị trí xác định, nhưng cả hai như là hai tấm kính phản chiếu nhau bằng tín hiệu. Trông vào bức tranh, chúng ta nhận ra bản sắc của họa sĩ. Trông vào họa sĩ, chúng ta nhận ra sự biểu hiện của bức tranh. Có một sự giống nhau nào đó.

Sự giống nhau ấy bộc lộ những gì mà chúng ta không thể tìm thấy trong hữu hình: « Phải chăng tất cả sự tương tự, cùng lúc, vừa là cái lộ liễu nhất mà cũng là ẩn khuất vô cùng? » (12) Như vậy, trong lãnh vực thường nghiệm của tri thức, vũ trụ đang xuất hiện cho ta ở đó được kết dệt bằng những tín hiệu, bằng sự phản chiếu của tất cả vật thể, bằng sự giao hồ của những hữu hình để làm lộ diện cái vô hình trong toàn thể tính của vũ trụ. Toàn thể tính ở đây là toàn thể của những tín hiệu. « Từng tín hiệu (signes) không có ý nghĩa gì hết, đó là điều mà chúng ta học được ở Saussure. » (13) Nhận xét này của Merleau-Ponty là điểm nhấn mạnh trên tính cách giao hồ của những hữu hình. Không phải rằng mỗi tín hiệu — hay mỗi chữ — phải có một ý nghĩa để cho sự kết hợp của các tín hiệu nói lên một ý nghĩa chung. Hay nói cách khác, không phải chúng ta đạt được cái toàn thể bằng cách đi từ những thành phần. Trong bàn cờ, một con chốt cũng bằng một con tướng, mỗi con không có ý nghĩa gì cả, nhưng chính do sự phối trí bàn cờ trong cuộc chơi đặt cho mỗi con một vai trò, một ý nghĩa. Tất cả quân cờ đều được điều động trên một chiều hướng vô hình. Để lạc mất con cờ này, người ta có thể thay vào đó con khác; ý nghĩa của cuộc chơi không thay đổi. Một quân cờ chỉ được quan tâm đến sự mất còn của nó trong ý nghĩa của cuộc chơi mà thôi. Cái gì làm căn bản cho chiều hướng vô hình điều động cuộc chơi ấy? Đó là sự tương tự. « Không có sự tương tự nào mà không có ký hiệu (signature) ». (14) Hay ngược lại: « Sự tương tự là hình thái vô hình của cái làm cho những sự vật trở nên hữu hình, từ căn bản của thế giới; nhưng để cho hình thái này, đến lượt nó, lộ diện trong ánh sáng, phải có một khuôn diện hữu hình kéo

nó ra từ vô hình tính sâu xa của nó.» (15)

Foucault phân biệt có bốn khuôn diện chúng để cho ta nhận ra sự tương tự: *tương tiếp* (*convenientia*), *tương giao* (*aemulatio*), *tương loại* (*analogie*) và *tương cảm* (*sympathies*). Trước hết, sự tương tự của những sự thể do sự tiếp cận của chúng; nhưng «sự tiếp cận (*le voisinage*) ấy không phải là một tương quan ngoại tại, mà là tín hiệu của một sự tương thân (*parenté*) hơi tối tăm». (16) Ở đây, sự tương tự được nối liền với không gian trong hình thức kế cận của những vật thể (17). Thế giới chi tri vạn sự hữu, và đẳng khác, chính vạn sự hữu tương tiếp trong một chuỗi dây tạo thành thế giới. Thế giới tức là vạn hữu, và vạn hữu tức là thế giới: «N hư thế, do chuỗi dây chuyển của sự tương tự, và do thế lực của sự tương tiếp này nó tiếp giáp cái tương đồng và dung hợp những cái kế cận, thế giới hình thành một chuỗi dây với chính nó». (18) Nhưng, sự tương tiếp ấy vẫn còn là tương tiếp của những sự vật bất động, gián cách. Sự tương tự còn có một khuôn diện khác nữa: tương giao. Sự vật vượt ngoài vị trí cố định, bất động, gián cách của nó để phản chiếu lẫn nhau: «Miệng là Venus, bởi vì từ đó mà bộc lộ những nụ hôn và những lời tình tự». (19) Tương giao cũng mang ý nghĩa như là tương tranh (*émulation*). «Rồi ra, sự tương tự trở thành một cuộc chiến đấu với hình thức một chọi một». (20) Đây là một cuộc đấu kiếm giữa hai hiệp khách, vừa cố thủ vị trí của mình, vừa cố vượt qua khoảng cách giữa mình và địch thủ. Thứ ba là tương tự trong hình thức tương loại. Do hình thức này, người ta có thể lấy một sự vật làm điển hình cho một sự vật, bởi tính chất loại tự của chúng: thân người là cát bụi để ta có thể noi chết là trở về với cát

bụi; chân chó đồng loại với chân ghế, để cho chuyện cổ tích có thể kể rằng Trời đã bẻ chân ghế làm chân cho chó. Sau hết là tương cảm, và đây là nguyên lý lưu động của sự tương tự: « cái nặng tìm về sức nặng của đất và cái nhẹ bốc theo khi nhẹ của trời ». (21) Trong tương cảm ta tìm thấy đồng nhất tính của sự tương tự. Nó vượt hẳn sự gián cách giữa các vị trí của các vật thể, dù xa dù gần. Nơi chân của con chó, ta có thể tưởng tượng đến chân ghế, nhưng chân chó vẫn là chân chó và chân ghế vẫn là chân ghế.

Với bốn khuôn diện ấy, thế giới đã được khép kín trong sự tương tự. Thế giới ấy là thế giới bây giờ và ở đây. Bằng vào sự tương tự, thế giới như một quyển sách đã được viết xong bằng tín hiệu. Một tín hiệu có thể không có ý nghĩa gì cả, nhưng do tương quan giao hồ lẫn nhau, cho nên chúng nói lên một ý nghĩa nào đó của thế giới. Ta chỉ đọc những tín hiệu như là lật từng trang sách của một bản văn vĩ đại — Thế-giới — thì có thể tìm ra tất cả ẩn nghĩa của chính thế giới.

Như thế, sự tương tự là điều mà Foucault xem như là chủ đề tri thức (*épistémè*) của thời đại Phục-hưng ở Âu châu. Đây là thời đại mà mọi nỗ lực đều qui tụ vào việc chú giải (*herméneutique*) và khoa ký hiệu học (*Sémiologie*): « Tìm hiểu ý nghĩa, là đưa ra ánh sáng cái giống nhau (*chú giải*). Tìm hiểu luật tắc của những tín hiệu, là khám phá những sự vật tương tự (*ký hiệu học*) ». (22) Đối với Foucault, Tây phương đã phải chứng nghiệm một thời đại diên ấy, thời kỳ mà con người nhận cái khác làm Chính mình, nhận người đứng làm kẻ thân thuộc, coi bạn bè

như là khách lạ; đây là một người điên mà «chiếc long bào lại là đức vua»; «nó nhìn khắp nơi, thấy đâu cũng là tương tự và những tín hiệu của tương tự». (23)

2. TƯƠNG TỰC

Thời đại Phục hưng của thế kỷ XVI được đặc trưng bởi *chú giải* thì thời đại tiếp theo đó, thời cổ điển, chủ điểm tri thức (épistémè) là *Trật tự*. (24) Tín hiệu thời không còn là khuôn diện của thế giới, mà bây giờ nó được đặt vào tầm mức thiết định của chính nhận thức, thay vì nó tiền định và ngoại tại như trước kia. Cái làm tín hiệu (Signifiant) và cái mang tín hiệu (Signifié) không còn thuần túy song phương nữa. Một ý niệm mà có thể làm tín hiệu cho cái khác chỉ khi nào chúng thiết lập được sợi dây liên hệ của biểu hiện ngay trong chính ý niệm biểu hiện (idée signifiant). Như thế phải chăng là một tam đầu chế của cái làm tín hiệu, cái mang tín hiệu và cái để cho nhận ra tín hiệu? Ngôn ngữ song phương của tín hiệu sẽ dẫn đến chỗ đó. Cái để cho nhận ra tín hiệu ấy, ở thời Phục hưng, là sự tương tự. (25) Nhưng từ thời cổ điển trở đi, tín hiệu là *biểu hiện tinh* (représentativité) của sự biểu hiện; cái biểu hiện (représentant) tự nó biểu hiện cho ta sự biểu hiện (représentation): chúng ta không cần đến một tam đầu chế, mà chỉ cần cặp đôi của cái biểu hiện và cái được biểu hiện. Ý nghĩa của tín hiệu chỉ có trong sự biểu hiện. Bởi tín hiệu không còn là tiền định nữa nên ta có thể tùy nghi phối trí nó trong một họa đồ của những biểu hiện phức tạp: *taxinomia*. Đây là hậu quả tìm về

nguyên khởi của tín hiệu bằng cách phân tích sự biểu hiện. Trật tự của nhiên giới trong *taxinomia* là trật tự của những biểu hiện phức tạp, những biểu hiện xuất hiện cho kinh nghiệm. Thêm nữa, bởi vì tín hiệu, như đã thấy, không mang tính cách tiền định và ngoại tại nữa, do đó, người ta có thể đạt đến trật tự của nhiên giới bằng cách phối trí những cái đơn thuần. Phương pháp phổ biến, theo phương diện này, là Đại-số, và đây là họa đồ *mathesis*. Như thế, *mathesis* và *taxinomia* lập thành một khoa học tổng quát về trật tự.

Với một họa đồ tổng quát như thế, ta có thể thiết lập một hệ thống của những đồng nhất và trật tự của những sai biệt. «Tín hiệu trở thành khí cụ của phân tích, dấu hiệu của đồng nhất và dị biệt.» (26) Thời đại cổ điển đã thay thế sự tương tự và bất đồng của Phục hưng bằng đồng nhất và dị biệt. Một từ ngữ trong tổng quát tính của nó, qua một họa đồ tổng quát của trật tự sẽ cho ta thấy sự đồng nhất hay dị biệt của những sự vật mà nó chỉ định. Rồi qua họa đồ tổng quát của trật tự ấy, chúng ta có thể tìm thấy cơ cấu của một sinh vật thiên nhiên. Trật tự tổng quát trở thành sự mô tả. Cơ cấu được phiên dịch trong ngôn ngữ. (27) Bởi vì, qua cơ cấu người ta có thể tìm thấy nét đặc trưng của sinh vật thiên nhiên. Trong một hệ thống đã được thiết định sẵn, người ta có thể dễ dàng tìm thấy đặc trưng của một sinh thể qua tên gọi của nó được chứa đựng trong hệ thống. Nhưng, ở thiên nhiên, có vô số sinh thể mà ta chỉ có một tên gọi để đặc trưng. Để giải quyết sự khó khăn này, người ta có thể có hai cách: một là hệ thống (*systeme*) và hai là phương pháp (*methode*). Ở hệ thống, người ta chỉ chọn một toàn bộ có giới hạn để khảo

sát tất cả những cá thể trình diện trong đó. Nếu cơ cấu quá rộng, mức độ biến thiên càng cao và những sai biệt càng mau nhận thấy, do đó nét đặc trưng sẽ rất gắn với sự mô tả đơn thuần và giản dị: Nét đặc trưng tức là cơ cấu được chọn lựa để làm sở y cho những đồng nhất và dị biệt thích đáng,» (28) người ta nghiên cứu những gì thường hằng và những gì biến chuyển để tìm thấy nét đặc trưng. Đẳng khác, về phương pháp, người ta thực hiện những so sánh toàn bộ; sự mô tả về toàn bộ ấy sẽ diễn ra nhiều lần và người ta chỉ để ý đến những sai biệt. Qua sự diễn tiến so sánh như vậy, khi trở lại những mô tả đầu tiên, người ta đi từ những hỗn mang nguyên thủy đến một họa đồ tổng quát về những cái thân thuộc. Nói tóm, «phương pháp và hệ thống chỉ là hai cung cách xác định những cái đồng nhất bằng mạng lưới tổng quát của những sai biệt.» (29) Tiến trình thiết định cơ cấu bằng nét đặc trưng được diễn ra như thế cũng không khác với tiến trình diễn ra từ một danh từ riêng đến một danh từ chung. Tất nhiên, người ta chỉ có thể mô tả bằng danh từ chung. Chúng ta đã biết, khi phân tích về tín hiệu, người ta đã phải trở về nguyên khởi của nó. Cũng thế, để có thể mô tả, bằng danh từ chung, người ta phải tìm về nguyên khởi của nó là danh từ riêng để xác định cơ cấu của nó bằng nét đặc trưng. Như thế, liên tục tính là điều cần thiết. «Chỉ có cái liên tục mới đảm bảo rằng thiên nhiên tái diễn và do đó đảm bảo rằng cơ cấu có thể trở thành nét đặc trưng.» (30) Chúng ta có hai quan điểm về tương tục: một đẳng coi đó như là sự biến chuyển, sinh vật thiên nhiên tiến hóa trong chiều hướng kiện toàn; và đẳng khác coi đó như là sự biến hình, sinh vật thiên nhiên tiến hóa trong chiều hướng thay hình đổi dạng hẳn. Với quan điểm trước chúng ta có «hủ vật» (fossile); và

với quan điểm sau, chúng ta có « quái vật » (monstre). « Trên nền tảng của tương tục, quái vật kể chuyện, như là làm trò bất chước, kể chuyện sự sinh hóa của những sai biệt; hủ vật gọi nhớ, trong sự bất xác về những tương tự của nó, gọi nhớ những bường bình đầu tiên của đồng nhất tính. » (31)

Bây giờ thì một tên gọi không phải chỉ là bây giờ và ở đây để chỉ cho một vật thể cũng là bây giờ và ở đây — một tên gọi như thế là một tín hiệu vô nghĩa; nhưng tên gọi ấy được đặt vào trật tự tổng quát, trong tương tục tính.

3. LƯỢC ĐỒ NGÔN NGỮ

Đây là một khuôn hình tứ giác, gồm có: Mệnh đề (Proposition), Hải thanh (Articulation) Chỉ vật (Désignation) và Dẫn xuất (Dérivation). Trong bốn góc đó, chúng ta có hai góc của cụ thể: mệnh đề và hải thanh; và hai góc của trừu tượng: chỉ vật và dẫn xuất. Đương nhiên, một mệnh đề, với vai trò ngôn ngữ của nó, không thể bị giới hạn vào cụ thể hay trừu tượng. Chúng ta gọi nó cụ thể, chỉ vì sự cấu tạo của nó. Một mệnh đề sẽ nói lên một ý nghĩa nào đó của sự vật, hay biểu hiệu cho tư tưởng. Nó chỉ có thể thực hiện được vai trò này trong tính cách toàn vẹn của nó. Tháo gỡ các thành phần ngôn ngữ ra khỏi mệnh đề, chúng có thể không có nghĩa gì cả. Một danh từ đơn độc chỉ có ý nghĩa khi vai trò của nó cũng giống như vai trò của một mệnh đề. Chúng ta gọi tên một sự vật là muốn phán đoán — hay nói tổng quát hơn: muốn mô tả — về sự vật ấy. Sự gọi tên như vậy

chính là một sự xác định; xác định sự xuất hiện của sự vật cả trong không gian lẫn thời gian. Ở đây một mệnh đề cần thiết phải có một chủ từ, một động từ và một thuật từ. Tất cả sự xác định qui vào động từ ấy. Thời gian tính của động từ xác định với ta tất cả thể cách hiện hữu của sự vật. Động từ chính yếu nhất là động từ *là (être)*. Trọng tâm của mệnh đề là động từ: điều ấy cũng có nghĩa rằng khởi thủy của ngôn ngữ là hành động. Ta sử dụng ngôn ngữ để nói lên một điều gì đó không phải như đem sự vật nay thay thế cho một sự vật khác bởi tính cách tương tự của chúng. Chính thực là ngôn ngữ nói lên điều đó. Khi ta gọi tên một sự vật, thay vì bằng một mệnh đề, ta chỉ gọi tên bằng một danh từ đơn độc mà vẫn nói lên được điều ta muốn nói, ấy là bởi danh từ đơn độc ấy tự nó đã nói lên đầy đủ cả một mệnh đề. Trong những đàm thoại trực tiếp, sự kết cấu (syntaxe) của mệnh đề trong một chiều hướng văn pháp không cần thiết: « Khi chiều hướng văn pháp thuần túy được giải phóng, mệnh đề sẽ không nhất thiết là một nhất tính của kết cấu. » (32) Như thế, sự diễn tả của một mệnh đề liên quan đến hai thanh — góc kế tiếp của tứ giác ngôn ngữ. Mệnh đề chỉ là hình thức. Nhưng trong hình thức của nó, một danh từ được đẩy đến tổng quát tính. Một danh từ như vậy có thể cùng lúc chỉ chung cho nhiều sự vật. Do bởi sự nói lên và được nói lên — hai thanh — của nó mà sự vật được nói đến được đặt vào trật tự tổng quát với đồng nhất tính và sai biệt tính của mình. Khi gọi tên một sự vật, người ta phải gọi bằng một âm hưởng nào đó; bởi vậy mà một tên gọi là một tín hiệu, nhưng cũng bởi âm hưởng mà tên gọi không chỉ như một tín hiệu thuần túy, cố nhiên là vô nghĩa. Những âm hưởng

như: «A chỉ cho sự sở hữu (*avoir*, có), E cho hiện hữu (*existence*), I cho sức mạnh, O cho sự ngạc nhiên (hai mắt mở tròn), U cho sự ẩm thấp (*humidité*), tức chỉ cho thể dịch hay khí chất (*humeur*)» (33). Đây là sự hài thanh của ngôn ngữ. Theo dõi sự hài thanh này, người ta có thể theo dõi được tiến trình tổng quát của một danh từ, và làm thế nào mà một chữ cũng đủ để có nghĩa như một mệnh đề kết cấu của văn pháp. Trong tiến trình tổng quát hóa này, hình thức của một chữ hay một mệnh đề chỉ mới được lấp đầy bằng những âm hưởng của hài thanh. Lời nói ở đây vẫn chỉ là làm dấu chứ chưa có thể để mà phán đoán. Phải có một công ước cho lời nói mà người này có thể biểu trưng tư tưởng của mình cho kẻ khác. Và đây là sự chỉ vật. Bắn vào sự chỉ vật, qua tất cả sự biến đổi trong tương tục tính của hành động, lời nói giữ được nhất tính về ý nghĩa của nó. Cũng từ đây, người ta thấy có sự vận hành liên tục của chữ nghĩa từ nguyên khởi của nó. Gọi tên một sự vật không phải chỉ xác định thế cách hiện hữu bây giờ và ở đây của nó, mà còn nói lên tất cả những biến dạng của nó từ hiện hữu hữu hình và cụ thể của nó, đến hiện hữu như vô hình trong tư tưởng của nó. Khía cạnh dẫn xuất của ngôn ngữ như thế bấy giờ mang lại cho mệnh đề một nội dung thực sự. Thêm nữa, khi một mệnh đề biểu hiệu cho một điều gì đó, vấn đề âm hưởng không thể không được đặt ra. Bốn góc cạnh: mệnh đề, hài thanh, chỉ vật và dẫn xuất khép lại khuôn hình tứ giác của ngôn ngữ. Trong tứ giác này, ta có hai đường chéo nối liền hai đối đỉnh: mệnh đề và chỉ vật, hài thanh và dẫn xuất. Đường chéo thứ nhất biểu hiệu cho ngôn ngữ của hành động và đường chéo thứ hai biểu hiệu cho ngữ căn của ngôn ngữ. Hai đường chéo này giao nhau ở tâm điểm của tứ giác: *danh từ*. Chủ đích

của ngôn ngữ là định danh, gọi tên sự vật. Tâm điểm ấy điều động mọi hoạt động của ngôn ngữ. Đạt đến chân lý cũng có nghĩa là gọi tên đúng, định danh đúng. Định danh cho thể tính của ngôn ngữ, định danh cho thể tính của lịch sử và định danh cho đời sống giao hoán của xã hội. Như thế, « *chính trong nút thắt của sự biểu hiện của chữ nghĩa và của không gian (chữ nghĩa biểu hiện không gian của sự biểu hiện, và đến lượt nó, nó tự biểu hiện trong thời gian) mà số phận của các dân tộc được định hình, trong im lặng.* » (34)

Một thời kỳ của lịch sử nhân loại đã được khép lại trong khuôn hình bất động của ngôn ngữ.

III. NGÔN NGỮ MỚI CON NGƯỜI MỚI

Trong bức tranh *Ménines*, mọi đường nét đều qui chiếu vào tấm kính ở bên mặt của bức tranh, trong tấm kính ấy hiện diện nhân vật mà họa sĩ muốn biểu hiện. Trong thể cách xuất hiện ấy, tác giả như muốn biểu lộ hai chiều hướng của con người trong thế giới thực nghiệm (positive). Bởi vì tác giả đang ngắm họa phẩm của chính mình nên ta thấy như hình ảnh của ông được in ngay trên tấm kính được vẽ trong họa phẩm: đó là chủ thể siêu việt xuất hiện trong những biểu hiện nhưng không có một vị trí thực nghiệm nào ở đó cả. Chẳng khác, hình ảnh (của chính họa sĩ) trong tấm kính của bức tranh xuất hiện như một đối tượng, một khách thể không bao giờ trở thành khách thể hóa, xuất hiện trong thể cách vừa hữu hình vừa vô hình. Mối tương quan của những biểu hiện trong một trật tự tổng quát và liên tục của thời

kỳ cổ điển bấy giờ biến mất theo sự đổ vỡ của một khuôn hình bất động — bất động nhưng liên tục. Mỗi tương quan bây giờ là giữa một chủ thể không xuất hiện trong thế giới của kinh nghiệm với những khách thể nằm trong thế giới ấy. Đây là hai lãnh vực của chủ điểm tri thức trong thời cận đại: với Kant là lãnh vực siêu nghiệm của chủ thể, và với Cuvier, Ricardo và Bopp là lãnh vực của những khách thể: kinh tế học, sinh vật học và ngôn ngữ học. Ngôn ngữ bấy giờ không còn là tín hiệu của những biểu hiện, không còn là một lược đồ phối trí trật tự tổng quát của các biểu hiện, mà nó trở thành một đối tượng, một đối tượng với tất cả sự bí ẩn của nó. Nietzsche không ngớt đặt câu hỏi: *ai nói?* và Mallarmé không ngớt trả lời: « cái nói lên đó chính là chữ nghĩa; nói bằng nỗi cô liêu của nó, bằng sự rung chuyển mong manh của nó, bằng hư vô của nó » (35) Ngôn ngữ là gì? Tín hiệu là gì? Cái câm lặng trong thế giới, trong những cử động của chúng ta, trong tất cả huy hiệu bí ẩn của những sử sự của chúng ta, trong những mộng mị và bịnh hoạn của chúng ta — tất cả cái đó có nói không, và nó nói bằng ngôn ngữ nào, theo văn pháp nào? Tất cả cái đó có ý nghĩa không, có ý nghĩa gì, có cho ai và theo những qui tắc nào? Có tương quan nào không giữa ngôn ngữ và thể tính, hay chính do tương quan với thể tính mà ngôn ngữ luôn luôn khởi lên, và ít ra ngôn ngữ có nói thực không? Vậy thì, cái ngôn ngữ không nói gì cả, không im tiếng gì cả và được gọi là « văn chương, » ngôn ngữ ấy là gì? (36). « Với những câu hỏi này, Foucault nói, thực sự tôi không trả lời nổi, cũng không biết nên chọn câu nào trong những biến thiên ấy. Tôi cũng không tưởng chừng rằng có bao giờ tôi có thể trả lời được, hay một ngày nào đó tôi có những lý do để xác định cho mình. Bây giờ thì lúc nào tôi cũng biết, như tất cả mọi người,

tại sao tôi đặt chúng ra cho mình — và ngày nay tôi không thể không đặt chúng ra cho mình. *Chỉ những ai không biết cách đọc mới ngạc nhiên rằng tôi đã học được đều đó trong Cuvier, trong Bopp và trong Ricardo hơn là trong Kant hay Hegel.*» (37)

Con người, trong vị trí vừa chủ vừa khách, như đã có cơ hội xuất hiện, nhưng xuất hiện dưới sức nặng đè bẹp của những điều kiện dành cho một sinh vật, cho sự trao đổi và cho lời nói. Những sức nặng ấy là những cái mà nó đè bẹp ấy công bố sự sống, làm việc và nói. Con người xuất hiện trong sức nặng ấy nói lên sự cáo chung của siêu hình học. Những thế lực này bao quanh con người để lộ diện cái hữu hạn của chính con người. Sống để thỏa mãn sự sống, nhưng sống trong hữu hạn của sự sống vô hạn; làm việc để thỏa mãn những nhu cầu bằng phương tiện hữu hạn; nói để nói lên tất cả ước muốn sâu thẳm của mình nhưng không vượt khỏi thời gian tính của lời nói. Chủ thể tác động, trong tính cách hữu hạn của mình, lại bị điều động bởi những đối tượng tác động của mình, trong tính cách vô hạn của chúng. «Nếu kiến thức của con người là hữu hạn, ấy vì nó được thu hoạch trong những nội dung thực nghiệm của lời nói, làm việc và đời sống, mà không thể có một giải thoát nào cả; ngược lại, nếu sự sống, sự làm việc và lời nói xuất hiện trong thực nghiệm tính của chúng, ấy vì nhận thức có những hình thức hữu hạn.» (38). Như thế, con người với hiện thực hữu hạn của nó, vừa chứa đựng những yếu tố của nhận thức và vừa là hình thức để cho nhận thức có thể có. Trong tính cách song trùng ấy, con người xuất hiện cùng lúc vừa là thường nghiệm và vừa là siêu nghiệm (empirico-transcendental). Bởi sự song trùng nghiệm-và-siêu nghiệm này, bản

chất nhận thức của con người được xác định bằng những dữ kiện mà ta có thể tìm thấy trong cảm-tính siêu nghiệm (esthétique-transcendantal) của nó; bản chất ấy vừa xác định những hình thức của nhận thức và vừa để cho nhận thức được biểu lộ trong những nội dung thường nghiệm của nó. Thứ đến, cũng bằng sự song trùng nghiệm-và-siêu-nghiệm này, lịch sử nhận thức của con người, như trong biện chứng siêu nghiệm (dialectique-transcendantal), vừa xuất hiện trong kiến thức thường nghiệm và vừa quyết định những hình thức của nó. Sự xuất hiện của con người ấy tạo cho nó một tính cách mập mờ: xuất hiện như là hữu tướng (*cogito*) nhưng chính nó lại không thể là đối tượng cho tư tưởng, nó là một vô tướng (*impensé*). Tôi có thể biết được mình trong hiện hữu vì biết rằng tôi đang sống, đang làm việc và đang nói, nhưng chỉ là những hành động của một hữu hạn trong một lãnh vực vô hạn. Một khía cạnh khác của con người hiện ra: luôn luôn nó biết rằng mình có một nguyên khởi, nhưng chắc chắn rằng trong hiện trạng, nó không thể đồng thời với nguyên khởi của nó. Nguyên khởi phải có, nhưng nguyên khởi lẫn khuất. Khía cạnh này xác định tính cách hữu hạn của con người. Và đến đây, một khuôn hình tứ giác được dựng lên để cho con người được hiện diện trong đó: hữu-hạn (*finitude*), nghiệm-và-siêu-nghiệm (*empirico-transcendantal*), vô-tướng (*impensé*) và nguyên khởi (*origine*). Thời cận đại mơ màng tượng về hình ảnh của con người, thì ở đây, con người đã xuất hiện. Nhưng thay vì người ta tìm thấy con người trong yếu tính của nó thì đây lại chỉ tìm thấy cái có thể đưa đến cho kinh nghiệm về con người. (39). Đây là một giấc ngủ nhân học (*sommeil anthropologique*).

IV. MỘT TRĂM LẼ TÁM ĐIỆP NGŨ LANKĀVATARA-SUTRA

Một thời đại có một chủ điểm tri thức, và từ chủ điểm ấy người ta đã vẽ ra một quang cảnh như thế nào để cho con người xuất hiện? Vị trí của con người không ở tại một điểm cố định nào hết. Không những thế, mà cả đến vị trí của những vật thể cũng không phải là những điểm cố định. Chúng cố định tùy theo thể cách xuất hiện của con người. Điều này chúng ta học được ở Merleau-Ponty hơn là Michel Foucault. Tất cả sử tính không lịch sử của con người, trong chính tính cách hữu hạn của con người, đã đặt con người vào một *lịch sử đồng thời* (Histoire synchronique), và trên hậu cứ đó ta có chủ điểm tri thức của một thời đại: Khoa học về con người — khoa học nhân văn — không vượt ngoài khung cảnh Lịch sử của con người — lịch sử đồng thời. Lịch sử ấy là một cuộc tranh chấp liên tục giữa *Như tính* (le Meme) và *Tha tính* (l'Autre), mà sự chiến thắng của một trong hai sẽ công bố một triều đại mới của Vương quốc con người. *Thông sử* của từng *vuong triều* (lịch sử) trong *vuong quốc* (Sử tính) — khả tính cho một khảo cổ học về các khoa học nhân văn — diễn ra trong chớp mắt tri giác của Merleau-Ponty. Không có sự ngự trị của riêng Như tính hay Tha tính, mà luôn luôn, cả vũ trụ vô hình vẽ ra một chân trời hữu hình để trong đó vật thể xuất hiện cho con người. Trong vòng tròn hữu hình được vẽ ra bằng tất cả vũ trụ trong vô hình ấy, một là tất cả và tất cả là một. Mỗi triết gia không khép kín hệ thống của mình trong giới hạn của một thời đại, trong chủ điểm tri thức của một thời đại để cho thời đại tiếp theo phải giải quyết vấn đề được để lại ấy, như:

thời cổ điển đối với thời Phục hưng và thời cận đại đối với thời cổ điển trong khảo cổ học của Michel Foucault. « Tâm điểm của một nền triết học ở tất cả và chu vi của nó không ở đâu cả ». (Merleau-Ponty) (40) Sự thất bại của Hume không khép kín lại trong thời đại của ông để cho thời đại đi sau phải giải quyết sự thất bại ấy. Vấn đề đặt ra cho Hume là vấn đề của chính ta chứ không phải của Hume; tâm điểm của vấn đề ấy không phải ở riêng Hume và thời đại của ông, mà ở tất cả, và chu vi của nó không ở đâu cả.

Đây là hoạt cảnh biến và hiện, hiện và biến phi thường mà Ramana đã chứng kiến trên đỉnh Malaya. Vị trí của ông Vua Rắn ấy, trong từng khoảnh khắc hiện biến phi thường của hoạt cảnh, dường như trên đỉnh núi Malaya mà cũng dường như dưới đáy biển Nam-hải. Vị trí của đỉnh núi và đáy biển được phân biệt bởi chính tất cả sự vận chuyển tương tục của tâm thức Ramana. Ngoại hiện của dòng vận chuyển tương tục ấy biểu lộ cho cái nhìn của Ramana đối với ngoại cảnh như là ở đây và ở nơi khác; tương tục qua biểu lộ của gián đoạn. Dụng biến dị và thể thường hằng. Tương quan của thường và biến là một mối liên hệ nhân quả trong cả chiều ngang và chiều dọc. Nhân quả trong hoạt dụng của tâm thức chỉ là ngoại hiện như gián đoạn của chính thể tính tương tục bất đoạn của tâm thức. Nhưng, phân biệt giữa hoạt dụng ngoại hiện của tâm thức và thể tính của chính tâm thức lại cũng chỉ là một tương quan nhân quả ngoại hiện của chính tâm thức. Một dòng điệp ngữ liên miên, gián đoạn trong từng điệp ngữ với đồng nhất tính của chính mỗi điệp ngữ, nhưng tương tục bất đoạn của cả dòng điệp ngữ với đồng nhất tính của chính dòng tương tục ấy. Mahamati hỏi: *Thế tôn đã phân loại được tất cả tương quan*

hiện khởi của vạn hữu, tại sao không công bố thực nghĩa của chúng? (41).

Tương tự và bất đồng, đồng nhất và dị biệt, Như tính và Tha tính, trật tự của vạn hữu không nói lên một thực nghĩa nào hết của vạn hữu, bởi đây là một liên hệ nhân quả của một dòng nhân quả tương tục bất đoạn. (Ý nghĩa về tương quan nhân quả được người viết trình bày trong bài «Luận lý học trên chiều tuyệt đối», *Tư tưởng* bộ cũ số 4 và 5, 1968).

Ba biểu lộ của tâm thức: *y tha khởi*, *biến kế sở chấp* và *viên thành thật* theo *Mahàyàna-Sangraha* của Asanga và *biến kế, y tha* và *thành thực* theo thứ tự của *Lankàvatarasūtra*. Hai thứ tự nói lên hai tính cách hoạt dụng khác nhau của tâm thức trong mối quan hệ của nhận thức giữa năng tri và sở tri. Chúng ta phải đi xa hơn sự kết dặt đơn giản giữa năng tri và sở tri trong tổng hợp của nhận thức. Một tổng hợp đơn giản của năng và sở chỉ là một biểu lộ ngoại diện của tâm thức trong dòng tương tục bất đoạn của nó. Sở tri ngoại hiện có thể là một sở tri đơn thuần. Nhưng năng tri nội hiện của tâm thức không chỉ là một năng tri đơn thuần. Bởi vì năng tri không thể tách rời khỏi sở tri; trong dòng nhân quả tương tục năng tri trở thành một sở tri nội hiện để dòng tương tục có thể có. Nhân và quả tiếp nối, bởi vì chúng không tạo nên một kết dặt đơn giản của năng và sở đơn thuần. Như thế, với thứ tự của *Mahàyàna-Sangraha*, khởi đầu bằng tương quan duyên khởi giữa năng và sở, tương quan nội hiện, thì dòng tương tục của tâm thức được biểu lộ bằng từng điểm tổng hợp năng sở nội hiện kế tiếp nhau:

Phân loại về vạn hữu chỉ là một cắt xét dòng tương tục bất đoạn của tâm thức đề khép kín từng điểm tổng hợp năng sở trong một đồng nhất tính. Theo thứ tự của *Lankavatara*, khởi đầu bằng ngoại hiện của tương quan năng sở (Biến kế sở chấp) thì bất cứ tương quan nhân quả nào cũng chỉ là ngoại hiện, bởi vì luôn luôn đây là tương quan của *danh* và *tướng*, của tên gọi và biểu lộ của sự vật. Như thế, dòng tương tục không phải là dòng vận chuyển liên tục của từng tổng hợp năng sở nội diện, không có tương quan nhân quả nào trong đó hết. Thực tính duyên khởi không phải là nhân quả, bởi vì không có nhân quả nội hiện tiếp nối; và thực tính của tâm thức tương tục là điệp ngữ Như-Như. Candrakirti, đại biểu của Madhyàmika-Prasanga thường chỉ trích các nhà Duy thức học hiểu sai về ý nghĩa tương tục của *Lankavatara* — và các học giả Phật học tây phương coi trào lưu duy thức học như là một cuộc trở về Tự-ngã tuyệt đối của truyền thống Upanishad. Tuy nhiên, lối chỉ trích của Candrakirti là một cách biện minh cho chủ trương không thể thiết lập một chủ điểm tri thức tuyệt đối xét như là lập trường của một luận giải tư tưởng. Luôn luôn Candrakirti không chấp nhận một giải thích nào có tính cách luận lý học về triết học Trung quán của Nagarjuna, lối giải thích khởi đầu từ Ariya-Deva mà về sau Dharmapala coi đó như là cơ hội hòa giải mọi xung đột giữa hai chủ trương Không và Hữu của Madhyàmika và Yogàcara. Người ta cũng có thể thấy *Lankavatara* không ngớt từ chối bất cứ một giải thích nào có tính cách luận lý học đối với thực tính tương tục của Tâm thức: Không thể chọn một lập trường tư tưởng nào hết, bởi vì một lập trường yêu sách công việc biện minh cho nó, và tất nhiên, để thực hiện công việc này người ta phải phối trí một

hệ thống, lượm lặt tất cả mọi dữ kiện mà kinh nghiệm tri thức có thể đạt đến trong một trật tự mạch lạc. Những kinh nghiệm này là gọi tên sự vật (*danh*), nhận thức về biểu lộ của sự vật (*tương*) và đạt đến trật tự của sự vật (*phân biệt*).

Trong chớp mắt của Merleau-Ponty, một xuất hiện là tất cả xuất hiện. Trong chớp mắt của Ramana, một và tất cả đều biến mất; biến mất và hiện khởi trong một vũ trụ hư ảo. Hư ảo tiếp nối hư ảo, như làn sóng này thúc đẩy làn sóng kia, âm vang tiếp nối âm vang, cả một chuỗi điệp ngữ diễn ra vô tận.

TUỆ SỸ

PHẦN CHÚ THÍCH

- (1) David Hume, *Human Understanding*, cest. II, para. 17
- (2) *Ibidem*, para. 28
- (3) *Ibid.*
- (4) *Op. cit.*, sect. IV, para. 20
- (5) *Ibid.*, para. 29
- (6) M. Foucault, *Les Mots et les Choses* (MCh.), p. 345
- (7) *Op. cit.*, p. 340
- (8) D. Hume, *Human...*, sect I, para. 19
- (9) J. M. Domenach, « Archéologie du Savoir, » *Esprit*, II, 1963
- (10) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de Perception*, trang. 81
- (11) *Op. cit.*, trang. 235-239

- (12) MCh., trang 41
- (13) Merleau-Ponty, «Le Langage indirect et les Voix du Silence», *Singes*, Gallimard, 1960; trang. 49
- (14) MCh., trang 41
- (15) *Ibid.*,
- (16) trang. 33
- (17) *Ibid.*,
- (18) trang. 34
- (19) *Ibid.*,
- (20) trang. 35
- (21) trang. 40
- (22) trang. 44
- (23) trang. 63
- (24) trang. 71
- (25) trang. 78
- (26) trang. 72
- (27) trang. 147
- (28) trang. 155
- (29) trang. 157
- (30) trang. 160
- (31) trang. 170
- (32) trang. 110
- (33) trang. 118
- (34) trang. 128
- (35) trang. 317
- (36) *Ibid.*,
- (37) trang. 318
- (38) trang. 327
- (39) trang. 352
- (40) Merleau-Ponty, «Partout ou Nulle Part», *Signes*, trang. 161
- (41) *Lãng-già*, theo bản Hán dịch của Gunabhadra, K. 3

ÂU CƠ TÚY

KIM ĐỊNH

Từ Ngày Triết Tây theo Cơ Cấu thuyết đi trật khỏi dòng Truyền thống tâm linh thì cũng từ đây đã đánh mất chiều kích nữ tính và trở nên đực rựa. Vì thế hơn 2000 năm lịch sử Triết Tây chỉ còn là một sớ soạn để tìm lại Âm tính. Bài Âu cơ Túy này trích trong «Viết Lý tổ nguyên» (sẽ ra) bàn về chiều kích đàn bà trong nền triết lý Nho Việt. Đây có thể nói là một cơ cấu thuyết không cơ cấu, linh động đầy sáng tác siêu lý.

Chừng hơn bốn ngàn năm trước đây nhân loại đi vào một khúc quanh lịch sử. Khúc quanh đó được các nhà khảo cổ ghi dấu bằng sự xuất hiện của đồ đồng, còn sử gia thì bằng những cuộc xâm lăng của các đoàn người từ phía Tây Bắc tràn xuống. Về phía triết lý chúng ta sẽ ghi bằng sự lấn át quyền cha trên quyền mẹ, nôm na ta gọi lệnh lấn át công, hoặc nói theo kiểu chữ nghĩa là Dương

lấn át âm Sở dĩ chúng ta ghi nhận bằng sự lấn át bố trên mẹ, vì nó nói lên chiều kích thâm sâu hơn hết trong nền triết lý nhân sinh, một nền triết khởi đầu từ vợ chồng: «quân tử chi đạo tạo đoan hồ phu phụ»: Phu phụ lẽ ra phải hòa hợp nhưng không may đã có sự kiện là phu lấn át phụ. Sự lấn át này đã trở thành quyết liệt đến nỗi bên Tây Âu có thể gọi là phụ hệ đánh bại hẳn mẫu hệ. Còn bên Viễn Đông không hẳn nên dùng hai cặp danh từ đó vì sự thực không có lúc nào duy âm hay duy dương, mà chính ngay thời Văn minh Viêm tộc chưa bị sức tấn công của Hoa tộc thì các bà mặc dầu chiếm giữ những vị trí quan trọng đến nỗi có thể gọi xã hội là theo *nền mẹ*: Âu Cơ (Âu là mẹ Cơ là *nền*) nhưng cũng không nắm quyền cai trị mà thường để vào tay những người có tuổi tác kinh nghiệm. Và do đó có được sự hòa hợp Âu cơ và Phụ cơ ngay từ đầu. Nét đặc trưng của nền văn hóa Viễn Đông là sự hòa hợp phụ và mẫu ấy vẫn còn duy trì được xuyên qua bao đợt uy hiếp của quyền cha từ phương Bắc xuất hiện cùng với sự thiết lập vương chế và chư hầu. Như vậy vương chế và chư hầu là dấu hiện của dương thịnh và đã trở thành màng lưới lần lượt phủ lên mảnh đất của Viêm tộc vốn mang sắc thái âm thịnh. Cái nét đặc trưng bền bỉ là ở đây âm đã không tuyệt trước sức lấn át của dương như các nơi khác ít ra bên Âu Châu, nhưng đã trường tồn để cùng với dương song song tiến triển (évolution symétrique).

Đây là nét đặc trưng trong nền văn hóa của chúng ta, nó không phải chỉ có tính cách trang trí nhưng chính là hồn linh thiết yếu cho sự sống còn của một nền văn minh. Muốn thấy sự cần thiết đó ta hãy xen vào những nền văn

minh duy dương của Tây phương thì liền nhận ra. Văn minh Tây phương gọi là duy dương vì nó là duy tri. Ta quen nói độc âm bất sinh, duy dương bất thành, thì câu đó áp dụng cho nền văn minh Âu Tây cũng vẫn đúng. Câu ấy mới nghe qua tưởng là bâng quơ vì ai mà chối được sự rực rỡ huy hoàng của văn minh cơ khí khoa học Tây Âu. Tuy nhiên chính vì chỗ rực rỡ đó mà chúng ta nhận ra là nó thiếu chiều sâu, nó có sáng mà thiếu tối, có ngày mà không có đêm, nói theo tâm phân là có ý thức mà thiếu vô thức; phần này mới được khám phá nhưng chưa khai thác đủ để trở nên nét văn minh như yếu tố tâm linh Viễn Đông. Nói theo tiếng của Otto thì Tây Âu mới có lumen (áng sáng) mà chưa có numen (sự nhạy cảm thấy cái u linh man mác) và do đó nó là một nền văn hóa thiếu đường hướng lý tưởng nằm ngấm để nối kết tất cả lại, cho nên những người thở hút bầu khí đó dễ bị bệnh thần kinh hay ít ra thì số lớn lâm vào tình trạng tâm lý tán loạn. Đó là hậu quả xa xôi do một cuộc li dị sơ nguyên giữa hai yếu tố âm dương cũng đã xảy ra ở khúc quanh lịch sử đầu tiên được ghi nhận. Vì là sơ nguyên nên nó để ẩn tích sâu đậm lại trên nền văn hóa Tây Âu như một tội tổ truyền, và thường xuất hiện trong triết dưới hình thức nhị nguyên tức bất chọn một bỏ một: chọn lý bỏ tình... để thành ra các thứ duy. Chính những duy này đã là nguyên ủy sâu xa nhất cho cuộc khủng hoảng hiện nay đang lay tận gốc rễ hết mọi giá trị cũ.

Nhiều người cho rằng hiện nay nền văn-minh nào cũng đang bị khủng hoảng. Cái đó đúng nhưng cần phải phân biệt giữa khủng hoảng về dạng thức hay điều hành và về gốc rễ. Nếu là từ gốc rễ thì bệnh trạng trầm trọng nhiều hơn, và đó

là trường hợp của văn-hóa Tây Âu, vì thế các phần tử ý thức hơn hết của họ hiện đang nghĩ đến việc phải thiết lập một nền móng khác bằng sự từ bỏ duy-lý để thêm tình cảm, thêm tiềm thức vào, đang cố bỏ ý-hệ để đi sang đợt tình lý tương tham... tóm lại là đang có một cuộc xô đổ toàn bộ những nguyên-lý đã chống đỡ tòa nhà của họ. Tại đâu? Phải chăng đó là một quả báo của hồn bà Pandore, bà Evà và đang chỗi dậy để báo thù cho sự đẩy lui đàn bà ra khỏi cơ cấu văn-minh con người, vì sự đẩy lui ấy chính là sự bỏ ruột để ôm vỏ.

Ngược hẳn với Âu châu bên Viễn-Đông những phần tử sáng suốt hơn hết lại đang cố vận động làm phục hoạt lại các nguyên-lý cổ truyền. Lý do của sự đi ngược chiều ấy ở đâu? Phần nhất ta đã định-luận rằng cần phải gắn thiên-nhiên mới đạt chân-lý. Thế mà nền minh-triết của vạn dân đều công nhận đàn bà gắn thiên nhiên hơn đàn ông và vì lý do đó trong nhân loại vẫn dùng đàn bà để biểu-thị minh-triết. Trong Ki-Tô giáo đức nữ Maria cùng với minh-triết là một. Đức Avalokitesvara ở bên Ấn-Độ là một thần ông đến khi sang Viên Đông đã mặc xác bà để trở thành « quan thế âm bồ tát » và được sùng bái hơn vô cùng vì tính chất thân dân, được biểu thị bằng ngàn tai để nghe những lời cầu, ngàn tay để giơ ra cứu chữa... Khi Nietzsche nói chân lý là đàn-bà = « Verite est femme » thì chính là quảng diễn sự thật trên. Điều đáng nói là cái chân lý có tầm phổ biến đó tuy được mọi nơi truy nhận, nhưng không được mọi nơi nắm giữ và vì thế triết hầu hết chỉ là triết học để mà nói, tức là duy lý mà không sao ngoi qua sông tình để đạt bờ minh-triết.

Minh triết là gì nếu không là sự chăm lo cho con người, cho những nhu yếu của con người. Triết lý phải là « quan



thế âm bồ tát» với «thiên nhĩ, thiên thủ, thiên túc» để chăm lo cho con người. Chẳng thế thì không phải là triết lý chân thực. Nói khác bao lâu chưa đạt tới nền minh triết thì con người cứ sống trong trạng huống li tính, triết học cứ mải bàn về những ý niệm đủ loại bên ngoài đời sống còn chính bản thân, gia đình, quốc gia mình thì quen bắt. Nói khác con người bị xoay như chong chóng trong các thứ lốc của vụ tưởng, của ý tượng ma không sao nhìn ra hướng tiến vào «nhà», vào nhân tính cho được. Bởi chung con người là vật lưỡng thể có hai đời sống một là sinh lý hạn hẹp trong xác thân, một nửa là tâm linh tỏa ra rộng như vũ trụ. Bao lâu con người còn bị cầm tù trong các thứ cũi duy thì bấy lâu chưa đạt được giai đoạn lưỡng nghi mà chỉ có một chiều dục rựa là duy dương mà duy dương thì bất thành. Sở dĩ nền văn hóa Viễn Đông đã thành công phần nào vì đã duy trì được yếu tố âm, yếu tố mẹ mà tôi gọi là Âu Cơ Túc nhờ đó tiên tổ chúng ta đã đọc thấy lưỡng nghi tính của con người và đã thể hiện vào mọi phạm vi sinh hoạt mà trước hết phải kể đến cặp uyên ương nguyên thủy là Nữ Oa và Phục Hi. Oa là một thứ Ốc có hai ngà, tức chỉ thị hai cực của cùng một thực thể, một thực thể vô hình biểu lộ ra bằng hai cực như:

giữa qui với củ
 giữa vuông với tròn
 giữa bố với cái
 giữa công với lệnh
 giữa làng với nước
 giữa hiếu với trung
 giữa non với nước v.v...

Hai cực ấy phải liên hệ với một thực thể vượt tầm giác quan nên có khả năng hòa hợp hai cực đối chọi. Tinh hoa triết Đông nằm ở đó. Học giả Needham (II 276-7) đã có con mắt tinh đời đã nhận ra rằng trong văn hóa Viên Đông không có ý niệm tội lỗi mà chỉ có sự cố gắng đạt đến *hòa hợp, bình quân, thái hòa*. Bởi thế cái tốt cao cả hơn hết của Viên Đông xưa là ngày mồng năm tháng năm cũng gọi là *trùng ngũ, đoan ngũ, đoan ngọ*, nhưng ngày nay con cháu đã mất hết ý thức về ý nghĩa uyên nguyên nên bảo đó là để kỷ niệm sự trầm mình của Khuất Nguyên, hoặc Ngô tử Tư hoặc những suy luận tai dị như ăn nước sáo ngọc thỏ, một vật ở cung trăng nên rất âm để chữa cái quá dương là hai lần 5. Thực ra thì những truyện đó (Danses 82. 528) cũng có thể có một phần nào nghĩa lý, miễn biết móc nối vào ý uyên nguyên của nó là «Thái Hòa». Thái hòa là hòa thời với không, trời với đất, mà theo vị trí Viêm Việt thì *trời ba đất hai* (tam thiên lưỡng địa) ba với hai vị chi ngũ, do đó số 5 trở thành con số lý tưởng của nền văn minh Viêm Việt, và nó phải là chìa khóa mở vào ý nghĩa của nhiều huyền thoại chẳng hạn khi nói Thần Nông hay Nữ Oa chế ra đàn huyền 5 giây thì phải hiểu về đó chứ không thiết yếu là chế ra đàn thực. Lấy một thí dụ khác là số 5 thường đi với chim, chúng ta biết chim là vật tổ đầu tiên của họ Hồng Bàng thì ta phải dùng biểu tượng đó để hiểu nhiều trong huyền sử. Thí dụ khi sách Trúc thư Kỉ Niên viết rằng Hoàng Đế cai trị được 50 năm thì Phượng Hoàng xuất hiện. Phượng Hoàng chỉ nền thái bình, của Viêm tộc (vật tổ chim) hay là 50 năm thì là số ngũ (ngũ hành của Viêm Việt) thì ta có thể nghĩ rằng Hoàng Đế đã bị Viêm Việt đồng hóa, nói bóng là theo số 5. Vì thế nên ngày trùng ngũ được đón tiếp

như một cái tết để ăn mừng, để chào đón phút uy linh cao cả của một buổi trưa Sơ nguyên Đoan ngọ mà cũng là cùng cực. Lịch nhà Hạ cũng chính là Việt Lịch khởi đầu năm ở cung dần nên tháng năm nhằm vào cung ngọ. Ngọ là lửa đối với tí là thủy cả hai làm nên cái trục thiên cao cả, cho nên khi mặt trời đạt cung ngọ thì những dân có liên hệ thâm sâu với lửa như Viêm tộc phải ăn mừng, phải chào đón phút uy linh trọng đại của Đoan ngọ. Đó cũng chính là cái midi originel mà Nietzsche đã mơ ước trong quyển Zarathoustra và đã không tìm ra tấm dạng. Phải chi Nietzsche đã được ăn một cái tết Đoan ngọ có lẽ ông đã tìm ra được buổi trưa có ánh dương nguyên thủy khi chưa lia âm.

Có lẽ trong buổi tết lý tưởng đó người xưa đã nhân tiện kỷ niệm những nhân sĩ của nền văn hóa Viêm Việt: nên không những Khuất Nguyên, Ngủ tử Tư mà cả Phục Phi, Trưng Vương, Ngọc Hân công chúa... là những đại diện khác nhau cho muôn thế hệ chiến sĩ đã giốc trọn một đời tinh anh ra để phục vụ nền văn hóa Viêm Việt cũng là nền minh triết phụng sự con người. Nhờ các tiên tổ đó mà văn hóa Viêm Đông đã không phải chứng kiến cái cảnh li dị đầy bi thảm giữa lệnh và công, giữa pháp và lễ... Và lễ tri đã nhiều lần nổi lên được là dấu tổ minh triết đã lớn mạnh. Vì phải có minh triết mới đủ uyền chuyển theo được lễ. Thiếu triết tức thiếu óc tế vi thì chỉ có thể theo pháp, ngang bằng số ngay mà thôi. Trong dĩ vãng ta thấy nhà Thương Ân đã theo được lễ, nên đề cao số 5: và các vua nhà Ân lấy hiệu theo thiên căn: giáp, ất, bính, đinh, tức là số 5 (P. C. 157) 5 cặp: giáp ất, bính đinh, mậu kỷ, canh tân, nhâm qui... Trái lại nhà Tần thì chỉ có thể trọng pháp nên trọng số 6, thí dụ

chia dân ra 6 bậc riêng biệt thành 6 giai cấp. Ngược lại vua Thuấn chia quan tước ra 5 phẩm. Khi ta đã làm quen với nội dung các số rồi, thì mỗi con số có thể là một chìa khóa giúp ta ước đoán ra tính chất của một triều đại hay có thể dùng được như chìa khóa để đi tìm về với những nguyên tố của nền văn hóa tổ tiên. Tuy nhiên đó là một việc làm cần rất nhiều óc tế nhị, bởi vì đây là một cuộc giao thoa rất uyển chuyển, trong âm có dương, trong dương có âm... Lại còn trải qua nhiều đời nên rất dễ lầm lẫn có khi ngoài ý muốn người xưa, hoặc cũng có thể đi với hậu ý xuyên tạc thí dụ những lời lên án tục kết hôn không mai mối (gọi là Bôn 奔) được đặt vào miệng Nữ Oa, thì phải kể là do một cây bút đực rựa hoặc thêu thùa xuyên tạc hoặc chẳng hiểu gì ý nghĩa của huyền sử rồi viết bậy. Huyền sử nói rằng bà Nữ Oa lập ra phép hôn phối thì không cần hiểu vào thể chế xã hội, nhưng trước phải nghĩ đến việc linh phối giữa âm với dương giữa qui với cũ, là móng gốc cho một nền minh triết thâm sâu tròn trịa của Nho Việt.

Bởi vậy thiết yếu phải tra hỏi tinh vi mỗi khi đi vào rừng rậm của huyền sử cổ học. Trong mỗi trường hợp cần phải bám sát vào những mấu chốt to lớn đại để như sau. Trước hết trong nền văn-hóa Viêm-Việt đàn bà đã đóng một vai trò tối quan trọng, thứ đến vì đã không có cuộc li dị mà trái lại chỗ nào cũng thấy đi đôi: chồng với lệnh, bố với cái nước với làng... Thứ ba cho nên đã đào tạo nên được những «Hà lạc chi anh» tức những người đã vượt qua được gọng kìm nhị nguyên của Vu tướng hoặc ý hệ để nhìn ra và lo cho những nhu-yếu thâm sâu của con người. Đó là mấy nét lớn lao không nên quên lãng trong việc suy

tâm lý-luận thì dấu tiêu tiết có không đi sát nhưng đại cương đã hầu nắm vững. Những nét chính đó làm cho nền quốc học nước ta trở thành một đạo làm người đáng cho hết thầy phải học bởi tu luyện. Đây là là một nền minh-triết rất cân-đối luôn luôn có bóng mẹ hiền và được nẩy mầm ở vùng cư ngụ đầu tiên của giống Lạc-Việt, nhưng đã biết bao lần bị chèn ép có khi bị đốn tóa lâu ngày, cần con cháu phải vun tưới. Có lẽ tác giả bài thơ «Khải phong tự nam» trong Kinh Thi đã kêu gọi như thế khi viết :

*« Từ phương Nam... gió hòa đưa lại...
Đàn con có đến bảy người
Bảy con mà để mẹ thời nhọc thân
Đàn con có đến bảy người
Chẳng làm cho mẹ yên vui tấm lòng
Véo von kia cái chim vàng
Nó kêu những tiếng dịp dàng êm tai.
Đàn con có đến bảy người
Chẳng làm cho mẹ yên vui tấm lòng ».*

*« Khải phong tự Nam
Hữu tử thất nhơn
Mẫu thị lao khổ
Hữu tử thất nhơn
Mạc úy mẫu tâm »*

(Bội phong bài số 7)

Phải chăng thất tử là «Trường giang thất tỉnh» hay là «tam thiên tứ địa» đã bao đời phải chiến đấu cho «Nam

Phong» tức cho nền Minh-triết của hiền mẫu phương Nam và đã chưa bao giờ dành lại cho mẹ địa vị xứng đáng. Rồi bỗng hôm nay luồng gió đầy chất ôn dịch từ Tây Bắc thổi vào đốn tảo lán gió dịu hiền phương Nam. Và lũ con đại ngơ ngác nhìn nhau trước luồng gió nhẹ từ phương Nam, thổi vào tiềm thức mấy câu:

«hữu tử thất nhưn
mẫu thị lao khổ.»

Chẳng biết có còn tìm ra được những tâm hồn biết rung động trước tiếng thở dài của Âu-Cơ nghi mẫu nữa chăng?

KIM ĐỊNH



CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Đây là cuộc phỏng vấn CLAUDE LÉVI-STRAUSS do MADELEINE CHAPSAL thực hiện cho tờ L'Express vào tháng mười năm 1960, năm năm sau khi cuốn Tristes Tropiques (Plon, 1955) xuất hiện và hai năm trước khi CLAUDE LÉVI-STRAUSS cho ấn hành cuốn Anthropologie Structurale (Plon, 1962). Qua bài phỏng vấn này, chúng ta sẽ thấy cả đối tượng lẫn phương pháp và quan điểm của thuyết Cơ Cấu.

— AI là Alfred-Louis Kroeber mà ông coi như một trong những bậc thầy của khoa nhân chủng học hiện đại và vừa mới từ trần tại Paris?

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. — Đó là nhà nhân chủng học Bắc Mỹ cuối cùng biết rõ những người Da Đỏ đích thực (...) Da Đỏ không phải man rợ (tất nhiên nay họ không còn sống nữa)

nhưng trong thời niên thiếu thì họ man rợ thật. Kroeber sinh năm 1876, công việc đầu tiên của ông trên địa tảng dành cho người của những bộ lạc Algonquian (1) bắt đầu từ 1900. Còn cuộc xâm nhập vào miền Tây của những người Da trắng chỉ bắt đầu vào khoảng 1850 và chỉ hoàn toàn kết liễu vào năm 1880. Do đó, những người già cả bảy tám mươi tuổi mà Kroeber có thể biết đã sống, phần lớn cuộc đời họ, cuộc sống của người Da Đỏ man rợ. Mỹ châu với Kroeber, đúng là châu Mỹ trước Christophe Colomb mà nay không còn nữa.

— Thực ra, họ sống ở đâu, những người Da Đỏ của Kroeber ấy?

C.L.-S. — Trong những bình nguyên và ở Californie. Ở đó, sự tuyệt chủng của họ có lẽ bắt đầu từ 1880, bởi vì năm 1850 có vào khoảng 150.000 người và sau năm 1880 chỉ còn hơn 20.000 người. Kroeber còn nói với tôi, vài tuần trước đây ở Áo (chúng tôi gặp nhau trong cuộc hội thảo Burg-Wartenstein). Ông mới trở lại cách đây không đầy hai hay ba năm thôi nơi những người Yurok. Họ chỉ còn tồn tại trong những nhóm rất nhỏ độ một chục người, đôi khi một gia đình, có thể chỉ còn một người duy nhất nói được nguyên ngữ và nhớ những truyện thần thoại và truyện truyền kỳ. Đó là những người sống bằng lạc quyền, lượm mót và săn bắn, và có lẽ đại diện cho cái gì cổ xưa nhất ở Mỹ châu.

— Kroeber có phải là người duy nhất chú ý đến họ không?

(1) hay Arapaho, sống trong vùng Arkansas Rivers, còn gọi là Arapohoe — (Ghi chú của người dịch).

C. L. - S. — Không, còn có những nhà nhân chủng học khác — đầu rắng Kroeber là người duy nhất có những liên lạc bền bỉ, mật thiết với dân da đỏ — và còn có cả những nhà phân tâm học nữa. — Họ say mê dân Da Đỏ ở Californie, tuy chỉ mới bắt đầu và một phần dưới ảnh hưởng của Kroeber. Chính ông ta còn thiết lập một môn phân tâm học giáo khoa trong ba năm, có lẽ vào khoảng năm 1920, trong khi vẫn tiếp tục theo đuổi nghề nghiệp của ông ta.

— Ông ta có quen biết Sigmund Freud không?

C.L.-S. — Tôi không tin, nhưng ông ta có thư từ với Freud và hai lần giới thiệu sách của Freud về những xã hội bán khai: *Vật tổ và cấm kỵ*. Lần thứ nhất vào khoảng năm 1920, mat sát hoàn toàn, và lần thứ hai, năm 1930, sai biệt hơn rất nhiều, cố gắng chứng minh ở điểm nào một nhà nhân chủng học, về một phương diện nào đó, có thể chấp nhận một vài luận đề của *Vật tổ và cấm kỵ*.

— Những người Da Đỏ ở Californie, chẳng hạn, có thể khiến những nhà phân tâm học chú ý họ ở điểm nào?

C. L. S. — Trước hết tôi nghĩ tới cái mà những nhà phân tâm học có lẽ gọi là cái «tính cách giảng môn» của họ. Quả thật đó là những nhà sưu tập say mê, những người thu thập kho tàng, kho tàng này thường là những phiến gương thiên tạo lớn. Những tấm này, một số dài hơn một thước, và có khi một thước rưỡi nữa, không thể dùng để làm gì hết, nhưng đã được coi như những vật cực kỳ quý giá: người ta trưng bày chúng trong những buổi lễ nhân dịp những cuộc chơi mà tôi

gọi hầu như những lối chơi bài poker, bởi cần phải đè bẹp địch thủ bằng cách bày ra những tấm quan trọng hơn hay đẹp hơn... Nhưng, điều đó giả thiết cả một chiến lược, một cuộc «bịp đời». Nếu người ta mang ngay tấm gương tốt nhất ra, người ta có thể bị đè bẹp... Vậy phải khiến địch thủ luôn luôn cố gắng thủ thắng, trong khi vẫn giữ những tấm tốt nhất, hay «quên bài» tốt nhất, đối với mình...

— Ngoài sự kiện Kroeber là giây liên lạc cuối cùng với Mỹ Châu man rợ, theo ông, cái gì đã làm cho Kroeber trở thành một nhân vật xuất chúng?

C. L. - S. — Đó là một người mẫn tiệp phi thường, suốt đời không những là nhà nhân chủng học địa tầng — ông ta đã trực tiếp nghiên cứu một số khá nhiều dân tộc Mỹ Châu —, mà còn là một nhà khảo cổ (ông ta đã thực hiện những cuộc tìm cổ vật ở Pérou cho phép đề xướng những cách xếp loại một vài nền văn hóa Pérou, từ nay trở đi trở thành cổ điển.) ông ta từng là sử gia (về những dân tộc bị tuyệt chủng ở miền Bắc Nam Mỹ, như những người Chibchas), cả một phần tác phẩm của ông có tính chất triết lý (ông ta còn nghiên cứu những thay đổi của thời trang phụ nữ ở thế kỷ trước nữa!). Ông ta đã xây dựng ngữ học, nghiên cứu xã hội, dành cả một cuốn sách nói về sự liên hệ giữa những hoàn cảnh địa lý của Bắc Mỹ với những xã hội đã phát triển ở đó...

Cuối cùng, đó là một người có óc tò mò và tâm trí mãnh liệt hoàn toàn phi thường.

— Nhưng trước hết là một nhà nhân chủng học?

C. L. - S. — Vâng. Đã nhiều lần ông ta nói với tôi ông

ta ngạc nhiên biết bao khi thấy những nhà nhân chủng học trẻ tuổi Hoa Kỳ ngày nay chọn môn nhân chủng học vì những lý do rất lạ lùng, vì họ có thể lựa chọn xã hội học hay tâm lý học, như một khoa học xã hội giữa những môn khác; trong khi đó, đối với Kroeber và những người thời đại ông, nhân chủng học không phải là một khoa học trên cùng một bình diện như những ngành khoa học khác; nhân chủng học, với ông, là một tôn giáo.

— Nhưng phải chăng là một tôn giáo nguy hiểm? Trong khi dạy cho kẻ nghề mà tất cả những luận lý, tất cả những học viện, tất cả những bình thức xã hội là những hệ thống có thể không có, và trong mọi trường hợp có thể canh cải được đến vô hạn, nhà dân tộc không khỏi cảm thấy bối rối, choáng váng sao?

C. L.- S. — Tôi, tôi nghĩ ngược lại rằng điều đó cho phép hẳn đi tới khôn ngoan...

— Sao thế?

C. L.- S. — Á! chính do cảm thức rằng không có gì là chủ yếu trong cái mà hẳn sống cả. Điều tỏ ra quan trọng nhất đối với hẳn thực ra chỉ quan trọng trong phạm vi mà người ta tự đặt mình vào một tỷ độ thời gian nào đó. Nếu nhà dân tộc học muốn, bằng một lối tập dượt quen thuộc với ông ta, thực hiện một cuộc cải hoán và tự đặt mình, dù chỉ trong giây lát thôi, vào tỷ độ từng trăm năm hay từng ngàn năm — thay vì đặt mình vào tỷ độ những khoảng thời gian mười năm một —, những điều tỏ ra chủ yếu sẽ xuất hiện một cách hoàn toàn khác hẳn...

— Khi người ta tin rằng ông nghiên cứu những phong tục tập quán của con người, thực ra người ta hơi nhầm; điều mà ông chủ yếu quan tâm là tri óc con người? Những phản ảnh của nó? Sự cấu tạo của nó?

C.L.-S. — Vâng. Nhưng sự đóng góp của chúng tôi vào sự hiểu biết về tri óc con người là trong sự đề cập đến nó một cách khác hẳn, với một hướng nhìn khác, và trên một con đường khác hẳn nhà tâm lý học, chẳng hạn, hay nhà sử học. Cứ cho là chúng tôi tìm cách thu tóm nó trong cái mà Sartre gọi là những « toàn thể ».

— Dụng cụ riêng của ông là gì?

C.L.-S. — Sự xa cách. Không những bởi vì những xã hội mà chúng tôi khảo sát rất xa cách về phương diện địa lý mà còn xa cách bởi lối sống; và nhờ sự xa cách mà chúng đòi hỏi chúng tôi nghiên cứu chúng, bắt buộc chúng tôi chỉ nhận thấy nơi chúng một vài đặc tính hoàn toàn chủ yếu của chúng và của tri óc con người mà thôi.

— Sự xa cách, nhưng còn sự tiếp cận nữa. Sao lại không có những lúc mà nhà nhân chủng học thấy mình đứng đối diện với một người, và chính là người đó chứ không phải một người nào khác, là đối tượng nghiên cứu của ông ta?

C.L.-S. — Vâng, nhưng phải phân biệt cẩn thận những thái độ. Ở Nam Mỹ, chẳng hạn, những người Da Đỏ thời tôi, họ không biết rõ lắm thế nào là một nhà nhân tộc học, và bắt đầu từ lúc người này đến sống tại xứ họ tỏ vẻ ân cần do đó họ chắc chắn có thể bòn rút một số lợi

lộc vật chất nào đó — dưới hình thức quà tặng, thực phẩm, dao rựa hay ngọc trai —, à!

Nơi những người mà Kroeber nghiên cứu, hoàn cảnh khác hẳn; vì ngành nhân chủng học đã bắt đầu ở Hiệp Chúng Quốc vào khoảng 1840, họ biết ngay trên toàn thế lục địa thế nào là một nhà nhân chủng học. Khi thì có những cuộc chống đối phải chiến thắng bằng thời gian, sự chờ đợi, khi thì ngược lại có một cuộc hợp tác rất hăng hái: những người này ý thức được rằng lối sống của họ, điều mà họ duy trì, bị kết án một cách vô phương cứu chữa và dịp may duy nhất của họ để lưu giữ kỷ niệm lại cho hậu thế là làm việc với những nhà nhân chủng học... Họ hợp tác trong sự hiểu biết rõ rệt điều mình làm để cho tất cả được sao, chép và một vài đồ vật, như là những bản thờ nhỏ quý giá đặc biệt, tượng trưng tráp chứa pháp điển cho một bộ lạc, được mang tới viện bảo tàng, bởi họ biết rằng đó là nơi nó sẽ được gìn giữ. Và khi vị bô lão cuối cùng sắp chết, vị đó mang kho tàng của mình gửi viện bảo tàng, không có một giải pháp nào khác.

— Ông có tin rằng người ta đi đến sự hợp nhất những xã hội không?

C.L.-S. — Đó còn là một vấn đề đã được bàn cãi với Kroeber ở Áo. Dường như ông ta cũng nghĩ như vậy, nhưng những hội viên khác của cuộc hội thảo không tin. Chúng tôi đối kháng lại ông ta rằng những xã hội có khuynh hướng tới chỗ đồng tính bao nhiêu thì có thể có bấy nhiêu điểm đồ võ khác, điểm nứt nẻ khác xuất hiện ở những chỗ mà chúng ta không thể ngờ được.

— Ở đâu? Ông không có một ý niệm cón con nào về điều đó sao? Phải chăng ở giữa nước Anh và nước Pháp...

C.L.-S. — Có lẽ không! Nhưng có lẽ có, chẳng hạn, trên bình diện những thế hệ. Những vấn đề thiếu niên phạm pháp lúc nào cũng có và thời đại nào cũng có, nhưng có lẽ ngày nay, trong lãnh vực mà trên trình diện một thế hệ khảo cử, những sự sai biệt có chiều không còn trong không gian, nhưng có thể lộ, một cách rõ ràng hơn nhiều trong một thời gian dài như giữa hai thế hệ kế tiếp...

Ở bên Anh vừa mới có một cuộc điều tra rất lạ lùng về tập quán của những trẻ em tiểu học. Người ta nhận thấy rằng trong toàn thể nước Anh, những lối chơi, những cách nói của trẻ em — mà những người lớn không ngờ đến, thuần nhất một cách đặc biệt... Và người ta hoàn toàn không biết chúng được truyền bá cách nào.

— Vậy thì, dầu cho những xã hội bán khai biến mất trên mặt địa cầu, những nhà nhân chủng học vẫn luôn luôn có việc làm?

C.L.-S. — Vâng. Bởi vì sau hết, nhân chủng học luôn luôn tự cho mình bồn phận thăm dò những giới hạn của cái gọi là giới hạn của nhân loại trong một giai đoạn nào đó, hay một thời đại nào đó. Có một ghi chú rất đáng chú ý của J. J. Rousseau về điều đó — ở cuối cuốn *Luận về Bất Bình Đẳng*. Ông phàn nàn rằng người ta chỉ nghiên cứu thiên nhiên mà chẳng chịu nghiên cứu con người, và ông ta kêu gọi những người hay những nhóm người giàu có, trợ cấp cho những cuộc du lịch có mục đích đi nghiên cứu con người (tóm lại, ông báo

trước những sáng lập vĩ đại ngày nay dành cho cuộc tìm tòi nhân chủng!) và rồi ông cho thí dụ như thế này: những nhà du lịch có thuật lại những câu chuyện rất hy hữu về xã hội những thú vật kỳ lạ sống ở Á châu mà họ gọi là « Đười-ươi », và, vì không biết người ta tuyên bố đó là những con khỉ, có thể cho nói theo thành kiến, nhưng thực ra những thú vật đó là những con người! Nếu thiên hạ không quá dốt để thấy sự khác biệt giữa các xã hội loài người thì làm sao mà họ không nhận thấy rằng một con Đười ươi cũng là một con người với đầy đủ danh nghĩa như ai?

Về điểm đó, Rousseau đã nhầm; nhưng ông ta nhầm với tư cách đặc biệt của một nhà nhân chủng học: luôn luôn đặt mình bên ngoài cái mà người ta coi như là có thể có đối với con người, và đi tới chỗ đưa vào bên trong nhân loại những hiện tượng bên lề. Chúng tôi phụng sự cho một khoa học luôn luôn phải đặt mình bên lề cái chưa biết. Theo thể lệ đó thì luôn luôn phải có một khoa nhân chủng học.

— Những nhà nhân chủng học có nghĩ đến việc nghiên cứu chính xã hội của họ không?

C.L.-S — Một xã hội càng lớn bao nhiêu, thì càng trở nên xa lạ với chính nó bấy nhiêu do đó, càng tự đặt ra nhiều vấn đề bấy nhiêu. Đó là trường hợp người Hoa Kỳ: họ ý thức được sự kiện rằng, trong phạm vi một xã hội quá rộng lớn gồm hai trăm triệu dân cư của họ — chứ không như xã hội chúng ta, có bốn hay năm chục —, họ không hiểu nhau; điều đó, cho đến ngày nay, không phải

là một thái độ người Âu châu. Và nếu nhân chủng học phát triển như vậy ở Mỹ châu trong những năm gần đây, thì không phải đề nghiên cứu những dân tộc bán khai mà chính là đề nghiên cứu xã hội Hoa Kỳ.

Nét độc đáo của tư tưởng Kroeber là không bao giờ ông muốn cô lập hóa ngành nhân chủng học. Ông nắm lấy cả khoa học tự nhiên lẫn cổ học. Chẳng hạn, những vấn đề như vấn đề ngôn ngữ của những loài ong, của những xã hội thú vật, đối với ông cũng thiết yếu với lịch sử thế giới như những vấn đề của văn minh Địa Trung Hải của thời Thượng cổ.

Ngày nay, mỗi người có khuynh hướng gò bó mình trong ngành chuyên môn riêng. Kroeber, trong thời đại chúng ta, là một trong những người phở bác ít có như những người thế kỷ XIX chẳng hạn...

— Nhưng phải chăng, ngày nay, thủ đắc được toàn bộ văn hóa là một việc càng ngày càng khó khăn? (...) Có lẽ điều đó khiến người ta khur khur giữ mình thận trọng trong lãnh vực mà họ hơi thông thạo...

C.L.-S — Tất nhiên, ôm đồm tất cả có thể bầy tỏ đồng thời một sự ngây ngô nào đó... Nhưng dù thế nào chẳng nữa chúng ta luôn luôn bị bắt buộc nói tầm bậy khi chúng ta ưa thích những điều chúng ta không biết một cách trực tiếp. Vậy thì phải chọn lựa.

— Phải chăng cá tính của người khi chọn nghề ông không quan trọng bằng khi chọn một môn học khác?

C.L.-S. — Quan trọng lắm chứ! Chính Kroeber thường nói rằng những nhà xã hội học là những người luôn luôn sẵn sàng chơi trò chơi của chính xã hội họ — họ hoặc phải đồng ý hoặc chống lại, điều đó không quan trọng, — nhưng họ muốn đặt mình vào trong xã hội đó để thảo luận hay cải thiện nó. Trong khi ngược lại, nhân thể học — theo Kroeber — là một người không cảm thấy thoải mái trong nội bộ xã hội mình và cố gắng đặt mình tương quan với những xã hội khác, như hệ thống qui chiếu đầu tiên.

— Quả vậy, đôi lúc tôi tự hỏi, không biết phải chăng nhà nhân thể học không chịu lộ diện ra trong những xã hội khác bởi vì ông ta không thiết lập được những giao tế thỏa đáng với chính xã hội mình. Ở chốn xa, ông ta ở trong một cương vị hoàn toàn khác hẳn, không còn vấn đề như nhau nữa và, dù sao chăng nữa, ông ta cũng là một người khác, một kẻ xa lạ...

C.L.-S. — Vâng, nhưng không phải với những con người nói chung nhà nhân thể học giao thiệp — nếu không, ông ta sẽ không phải là nhà nhân thể học, ông ta chạy trốn họ hoàn toàn và trở thành nhà khảo cổ — mà là với chính tập đoàn xã hội của ông ta.

Mặt khác, mọi nỗ lực của nhà nhân chủng học là ẩn khuất, là làm cho người ta quên mình; là không phải trở thành một kẻ nào đó, mà là trở thành một đồ vật... Chỉ còn là một bóng ma, nếu tôi có thể nói như thế, khiến người ta hoàn toàn không chú ý tới mình...

— Và ông ta có thành công không?

C.L.-S. — Đôi khi.

— Trong số tất cả những xã hội bán khai đã có, không có xã hội nào là xã hội hạnh phúc hơn xã hội của chúng ta? Cho phép những thành phần của chúng phát triển một cách hòa hợp trên tất cả mọi bình diện có thể được cho con người?

C.L.-S. —Ồ! không, thành thực mà nói, tôi không tin điều ấy! Tôi nghĩ rằng, trong xã hội nào cũng có người sung sướng và kẻ đau khổ — và trong những xã hội bán khai có những kẻ rất khốn khổ.

Khi nhìn từ bên ngoài vào, những xã hội này có thể cho ta một ấn tượng quân bình, bởi vì chúng không muốn thay đổi? Đó chính là điểm khác biệt với xã hội chúng ta. Bà thấy không, vấn đề không phải là tìm hiểu xem chúng thay đổi hay không thay đổi; trên thực tế, chúng thay đổi bởi vì thế nào chẳng nữa mọi xã hội đều thay đổi. Điểm khác biệt duy nhất giữa những xã hội này và chúng ta là chúng ta ý thức về sự thay đổi này, chúng ta muốn thay đổi, chúng ta muốn lợi dụng sự thay đổi này — cho sự lợi hại của chúng ta —, chúng ta muốn chế phục Lịch Sử, như một sức mạnh thuộc quyền sử dụng ngay của xã hội chúng ta; trong khi những xã hội nguyên thủy, ngược lại, xô đẩy, khước từ Lịch Sử, cố gắng để nó đừng thay đổi — và họ không thành công. Có những cuộc chiến tranh, những bệnh truyền nhiễm, những nạn đói... Tất cả những cái đó hàm ngụ những phản ứng thích hợp.

— Và trong những cái đó có cả những nhà nhân chủng học nữa! Ông có đề nguyên một xã hội mà ông đặt chân vào không?

C.L.-S. — À, về điều đó lương tâm tôi đâu sao cũng

gần như yên ổn!... Thứ thiệt hại mà chúng tạo ra không đáng kể so với những thiệt hại do văn minh tạo ra!

— Nói về bất bình đẳng của những xã hội bao giờ cũng là điều khờ dại, nhưng xã hội của chúng ta, dầu sao, chỉ có chuyện đi tiêu diệt những xã hội khác, cũng không đủ tỏ ra cao hơn sao?

C.L.-S. — Chắc chắn nó rất cao hơn, xét về phương diện sức mạnh vật chất, về khối lượng, về mật độ và về số nhân khẩu, chắc chắn nó rất cao hơn bởi nó chế ngự được những sức mạnh thiên nhiên; về điều đó không còn hồ nghi gì nữa. Vấn đề duy nhất mà người ta có thể đặt ra là: có chăng những xã hội cao tuyệt đối và những xã hội khác thấp tuyệt đối, không phải chỉ dưới một số tương quan nào đó, mà dưới tất cả mọi tương quan?

— Những xã hội đó có không?

C.L.-S. — Không, tôi không tin. Tôi nghĩ rằng mọi xã hội đều đã tìm thấy cái chủ yếu mà con người cần phải có, nếu không chúng đã chẳng tồn tại.

— Riêng cá nhân ông, nhà nhân chủng học, ông say mê những xã hội nào nhất?

C.L.-S. — Điều quyến rũ nhất với tư cách hiểu biết, đối với một nhà nhân chủng học, là những xã hội Mélanésie; tôi không nói rằng đó là những xã hội dễ thương nhất, dễ chịu nhất, nhưng đó là những xã hội lạ lùng nhất. Trước hết bởi tính chất phức tạp của chúng trên một lãnh thổ khảo cứ, đó là một phần địa cầu mà một số lượng kinh nghiệm phi thường đã thấy được thể hiện, kinh nghiệm khác

nhau một cách lạ lùng; đó là những xã hội mà sự tổ chức xã hội đặt ra đủ thứ vấn đề, mà Nghệ thuật có lẽ lạ kỳ nhất... Và rồi có lẽ đó là miền duy nhất trên thế giới còn có những nơi chưa được biết tới.

— Ông đã đến đó chưa?

C.L.-S. — Chưa.

— Ông có định một ngày kia sẽ lại đi, riêng cá nhân ông, tới chính nơi đó?

C.L.-S. — Không, tôi không tin. Bà biết không, nếu tất cả những nhà nhân chủng học đều đồng ý nói rằng người ta không thể hành nghề nếu không từng ở trên địa tầng, nếu người ta không có kinh nghiệm chắc chắn về địa tầng, riêng tôi nghĩ rằng những con đường có thể phân tán từ đây. Có những người chỉ cảm thấy sung sướng khi họ sống nơi thổ dân, lại có những người khác, đó là trường hợp tôi, thích làm những công việc có tính cách lý thuyết hơn, và những người, một khi đã thử đặc được kinh nghiệm về thổ địa, thích đặt những vấn đề lý thuyết hơn... Cuối cùng, tôi tin rằng tôi không thích thổ địa.

— Tuy nhiên điều đó phải đem lại cho một cảm thức lia xư dị thường, gần như tuyệt đối, cảm thức thay đổi xã hội. Ông không thích điều đó sao?

C.L.-S. — Có chứ, nhưng để đến đó, nó đòi hỏi phải tiếp xúc với tất cả những cái người ta ghét nhất trong lòng văn minh của chúng ta: vấn đề di chuyển, những phương tiện chuyển vận, những thủ tục hành chánh, chống lại lối làm việc rùa tại các bàn giấy, ác ý của người ta,

cuối cùng tất cả những cái tiêu dụng... Trong ngành nhân chủng học cũng như trong tất cả mọi ngành khoa học khác, có những người yêu thích phòng thí nghiệm, người thích bảng đen và viên phấn hơn. Đó là trường hợp tôi.

— Hiện lúc này ông đang sửa soạn một tác phẩm ?

C.L.-S. — Vâng, một cuốn sách lớn về thần thoại, nhưng từ từ. Cần phải có một loạt những thí nghiệm thần thoại, nếu tôi có thể nói... Từ những thí dụ rất sai biệt, tôi cố gắng chứng minh rằng cùng những phương pháp giải thích và cắt nghĩa có thể thực hiện.

— Ngày nay ai là những nhà nhân chủng học lớn nhất ?

C.L.-C. — Ở Mỹ châu, đây là thời cuối cùng một thế hệ. Sáng lập viên ngành nhân chủng học Hoa Kỳ là Boas, và ông ta mất năm 1942; còn lại những đại môn đệ của Boas: Lowie, Radin và Kroeber, và cả ba người cùng lần lượt từ trần trong ba năm. Và người lỗi lạc nhất của thế hệ kế tiếp ngay sau đó, Kruckholm, vừa chết mùa hè này, hưởng thọ năm mươi bảy tuổi. Một thế hệ mới nối tiếp: Lounsbury, Conklin, Goodenough.

— Còn ở nơi khác, ông kể ai ?

C.L.-S. — Trường Anh Cát Lợi rất xuất sắc, có Evans-Pritchard, Fortes, Firth, Leach. Có những người xuất sắc khác nữa ở Hòa Lan, Úc...

— Còn ở Nga ?

C.L.-S. — Những người Nga bị chậm trễ vì chiến tranh.

Họ bị cắt đứt liên lạc với các trước tác nhân chủng học của phân nửa thế giới trong một thời gian rất lâu. Ở Đức cũng vậy. Nước Đức là một trong những xứ dẫn đầu thế giới về môn nhân chủng học cho đến thời chủ nghĩa Hitler, và rồi có một sự gián đoạn... Họ phải bắt kịp lại đà.

— Ai là nhà nhân chủng học đầu tiên?

C.L.-S. — Tôi không thể trả lời câu hỏi đó. Hoặc tôi muốn nói rằng đó là Hérodote, và còn có những người khác nữa trước ông ta... Cái điều từng làm khổ ông cha chúng ta biết bao nhiêu trong lớp học, tiếng La Tinh và Hy Lạp, à! đó là nhân chủng học! Cố gắng người ta đòi hỏi ông cha chúng ta không khác lắm với cố gắng mà chúng tôi phải làm khi chúng tôi nghiên cứu người Da Đỏ ở Brésil hay người Úc. Vàng, họ học cách phán đoán chính văn hóa của họ trong viên tượng mở rộng mà sự hiểu biết những nền văn hóa khác nhau đem lại cho, và thực ra, đó là cái người ta gọi là nhân bản chủ nghĩa...

— Thế còn những môn cổ điển học?

C.L.-S. — Tôi tin rằng vai trò mà những môn cổ học giữ trong quá khứ chủ yếu không khác biệt với vai trò mà nhân chủng học, có thể có ngày nay, nhân chủng học, đó chỉ là nhân bản chủ nghĩa trong một thế giới khác, một thế giới trương rộng, đã nhiếp về dẫn lòng nhân tính những điều từ xưa tới nay vẫn ở bên ngoài lề.

Vả lại, ở Hiệp Chúng Quốc, nơi những tác giả cổ điển giữ một vai trò vô cùng yếu ở các trường trung học, những người Hoa Kỳ đã thiết lập một nhân bản chủ nghĩa riêng biệt,

và nhân chủng học hay sự nghiên cứu những nền văn minh ngoại quốc, đã chiếm tại đây một phần tương đối quan trọng hơn sự nghiên cứu nền văn minh Thượng cổ. Ở xứ chúng ta, phân lượng ngược lại hẳn: nhân chủng học chỉ như một thứ bột rắc đây đó... Nhưng không có sự gián đoạn.

Tôi thành tâm tin tưởng rằng: những môn cổ điển học, đó là nhân tính; và nhân tính, đó là những người man rợ, đầy đủ tư cách không khác gì những hiền triết Ấn Độ và Hy Lạp.

MADELEINE CHAPSAL

Chân Pháp dịch





TIN TỨC VẠN HẠNH

★ HỌP THÂN HỮU VĂN-KHOA SAIGÒN VÀ VẠN-HẠNH :

Vào lúc 10 giờ sáng ngày 29-10-69, một buổi họp thân hữu giữa hai Phân-khoa Văn-học Đại-học Sài-gòn và Vạn-Hạnh đã được tổ chức tại phòng Hội-đồng Viện Đại-học Vạn-Hạnh.

Tham dự buổi họp này gồm Hội-đồng-Khoa của 2 Văn-khoa (mỗi Văn-khoa 10 giáo-sư).

Mục đích buổi họp là để tạo sự thông cảm và cộng tác giữa 2 trường Văn-khoa về các mục tiêu: giáo-sư, sinh viên, chương trình, trao đổi tài liệu...

Trong phiên họp này, Văn-khoa Vạn-Hạnh đã trình bày về qui chế Học vụ, chương trình, thể thức thi cử, kết quả thi cử, tinh thần bảo vệ giá trị văn bằng Văn-khoa...

Hội-nghị đồng ý nên có những buổi họp tiếp theo để gây mối liên hệ hoặc phân công trong việc giảng dạy, hầu đem lại những lợi ích thiết thực cho sinh viên.

Hội-nghị cũng đồng ý hai Phân khoa nên sớm tổ chức một tiểu ban để cứu xét các vấn đề chung như: giá trị tương đương của các chứng chỉ, văn bằng, qui chế học vụ Văn-khoa và sẽ cố

gắng trong một thời gian ngắn công bố một thông cáo chung cho sinh viên biết họ có thể đòi Văn-khoa thuộc Viện này qua Viện khác hoặc những chứng chỉ nào của Khoa này cấp thì được Khoa kia chấp nhận và cho học tiếp những chứng chỉ khác để hoàn thành văn bằng Cử nhân mà họ muốn.

Buổi họp kết thúc vào lúc 12 giờ 30 trong bầu không khí thân hữu và vui vẻ. Sau đó, Thượng-tọa Viện-trưởng đã mời tất cả dùng bữa cơm chay thân mật.

★ DIỄN THUYẾT VÀ TRÌNH DIỄN DƯƠNG CẦM:

Nhân dịp danh cầm quốc tế, Ô. JACOB FEUERRING, một Phật-tử thuần thành, từ Nhật sang thăm Viện Đại-học Vạn-Hạnh, Viện đã tổ chức một buổi diễn giảng đặc biệt vào lúc 16 giờ ngày thứ sáu, 7-11-69 tại giảng đường 18 và một buổi trình diễn Dương cầm tại thính đường Hội Việt Mỹ vào lúc 20 giờ 30 ngày thứ bảy, 8-11-69.

Cả 2 buổi đều do Ông JACOB FEUERRING phụ trách.

★ PHÂN-KHOA PHẬT-HỌC CẢI TỒ:

Theo lời thỉnh mời của Thượng-tọa Viện-trưởng và Hội-đồng Khoa, Thượng-tọa THÍCH-TRÍ-TỊNH đã hoan hỷ đảm trách chức vụ Khoa-trưởng Phân-khoa Phật-học (thay Thượng-tọa Thích Mãn-Giác xin từ chức) kể từ niên khóa 69-70.

Theo quyết định của Hội-đồng-Khoa, trong niên-khóa 69-70 những sinh viên Tăng, Ni đủ điều kiện nhập học và được các

Phật-học-Viện giới thiệu sẽ được Viện phụ cấp về sách vở mỗi tháng 1.000\$ trong suốt 9 tháng học.

Ngoài ra, trong niên học này, chương trình Cử nhân Phật khoa gồm có 4 năm được chia làm 2 cấp, mỗi cấp gồm 2 năm:

- Cấp I (năm 1 và 2): học tổng quát về các vấn đề Phật học.
- Cấp II (năm 3 và 4): sinh viên chọn 1 trong 8 Phân ban:
 - Phật-học Việt-nam,
 - A-Tỳ-Đàm và Duy-Thức,
 - Bát-nhã và Trung-quán,
 - A-Hàm và Nikàya,
 - Phật-giáo và Thiền-Tông,
 - Văn-học Phật-giáo,
 - Sử-học Phật-giáo,
 - Sanskrit và Pàli.

★ THƯỢNG-TỌA VIỆN-TRƯỞNG VIẾNG VINH-LONG,
NHA-TRANG, HUẾ:

Theo lời mời của Ông Hiệu-trưởng trường Trung-học Long Hồ Vinh-Long, Thượng-tọa Viện-trưởng sẽ xuống Vinh-Long vào ngày 15-11-69 để dự lễ ra mắt của Hội Khuyến-học Vinh Long, đồng thời sẽ nói chuyện về đề tài Khuyến-học trong buổi lễ ra mắt này.

Vào ngày 18-11-69, Thượng-tọa Viện-trưởng sẽ cùng với

Ông Acworth, đại - diện Cơ quan Xã - hội OXFAM (Anh Quốc) ra Nha - Trang viếng thăm các cơ sở xã - hội Phật - giáo.

Được biết, Cơ quan OXFAM đã giúp cho Cô - nhi - viện Phật giáo Nha - Trang 287.000\$ để mua một số giường ngủ và 1 xe Lam, và cho vay 2.000.000\$ để lập một lò bánh mì làm cơ sở sinh lợi cho Cô - nhi - viện.

Ngày hôm sau, 19-11-69, hai vị cũng sẽ ra Huế dự lễ Khánh thành Cô nhi - viện Phật - giáo Tây - Lộc, tái thiết lại sau vụ hư hại vì biến cố Tết Mậu - thân, do số tiền 3.000.000\$ của OXFAM giúp.

★ HOẠT ĐỘNG THƯ - VIỆN :

Với mục đích nhằm phát triển Thư - viện, trong niên - khóa 69 70, Thư - viện dự định sẽ mở thêm một PHÒNG ĐỌC SÁCH cho các Phân khoa, và một Phòng ĐÔNG PHƯƠNG HỌC.

Phòng Đọc sách đặc biệt dành riêng cho sinh viên các Phân khoa, sẽ có những loại sách đặc sắc tuyển chọn cho 4 Phân - khoa: Phật - khoa, Văn khoa, Xã - hội và Giáo - dục. Nhằm mục đích giúp sinh viên hăng hái tìm hiểu, say mê đọc sách, *Phòng Đọc Sách* Thư viện sẽ đơn giản hóa việc ghi phiếu mượn sách: sinh viên khỏi phải tra tìm thẻ tên sách, tác giả. Sinh viên tự động đến kệ lấy loại sách mình thích đọc.

Không khí yên tĩnh, và trang nhã cho sinh viên có cảm giác thoải mái sau những giờ học quá mệt mỏi.

Mỗi tuần hoặc nửa tháng một lần Phòng Đọc sách sẽ luân chuyển thay đổi các loại sách tùy theo nhu cầu, đề nghị của giáo



sư và sinh viên. Ngoài ra, hằng tuần Phòng Đọc sách sẽ dành riêng một tủ đề trưng bày sách của mỗi nhà Xuất bản ở Việt - nam đã phát hành.

(Nhân thẻ Thư-viện Vạn-Hạnh mong các Nhà Xuất bản hưởng ứng bằng cách gửi tặng Thư - viện chúng tôi mỗi thứ một cuốn, những sách mà quý vị đã xuất bản, đề chúng tôi giới thiệu giúp quý vị)

Đáp ứng lời kêu gọi của Thư-viện, Nhà Xuất bản Ca-Dao đã gửi tặng 20 tác phẩm đủ loại do Nhà xuất bản này ấn hành từ trước tới nay.

★ SÁCH MỚI THƯ VIỆN :

Trong tháng 10/69, Thư-viện có thêm được 30 cuốn sách mới phần Việt - ngữ :

- Văn chương có 15 cuốn,
- Triết học có 3 cuốn,
- Khoa học xã hội có 10 cuốn
- Ngôn ngữ có 2 cuốn

Những sách trên do các cơ quan, nhà xuất bản, và quý vị ân nhân sau đây gửi tặng :

- Trung tâm học liệu Bộ Giáo - dục,
- Thư viện The British Council,
- Nhà xuất bản Phạm-Hoàng, Ca-Dao, Lá-Bối,
- Ông Toan-Ánh, Ông Nguyễn văn Toàn, GS Lưu Mậu-Thành.

★ TU THƯ VẠN-HẠNH:

Trong tháng 11/69 Ban Tu Thư Đại-học Vạn-Hạnh sẽ phát hành 3 tác-phẩm quan trọng sau đây:

— ĐẠI-THỪA VÀ SỰ LIÊN HỆ VỚI TIÊU-THỪA của Nalinaksha Dutt do T.T. Thích Minh-Châu dịch, sách dày trên 400 trang...

— TINH HOA VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA ĐẠO PHẬT của Edward Conze do Chân-Pháp dịch, sách dày trên 300 trang.

— HEIDEGGER TRƯỚC SỰ PHÁ SẢN CỦA TƯ TƯỞNG TÂY PHƯƠNG của G.S. Lê Tôn Nghiêm.

(Trọn bộ, phần I đã đăng trong tư tưởng số 5)

★ KẾT QUẢ KỶ THI KHÓA HAI VÀ KHÓA ĐẶC BIỆT TẠI VĂN KHOA VẠN-HẠNH:

Trong kỳ thi khóa hai (chứng chỉ) và khóa đặc biệt (năm thứ 1 và 2) tại Văn khoa, sinh viên thi đỗ theo tỷ số sau đây:

— Chứng chỉ: 18/34

— Năm I : 59/84

— Năm II Báo chí : 33/80



ĐÍNH CHÍNH

1). Trang 26, giòng 22 :

Thay vì: *Lévi-Strauss chỉ trích xin đọc: Lefebvre chỉ trích*

2). Trang 45, giòng 18

Thay vì: *sáng tác cái ra xin đọc: sáng tác ra cái*

3). Trang 49, giòng 27.

Thiếu một đoạn như sau :

... Tiến cao thêm về mặt văn hóa thì gặp dầu ăn và nhờ đó ta có thịt chiên, hay thịt kho nếu dầu mà pha nước, đó là theo phái ăn thịt dung hòa. Và Lévi-Strauss tiến mãi với tác phẩm thứ hai về *Mật ong và Tàn thuốc*. Đó cũng là những món bỏ vào mồm nhưng với mật thiên nhiên bỏ vào thì bổ dưỡng còn với tàn thuốc tuy hút vào thì ngon lắm nhưng tai hại sức khỏe. Văn hóa tiến xa là thối hóa, thấy sự kiện này là bắt đầu giác ngộ để nghi ngờ văn hóa và con đường đi từ Mật ong đến Tàn thuốc là con đường trở về với thiên nhiên nhờ huyền sử mật ong. Nhưng có mật ong là hết đi săn, hết tạo văn hóa để kiếm ăn và hết cần hệ thống luận lý, Trở về thiên nhiên là con người phải thành súc vật, một sự thật phũ phàng nhưng không làm chết người như tàn thuốc. Đó là cái mâu thuẫn của thế giới phân hai: tiến xa thì chết mau nhưng mà lùi thì phải hóa súc vật. Sự kiện này là một sự thật dựa trên huyền thoại, và tư tưởng Tây phương đã nhờ Lévi Strauss đưa ra ánh sáng một vấn đề nan giải trên căn bản bằng con đường khoa học: Khoa học mà lại chứng minh

sự mâu thuẫn của văn hóa tiến bộ hay nói một cách khác, khoa học ở đây chứng minh sự thất bại của khoa học. Trong tạp chí Arc số 26 Catherine Backès viết như sau: «Vi lẽ mọi ngôn ngữ về cơ cấu đều kẹt giữa sự tất yếu của phân tích hình thức và sự hư ảo của thành quả gặt được, cho nên, những gì thấu lượm được với pháp tổ hợp là một Chân lý đầu tiên, một chân lý mà chỉ được xác nhận qua sự thất vọng với những cơ cấu: đó là sự nhớ nhung xúc cảm huyền sử bị bỏ rơi khi ta nói về nó thay vì nói nó. Chính vì điểm đó mà Lévi Strauss giống nhân vật cáo già, phỉnh gạt căn bản, cảm dỗ vô hiệu: gạt người mà bị gạt lại. Lévi Strauss dùng một ngôn ngữ đã đưa y một cách tất yếu đến thế mạnh của bất khả thuyết: cái sở biểu (signifié) huyền thoại là đó; ẩn mình trong lòng vô ngôn, vượt khỏi các cơ cấu và nhờ vậy cho nên ở trong thế mạnh.» (trang 34)...

4). Trang 51, giòng 25

Thay vì: *biểu tượng của thời kỳ cổ điển, (bức tranh)*
xin đọc:

biểu tượng (bức tranh) của thời kỳ cổ điển,

5). Trang 63, giòng 6

Thay vì: *chấp nhận lịch Hegel, xin đọc: chấp nhận lịch sử Hegel*

6). Trang 63, giòng 13

Thay vì 10D (Minkowski), xin đọc 10C (Minkowski)

Mục Lục

TẠP CHÍ TƯ TƯỞNG BỘ MỚI SỐ 6

trang

1. **Đảng thời Lévi-Strauss** **Ngô trọng Anh 3**
2. **Sự thất bại của việc giải thích cơ cấu và con đường tư tưởng Việt Nam** **Thích Nguyên Tánh 71**
3. **Sự thất bại của Cơ Cấu Luận** **Phạm Công Thiện 85**
4. **Cơ cấu ngôn ngữ của Michel Foucault** **Tuệ Sỹ 93**
5. **Âu cơ túy** **Kim Định 119**
6. **Claude Lévi-Strauss** **Madeleine Chapsal 129**
7. **Tin tức Vạn Hạnh** **147**

Trả lời chung thư của một số độc giả:

Hiện tòa soạn còn một ít các số 1, 2, 3, và 4.

Số 1 và 2 mỗi số 100 trang

Số 3 và 4 mỗi số trên dưới 200 trang.

Giá mỗi số vẫn 40\$. Riêng số 5 giá 80\$.

Quý vị ở xa muốn mua, xin gửi thêm cước phí bảo đảm.

Đa tạ.

Ban Quản Lý

In tại ĐĂNG-QUANG 734A Phan thanh Giản — Saigon. Giá 60\$00

Giấy phép số 852/BTT/BC



