

François Jullien

Minh triết phương đông và triết học phương tây
hay thể tạng khác của triết học

Nguyễn Ngọc dịch

Un sage est sans idée
Ou l'autre de la philosophie

éditions du Seuil, Février 1998

Mấy lời của người dịch

François Jullien, giáo sư trường Đại học Denis Diderot Paris VII, giám đốc Viện tư tưởng hiện đại và Viện Marcel Granet của trường này, là một nhà triết học nổi bật hiện nay ở Pháp, và cả ở phương Tây nói chung. Các tác phẩm của ông rất phong phú, chứng tỏ một sức sáng tạo rất dồi dào, và cũng thật độc đáo. Trong nhiều năm qua, ông chăm chú nghiên cứu về minh triết phương Đông, hoặc nói cho thật đúng hơn, ông làm một cuộc đối chiếu, ngày càng sâu sắc, tinh vi, triệt để giữa minh triết phương Đông với triết học phương Tây, - không chỉ để cố gắng thấu hiểu đến thực chất của nền minh triết ấy như một cách, một khả năng tư duy khác, một khả năng tư duy nữa của nhân loại, bên cạnh tư duy của triết học - mà còn, như chính ông nói, trong và qua sự đối chiếu ấy, “giả thuyết của tôi là, bằng cách dựng lại minh triết một cách hữu cơ như một cực đối nghịch của triết học, ta có thể nhìn nhận lại triết học từ một cái bên ngoài nào đó... để có thể lần ngược trở lên những thiên kiến của nó”. Cuộc tìm kiếm này đương nhiên là vô cùng khó khăn, và chúng ta có thể thấy, qua nhiều công trình mới rất phong phú của ông, nó đang được tiếp tục đầy triển vọng, với mong ước, cũng như chính ông nói, “có thể chăng, đến một ngày nào đó, chúng (triết học và minh triết) có thể không còn chia cắt với nhau nữa?”.

Dịch một công trình như thế này, rất sâu sắc, mới mẻ trong quan niệm cũng như trong cách tiếp cận vấn đề, như ta có thể hình dung, người dịch đã gặp rất nhiều khó khăn. Quả thật, trong tiếng Việt chúng ta, bên cạnh những mặt mạnh rất cơ bản và độc đáo của nó, cũng còn nhiều nhược điểm, nhất là trong việc diễn đạt những khái niệm triết học tinh vi, vốn không phải là mặt mạnh lâu dài trong nền văn hoá chúng ta.

Chẳng hạn, ngay từ đầu, khái niệm “autre”, “l'autre” (“khác”, “người khác”, “kẻ khác”, “cái khác”), một trong những khái niệm cơ bản nhất của tư duy (và của cả văn hóa) phương Tây.

Khái niệm này có nguồn gốc rất sâu xa.

Trong quan niệm Cơ-đốc giáo, khái niệm này tất yếu liên quan đến khái niệm về Chúa, Đấng Sáng Tạo. Chúa, chính là “Người Khác” cao nhất, tự đủ với chính mình, nhưng trong tình yêu vô tận của Người, Người đã tạo ra con người theo hình ảnh của Người và giống như Người, bằng ngay việc đó tạo ra Cái Khác (Altérité=Alter=khác).

Chúa là Kẻ khác đối với con người, và ngược lại - Chúa, vốn là Vô tận, vừa là rất khác với vừa là rất gần với con người.

Dựa theo hình ảnh của mối quan hệ đó, Người sáng tạo ra người Đàn ông và người Đàn bà. Theo truyền thuyết Kinh Thánh, sau khi đã tạo ra người đàn ông đầu tiên, Chúa nói: “Chớ nên để người Đàn ông một mình. Ta phải làm ra một kẻ giúp hấn, gần với hấn”. Từ xương sườn của Adam, Người làm ra Eva, “xương của xương ta, thịt của thịt ta”.

Eva là giống với Adam và khác với Adam. Từ sự khác nhau giữa họ, họ hoàn thiện cho nhau để làm nên lứa đôi sinh sôi, nhân lên, và như vậy tham gia vào sự sáng tạo.

Đây chính là nguồn gốc của “mối Quan hệ với Kẻ Khác”. Kẻ Khác giống như tấm gương soi lại cho ta chính ta. Hẳn khiến cho ta có ý thức về ta, trong chừng mực hẳn là cái hẳn với sự khác của hẳn, và cho phép ta là chính ta với sự khác ta.

Như vậy khái niệm “Khác” gắn với mối quan hệ:

Chúa/Con người.

Adam/Eva

Ta/Người

Trong một cấp độ khác, như ta biết, Cha, và Con, và Thánh thần cũng được coi là "tam vị nhất thể" hay "tam *tạng* nhất *thể*". Và cũng có thể nói như vậy về mối quan hệ giữa Minh triết, Triết học, và Tôn giáo.

Trong một ý nghĩa xuất phát từ một quan niệm sâu xa và cơ bản như vậy, chúng tôi đã quyết định dịch câu phụ đề gặp ngay ở đầu sách này “(*La sagesse*) ou *L'autre de la philosophie*” là: “(*Minh triết*) hay ***thể tạng khác của Triết học***”. Chúng tôi cho rằng chính tác giả, khi khảo sát về minh triết, đã quan niệm đúng như vậy về nó, đứng về phía triết học: ông coi đó là một *thể tạng khác* của triết học, có thể từ đó soi sáng trở lại cho chính triết học, cũng hết như “Hẳn khiến cho Ta có ý thức về Ta”.

Rất có thể đây chỉ là một trong những phương án hiểu và dịch có thể chấp nhận (hay thậm chí không chấp nhận) được. Bạn đọc cũng còn có thể gặp trong công trình này nhiều trường hợp khác tương tự.

Tên chính thức của cuốn sách này là "***Một bậc minh triết thì vô ý***" ("Un sage est sans idée"). Để cho có phần gần gũi với bạn đọc hơn, trong bản dịch này chúng tôi xin đổi lại là "***Minh triết phương Đông và Triết học phương Tây***", cũng là nói lên nội dung chủ yếu của tác phẩm.

Chắc chắn bản dịch một công trình hay nhưng rất khó như thế này không thể tránh được hết những sai sót. Người dịch rất mong được chỉ giáo.

Người dịch

Một Bậc minh triết thì vô ý
hay một thể tạng khác của triết học

(Minh triết Phương Đông và Triết học phương Tây)

Lần theo những giấu vết mờ nhạt của minh triết, tôi mong tìm lại ở đây một nền tảng nào đó, của trải nghiệm cũng như của tư duy, mà triết học đã không nhận thức được: cái nền tảng mà triết học, mãi đuổi bắt chân lý, đã tách mình ra xa, và rồi sau đó chính công cụ riêng của nó đã khiến nó không còn nắm bắt được nữa. Cái mà triết học đã để tuột mất ư? Cái quá quen hay cái quá thông thường ấy - tóm lại, cái quá gần gũi ấy - đến mức không còn một khoảng cách cần thiết cho mọi thao tác lý thuyết.

Nhưng như vậy có phải là đòi hỏi quá nhiều ở minh triết không? Nói cách khác, vị phu nhân già ấy, còn có thể giao du với bà ta được chăng?

Hay bà lão ấy chỉ có thể cho ta những gì, có từ trước triết học, đã bị triết học xóa bỏ đi và chỉ còn chịu phận là một thứ hạ-triết học, bởi chẳng có chút ích dụng lý thuyết nào? Dù có phải xuất hiện trở lại đây đó, hóa trang sự sáo mòn của mình trong đôi ba luận văn thời thượng khiến người ta yên tâm vì tính xu thời của chúng, để lấp các lỗ hổng của hệ tư tưởng chúng ta... Đây là nền minh triết của các dân tộc, như người ta vẫn bảo, nhưng làm sao thoát được khỏi sự nhạt nhẽo của nó? Là tư duy đã bạc màu, nhạt nhòa, tắt lịm, nó chẳng còn khiến ta thích thú, chẳng còn nói gì được với ta nữa. Như ai cũng biết, minh triết vốn chán ngắt; chính cái ngược lại với nó - tư duy mạo hiểm, tư duy điên loạn - mới là cái ta canh chờ đôi dấu hiệu, ta chờ nó vén mở cho ta: nó phiêu lưu, cực đoan; ít ra, nó vui.

Trong những trang sau đây, tôi mong muốn chấp nhận thách thức của cái nhạt nhẽo ấy.

Muốn vậy phải trả lại uy tín cho minh triết bằng cách trình bày lô-gích của nó. Nhưng công cuộc này thật khó khăn bởi triết học đã đem tham vọng tư biện của mình phủ trùm lên minh triết, và dưới ngọn đèn soi của các khái niệm triết học, nó đã trở thành phẳng lì, chẳng còn nhận ra được nữa, hay còn tệ hơn: nó vô vị. Tức là chúng ta phải làm việc trong đồng đồ nát đó của một tư duy vô danh tính, giữa những công thức đã bị xói mòn, ở nơi mấp mé của vô nghĩa, những công thức cứ đi qua mà chẳng ai hay, hoặc người ta nói ra miệng mà chẳng hề nghĩ đến. Làm tất cả những điều đó, để mong thấy tái hiện dưới một nguồn sáng khác (một nguồn sáng được làm dịu đi - một nguồn sáng chiếu nghiêng) một khả năng của tư duy khác cái tư duy mà triết học đã ưu tiên triển khai: từ con đường khác được kiên trì khai thông đó, mà tôi cố gắng dựng lại chỗ rẽ lý thuyết, tôi dự tính lần ngược trở lại trong các điều kiện khả dĩ của triết học, ít ra là của triết học cổ điển, bị chính triết học xóa đi mất bởi đã bị tiêu tán

từ lâu trong lý tính châu Âu mà chính nó đã góp phần tạo nên, và minh triết, một khi lại trở lên đối diện với nó, sẽ cho phép tái nhận ra các định kiến.

Bởi phải thú nhận rằng triết học có thể đã hơi quá dễ bằng lòng với những thể tạng (*ses autres*) công khai của nó: với cái thể tạng khác nhỏ của nó là khoa nguy biện, bị bêu xấu khá dễ dàng; hay với cái thể tạng khác lớn của nó là khoa thần học, mà nó là kẻ tông phạm khá lâu. Còn minh triết, dưới những dáng vẻ kín đáo hơn, qua phân tích, tỏ ra là một thể tạng khác ương ngạnh hơn - các lựa chọn của nó, kỳ thực, gây phiền phức hơn, tính phản-triết học của nó cay độc hơn. Rất hồ hững, nó bảo ta rằng có thể chẳng cần đến chân lý làm gì (chỉ cần sự thích đáng là đủ rồi); thậm chí chẳng có gì để mà nói về các sự vật cả (bởi chính sự nói đó cản trở việc xem xét chúng một cách đồng đều); và, trước hết, chớ nên tin ở các tư tưởng, bởi, không những chúng đặt ta ra xa, mà, cố định và pháp điển hóa tư duy, chúng khiến cho tư duy luôn thiên vị và tước mất đi sự không vương bận của trí tuệ.

Như vậy, chính tư duy “minh triết” cũng sẽ tỏ ra là cực đoan ngay khi ta vừa tái lập nó - “cực đoan” đối diện với triết học với cái vẻ ngoài vô vị những điều sáo mòn của nó - nhưng rồi tính nối kết (*cohérence*) của nó lại bị triết học vùi lấp đi. Cho nên, để tách gỡ được nó ra khỏi triết học, tôi lại phải làm cuộc du hành sang phương Đông. Vì châu Âu chỉ còn giữ lại được của minh triết những đóng đồ nát hay đôi mảng lớn cô lập: Pyrrhon, Montaigne, các nhà khắc kỷ chủ nghĩa. ở Trung Quốc, nơi người ta không xây dựng tòa lâu đài bản thể học, minh triết là “đạo”: người ta bảo Khổng Tử nói rằng bậc minh triết không thiên vị nên “vô ý”; và do đó, nhà tư tưởng Lão học còn nói thêm, ông giữ cho trí tuệ không bị vương bận, nên khiến cho mình hoàn toàn mở với mọi “cái vốn vậy”, bởi ông nắm bắt lấy nó đúng như nó đến, trong cái “tự nó như vậy”: vốn vậy, như một âm thanh được phát ra. Cho nên chớ cố tìm hiểu (bằng cách xác định những đối tượng) cũng chớ cố nhận thức ra cái vốn nội giới (*fonds d'immanence*) tự miễn trừ đi một cách hiển nhiên đến vậy - khi ta đến gần nó - dấu nó ở ngay dưới mắt ta đấy, hay đúng hơn: chính vì nó ở ngay dưới mắt ta đấy, mà ta không còn nhìn thấy nó nữa- ta không thể nhìn thấy nó.

Witgenstien (1947): Cầu Trời ban cho nhà triết học cái khả năng thấu hiểu được tất cả những gì mọi người đang có dưới mắt mình! Was vor allen Augen kiegt... Tức cũng bằng nói rằng, nếu tôi muốn tái lập minh triết trước mặt triết học, thì cũng chính là để thiết lập nó đối mặt với triết học: ở đây bậc minh triết đóng vai trò một nhân vật đại diện cho một quan niệm và nhà triết học vô tình cũng đóng vai trò như vậy, và rồi họ sẽ phải đối thoại với nhau. Từ cuộc đối thoại được dựng dần lên này, ít ra tôi cũng muốn kéo minh triết ra khỏi cái chân trời huyền bí của nó, mà thông thường khi muốn tẩy đi cái vô vị của minh triết, bằng cách phủ lên nó những sắc màu của sự xuất thần, người ta chỉ sơn sơn thép vàng lại cho nó (điều tệ hại chính là cái huyền tượng “phương tây” tự phóng chiếu mình lên “phương đông”- Phương Đông của Đạo, đây những pháp sư...). Công việc của tôi là khai mở lý trí, chứ không phải chối bỏ đòi hỏi của nó. Ngược lại là khác: bởi đây là cố gắng làm công việc giải kết từ một cái bên ngoài nào đó, chứ không phải là chuyện đi tìm của lạ. Người nào biết đọc trong chiều sâu của thiên luận văn này sẽ tìm thấy ở đây một sự đã kích chống

lại những cuộc trốn chạy hay những thứ bù trừ mọi kiểu ấy và cơn lũ lớn những chủ nghĩa phi lý đang đe dọa tương lai của chúng ta.

I

*Tư tưởng đã mệt nhoài rồi, nó chẳng còn ích dụng gì nữa
[...] Giống như một miếng giấy bạc, không còn thể nào
vuốt thẳng ra được nữa một khi đã bị vò nát.*

Ludwig Wittgenstein
Những nhận xét lần lộn, 1931

*Minh triết thì xám xịt. Cuộc sống, trái lại, và tôn giáo thì
đầy màu sắc.*

nt. 1947

I

Không đưa ra trước điều gì

1. Xin nói ngay, một bậc minh triết thì vô ý.

“Vô ý” có nghĩa là ông giữ không đưa ra một tư tưởng nào ưu tiên hơn các tư tưởng khác, gây thiệt cho các tư tưởng khác: ông không có tư tưởng định sẵn trong đầu, đặt làm nguyên lý, dùng làm nền tảng, hay chỉ đơn giản làm khởi điểm, để từ đó suy ra hay, chí ít, triển khai tư duy của mình. Nguyên lý, *arché*¹: vừa là cái bắt đầu vừa là cái chỉ đạo, cái từ đó tư duy có thể khởi đầu. Khi nó đã được đặt ra rồi, mọi cái khác cứ theo đó mà đi. Nhưng, đây chính là cái bẫy, bậc minh triết sợ cái phương hướng được vội chọn ấy và cái bá quyền mà nó thiết lập nên. Bởi tư tưởng vừa được đưa ra đã đẩy lùi các tư tưởng khác, dù sau đó có kết hợp chúng lại, hay đúng hơn nó đã lén lút chặn đứng chúng lại. Bậc minh triết sợ cái quyền lực sắp đặt đó của cái thứ nhất... Cho nên, các “tư tưởng” ấy, ông sẽ giữ cho chúng cùng ở trên một bình diện - và đây chính là minh triết của ông: giữ cho chúng đều có khả năng ngang nhau, đều có thể được tiếp cận như nhau, không cái nào do lén lên trước mà che khuất mất cái khác, phủ bóng xuống cái khác, tóm lại không cái nào được ưu tiên.

“Vô ý” có nghĩa là bậc minh triết không sở hữu một tư tưởng nào hết, không bị bất cứ tư tưởng nào cầm tù. Nói cho chặt chẽ hơn, rõ rệt hơn: ông không đưa ra tư tưởng nào hết. Nhưng, chính điều đó, có thể tránh được không? Làm sao có thể tư duy mà không đưa ra trước bất cứ điều gì? Tuy nhiên, minh triết dạy ta rằng, khi ta vừa đưa ra một tư tưởng, thì *toàn bộ* hiện thực (hay *toàn bộ* những gì có thể tư duy) lập tức lùi lại phía sau; hay đúng hơn, nó biến mất vào phía sau, và từ nay phải tốn bao nhiêu công sức và chiêm nghiệm để lại tiếp cận được nó. Tư tưởng đầu tiên được đưa ra đó đã phá vỡ cái nền hiện nhiên bao bọc quanh ta; nhằm về một phía, phía này chứ không phải phía kia, nó đã đẩy ta vào độc đoán, nó đã ném ta vào phía bên này, và phía bên kia đã bị đánh mất, cuộc rơi này thế là không còn cứu vãn được nữa: sau đó đâu có cố thiết lập bao nhiêu chuỗi luận lý có thể có, ta cũng sẽ chẳng bao giờ thoát ra được nữa - ta cứ đào sâu vào mãi, lún sâu mãi, mắc mãi trong những hang hốc ngoằn ngoèo và những cuộn rối của tư duy và không còn bao giờ trôi lên trên mặt được nữa, cái mặt *phẳng lì* của hiện nhiên. Vậy nên, minh triết dạy rằng nếu muốn thế giới tiếp tục mở ra với ta, và để được như vậy, nó cần vô tận đồng đều, tuyệt đối lặng bằng, thì phải từ bỏ tính độc đoán của một tư tưởng đầu tiên (một ý tưởng được đưa lên hàng đầu; và ngay cả cái tư tưởng mà tôi vừa bắt đầu đây). Bởi mọi tư tưởng hàng đầu đã là bè phái rồi: nó đã bắt đầu chiếm đoạt, và như vậy cũng tức đã bắt đầu bỏ qua. Bậc minh triết không bỏ qua bất cứ cái gì hết, không bỏ rơi gì hết. Mà ông hiểu rằng, khi đưa ra một tư tưởng, thì dù là tạm thời, ta cũng đã thiên về một phần nào đó của hiện thực: khi chọn rút sợi chỉ này, chứ không phải sợi khác trong cuộn chỉ các liên kết, là ta đã bắt đầu gập tư duy của mình lại theo một chiều nào đó. Cho

¹ Tiếng La-tinh = cái bắt đầu, khởi nguyên, nguyên lý. (Tất cả các chú thích ở cuối trang trong sách này, trừ khi có ghi chú riêng, đều là của người dịch)

nên, đưa ra một tư tưởng, tức là mất đi tức thì cái ta muốn làm sáng tỏ, dẫu ta có cần trọng và thậm chí có phương pháp đến đâu: ta đã bị đóng cứng vào một góc nhìn riêng biệt, dẫu sau đó ta có cố gắng chiếm lĩnh lại cái toàn bộ đến bao nhiêu; và từ nay ta không còn có thể không phụ thuộc vào cái nếp gấp đó, do tư tưởng đưa ra đầu tiên tạo nên, không thể không trở lại từ nó; ta cũng không thể không ngừng trở lại đó, mong muốn xóa bỏ nó đi, và để làm như vậy lại làm nhà trường tư duy có thể có theo một cách khác - ta đã mãi mãi đánh mất đi tính chất *không có nếp gấp* của tư duy.

Vậy mà, đưa ra một tư tưởng, chính lịch sử triết học đã bắt đầu - và không ngừng - là như vậy: từ tư tưởng đưa ra đó, người ta biến nó thành một nguyên lý và mọi sự cứ theo đó mà tiếp tục - tư tưởng tự tổ chức lại thành hệ thống; từ cái tư tưởng được đưa ra trước đó, người ta làm nên một điểm lỗi của tư duy, bảo vệ nó, và kẻ khác có được một chỗ nắm để mà phản bác lại. Từ cái lập trường được đưa ra đó, có thể hình thành một luận đề, một trường phái, một cuộc tranh luận - sẽ không bao giờ kết thúc.

2. Một nhà tư tưởng Trung Hoa thế kỷ XVII (Vương Phu Chi) đã chú giải về một quẻ trong Kinh Dịch theo hướng đó: “Hãy nhìn bầy rông không có đầu: ấy là điềm lành.” Thật vậy, quẻ đầu tiên trong các quẻ là **XXXX** trong đó các hào¹ liền tượng trưng cho các trạng thái khác nhau của tình huống, cũng như các thời phát triển khác nhau của nó, không có hào nào khác hào nào, hay lặn hào nào, không hào nào vượt lên; dù vị trí của chúng không tương đương nhau, nhưng không hào nào được đặt lên trước, không hào nào được ưu tiên. Tóm lại, không hào nào nổi bật lên - chúng ở cùng trên một bình diện. Như vậy “không có đầu” có nghĩa là tất cả những con rông ấy “hợp lại thành nhóm”, không con nào có đầu vượt lên, được đưa lên trước, và chúng có “năng lực bằng nhau”; và bởi vì, trong các thời khác nhau, hay các trạng thái khác nhau đó, không cái nào được đưa lên trước, không cái nào “trọng” hay “khinh” hơn so với những cái khác, mà tất cả đều được “nhìn là không có đầu”, trên cùng một bình diện, bằng nhau, mỗi phần của hiện thực, cũng giống như mỗi hào trên quẻ đều có thể bộc lộ như nhau, mỗi nhân tố của nó, như một “con rông”, đều có thể bộc lộ toàn bộ tác dụng của nó. Như vậy cũng có nghĩa là chỉ cần không định sẵn điều gì trong đầu cả là có thể giữ cho hiện thực còn nguyên tất cả các khả năng tiềm tàng của nó - để “không có nơi nào mà nó không thể phát huy tác dụng đến cùng (*vô thủ giả, vô sở bất dụng kỳ cực*)”² (Chu Hy tập chú, tr.50), như nhà bình chú nói; bởi, nhìn nhận như vậy, chẳng có gì ức chế nó hay kìm giữ nó, nó phô bày toàn vẹn. Vì không một hào nào, trong hiện thực cũng như trong quẻ, giành lấy ưu tiên mà che phủ hào khác, nên chúng để cho tất cả các trạng thái, dẫu có khác nhau đến đâu, đều cùng tồn tại hài hòa; tất cả các thời của sự phát triển đều diễn ra thuận lợi, dẫu các kỳ của chúng trái ngược nhau: trong tất cả những thời cơ trình ra với mình đó, bậc minh triết không vứt bỏ cái nào hết, không tự tước đi cái nào hết, ông giữ cho tất cả chúng đều rộng cánh, dàn ra, như những “con rông”, như một đàn chim bay.

¹ Mỗi hào trong các quẻ của *Kinh Dịch* được vẽ bằng một đường vạch liền hay đứt đôi.

² Những câu chữ Hán này là do tác giả chừa vào thêm, và được đặt ở cuối sách. ở đây, chúng tôi đặt liền tại chỗ để bạn đọc có thể dễ theo dõi.

Nếu, từ đây, ta quay trở lại với triết học, ta sẽ thấy rõ hơn mối liên quan mật thiết làm nền tảng cho lời chú giải vừa nói, ẩn ngầm trong chú giải đó (và, bằng lối chuyên ngoại (extraversion), tôi có thể dịch đầy đủ hơn từ khuôn khổ tư duy đó sang khuôn khổ tư duy của chúng ta): bậc minh triết luôn giữ cho tất cả *đều mở* bởi vì ông luôn giữ cho tất cả *đều tập hợp*, như sáu hào trong hình quẻ kia được nhìn thành chỉ một bố, bằng nhau, trên cùng một bình diện. Trong khi, quay lại với công việc của triết học, ta phải công nhận rằng mọi ý tưởng đưa ra vừa mở ra thì cùng lúc lại đóng lại; chính xác hơn, là nó bắt đầu bằng cách đóng lại các quan điểm khả dĩ khác để soi đường cho quan điểm của nó: cho nên khởi thủy của triết luận tất yếu đã mù quáng đồng thời độc đoán; đối với phương diện này hay phương diện khác của trải nghiệm hay đối với tư duy của người khác, một nhà triết học bao giờ cũng bắt đầu bằng cách tự chọc mắt mình, ít ra là theo một cách nhìn nào đó (thậm chí có thể nói: các nhà triết học càng thiên tài - tự chọc mắt mình càng sâu - thì sự mù quáng khởi nguyên của họ càng lớn: tầm vĩ đại của Platon, Kant là ở những gì các ông bắt đầu “bỏ qua”). Và về phía triết học, cái toàn thể mà sau đó hệ thống cố thiết lập lại chỉ có thể khôi phục lại từng bước, thay vì được nắm bắt toàn vẹn như ở đây, và chỉ có thể giờ ra từ từ. Tức là, không bao giờ có thể toàn vẹn: một tư tưởng đã có một khởi đầu thì không thể có kết thúc.

Nhà kinh điển xưa nói tiếp: không đưa ra bất cứ điều gì trước, không có chỗ bắt đầu, bậc minh triết giống như “Trời” vậy. Bởi đặc tính của Trời, vốn “bao gộp tất cả”, “là khởi nguyên của tất cả”, là Trời “không có định sẵn gì hết” - không thời điểm nào, không tồn tại nào hết (Chu Hy Tập chú, tr.58). Chính xác hơn, cái “đức” của Trời, vốn chẳng có gì khác hơn là tổng thể của các quá trình đang diễn tiến (la totalité des processus en cours) và, như vậy, làm nên cái vốn (le fonds) không cùng của tự nhiên, là Trời *có thể* “không định gì cả” (sao cho “tất cả những cái khác cứ thế nổi theo”) - và chính vì vậy Trời mới luôn bảo đảm được cho mọi sự vận hành, mọi cái hiện tồn: “lấy đông chí làm điểm khởi đầu, nhà bình chú nói, chẳng qua là một cách tính cho tiện của con người”; hay “lấy mùa xuân làm khởi đầu là chỉ tính đến sự nảy nở của cỏ cây” (như là hiện tượng đặc biệt của tiến hóa). Nói cách khác, tất cả những sự khởi đầu của chúng ta đều là tùy tiện hay đặc biệt: cũng như “Trời”, như bản chất của hiện thực, vốn không có khởi đầu cũng chẳng có ưu tiên, con người cũng không thể, “dựa vào bất cứ cái đầu nào”, mà họ thấy nổi cộm lên, để lấy đó làm cái thứ nhất.

3. Đó là chọn lựa của minh triết (đối diện với triết học): giữ không định điều gì hết, không đưa ra bất cứ điều gì. Đối diện, nghĩa là nhìn từ minh triết, triết học sinh ra từ chính sự thiên vị khởi nguyên ấy, nó đưa ra trước một tư tưởng, sau đó tư tưởng ấy không ngừng được lấy lại, làm cho biến dạng đi, biến đổi đi, từ đó triết học không còn có thể làm gì khác hơn là sửa chữa một quan điểm riêng biệt bằng một quan điểm riêng biệt khác - mỗi nền triết học, như ta biết, lại phủ nhận nền triết học trước đó. Tóm lại, nó không thể làm gì khác hơn là gắp tư duy của con người theo một cách khác. Nhưng không bao giờ hoàn toàn thoát ra được khỏi sự thiên vị mà nó đã rơi vào lúc khởi đầu - khỏi cái nếp gắp ấy, hay đúng hơn, khỏi cái rãnh ấy, cái tư tưởng đầu tiên được đưa ra. Cho nên, do cái lỗi nguyên lai đó, và để vượt qua cái lỗi ấy, vì nó không thể xóa cái lỗi đó đi được, nó cứ buộc phải đi tới mãi, phải nghĩ khác mãi: từ

đó mà sinh ra lịch sử triết học (nếu triết học có một lịch sử, hay đúng hơn, chính nó là lịch sử ấy).

Còn minh triết thì không có lịch sử (bằng chứng: ta có thể viết một lịch sử triết học, nhưng không thể viết lịch sử của minh triết). Nó không có lịch sử trước hết là theo nghĩa nó không được thiết lập một cách lịch sử : không đưa ra bất cứ điều gì, nên nó cũng chẳng thể bị bác bỏ, trong nó chẳng có vấn đề gì để mà tranh luận cả và, do đó, chẳng thể chờ đợi có tranh chấp nào ở đây hết, cũng chẳng có tương lai nào để mà hi vọng. Như vậy minh triết chính là phần phản lịch sử của tư duy: nó thuộc về tất cả các thời, nó đến từ đáy sâu của thời gian, có thể tìm thấy nó trong tất cả các truyền thống- như người ta vẫn nói, nó là minh triết của các “dân tộc”. Do đó, nó nhạt nhẽo không cứu chữa được: minh triết còn không có lịch sử theo ý nghĩa này nữa, là đối với nó, sẽ chẳng xảy ra chuyện gì đáng chú ý, nổi cộm, mà lời nói có thể bám móc vào đấy - chẳng có gì thú vị diễn ra cả. Quả vậy: nó bằng phẳng một cách không vãn hồi được bởi, chính tự nó nói ra đấy, nó cốt phải giữ sao cho mọi thứ cùng ở trên một mặt bằng; và chính điều đó làm cho ta thấy thật quá khó nói về nó. Vì triết học đã chọn con đường tiến tới, và do đó, mạo hiểm, vì nó không ngừng đào bới, theo đuổi, vượt lên, và để làm vậy thì phải sáng tạo, nên nó thuộc một thứ lô-gích của ham muốn, nó thực sự là khoa học - “của ham muốn”¹: nó thỏa mãn ham muốn của chúng ta bởi vì nó không ngừng cất cao lời khiêu khích muốn trả lời sự thách thức của một thế giới được quan niệm như một câu đố. Ham muốn phiêu lưu (đi tìm chân lý) và thích hiểm nguy (như là cái giá của giả thuyết đưa ra). Còn bậc minh triết thì không thám hiểm cũng chẳng khám phá gì hết, lời nói của ông chẳng vương bận chút ham muốn nào (và ở đây có sự tước đoạt nào của nhà Hán học chẳng?). Tôi thậm chí thật bất ngờ khi thấy trong minh triết Trung Hoa, nhà tư tưởng có thể không hề biết đến sự ngạc nhiên - là cái, như ta biết, là khởi đầu của hành vi triết luận (*thaumazein*) - ông thậm chí chẳng hề có ý coi trọng sự hoài nghi, việc tra vấn. Ông không hề nghi ngờ cái hỗn mang, ông chẳng bao giờ gặp con Nhân sư : cho nên, thay vì khám phá bí ẩn, ông mời ta làm sáng tỏ cái hiển nhiên - “nhận ra” nó, như người ta nói, nhận chân nó. Một cái hiển nhiên không ngừng đến với ta trên một bình diện ngang bằng, biểu hiện trong cái quẻ *Kinh Dịch* ta đã thấy, và những người Trung Quốc xưa quan niệm chẳng hề là một điều bí ẩn của thần thánh, mà là “Trời”. Nhưng không gì khó hơn việc nắm bắt cái bình diện *đồng đều* của tư duy ấy, nhất là phải từ tất cả các phía cùng một lúc (và lại còn không hề có tiếng gọi của ưu tư và ham muốn).

Vậy nên, để tránh bớt khó khăn, cái khó khăn do sự phẳng lì của minh triết (ngược với cái gồ ghề của triết học) cũng như sự nhạt nhẽo không thể cứu vãn của nó (khiến mọi lời nói về nó đều rơi tòm vào vô nghĩa), tôi đã chọn đề cập đến minh triết ngay từ đầu bằng cách kéo nó đến ranh giới của nó: như vậy sẽ soi chiếu nó dưới một nguồn sáng cực đoan, đột kích vào điểm căn bản của nó - điểm *vô ý* của nó. Nhưng, liền đó, tôi đã tự chặn đường mình, vừa bắt đầu tôi đã không thể tiến lên được nữa: tư duy của minh triết bị buộc đứng im một chỗ. Và, trên thực tế, ngược với triết học, minh triết không gây ra sự tiến triển, mà là *biến dị* (*variation*). Do vậy ta sẽ không ngừng cắt ngang lại các đường đi của mình và quay lại chỗ cũ: để nhận rõ tính hiển

¹ Từ *Philosophie* (triết học) gồm hai thành tố ghép lại: *Philo* (gốc từ từ Hy Lạp *philos*= bạn, hay *philein*= yêu mến, ham muốn; và *sophia*= minh triết, khoa học

nhiên (của nội giới), tôi chỉ có thể lặp đi lặp lại mãi đến khiến bạn chán chê. Người Trung Quốc có một cách nói khác: không thể cắt nghĩa được minh triết (nó không phải là cái để mà hiểu) - nó là cái để mà chiêm nghiệm hay, còn hơn thế nữa, cứ để cho nó cuộn mở ra, như một sự thâm thấu, “thường thức” nó.

II

Vô ý, Vô ngã

1. Để xuyên thấu được vào các biến dị ấy của minh triết, tôi sẽ bắt đầu bằng đại diện tiêu biểu nhất của minh triết ở Trung Quốc, là Khổng Tử. Lời nói ngắn gọn sau đây trong *Luận Ngữ* nói rõ vì sao bậc minh triết thì “vô ý”:

“Đức Khổng Tử không có bốn điều lỗi: không có ý (ưu tiên), không có điều tất yếu (được suy tính trước), không có lập trường (được khẳng định), không có cái tôi (riêng).”¹

Câu này phải được hiểu thật sát (vô ý): điều Đức Khổng không mắc lỗi không phải là những tư tưởng đã có sẵn, hay tư tưởng vu vơ, hay tư tưởng không có cơ sở, như người ta thường dịch - chẳng cần phải là Khổng Tử để được như vậy - mà chỉ đơn giản là không có ý riêng. Theo cái nghĩa như khi ta nói “mỗi người đều có ý riêng của mình”, hay, ngược lại “điều đó không đúng như ý riêng của tôi”, hoặc nữa, ta phải suy xét và hành động “theo ý riêng của mình”: bậc minh triết là vô ý bởi ông không giành ưu tiên cho ý nào hết (và do đó cũng chẳng loại bỏ ý nào hết) và ông tiếp cận thế giới mà không phóng chiếu lên đó một ý niệm được suy tính trước nào cả; do vậy ông không thu nhỏ bớt thế giới chút nào bằng cách đưa vào đó quan điểm riêng của mình, mà luôn mở rộng nó cho tất cả các khả năng. Vì ông không đánh giá cao bất cứ điều gì, nên chẳng có cái “cần phải” nào áp đặt được lên ông và quy định trước được hành xử của ông; chẳng có “tất yếu” nào quy tắc hóa trước được hành xử ấy, dù là những châm ngôn tự mình định cho mình hay những quy tắc do xã hội áp đặt. Ta đặc biệt thấy ông khác với một đồ đệ của ông, người chủ trương có những nguyên tắc, và Khổng Tử không đồng tình với tính không khoan nhượng của người đồ đệ này (Tử Lộ, x. XVII, 5 và 7): giữ một mối quan hệ hoàn toàn mở đối với thế giới, ông có

¹ Nguyên văn của *Luận Ngữ*: “*Tử tuyệt tứ: vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã*”. Trong *Tứ Thư* (Nxb. Thuận Hóa - 1996), Đoàn Trung Còn dịch câu này như sau:

“*Đức Khổng Tử không có bốn điều lỗi này:*

a- *Vô ý: ngài không có ý riêng, không có lòng tư dục.*

b- *Vô tất: ngài không có kỳ tất, tức ngài tùy cánh mà sửa đổi.*

c- *Vô cố: ngài không cố chấp, tức ngài có lượng dung thứ.*

d- *Vô ngã: ngài chẳng có lòng ích kỷ, vì mình mà bỏ người”*

thể theo khít mọi sự khác nhau của nó và thích ứng với từng hoàn cảnh của nó mà chẳng gặp trở ngại nào.

Hơn nữa, không cố định ở một quan điểm riêng nào, nên ông có thể cùng tiến triển hòa nhịp với dòng vận động của sự vật; và chính vì vậy nên sau đó bậc minh triết mới có thể nói là “vô cố” (không có lập trường cố định, cố chấp). Hiện thực biến đổi liên tục, hành xử của bậc minh triết cũng vậy, nó cũng không “dừng lại”. Không dự tính trước một tất yếu nào hết, ông cũng giữ cho mình không ràng buộc sau đó vào lập trường đã chấp nhận - không cố định vào đó, không sa lầy vào đó. Khi Khổng Tử nói rằng “ta ghét đũa cố chấp” (XIV - 34), chớ nên nghĩ đó chỉ là một nét cá tính của ông - đây không phải chỗ để nói đạo đức hay tâm lý (là điều người ta hay quá lạm dụng đối với *Luận Ngữ*) -, đây là một vấn đề chung hơn nói rõ rằng ông không chịu để cho phán xét, rồi hành xử của mình bị xơ cứng. Nói một cách chặt chẽ, thậm chí ở đây cũng không có chuyện thiện ác của con người (tư duy Trung Hoa, như ta biết, không hề lệ thuộc vào chuyện ma quỷ): cái tiêu cực ở đây chủ yếu là ở chỗ chúng ta tự kềm chặt mình trong một tư thế riêng biệt không còn phát triển được nữa; hay, đúng hơn, trên phương diện tư tưởng, ở chỗ chúng ta tự để mình bị nhốt chặt vào trong một ý niệm nhất định về sự vật không thể thoát ra và cải đổi được nữa. Cái tiêu cực là sự tắc nghẽn (dòng vận hành - vận hành của mọi hiện thực) và cái dở của sự cố định. Bởi cái thích đáng trong một trường hợp này lại không còn thích đáng trong trường hợp khác, và lô-gích của hiện thực (để cho nó là hiện thực) luôn đặt vấn đề: cái dở, cái lỗi là ở cái *ngưng đọng* kia, biến sự tổng giác của ta thành rãnh mòn và ngăn ta tự đổi mới, khiến ta *chệch khỏi* đòi hỏi đó.

Cuối cùng, Khổng Tử nói cho thật đúng là “vô ngã”, chứ không chỉ là “không quy ngã”, hay “không có cái Tôi” như người ta dịch (ở đây nữa, cần tránh lối hiểu đạo đức học hay tâm lý học, nó làm tổn thương tính triệt để của lời nói). Bậc minh triết thực sự là *vô ngã* bởi vì, do không đề cao bất cứ điều gì với tư cách là ý tưởng được đưa ra(1), cũng không dự tính bất cứ điều gì với danh nghĩa là đòi hỏi phải tuân thủ(2), cũng không tinh tại trong bất cứ một lập trường cho trước nào (3), nên chẳng có gì có thể *cá thể hóa* nhân cách của ông(4). Sẽ chẳng còn có cái tôi - vì sẽ là quá chật chội - khi tầm nhìn của ta hoàn toàn mở rộng và trùng hợp với toàn bộ tiến trình (nó “rộng lớn” như Trời; x. VIII, 19). Cho nên chẳng có gì để mà nói về bậc minh triết cả (VII, 18), chẳng có gì để khen (IX, 12), ông không có tính cách và không có đức.

Tôi đã nói trước về cái vẻ tròn trịa, nếu không nói là quấn quanh, của lời nói minh triết và chiến lược biến dị của nó. Ta đã thấy điều đó trong khi dõi theo những chỉ dẫn của nhà bình chú: “tư tưởng” đưa ra(1), vì nó là chuyên nhất, nên sinh ra những “đòi hỏi”(2); rồi những đòi hỏi này, do cái định hướng mà nó góp phần cố định, khiến ta nhận lấy một “lập trường”(3) nào đó; và cuối cùng lập trường này, do tác dụng thu hẹp của nó, đưa đến chỗ hình thành “cái tôi”(4) riêng của ta. Song, cái tôi đó chính nó lại trở thành khởi điểm của những ý tưởng đưa ra (theo cái nghĩa, thông thường, mỗi người đều có ý kiến riêng của mình) mà ta đã thấy ở đầu của lời bình này. Quả vậy, từ đặc điểm vốn là đặc thù của cái tôi dẫn đến tính thiên vị là đặc thù của tư tưởng; cái tôi được thu lại thành *quan điểm*, dẫn đến “tính phiến diện” của tầm nhìn và sự chật hẹp của cái nhìn: kết thúc bằng sự đóng lại của cái “tôi”, lời bình

quay lại khỏi điếm của nó (tức sự xuất hiện của “tư tưởng”), và như vậy tạo thành một cái vòng lẩn quẩn của cá nhân.

2- Những lời khác chỉ làm biến dị chủ đề đó: “Người quân tử thì đầy đủ [toàn vẹn] và không nghiêng về phía nào cả; kẻ tiểu nhân thì ngược lại”¹ (*Luận Ngữ*, II, 14); nói cách khác, bậc quân tử không theo một bề cái gì hết, không có thiên nghiêng, và cái đức đầu tiên, khiến ông khác người, là ông không tư vị. Chứ không phải không thiên vị: bởi vì khái niệm của chúng ta bó hẹp trong ý tưởng về một sự công bằng trong phán xét, giữa bên này đối diện với bên kia, giữa hai phía, (mà cái được thua là công lý hay chân lý), còn đối với người Trung Quốc thì cái ngược lại với tư vị là thái độ mở tung tất cả các khả năng không để thu về một phía nào hết; cho nên đầy đúng hơn là không tư vị, ngược lại với cái tư vị này là sự *toàn vẹn*: quả vậy, bậc minh triết là người, do không coi điều gì là ưu tiên, nên có thể bao gộp tất cả; và, để làm điều đó, luôn biết *đặt bằng lại* hết mọi thứ, như người ta vẫn nói. Như vậy không có nghĩa là ông ta không nhập cuộc, nhưng tự trong chính ông không có gì buộc phải làm sự nhập cuộc đó (bởi vì ông là “vô ngã”); nói cách khác, ông quyết đoán mà không thiên kiến. Câu sau đây bổ sung và khẳng định điều đó: “Trong thế gian, người quân tử không nói có cũng chẳng nói không, mà chỉ nghiêng về phía tình thế đòi hỏi” (IV,10)². Ông giữ không loại bỏ bất cứ điều gì, theo hướng này hay hướng khác, chẳng có việc gì ông mặc nhiên tham gia, cũng chẳng có việc gì ông vứt bỏ vì nguyên tắc. “Khi nên giàu, thì ông giàu - nhà bình chú bàn - khi nên nghèo, thì ông nghèo; khi nên sống, thì ông sống, và khi nên chết, thì ông chết”. Ta thấy như vậy ở đây lại trở lại khái niệm khuynh hướng của câu trên, nhưng là định hướng nó một cách tích cực; bậc minh triết không tự mình thiên về bên nào (cũng không do cái “tôi” của những người khác), mà tùy theo điều gì thích hợp với tình thế (nghĩa cổ của chữ *nghĩa*), tức là, như tư duy Trung Hoa không ngừng quan niệm, theo đòi hỏi của sự điều tiết. Cho nên, do luôn nghiêng theo sự điều tiết, như nhà bình chú (Hồ Quảng) đã nói rất hay, “dù trông chừng như bậc quân tử có nghiêng về một phía, kỳ thực ông không nghiêng về phía nào cả”.

3- Những bậc minh triết khác (ít minh triết hơn), có thể xếp thành hai hạng: những người không chịu nhục thân mình mà không bao giờ chịu từ bỏ chí của mình; hay ngược lại, những người chịu từ bỏ chí của mình và chịu nhục thân mình, nhưng là để tôn trọng các tập tục và đáp lại nỗi lo của mọi người; hay, những người rút lui khỏi thế gian, để có thể tự do phát ngôn, và có thể không chịu nhục mà vẫn tính đến các điều kiện của thời thế (*Luận Ngữ*, XVIII, 8). Song, Khổng Tử không tự xếp mình vào phía nào trong hai phía ấy: “Ta khác tất cả bọn họ”, ông kết luận ngắn gọn, bởi vì “chẳng có gì ta có thể, cũng chẳng có gì ta không thể (*vô khả vô bất khả*)”³ - chẳng có

¹ Nguyên văn *Luận Ngữ*: “*Quân tử châu nhi bất tỷ; tiểu nhân tỷ nhi bất châu*”. Đoàn Trung Còn dịch: “*Bực quân tử xử được với tất cả mọi người, vì chẳng có lòng tư vị. Kẻ tiểu nhân vì tư vị, cho nên chẳng xử được với mọi người*” (Sđd.)

² Nguyên văn *Luận Ngữ*: “*Quân tử chi ư thiên hạ giả, vô thích giả, vô mịch giả, nghĩa chi dữ tỷ*” - Đoàn Trung Còn dịch: “*Bực quân tử làm việc cho đời, không có việc gì mà người có ý làm, không có việc gì người có ý bỏ, hễ hợp nghĩa thì làm*”.

³ Nguyên văn *Luận Ngữ*: “*Đạt dân Bá Di, Thúc Tề, Ngu Trọng, Di Dật. Châu, Liễu Hạ Huệ, Thiệu Liên. Tử viết: “Bất giáng kỳ chí, bất nhục kỳ thân, Bá Di, Thúc Tề dư?”*” Vị Liễu Hạ Huệ, Thiệu Liên: *giáng chí, nhục*

gì hợp với ta hay không hợp với ta. Tức cũng có nghĩa là Khổng Tử không đứng về phía những người khăng khăng từ chối chịu nhục thân mình vì lợi ích của thiên hạ, cũng chẳng đứng về phía những người, ngược lại, chịu hy sinh những cái ấy một cách quá nhẹ nhàng; ông cũng không muốn hòa giải hai phía, như những người thuộc nhóm thứ ba tìm một con đường trung dung vừa giữ được thanh khiết vừa trọng được người có quyền. Khổng Tử *có thể* thế này cũng như thế kia, tùy theo tình thế, ông có thể ở cả hai cực. Nên người ta chẳng có thể nói gì về ông cả và, khác với những người khác, không thể đánh giá ông thế nào cả: ông không khoan nhượng cũng không khoan nhượng; vì ông có thể không khoan nhượng như những người không khoan nhượng nhất, và từ chối mọi thỏa hiệp, cũng như có thể làm nhục thân mình vì mọi người, nếu có triển vọng có thể cải biến được họ. Về sự xung đột giá trị, giữa không khoan nhượng và thỏa hiệp, Khổng Tử vô ý. Đương nhiên không phải vì ông không quan tâm đến những cái ấy, mà vì mọi quan điểm riêng về vấn đề này sẽ đổ gánh nặng lên các khả năng, khiến cho diện thao tác bị thu hẹp lại một cách tùy tiện và cảm cố sự ứng xử của ông: nếu ông từ chối có ý về vấn đề đó, là để được hoàn toàn tự do trước mọi đòi hỏi của tình thế.

Gần một thế kỷ sau, khi bắt đầu cuộc tranh luận giữa các trường phái, vào thế kỷ thứ IV trước công nguyên, Mạnh Tử đã thiết lập hệ thống loại hình này dưới dạng song đề: hoặc có những người “không khoan nhượng” chỉ chấp nhận thờ chúa của mình, và chỉ khi thiên hạ yên bình; hoặc có những người “thuận thời”, vì lợi ích của thiên hạ, sẵn sàng thờ bất cứ chúa nào và trong bất kỳ tình hình nào. Nhưng Khổng Tử thoát ra khỏi thế lưỡng nan đó. Chỉ có thể nói về ông như sau: “Lúc nên làm quan thì làm quan; lúc nên bỏ chức thì bỏ chức; cần làm quan lâu thì làm quan lâu, cần ra đi gấp thì ra đi gấp. Đó là hạnh của đức Khổng Tử vậy”¹ (Mạnh Tử, II, A, 2). Vậy nên chỉ *có thể* nói chính xác về Khổng Tử là ông “có thể”. Nhưng có thể ở đây là nước đôi - nó cũng có nghĩa là “thích đáng”, và điều đó bao hàm cả đạo đức lẫn thế gian. Hay, nói chính xác hơn, có thể ở đây nghĩa là cái có thể thực hiện được (có thể đi đến đâu, khi ta khai thác tối đa cơ hội: nhận một trách nhiệm², ở lại³) đồng thời với cái chính đáng (dừng lại khi không thể chấp nhận được nữa, rút lui nhanh); cái có thể ấy như vậy vừa là cùng kiệt vừa là hạn chế: ta có hiện thực hoàn toàn mở đồng thời đòi hỏi đạo đức thường xuyên hiện diện. Song, vì đòi hỏi đạo đức gắn liền với tình thế,

thân hỹ? Ngôn trúng luân, hạnh trúng lự; kỳ tư nhi dĩ hỹ. Vị Ngu Trọng, Di Dật: ần cư, phóng ngôn; thân trúng thanh, phé trúng quyền. “Ngã tắc dị ư thị. Vô khả, vô bất khả.” - Đoàn Trung Còn dịch: “Đời xưa, những người bỏ công danh phú quý mà đi ẩn dật, vào triều đại nhà Ân, có bốn người: Bá Di, Thúc Tề, Ngu Trọng, Di Dật; vào triều đại nhà Châu, có ba người: Châu Trương, Liễu Hạ Huệ và Thiệu Liên. Về những nhà dật sĩ ấy, đức Khổng Tử luận rằng: “Chẳng khuất chí mình, chẳng nhục thân mình, chỉ có hai ông Bá Di, Thúc Tề chứ ai?”

Ông Liễu Hạ Huệ và ông Thiệu Liên kém hơn, phải khuất chí mình, phải nhục thân mình. Tuy vậy, lời nói của hai ông hợp luân lý, việc làm của hai ông hợp lòng mong nghĩ của dân; chỉ có hai điều đó là đáng khen thôi.

Ông Ngu Trọng và ông Di Dật tuy ở ẩn nơi xa vắng và ăn nói rất tự do phóng túng, nhưng giữ mình đúng lẽ thanh khiết và biết bỏ phé đúng lẽ quyền biến.

Về phần ta, ta khác mấy ông ấy. Chẳng có việc gì mà ta quyết định phải làm, chẳng có việc gì mà ta quyết định phải bỏ.” (Sdd).

¹ **Mạnh Tử** - Đoàn Trung Còn dịch (Sdd)

² Đoàn Trung Còn dịch là “làm quan” - Sdd.

³ ở lại làm quan.

phụ thuộc một cách nội tại vào tình thế, nên không thể nâng nó lên thành nguyên lý: từ đó mà không còn có các “quy tắc”, bao giờ cũng là độc đoán vì bao giờ cũng gắn chặt vào tình thế, mà chỉ có cái tối ưu liên tục của sự điều tiết, sinh ra từ chính tình thế; không thể lấy cái đòi hỏi duy nhất đó làm một cái đức đặc thù. Trong khi các vị khác là hiện thân những phương diện khác nhau của minh triết, vị này là “ông thánh có đức thanh khiết”, vị khác là “ông thánh có đức trọng nhiệm”, một vị khác nữa là “ông thánh có đức ôn hòa”, thì Khổng Tử đơn giản là “bậc thánh của đức thời trung”¹. Như vậy ta trở lại với phương trình này: Cái “có thể” là cái “thời”; Khổng Tử không phải là biểu hiện của phương diện này hay phương diện nọ của minh triết, mà ông là minh triết như nó *có thể* biểu hiện trong từng lúc, và dưới những dáng vẻ rất khác nhau, chuyển đổi từ cực này sang cực kia - từ thỏa hiệp đến không khoan nhượng - tức bao gộp toàn bộ các sắc thái.

Chính vì thế, ta càng hiểu vì sao Không Tử là “vô ý”: không chỉ vì một tư tưởng là quá ư cá nhân (do từ một quan điểm riêng), mà vì một tư tưởng thì quá chung: nó vượt lên một cách quá đáng sự khác biệt của các “thời”. Một tư tưởng thì bị hỏng một cách ngược đời ở cả hai phía: vừa là bộ phận quá, nên thiên vị quá (“một” tư tưởng, tư tưởng “của tôi”) lại vừa trừu tượng quá; vừa thu hẹp quá (bởi cái mà nó ưu tiên) lại vừa mở rộng quá (nó bao gộp những trường hợp quá ư khác nhau). Trong khi đó, thuận theo khả năng của thời, đến mức xóa đi hết mọi cái tôi riêng, Khổng Tử đã có thể giữ được một tính chuẩn mực, nhưng không phải là chuẩn mực cố chấp và nhất quyết; và bằng cách chuyển dịch từ đầu này sang đầu kia, từ cực này sang cực kia, ông *liên tục* giữ được cái trung dung của chuyển dịch.

Cũng cần phải nói về cái gọi là “Trung dung”. Phải thú nhận rằng ta vẫn ngỡ khái niệm đó thật quen thuộc, thông thường, mòn vẹt - đến mức chẳng có thể chờ đợi gì ở nó nữa. Từ lâu triết học đã tuyệt vọng chẳng tìm thấy được ở đó chút lợi ích lý thuyết nào, và đã quay lưng đi, bỏ rơi nó cho những bàn luận sáo mòn. Có thể là thật đại dột. Bởi cái trung dung ấy vậy mà thật ngược đời hơn là ta tưởng rất nhiều và chứa đựng những khả năng triết học không thể ngờ.

¹ Theo bản dịch của Đoàn Trung Còn. - Sdd.

III

Trung dung là ở chỗ các thái cực có khả tính ngang nhau

1- Dẫu cố tình che giấu đến đâu, triết học vẫn có một vấn đề với minh triết. Tuy nhiên, vào lúc khởi đầu, sự phân chia dường như đã được thỏa thuận, tôn ti đã được thiết lập rành mạch: minh triết là cái lý tưởng, và triết học xin đứng xa ra với một sự thẹn thùng đáng kính. Minh triết là phần của các thần, Platon đã thừa nhận công khai như vậy, còn chúng ta, con người, chúng ta chỉ có thể khao khát nó, chỉ có thể “yêu mến” nó - cho nên chúng ta là những người “yêu mến - minh triết”¹. Triết học khiêm nhường... Hay, đúng hơn, âm mưu của triết học: Nietzsche bảo chúng ta: bao nhiêu ý tứ như thế chỉ là để che giấu những tham vọng của triết học vừa mới ra đời trong khi nó đã sẵn sàng, và sẵn sàng từ ngay Platon, xếp xó minh triết vào cái mớ bùng bùng những gì không phải là tri thức được chứng minh (hay biểu lộ); và sự khinh miệt này chỉ ngày càng tăng lên cùng với sự phát triển của triết học. Bởi triết học lớn lên, có thể tự vạch cho mình một lịch sử, còn minh triết thì không. Hệ quả là minh triết bị đối xử trái ngược lại, không còn như *thượng*-triết học mà là *hạ*-triết học: nó là một thứ tư duy không dám mạo hiểm (để đạt tới cái tuyệt đối, chân lý), hay đúng hơn đã từ bỏ - là tư duy mềm, không có cạnh, đã bị mài cùn, ôn hòa. Tóm lại, là tư duy bằng phẳng, và thuần túy đóng cặn (sáo mòn), ngưng đọng xa lác sự bùng nổ mê hồn của các tư tưởng: nó là tư duy của ham muốn đang già cỗi đi - mà nó có còn tư duy không? - may lắm thì là một tư duy cam chịu.

Mọi việc tưởng thế là đã nhất trí, và minh triết bị trả về không thương tiếc cho thời thơ ấu của tư duy. Sự vụ đã dứt điểm, đã được kết luận, triết học cho là vậy. Minh triết vặn lại: “Chỉ là giả dối, chính các anh cũng không tin như vậy. Và thậm chí, các anh cũng không muốn”: chẳng qua là triết học quá cần minh triết để tự vươn cao lên - để tự làm ra mặt chế nhạo; cũng như để chuỗi lén cho minh triết cái vai trò (“tầm thường”) mà nó không muốn đảm trách. Bởi vì trong khi triết học công khai ra mặt khinh miệt minh triết, thì người ta vẫn không ngừng gọi mọi tư duy “đem lại lẽ sống cho con người” là minh triết, như người Hy Lạp ngày trước đã gọi và ngày nay chúng ta vẫn không nói khác được, bất chấp mọi sự đề phòng từ thuở ấy của triết học. Vẫn còn trần trọc đâu đó trong ta hình ảnh xưa cũ của một bậc minh triết khắc kỷ chủ nghĩa (hay khoái lạc chủ nghĩa, hay hoài nghi chủ nghĩa) thực hành tư tưởng của mình - đặt cược với nó vì “hạnh phúc” của con người; nỗi khắc khoải đó càng nóng bỏng từ khi triết học không còn dựa được vào tôn giáo nữa, hay vào những thể phẩm tuyệt đối của tôn giáo, là các ảo tưởng của khoa học hay của chính trị, mà dẫu muốn dẫu không, nó là kẻ đồng lõa: vị trí của những thứ ấy từ nay đã bị bỏ trống, và điều đó khiến cho tình trạng quá ư nghèo nàn trong khái niệm về minh triết của châu Âu chúng ta càng trở nên hiển nhiên. Quả có một vài nhân cách ngoại lệ trong chuyện này (Montaigne, tôi sẽ xin trở lại), song lại ngoại lệ một cách quá đặc biệt để không

¹ Xem chú thích ở trang 11.

khiến cho ngay cả khả năng ngoại lệ ấy bị lâm nguy; bởi vì, từ lời thú nhận quanh co của một “đối tượng”, vừa kín mật vừa xảo quyết đến thế, triết học có bị kích thích, cũng có thể bị quây rầy, nhưng rồi cũng chẳng được lợi ích gì (thậm chí hẳn nó còn phải cảm thấy cạn kiệt hơn); và vấn đề hôm nay đang ngấm sâu vào nó, cũng có thể đang gặm mòn nó: làm thế nào nạp lại khái niệm của chúng ta về minh triết? - Có thể làm việc đó được không? - Đương nhiên, làm việc đó mà vẫn không từ bỏ thao tác của lý trí, thành tựu của triết học, và cũng không phải vận đến các pháp sư...

Bằng chứng là cái lý tưởng “trung dung” mà triết học đã quan niệm, song đã trở nên nhạt nhẽo đi, và rồi tư duy đã bị hóa thạch trong đó. Socrate đã vận đến chính nó, khi nó vừa thoát ra khỏi lớp vỏ toán học (tỷ lệ) và còn cứng đờ, để dạy về vấn đề mức độ: Hỡi Calliclès, nếu người tưởng rằng người phải làm việc là để hơn người, thì ấy là vì người đã coi thường hình học... Đây là con người của những tham vọng đầy dẫy sẵn sàng rơi vào những cạm bẫy của phép biện chứng, do cả khoa học và thói mĩa mai giăng ra; ta ngỡ thậm chí có một thời gian anh ta đã phải chịu im. Nhưng để thiết lập nên đức hạnh thì như thế chưa đủ, còn phải định nghĩa nữa. Aristote đã ra công làm việc đó khi phân biệt giữa cái “trung bình” trong sự vật và cái trung bình liên quan đến chúng ta: đức hạnh là cái khoảng cách “bằng nhau” được coi là trung dung giữa cái thái quá và cái thiếu sót (như, đúng giữa sợ sệt và táo bạo là “dũng cảm”, giữa hoang phí và dè sẻn là “hào phóng”, v.v.). ở Aristote, phương pháp này còn có một quy chế lý thuyết, gắn liền với bản chất của “tính liên tục”, và do đó có thể chia ra, và có thông liên về cấu trúc với toàn bộ tư tưởng của ông, là cái mấu chốt trong luận lý lô-gích học lẫn cái hỗn hợp trong vật lý học. Nhưng, về sau, với quá trình phổ cập hóa học thuyết Aristote, khái niệm này mất đi tính chặt chẽ của nó và suy sút đi, dẹt xuống thành lời khuyên nhủ thận trọng kiểu “một vừa hai phải” thông dụng. Trung dung trở thành một nửa. Bằng chứng: Horace trong *Châm biếm*, “*est modus in rebus*”¹, v.v. Đây là Horace tế nhị còn chưa thu mình lại trong cái trung dung rụt rè, trong ông còn quá nhiều chất khoáng lạc chủ nghĩa. Nhưng truyền thống dựa vào ông đã không ngừng khen ngợi cái minh triết trung dung ấy - cái *aurea mediocritas*² (người La Tinh có đầu óc “cụ thể”) - chạy trốn cái cực đoan, sợ sa vào “thái quá”. Cái “Trung dung” sợ sệt đến lộn mửa - cái thứ “minh triết” vứt đi.

2- Song, từ những gì ta vừa bắt đầu thấy ở Khổng Tử, tôi muốn chỉ ra rằng minh triết về trung dung có thể đích xác là điều ngược lại: không phải là một tư duy, rụt rè hay nhẫn nhục, sợ các cực và, thỏa mãn với cái nửa chừng, dẫn đến chỉ còn sống nửa vời; mà là một tư duy chủ trương các cực, bằng cách chuyển dịch từ cực này sang cực kia, vì nó không chấp nhận bất cứ một sự thiên vị nào, nên không tự đóng mình trong bất cứ một tư tưởng nào, cho phép có thể triển khai hiện thực trong *tất cả các khả năng* của nó.

Ta sẽ chứng minh điều đó trong cách đọc hình quẻ đã nói trên **XXXX**, hay mọi hình quẻ khác của *Kinh Dịch*. Nhưng trước hết cần nhớ là hình quẻ có sáu hào được coi như là phát triển của một hình sơ đẳng hơn gồm có ba hào \equiv biến thành hình sáu hào bằng sự “chia” và triển khai của từng hào. Từ đó, ta nhận thấy gì trên hình này?

¹ Tiếng La-tinh: Có một con sâu trong cái quả

² Tiếng La-tinh: Cái đúng giữa, cách xa các cực

Giữa hào thứ 3 và hào thứ 4, không có chỗ cho một hào trung gian, như vậy hình này “không có điểm giữa” hay *không có trung tâm*; đồng thời, mỗi nhóm ba hào hợp thành quẻ sáu hào, bên trên cũng như bên dưới, mỗi nhóm đều có một hào trung gian, như vậy hình quẻ này *có hai trung tâm* (hào thứ 2 và hào thứ 5, hình quẻ được đọc từ dưới lên **XXXX** . Nhà bình chú nhận xét: thông thường, để cho một cấu trúc được vững chãi, ta cho rằng nó phải có một trung tâm và chỉ một mà thôi (một trung tâm để khỏi bị phân tán, chỉ một để tránh sự bất đồng); song, ở đây đích xác là trái ngược lại, vừa không có trung tâm và vừa có hai trung tâm: do đâu mà có thể có sự liên kết này?

ít nhất về mặt cấu trúc thì đã rõ: có trung tâm là vì số lẻ (số vạch trong mỗi nhóm), không có trung tâm là vì số chẵn (số sáu hào của hình quẻ). Mà hình quẻ vừa có thể đọc ở cấp sơ đẳng, như một hình gồm ba hào, vừa có thể đọc theo lối mở rộng, như một hình gồm sáu hào. Từ đây cần theo dõi tỉ mỉ hệ thuật ngữ Trung Hoa trong đó phải chú ý rằng đối với hệ thuật ngữ này hiện thực luôn ở trong tiến trình (*tỉ mỉ*: rất cần tỉ mỉ để nắm bắt được sự khác biệt *bắt đầu đến* từ đâu). ở cấp hình ba hào, cấu trúc (này) nắm bắt sự phát triển đang diễn ra (và đặc biệt sự phát triển bên trong chúng ta) ở giai đoạn nó còn chưa triển khai: nhà bình chú lưu ý, ở giai đoạn này của sự vật, không khuynh hướng nào loại trừ khuynh hướng khác, mọi sự còn thống nhất và đều có thể là một trung tâm; trong khi ở trình độ phát triển của hình sáu hào, cấu trúc của cùng hình đó nắm bắt sự tiến hóa khi nó đã triển khai toàn vẹn và những gì thực tại hóa một cách cá thể đã phát huy sự cố kết của nó: ở giai đoạn này, chỉ còn những “con đường” khác nhau và ta “không thấy có trung tâm nữa”; hay, chính xác hơn, vì không thể đưa vào đây một sự phân biệt tôn ti, và tất cả những gì ở vị trí của nó đều có hiệu lực, nên “không thể thiết lập trung tâm được”. Nói cách khác, về nguyên tắc, mọi thứ đều có thể là trung tâm; và chẳng, khi “cái ấy” đã hiện thực hóa, thì không còn có thể đo cái trung tâm, khái niệm trung tâm tan vào trong đó và ta chỉ còn thấy sự sống động của các hiện tượng, tức là cái mà nó đã trả giá để hiện thực hóa. Như vậy, nhà bình chú kết luận, nhờ sự “tinh tế” không có trung tâm (duy nhất), ***Kinh Dịch*** có khả năng soi sáng cái lô-gích thống nhất luôn hoạt động trong lòng hiện thực (xem hình ba hào) đồng thời tất cả các vị thế có thể đều được “nén ép” đến cùng - tức là triển khai toàn vẹn - tất cả các vị trí đều là có thể (xem ở trình độ hình sáu hào).

Còn phải xem một cấu trúc có hai tâm điểm hay hai trung tâm có thể soi sáng cho chúng ta những gì. Khi chỉ có một trung tâm, nhà bình chú nói, hiện thực ngưng đọng lại trong chính nó, đứng im, và không thể thay đổi nữa; chỉ khi có hai tâm điểm hay hai trung tâm, thì, bằng cách chuyển dịch giữa chúng với nhau, sự “biến đổi”, là sự thật của hiện thực, mới có thể thực hiện. Như vậy, trái với tình trạng cố định bất nguồn từ mọi sự độc quyền vì chỉ có một trung tâm duy nhất, lô-gích của mọi hiện thực là sự chuyển dịch, từ cực này sang cực kia, như giữa hai tâm điểm trong hình sáu hào ở đây, cho phép hiện thực mỗi lần lại đi đến tận cùng con đường của mình. Trong hành xử của con người cũng vậy. Khi Khổng Tử từ chối mọi lập trường khẳng định, chính là ông chống lại tình trạng không có khả năng phát triển đó, tình trạng cố định vốn đã bao hàm trong sự độc quyền do một tư tưởng lập nên; ngược lại điều ông khuyên là *có thể thế này cũng có thể thế kia*, nghĩa là, như đã nói, có thể “ra làm quan” mà cũng có thể “rút lui”, có thể “nhanh ngay” mà cũng có thể “chậm lâu”, và

do đó mỗi lần lại đi đến cùng “cái có thể”, mỗi lần lại khai thác mỗi “thời” riêng. ở đây ta gặp lại khái niệm “trung dung”, nhưng cần phải suy nghĩ lại về khái niệm ấy. Cái “trung dung” này quả là “đúng giữa” vì nó được điều tiết: ta không đứng im, hay không “ngoan cố”, trong bất cứ vị thế nào, và ta không ngừng tiến hóa để thích ứng với tình thế; cũng như, có “trung điểm”, nhưng trung điểm này được nhân đôi lên: nó nằm cả ở cực bên này lẫn ở cực bên kia, cả cái này lẫn cái kia tự nó đều hợp pháp, như hai tâm điểm đối nghịch nhau trên hình sáu hào.

Như vậy trung dung này thật sự là trái ngược với cái nửa chừng của một thứ minh triết rụt rè; Không Tử cẩn thận nói rằng: khi người ta khóc ba năm vì một cái tang, điều đó là phải lẽ, đây là một “trung dung” khả dĩ; và khi người ta uống bí tử trong một bữa tiệc, thì cái vui tràn trề đó cũng là phải lẽ, đây cũng là một trung dung. Trong chính trị cũng vậy: khi phải thỏa mãn nhu cầu của dân chúng, lòng từ thiện của vị chúa là một trung dung; khi phải hy sinh hay trừng phạt, sự nghiêm khắc của ông ta cũng là một trung dung. Cho nên người ta có thể hành xử theo hai cách tuyệt đối trái ngược nhau, mà cả hai đều là những trung dung, đều thích đáng; nói cách khác, tất cả các trải nghiệm đó đều có thể “phát triển đến tận cùng của chúng” và đều là bấy nhiêu trung dung.

Có thể dịch ra như sau: tôi có thể là người đam mê nhất, mà cũng có thể là người thản nhiên nhất; có thể lao hết mình vào cuộc chơi, mà cũng có thể lui về chốn đơn độc, có thể hôm nay chuyên tâm vào công việc mà ngày mai mãi mê lạc thú - tôi sẽ lần lượt sống cả hai kiểu cho đến *tận cùng*, kiểu này càng hay thì kiểu kia càng tốt, và không *quá lạm* về bất cứ một phía nào (song, về “tôi”, đương nhiên, chẳng ai có thể nói được điều gì, tôi sẽ không có tính cách...). Bởi vì, cần phải hiểu từ đâu mà có cái trung dung: không phải là dừng lại ở giữa chừng; mà là có thể chuyển *một cách bằng nhau* từ cái này sang cái kia, có thể như thế này *cũng hoàn toàn* có thể như thế kia, mà không sa lầy vào bất cứ bên nào, chính điều đó tạo nên “khả năng” trung dung.

Bởi vì, nếu không, ta sẽ sống nỗi đau của mình nửa chừng và niềm vui của mình cũng thế, ta sẽ không thể toàn tâm từ thiện cũng như không thể đầy đủ nghiêm khắc, và ta sẽ mãi mãi ở trong cái cảnh dở chừng (“giữa cái có thể sống và cái có thể chết”, nhà minh triết nói đích xác như vậy). Song, trung dung chân chính cần phải được hiểu một cách tích cực, là có khả năng ngang bằng nhau làm như thế này *lẫn* như thế kia, chứ không phải một cách tiêu cực, là không dám cái này mà cũng chẳng dám cái kia. Nhà bình chú nói tiếp: bám lấy cái nửa vời, người ta tưởng có thể tránh được chê trách; nhưng thay vì có thể cả cái này lẫn cái kia đến tận cùng như Khổng Tử, họ chỉ luôn luôn có thể một cách cố chấp và ti tiện: một cách què quặt (bởi không bao giờ họ “sống” cho tận cùng) đồng thời lại thiên vị (bởi họ quên mất khả năng ngược lại) - thay vì “có thể” một cách “trọn vẹn”, bằng sự chuyển dịch từ cực này sang cực kia, từ trung tâm này sang trung tâm kia.

3- Trung dung ấy không chỉ chống lại lối nửa vời của một thứ minh triết rụt rè, nó cũng khác với cái một nửa của Aristote (x. *đạo đức học* tặng *Nicomache.*, II, 5); thậm chí, cả đối với bên này lẫn bên kia, đều liên quan đến toàn bộ hậu cảnh khái niệm, cho nên cần xem xét chỗ khác nhau: 1. trong khi, đối với người Hy Lạp, trung

điểm đặc thù của đức hạnh được xem xét trong bối cảnh của hành động (*ergon*¹), được quan niệm một cách kỹ thuật và theo một hình mẫu được đặt lên như một mục đích (thuộc dạng toán học: bằng tính chia được, bằng nhau, tỉ lệ - nó là “một”, còn sai lệch thì là “nhiều”; ở hậu cảnh đúng là cái *cosmos*², như ngay trong *Gorgias*, 504a), thì quan niệm Trung Hoa nằm trong lôgích của một tiến trình, hiện thực được quan niệm tùy theo bậc hạng của diễn tiến; cái trung tâm ấy là trung tâm bởi vì, có thể chuyển dịch từ cực này sang cực kia, sự điều tiết là liên tục; 2. quả là Aristote có ý tưởng về một trung điểm có thể chuyển dịch, không chỉ đơn thuần toán học (như 6 ở giữa 2 và 10), mà liên quan đến từng người (một lượng thức ăn nào đó đối với người này là nhiều, đối với người kia lại là ít), và tiến hành bằng cách vận dụng theo hoàn cảnh (“vào lúc thích hợp”, v.v.), nhưng ông không có ý tưởng về một sự chuyển dịch từ cực này sang cực kia, đều là có thể, như trong quan niệm Trung Hoa về hai trung tâm; 3. cái trung dung của Aristote chỉ bao hàm đức hạnh đạo đức (và lại còn không có cái trung dung của sự điều độ), trong khi trung dung Trung Hoa ứng với lôgích của mọi diễn tiến (mà diễn tiến muốn liên tục thì phải được điều tiết). ở Trung Hoa, không có vấn đề bên này là hiện thực, bên kia là cái thiện; cái mà hiện thực bắt nguồn, và là điều kiện đăng quang của nó, là trung dung của sự điều tiết, thì cũng là chuẩn mực của cái thiện. Hay, đúng hơn, đây không phải là một chuẩn mực, mà chỉ là một “con đường” cho hiện thực có thể đứng vững được (*viable*), là *Đạo*.

4- Ta không dừng lại, không “cố chấp” trong bất cứ một vị thế nào, và để làm được điều đó, ta tiến từ bờ bên này sang bờ bên kia của các khả năng: điều đó có đúng khi bao gộp cả các lập trường lý thuyết của chúng ta không? Nhưng điều đó có nghĩa là chỉ có một “lập trường” lý thuyết có thể đứng được là không cố định vào lập trường nào cả, và hoàn toàn xa lạ với việc đứng im lại ở nửa đường giữa các cực, lập trường đứng, cũng như cách hành xử đứng, tùy thuộc hoàn toàn vào hoàn cảnh gặp phải: ở đây thậm chí tan biến cả khả năng có một chân lý. Nhà bình chú (Chu Hy) nói: không phải là ta phải nghi ngờ chân lý, hay ta phải tương đối hóa nó, mà chỉ đơn giản là “dán chặt mình” vào một lập trường xác định “không còn biết tiến lên nữa”, thì, bị thu chặt lại trong một chuẩn mực chung và bị cái chuẩn mực đó làm cho cứng đờ lại, ta sẽ bỏ lỡ mất khả năng chuyển dịch đến cùng cực vốn làm nên *tâm rộng lớn* của hiện thực.

Tóm tắt một cuộc tranh luận giữa các trường phái, Mạnh Tử nói: một bên có những kẻ ca ngợi thuyết “tất cả vì mình (Dương Tử): “dầu nhỏ một mảy lông trên mình mà lợi ích cho cả thiên hạ, ông ấy cũng không chịu làm”; bên kia là những người “thi hành chủ nghĩa kiêm ái” (Mặc Tử): “dầu mòn nát tám thân từ đỉnh đầu cho chí gót chân, mà có lợi ích cho thiên hạ, ông ấy cũng vui lòng hy sinh”... Lại có những người thứ ba (Tư Mạc) “bảo thủ chủ nghĩa chấp trung”, ở giữa những lập trường trái ngược nhau trên kia, “gần với đạo lý”, “nhưng... chấp trung mà chẳng biết quyền biến”, cứ “khư khư câu nệ một bề vậy thôi”. Và Mạnh Tử kết luận: “Ta sở dĩ chán ghét kẻ chấp nhất, là vì kẻ ấy cố giữ ý kiến thiên lệch làm hại đạo lý. Kẻ cử động theo một bề thì làm hỏng cả trăm bề.”³

¹ Tiếng La-tinh: Hành động

² Tiếng La-tinh: Sự hài hòa, trật tự của thế giới, thế giới

³ *Mạnh Tử* - Đoàn Trung Còn dịch. Sđd.

ở đây nữa, cái trung dung đúng không thể là đơn nhất, nó không phải ở nửa chừng của những lập trường đối nghịch nhau (ở đây là cách đồng đều tính hòa hiệp và tính ích kỷ), cũng không phải là dung hòa hai thứ đó: chẳng hạn, như một nhà bình chú gợi ý, làm lợi cho thiên hạ mà mình không gặp hiểm nguy gì. Bởi vì, nếu các lập trường đối nghịch vị tha và ích kỷ mỗi khi đã trở thành dứt khoát (khi chúng trở thành lập trường) thì đều quá đáng, thì cũng có thể là cần phải hy sinh tất cả, như sự vị tha cùng cực đòi hỏi (như ông Vũ, đi cứu lụt, bao nhiêu năm không về nhà); cũng như tách mình ra khỏi mọi lo toan đối với thế gian, như tính ích kỷ cùng cực ca ngợi (như Nhan Hồi cô đơn và thanh thản trong ngõ hẹp của mình). Mọi sự khác biệt ở đây là ở tính nước đôi của từ “chấp”, nhà bình chú nói: chấp trung là đúng, nhưng chớ cố chấp vào đó, tự cột chặt vào đó, “dán mình” vào đó, và đứng im ở đó. Vì, khi ta tự cột chặt mình vào trung dung, là cái không ngừng chuyển dịch, thì trong phần lớn các trường hợp, ta sẽ nhớ mất nó.

Vậy nên nếu bậc minh triết là vô ý, thì chính xác hơn, là ông không bám chặt vào một ý nào cả. Và điều đó là đúng với cái “trung dung” (của những người theo đạo Khổng) cũng như với cái “trống không” của những người theo đạo Lão. Thực ra, “trống không” là gì? Những người giải thích Lão Tử, nói: “Vì trống không cho nên cái đức mới dồi dào”. Xem *Hàn Phi Tử*, XX, “Giải Lão”¹, tức là bụng ta vẫn tự do và không xác định; mà, khi ta đã *chấp* được cái trống không đó của trí óc, ta giữ cho bụng mình chăm chú vào nó, và bụng ta sẽ do nó mà xác định: từ đó, không phải là sự trống không của trí óc nữa, trí óc sẽ đầy đặn- cái “trống không” mất đi.

Trung dung, trống không: chấp trung không phải là đứng ở giữa, chấp lấy cái trống không không phải là bám vào cái trống không. Vì kẻ nào đứng ở giữa thì sẽ bị cái ở giữa đó làm cho bất động và mất đi tầm rộng lớn của trung dung; cũng như vậy, kẻ nào bám vào cái trống không thì bị nó ám ảnh và mất đi sự tự do mong muốn của trí tuệ. Nhưng vậy thì “chấp” như thế nào và chấp cái gì? Sẽ không còn có luận đề - *thésis*. Và ở chính nơi vừa bị xóa đi đó, từ lời nói về sự minh triết luôn chuyển dịch và luôn nói rằng *chớ bao giờ cột mình vào*, sẽ bắt đầu hiện lên tất cả chiều sâu của sự nhạt nhẽo của minh triết: cùng lúc nó tự miễn - nó “ra sức”, thì đồng thời nó luôn lùi lại.

¹ *Hàn Phi Tử* - Phan Ngọc dịch (Nxb. Văn Học - 1990).

V

Phơi bày và ẩn khuất

1- Vậy cái lời nói cứ khước từ những gì người ta chờ đợi ở nó, ít ra cũng thật đáng thất vọng lúc khởi đầu: không nhận lấy một lập trường cũng không nhằm nói lên chân lý và, kéo dài từ lời nói này sang lời nói khác, cứ tích tụ lại *mà không hề tiến lên*, cái lời nói ấy là gì vậy? Cái “lời” minh triết ấy, như người ta gọi, quá bị chẻ nhỏ để có thể liên kết lại, chẳng bao giờ có thể trở thành diễn từ; và thậm chí cũng không chắc có thể tự hoàn tất: tất cả những lời nói tản mát ấy không vì thế mà là những mảnh rời. Bởi vì dường như ở đây tất cả đều đã được nói trong mọi lúc, và lại *không còn* được nói trong khoảnh khắc tiếp sau. Nhưng đích xác do cái “tất cả” đó không bị co dùm lại vì một ham muốn nào - không bị khuấy động bởi một bi kịch nào - nên nó gần kề với cái chẳng có gì cả; vì nó chẳng có vấn đề, nên lời nói ấy cũng không có chỗ để mà cầm nắm: nó không chứng minh (cũng chẳng phát lộ), nó cũng không xây dựng, thậm chí cũng không biết đích xác là nó có chỉ gì không, khi nó chẳng được tăng thêm chút hiệu lực nào, khi liền đó nó trút bỏ hết, được dát nạm kỹ đến thế trong các công thức, hoặc có vẻ như là lời thổ lộ riêng, rải rác theo tháng ngày - khi nó kín đáo đến thế. Chẳng gì khó chọc thủng hơn là cái lời nói mà ta cứ trượt qua không gặp chút sức cản nào: khi thì quá ngắn gọn để mà làm lý lẽ và dùng làm bài học, khi thì quá vô hại để đáng mà suy nghiệm. Lời nói phẳng lặng, không khiến ta bám vào đó - ta chỉ có thể đi qua. Nhưng rồi đến lời sau, ta vẫn chẳng tiến lên thêm.

Đức Không Tử nói: “Buổi sáng nghe được đạo lý, buổi chiều dẫu chết cũng vui” (IV,8).¹

“Cũng vui” hay đúng hơn “cũng được”, *Luận ngữ* nói vậy. Lời nói khép lại ở cái “cũng vui”, “cũng được” ấy, không giải thích gì thêm nữa, và ta không biết từ đâu mà nó vững chắc như thế, khi nó ít quyết đoán đến thế, khi ở đây người ta ít tỏ rõ đến thế. Hay, đúng hơn, lời nói này không đóng lại, tự nó tiêu tán đi, khi vừa mới khơi mào, khi tư duy chưa lay chuyển hay chỉ là được kích thích: tất ngầm như vậy, nó

¹ Đoàn Trung Còn dịch. Sđd.

tháo mở ra quá ít góc cạnh, nó gây nên quá ít sự cố. Tư duy mới nhóm dậy một chút, không có một tư tưởng được áp đặt. Thật đáng nản lòng, không chỉ về ý nghĩa mà cả về sự biểu đạt của nó, và người dịch không giấu nổi được thất vọng; Legge nói: sẽ thật sung sướng nếu có thể có được “một tổng giác mơ hồ nào đó về đôi chân lý cao hơn điều mà các nhà minh triết Trung Hoa có thể đề xuất”. Nhưng truyền thống Trung Hoa có ý định làm chính điều ngược lại: một lời nói như vậy sẽ nói điều cốt yếu. Và thậm chí, theo một cách nào đó, ở đó Khổng Tử sẽ nói tất cả: cuộc đời - “đạo” - cái chết, sự khởi đầu và sự kết thúc, cái kỳ hạn đủ để hoàn tất, giữa buổi sáng và buổi chiều, và giữa hai thời điểm đó là cái “có thể” - qua đó cuộc sống trở nên chính đáng. Lời nói ấy sẽ nói tất cả, hay có thể chính cái “nói” là thừa: trong vài từ, lời nói ấy sẽ có thể, không phải là nói, mà là thu bắt, hay hơn nữa, để cho đi qua. Đích xác là bởi vì nó không chủ đề hóa, không lý thuyết hóa; vì nó không giả định gì hết, không chống lại cái gì hết và thậm chí, như chúng ta đã nói, *không đưa ra gì hết*. Tóm lại, tất cả sức mạnh của nó chính là ở chỗ nó ít rõ rệt đến vậy; bởi vì chính bằng sự kín đáo đó, lướt qua như vậy, mà nó có thể làm cho người ta hiểu ra cái điều không diễn từ nào có thể nói - không phải là không thể nói được (vì bao giờ người ta cũng có thể nói ra được) - mà đơn giản là vì, ở giai đoạn này (giai đoạn “gần” nhất), ở đây *chẳng có gì mà nói* - nếu không phải là tư duy được xây dựng một cách thiết yếu, chi phối, và do đó bứt lên: chỉ có cái “cũng được” hay “cũng vui” ấy, nó không phải là đối tượng của bất cứ sự cá thể hóa nào và, do đó, của bất cứ khái niệm nào, song ta lại đã biết nó nối liền cái có hiệu lực và cái chính đáng, dung hòa câu thúc và giá trị, và cung cấp cho cuộc sống ý nghĩa cơ bản duy nhất, nghĩa là nhận lấy từ tận chiều sâu của tồn sinh - cái ý nghĩa duy nhất không phải do trừu định, được bày đặt ra, cũng tức là miễn cưỡng: cái ý nghĩa không phải đến từ bên ngoài.

Vì lời nói đó gọn và đứng cô lập, nên người ta ngỡ nắm được nó bằng cách xếp nó, như Legge làm ở đây, vào cái thể loại linh tinh lúc nào cũng có suốt trong lịch sử của chúng ta, cứ mọc đi mọc lại mãi dưới hình thức này hay hình thức khác, là thể loại “châm ngôn”, hay rộng hơn, là thể loại “cực ngắn” nói chung. Một kiểu xếp loại quá hình thức và không đủ. Bởi, nhìn thật kỹ, lời nói minh triết, như ta thấy ở Trung Quốc, vượt ra ngoài hai thể loại đã kể tiếp nhau ở ta: khác với ngôn ngữ của truyền thống cổ (“châm ngôn”, ngôn ngữ, tục ngữ), uy tín của nó không đến từ một sự đồng thuận của các ý kiến, rút ra từ tận những thời xa xưa; khác với cách ngôn (trong cách dùng hiện đại: lời dí dỏm, *Witz*¹, châm ngôn), uy tín của nó, ngược lại, cũng không do một sự độc đáo được phô bày. Ngôn ngữ là cái người ta đã chờ đợi (thậm chí uy tín của nó nằm ở tính chất ước định đó), nét đặc sắc của *Witz*, ngược lại, là nhằm gây bất ngờ, gây ấn tượng, huyền hoặc (giữa hai cái đó, là cái bước ngoặt trong thời kỳ hiện đại, sự xuất hiện của chủ đề, được đánh giấu bởi La Rochefoucault và được chủ nghĩa lãng mạn triết đề hóa); cho nên, trong khi ngôn ngữ lấy làm kiêu hãnh về tính chất khách quan của nó, thì châm ngôn hiện đại lại tự kiêu về tính độc đáo của nó và còn yêu sách điều đó nữa.

Lời nói minh triết thì vừa cá thể vừa chung; đúng hơn, nó cất lên ở chỗ gặp nhau - ở chỗ chuyển tiếp giữa cá thể và chung: nó không nói lên cái *doxa*², cũng không chơi

¹ *Witz* = (Tiếng Đức) Đầu óc dí dỏm, lời nói hóm hỉnh, sắc sảo, tinh tế

² *doxa* = từ Hy Lạp có nghĩa là vinh quang, danh tiếng. Trong tiếng Pháp, *doxologie* (có gốc từ *doxa*) có nghĩa là lời nói lên một điều đã được mọi người công nhận.

trò “ngịch lý”. Nó không sáng chế, nhân danh chính nó, mà cũng chẳng thu tóm lại ý kiến của những người khác; nó không gây ấn tượng, và chẳng muốn tự khu biệt, bằng sự độc đáo của mình, cũng không bao giờ để cho mình tự tan biến đi, bị trộn lẫn, đồng hóa. Theo cách nói thông thường của các nhà bình chú, lời nói ấy “gần”, và thậm chí *gần hơn cả*, tuy nhiên lại “không thể đạt được nó đến cùng”. Bởi trong khi phơi bày, một cách tự nhiên, đồng thời nó vẫn giữ lại trong mình một vốn ẩn khuất. Không phải nó sẽ che giấu vốn ấy, mà cái vốn ấy là vô tận: dưới cái vẻ tầm thường phơi bày của lời nói, thường là kiểu lời nói giai thoại, thậm chí chẳng có gì quan trọng, bởi vì thông thường là nói *nhân thế*, cái nó nói ra là phụ thuộc vào ý nghĩa, vào cấu tạo của các công thức, còn treo lơ lửng ở đây, hay hơn thế nữa, còn được giữ lại ở đây, cho nên ta sẽ không bao giờ khai thác được hết.

Về “ý nghĩa” - từ này có vẻ thông dụng hơn cả - nhưng có phải thật là một “ý nghĩa” không? Người Trung Quốc sẽ nói là “ý vị”. Bởi những lời này không nhằm vào trí năng, chúng không nhằm khám phá, giải mã, mà “hòa tan” đi trong tư duy (chính vì vậy người ta bảo chúng là để mà “tận hưởng”). Chúng hòa tan đi, ta không phải phân tích chúng; và thậm chí chúng cần một thời gian vô tận để hòa tan hết, thậm chí chúng không bao giờ hòa tan hoàn toàn (cho nên người ta “ghi nhớ” chúng thuộc lòng): ở đây không có chú giải cần dắt dẫn để đưa đến chỗ sáng tỏ (một “tư tưởng”), mà là diễn ra một sự thâm thấu mà nhà bình chú Trung Hoa, chỉ dừng ở chỗ phẩm bình chung quanh các từ, hoàn toàn không phải là công việc chú giải văn bản cổ (bởi muốn vậy thì phải có khoảng cách), chỉ đơn giản nhằm tạo thuận lợi cho sự thâm thấu ấy: và chính bằng sự hòa tan không ngừng ấy, mà một lời nói như vậy, như ta thường nói, “khiến cho ta suy nghĩ”.

2- Nhưng thế nào là *khiến cho ta suy nghĩ*? Khi không phải là cho cái gì, bởi đã rõ là cho ta “suy nghĩ”, cũng không phải là “cho” người khác điều gì (như là một cơ hội) khi người khác từ đây phải tự làm lấy tất cả? Vì lời nói này không soi sáng cho ta và - chỉ còn lại một lối ra duy nhất - là chính tự ta phải suy nghĩ và tiến tới. Tôi đã nói ở trên kia rằng đây là tính chất kép đặc thù của lời nói Khổng Tử, vừa xui khiến vừa trình bày (xem *Đường vòng và Lối vào*¹, ch. VII): *xui khiến*, trong chừng mực nó không dạy dỗ, không nhằm đưa ra bài học, mà chỉ nhằm đánh thức trí tuệ của người tiếp nhận; *trình bày*, vì nó mới chỉ bắt đầu nói và chỉ dừng lại ở chỗ hướng cho người khác. Theo các khái niệm của chúng ta, thì ở đây vừa có ám chỉ (do chiều kích ẩn ngầm), vừa có gợi ý. Một cách nhẹ nhàng nhất, do đó, liên tục nhất, hay đúng hơn, cứ kêu gọi không dứt: bởi vì lời nói ấy thật ít áp đặt lên ta, bởi nó không có cái tính đặc cứng của một tư tưởng, nên ta có thể tránh bị “thấm nhiễm”, các nhà bình chú nói vậy. Thay vì cưỡng thúc tư duy, nó thấm vào và hòa tan trong đó, “tắm đẫm” và nhiễm vào nó. Và từ đó, ý nghĩa (ý vị) liên tục tỏa ra, lẳng lặng, từng chút. Lời nói ấy *tỏa vết dầu loang*, như người ta nói; và lan tỏa một cách kín đáo như vậy, nó không ngừng đưa ta đến những dạng thái khác, bộc lộ ra những mảng khác, rộng lớn hơn, chưa được nhắm đến. Tính chất “tinh tế (vị)” của nó, theo một khái niệm khác của Trung Hoa - cũng có thể nói như vậy về một sự vật hay một ý nghĩa -: ý nghĩa tinh tế, bản chất tinh tế - là *có tính mang dấu hiệu*.

¹ Tên một tác phẩm quan trọng khác của F. Jullien

Ông Quý Văn Tử hay suy đi nghĩ lại, tính tới xét lui nhiều lượt rồi mới chịu làm. Đức Khổng Tử nghe được điều ấy, bèn nói rằng: “Hai lượt là được rồi”¹.

Lại một lời nói kết thúc bằng “cũng vui”, “được rồi”. Nhưng cả lời này nữa, cũng không phải là đã kết luận: lời dặn phòng ngấn gọn hơn cả, ít nặng nề hơn cả, ít thúc bách hơn cả - nó cũng mở hơn cả; giải phóng cho người khác khỏi cái nguyên lý mà anh ta bị cột vào, trong trường hợp ở đây là giữ cho anh ta đừng có tự kiềm chế mình (bởi vì một sự cẩn trọng cố chấp, tự nó, sẽ trở thành cực đoan) nó cũng tự giữ cho mình không trở thành nguyên lý, nhất quyết và chỉ thị. Lời nói tinh tế, thoáng nói ra, nhân một dịp chẳng có gì cả. Tôi sẽ gọi nó là có tính chất dấu hiệu để phân biệt với lời nói minh triết của quy chế giành cho cái đặc thù trong triết học. Bởi cái chi tiết mà nó bàn đến không thể nắm bắt trong mối quan hệ từ cái đặc thù đến cái chung, để tìm đến một định nghĩa trừu tượng, như người ta đã quen làm từ thời Socrate (về sự “sùng đạo”, “lòng dũng cảm” v.v.): bắt đầu từ những ví dụ và bằng cách quy nạp một tính chung (*epagôgê*²) bằng cách đi ngược lên cái vật tự nó chung (vật tự nó của định nghĩa, *logos*³, từ đó có hiệu lực trong mọi trường hợp gặp phải). ở đây, cái đặc thù này không có giá trị là ví dụ (cũng không có giá trị “nhấn mạnh”, theo nghĩa lô-gích), mà là chi tiết, hay đúng hơn, là dấu hiệu. Bởi vì, chính nó nữa, cũng là để vượt qua. Nhưng thay vì nó phải dẫn đến, theo chiều thẳng đứng (theo lối trừu tượng hóa) một tính phổ cập về bản thể (và điều đó chỉ nhằm một mục đích duy nhất là nhận thức), năng lực hiệu quả của nó lại khiến nó thông liên theo chiều ngang, dần dần, với tất cả các mảng khác, dạng thái hay “khoảnh khắc” khác, của trải nghiệm. Là dấu hiệu nghĩa là chi tiết ấy hiển hiện, nó rõ ràng, nhưng, khi hiện lên, nó truyền dẫn về một vốn ẩn khuất - mà nó phơi lộ ra: với tư cách là một nét cá thể, được nắm bắt một cách cục bộ, nhân thể, lời nói ấy lại là biểu lộ của một tổng thể, của minh triết, của “đạo” (cái đạo, như ta đã thấy, của một trung dung không thể cố định), hiện diện khắp nơi, nhưng dễ nắm bắt hơn, hay đúng hơn, dễ nhận ra, dưới góc độ này, qua nét này hơn. “Hơn”, nghĩa là đúng lúc hơn, như ta đã thấy ở Khổng Tử, tùy theo cái “khả dĩ”, cái “thời”.

Hoặc nữa: “Đức Khổng Tử chỉ câu cá mà thôi, chớ ngài chẳng đánh lưới. Ngài chỉ bắt con chim đang bay nhảy, chớ ngài chẳng bắt con chim đang ngủ”⁴ (VII, 26). Nhà bình chú nói mạnh hơn: “xem cái cách Khổng Tử đối xử với thú vật, có thể biết ngài đối với người như thế nào; nếu, trong những việc nhỏ, ngài đã xử sự như vậy, ta có thể biết trong những việc lớn ngài xử sự như thế nào”: tính dấu hiệu của lời nói nằm ở cái mà nó hé lộ, bằng cách từ từ mở ra, từ cái lối gián tiếp riêng của Khổng Tử, dù nó có vẻ thật phù phiếm và tầm thường. Đã có một lối mở, đằng sau đó đã thấy hiện ra con đường - một “góc” đã được vén lên (x. VII, 8). Bởi vì, trong lĩnh vực minh triết, nếu ta biết triển khai cái nhạt nhẽo của nó ra, thì cái nhỏ nhoi của chi tiết đó mỗi lần lại phát lộ ra cho ta cả một thế giới - vẫn là cái thế giới ấy: cái toàn thể của

¹ *Luận Ngữ* - Đoàn Trung Còn dịch. Sdd.

² Tiếng La-tinh = dẫn nhập, lý lẽ bằng lối quy nạp

³ Tiếng La-tinh = (từ cơ bản trong tư duy Hy Lạp) có nghĩa là Lời nói, diễn từ, lý lẽ, sự nghiên cứu, đề tài bàn luận, sự phát triển v.v.

⁴ *Luận Ngữ* - Đoàn Trung Còn dịch.

minh triết, hay của “đạo”, mà ta sẽ không bao giờ khám phá hết; và chính vì vậy, dấu đề tài có nhỏ bé đến đâu, bao giờ - nhưng là *theo một cách nào đó*, nghĩa là theo lối gián tiếp của mình - mỗi lời nói của Khổng Tử cũng sẽ nói lên tất cả: cái nhỏ nhoi đó là vô tận.

Những người bình chú *Luận Ngữ* nói: “Khởi đầu, lời nói của Đức Khổng Tử không khác”; hay, Đức Khổng Tử “khởi đầu không có hai lời nói” (Trình Di, Chu Hy). Cái “khởi đầu” ấy là quan trọng. Bởi vì, trong khi, đối với một bên, bên triết học, cái toàn bộ cần phải được xây dựng nên, và trước hết bằng cách từ cái riêng mà đi lên cái chung (qua con đường của trừu tượng hóa - hệ thống hóa), thì đối với bên kia, nó là một cái *toàn thể*, cái toàn thể của đạo hay của minh triết, nó không ngừng có sẵn ở đây rồi và hiện lên - nhưng bao giờ cũng một cách cục bộ, *gián tiếp*, ở mép này hay ở mép khác (và cái nhỏ hơn cả, ngay từ đó, lại mang tính phát lộ nhiều hơn cả: cũng như “đạo” của sự điều tiết không ngừng hiện ra trong vô tận những hiện tượng tự nhiên, “đạo” của minh triết cũng hiện ra trong mỗi dạng thái cư xử được điều tiết của bậc minh triết. Nói cách khác, trong khi triết học cố định một phạm vi tầm nhìn (các bản chất, chân lý), minh triết, hay đạo, là *vốn* - nó là “ngọn nguồn”, như người ta thường nói ở Trung Quốc: nó không ngừng tuôn chảy, trong mọi lúc, ra mọi phía và luôn luôn ở trên cùng một bình diện, minh triết cũng giống như tự nhiên giữ cho mình không thiên vị gì hết. Cho nên cái vốn ấy, ta không thể nhìn thấy, bởi nó *không ngừng phơi bày ra* - phải khiến người ta nhận ra nó; và cũng vì vậy, thực hiện chức năng làm dấu hiệu của nó, quy chế của lời nói minh triết là quy chế của nhận xét: khi nói riêng với một người, *ad hominen*, cũng như khi là một lời khuyên nhủ chung hơn, thì từ đầu đến cuối *Luận Ngữ*, về cơ bản Khổng Tử chỉ đưa ra những “lời lưu ý”.

Nhưng thế nào là một *lời lưu ý (remarque)*? - bởi ở ta, thiếu một khái niệm được xác lập tốt hơn, ta buộc phải khép mình vào đó. Một lời lưu ý không có sứ mệnh phát ngôn chân lý, như người ta vẫn hiểu ngầm đối với một phát biểu thông thường; cũng không phải quy nạp hay minh họa (như kiểu một ví dụ) - nó không trình bày một tư tưởng. Nó không thuộc chính đề. Nhưng nó nhấn mạnh cái có thể trôi tuột mất, nó lôi kéo sự chú ý của người liên quan. Ngay lúc đó, nhân thể, nhân nói qua - lời lưu ý là thuộc về bên lề. Chức năng của nó không phải là định nghĩa (hay xây dựng), mà là *ghi dấu*: người ta định nghĩa một tính chung, nhưng người ta không định nghĩa một toàn thể - người ta chỉ có thể ý thức về nó, từ một điểm riêng biệt, người ta chỉ có thể “hiện thực hóa” nó. Khổng Tử không ngừng đưa ra những lời lưu ý để cho người ta ý thức, bằng lối gián tiếp kiểu này hay kiểu khác - từ một mép, nhân nói qua, cục bộ, nhân thể - về cái toàn thể đó của minh triết hay của đạo đang không ngừng hiện ra, và bao giờ cũng ở trên cùng một bình diện - không ngừng vượt trần chúng ta: bằng lời lưu ý của mình, ông giải thoát ra trong chốc lát cái vốn những điều hiển nhiên ấy, luôn tuột khỏi chúng ta vì nó không ngừng dâng hiến, *phơi bày*.

3- Vì nó là tức thời, do người ta nói ra nhân thể, thêm vào, nên một lời lưu ý không thể tự thiết lập hay kéo dài (nếu không, thì sẽ có nguy cơ trở thành tằm chần và không khiến người ta chú ý nữa). Trái lại, nó trở lại, bằng một lối gián tiếp khác, trong một lúc khác, theo dòng thời gian. Cho nên, thay vì phát triển, lời nói của

Không Tử không ngừng tiến hóa, hay chính xác hơn, *biến dịch*: nó lấy cái *varietas*¹ bù cho cái *breviatus*².

Minh triết của Không Tử là minh triết của cái “khả dĩ” hay cái “thời”, lời lưu ý là lời nói thu hút sự chú ý trong chừng mực có thể và tùy thuộc vào thời. Cho nên, về cùng một chủ đề (chẳng hạn, thế nào là hiếu?), Không Tử có thể trả lời khác nhau cho những người đối thoại liên tiếp (II, 5, 6, 7, 8): hoàn toàn không thể coi là một định nghĩa nào đó, hay tham vọng chính mình định nghĩa, những điều ngài nói bao giờ cũng là *nhân thể*, trong tình huống. Thậm chí, Không Tử có thể, cùng một lúc, trả lời trái ngược nhau cho người này và người khác: với người này, ông khuyên nên hỏi ý kiến cha mẹ trước đã, với người kia ông lại khuyên nên thực hành ngay đi (XI, 21). ở đây chẳng hề có mâu thuẫn, và Không Tử giải thích: người thứ hai có ý muốn lùi lại, nên ông giục anh ta tiến tới; người thứ nhất thì quá hăng hái, nên ông phải giữ chừng anh ta lại. Vì cái trung dung trong sự điều tiết không thể tuyên bố (thành nguyên lý), mà hoàn toàn phụ thuộc vào hoàn cảnh, nên lời nói minh triết, nói về nó, cũng chỉ có thể có tính chất hoàn cảnh: cái khả dĩ luôn phải được “cân nhắc (*quyền*)³”. Tức là, không cần chú ý đến bản chất hay chân lý (trừu tượng, phi thời gian).

Lời lưu ý không chỉ thay đổi tùy theo người đối thoại và tùy lúc, nó còn thay đổi tùy theo cái kiểu gián tiếp được dùng. Do đó, mà lời *Luận Ngữ* cực kỳ đa dạng. Đa dạng về các mục: “riêng tư”, “chính trị”, “đạo đức”, “giáo dục”, v.v. (tất cả các hạng loại này đương nhiên là lỗi thời); đa dạng về “đối tượng”: một nét tính cách, một sự đánh giá, một khái niệm, một liên hệ, một nhận xét, v.v.; cuối cùng, đa dạng về thể loại: châm ngôn, đối thoại, apophtegme⁴, giai thoại, bình luận, trích dẫn, v.v. Tóm lại, ta có phổ rộng nhất, mở nhất, ít nhất cũng là bằng cái “chrie⁵” cổ đại của chúng ta (và minh triết chính là lời nói trước khi có sự chuyên môn hóa, sự xếp hạng, sắp đặt). Các nhà nhân văn chủ nghĩa của chúng ta cũng đã đề cao sự *biến dịch* (érasme, Montaigne): do lối đứt đoạn của nó, nó tránh được đơn điệu, buồn chán; mọi lời nói không biết cách biến đổi thì đều trở thành cứng nhắc, đông đặc, và do đó thông thái rờm. Nhưng, ở Không Tử, tính chất tiến hóa đó của lời nói, như ta thấy qua sự nối tiếp các lời lưu ý của ông, gắn liền với ý đồ minh triết của ông (cái ý đồ đương nhiên ở đây là quá trừu tượng). Lời lưu ý được tiến hành thoáng qua, nhân thể: cho nên, thông qua nó, ta không dừng lại trong bất cứ lập trường nào, không tự cột mình vào bất cứ tư tưởng nào. Bằng cách đổi mới, lời lưu ý cho phép giữ được tư duy thường xuyên chăm chú; và, lại lời kéo theo cách khác sự chú ý, nó cưỡng lại sự cố định, tức là sự giáo điều, hay nói theo Không Tử, sự “ngoan cố”. Biến đổi các lời lưu ý của mình, Không Tử không an vị trong tư duy của ông, ông không tự nhốt mình trong một lời nói cũng như trong một cái “tôi” riêng.

4- *Luận Ngữ* của Không Tử bắt đầu bằng lời nói sau đây:

¹ Tiếng La-tinh = biến đổi, đa dạng, biến dịch

² Nt. = vắn gọn.

³ tức “quyền biến”

⁴ Apophtegme: lời nói đáng ghi nhớ có ý nghĩa như châm ngôn.

⁵ Chrie (hay Chriae, Chriae) (Tiếng La-tinh) = trình bày, với một ví dụ, một tư tưởng, một điều đã biết

Đức Khổng Tử nói rằng: “Kẻ học đạo lý mà thường ngày luyện tập cho tình thông, nhuần nhã, há không lấy đó làm vui sao?” “Nếu có những bằng hữu hâm mộ đạo lý, nghe tiếng mình là người học cao đức lớn, chẳng ngại đường xa đến viếng mình, há không lấy đó làm vui sao?” “Dẫu mình là người có học thức, có đức hạnh, nhưng không mấy người biết mình, mình không vì chỗ đó mà buồn, giận, há không phải là bậc quân tử sao?”

Lời nói này chứng minh tức khắc tất cả những gì ta đã thấy về lời nói minh triết: lời nói này không xây dựng gì cả, không mạo hiểm gì hết, không phát minh ra điều gì hết, nói cách khác, nó *không bứt vượt lên* (khỏi cái ý nghĩa thông thường - khỏi trải nghiệm), nó “gần” - lời nói này không đưa ra gì cả. Quy chế của nó đúng là quy chế của lời nhận xét mỗi lần lại lời kéo sự chú ý vào một điểm riêng (quyết đoán theo kiểu “chẳng... sao?”). Hay đúng hơn, lời nói này tự nó gồm có ba nhận xét tiếp liền nhau, do tính chất độc lập của chúng, đã thực hiện một sự biến đổi. Việc học, tình bạn, việc không được thiên hạ biết đến - mấy chủ đề khác nhau được lần lượt đề cập, mấy cách gián tiếp, cái này cách xa cái kia, qua từng cái lời nói lại đổi mới và không thể sa lầy: nó không tự cố định, không tự “chĩa” vào mình - nó không đưa ra luận đề; ba công thức đó được giữ song song và hiện ra trên cùng một bình diện, bình đẳng với nhau, không cái nào vượt lên cái nào, không cái nào được dùng làm nguyên lý cho cái khác.

Kể ra lời bình chú của Trung Quốc về điểm này thật đáng thất vọng (nhưng có thể bình chú đến đâu một lời lưu ý?). Vì có nhu cầu (về ý thức hệ) phải dựng tư tưởng của Khổng Tử thành học thuyết (“Khổng giáo”, nhất là từ thế kỷ thứ XI sau công nguyên), nó không thể dừng lại ở các lời lưu ý kế tiếp nhau, nhân thể, hiện ra trên cùng một bình diện như vậy; cho nên nó xây dựng nên lời nói như sau (một độc giả Nhật Bản như Sorai, hồi thế kỷ XVII, đã nhận ra sự chệch hướng này): Các nhà bình chú Tân-Khổng giáo nói: các bạn ở xa đến (2) là vì họ bị hấp dẫn bởi năng lực đạo đức mà sự học đã làm cho phát triển trong chúng ta(1; x. quan niệm của Mạnh Tử về sức hấp dẫn không thể cưỡng lại được của đạo đức); và, nếu những người bạn ở xa đến, thì những người bạn ở gần càng... Cũng như vậy, nếu tôi thấy vui trong quan hệ của tôi với những người khác (2), ấy là vì trước hết tôi đã cảm thấy một sự thỏa mãn nội tâm do sự học mà có được (1), và sự không oán hận của tôi đối với mọi người (3) cũng là hệ quả của điều đó: sự học-hành được ghi khắc ngay từ lúc khởi đầu trở thành điều kiện, nó đã được đặt ở “nền tảng”, nó được dùng làm nguyên lý, và mọi sự còn lại cứ thế mà theo - nó trở thành “đạo đức”.

Lấy việc học làm một nguyên lý (nguyên lý đào tạo nên “người quân tử”) và bắt đầu từ đó mà xây dựng nên toàn bộ lời nói ấy, thậm chí toàn bộ phần còn lại của **Luận ngữ**, là bản chất của việc Khổng giáo tự bó mình thành chính thống giáo (đối diện với cái “trống không” của Lão học, với “niết bàn” của Phật giáo); cái giữ cho luôn mở, đồng đều, lời nói khởi nguyên ấy do đó mà hỏng mất đi. Tuy nhiên đồng thời, thoát tiên là dưới vẻ khác nhau, hoặc qua lối gián tiếp mà mỗi lời lưu ý ấy bắt đầu, không thể không nhận ra dần dần có một sự gặp lại nhau nào đó. Sự thỏa mãn - niềm vui - sự không oán hận: thoát trông khác nhau đến thế, các công thức ấy lại nhằm về một hướng chung; chúng quy tụ về một nơi nào đó, ở bên ngoài chúng, hay

đúng hơn các công thức ấy xoay quanh một trung tâm, chúng gọi lên một vốn chung. Một tính liên tục đang hình thành, qua sự gián đoạn ấy, nó cho phép ước tính một sự nhất quán. Nhưng là sự nhất quán nào vậy?

Một hôm Khổng Tử nói với một trong những người học trò của mình, người được coi là giỏi nhất: “Đạo ta là do nơi một lẽ mà thông suốt tất cả”¹(IV,15). Người học trò chỉ trả lời dạ, anh ta đã hiểu; và công thức ấy, về sau, sẽ thường xuyên được lặp lại. Biểu thức này cần được hiểu sát nghĩa: sự thông suốt này là một sự thông suốt do “xâu lại” (như người ta xâu các đồng trình có xoi lỗ, một nhà bình chú đã nói rõ như vậy). Nếu chúng không liên kết với nhau, và do vậy không phát triển lên, thì những lời lưu ý nối tiếp nhau hợp thành lời nói minh triết không vì thế mà không được xuyên qua bằng một sợi chỉ duy nhất và được nó nối liền lại với nhau. Từ đó có hai cách quan niệm khác nhau về tính nhất quán của tư duy: một bên, thao tác của triết học, bằng trừu tượng hóa-kết cấu; bên kia, của minh triết, bằng cách xâu chuỗi và tiếp nối. Triết học “quan niệm” - còn minh triết thì “đi qua” (*biến thông*) (traverse). Trong khi thao tác thứ nhất (triết học) nhằm tiêu trừ sự khác biệt (trong một thể loại chung: nhằm tìm đến một sự đồng nhất về bản chất), thì cái thứ hai (minh triết) nhằm *nói liền* sự khác biệt bằng cách làm cho chúng “thông liên (communiquer)” với nhau, từ bên trong, đề cập đến mọi trường hợp, dẫu chúng có khác nhau đến đâu: từ lời lưu ý này đến lời lưu ý khác, lời nói minh triết không ngừng “biến thái” (se “modifier”), nhưng qua chính ngay sự “biến thái” đó, vẫn là một ý nghĩa-ý vị ấy lại trở lại, không ngừng “biến thông”. Thao tác trước là hệ thống hóa, còn cái sau là biến dị. Hoặc cũng có thể nói, lô-gích trước là lô-gích toàn cảnh của triết học, còn cái sau là lô-gích tiến trình (initérent) của minh triết. (Montaigne cũng là một người theo tiến trình: tất cả các *Tiểu luận* (của ông) chẳng phải là một sự biến dị, nhưng được khai triển ra chứ không còn bóng gió như lối Trung Hoa đó sao?): thay vì dựng lên một quan điểm, chồm ra, bao quát tới đa chân trời, nó không ngừng rảo khắp, vòng qua rồi vòng lại (theo chiều ngang) cái bình diện bằng phẳng của tư duy. Đằng sau cái trước (triết học) hiện lên lối thiết lập hình mẫu kiểu Hy Lạp, bị chế ngự bởi tư tưởng được bày ra trước mắt ta, cái cổ mẫu và cái *eidōs*²; còn bên dưới cái kia (minh triết) là sự chăm chú Trung Hoa vào tiến hóa bằng biến đổi, sự cuộn mở ra của một tiến trình.

5. Về phía này cũng như phía kia, người ta có thể trông chờ có sự tương đồng, hay đúng hơn là đồng đẳng, giữa một “thực tại” với cái người ta nói về nó: đáp lại kiên trúc của thế giới là cấu trúc của diễn từ triết học; đáp lại sự tháo mở không ngừng của các sự vật, là sự tuôn trào các lời lưu ý. Lời nói minh triết được gọi là “gần”, và thậm chí là *gần hơn cả*, nó tự nhiên, ý nghĩa của nó tầm thường, trong khi nó giữ trong mình một vốn ẩn khuất: sự nhất quán vốn là nguồn suối của nó ấy - bậc minh triết “khởi đầu không có hai lời nói” - và không ngừng biến thông qua nó. Người ta cũng nói như thế về “đạo”: con đường của người quân tử vừa “rộng mở ra”

¹. Nguyên văn: “Khổng Tử kêu tên thiết của Tăng tử mà nói rằng: “Sâm ơi! Đạo ta là do nơi một lẽ mà thông suốt tất cả”. Ông Tăng tử đáp: “Dạ”. Khi đức Khổng ra rồi, chư môn đệ của ngài bèn hỏi ông Tăng tử rằng: “Thầy dạy như vậy nghĩa là gì? Ông Tăng tử đáp: “Đạo của thầy chỉ gom vào hai cái đức trung và thứ mà thôi”. *Luận ngữ* (Đoàn Trung Còn dịch)- Sđd.

² eidos (Tiếng La-tinh) = về bên ngoài, hình thức, ngược lại với thực chất, bản chất.

- hay “thanh thoát”, “ra sức” - lại vừa “ẩn khuất (*quân tử chi đạo, phi nhi ẩn*)” (Trung Dung, Ɖ 12). Nó dần trải ra, vừa tầm với mọi người, ngay cả với những người bình thường nhất, đồng thời những người hiền minh nhất cũng không bao giờ đạt được đến nó toàn vẹn. Công thức đó cũng còn tìm thấy, và dưới một dạng tổng quát hơn trong bộ *Kinh Dịch* cổ: cũng giống như những “lời nói” của nó, “vòng qua rồi lại vòng lại”, hoặc “bằng lối gián tiếp này hay lối gián tiếp khác”, “đạt đến trung tâm”, các sự kiện-tình thế mà nó gợi lên vừa được “phô bày ra”, “phơi bày ra”, lại vừa “ẩn khuất (*kỳ sự tử nhi ẩn*)”. Người dịch không hiểu được, thêm vào một từ “hình như” (xem Legge: *the matter seem plainly set forth, but there is a secret principle in them*) ; một người dịch khác, Philastre, dịch đúng: “các sự vật được phô bày và ẩn khuất” nhưng ông ta lại thêm một dấu hỏi trong vòng ngoặc đơn để nói rằng không hiểu được nghĩa ở đây... Bởi ở đây có mâu thuẫn, và văn bản thật khó đọc - Trừ phi mâu thuẫn đó thuộc một loại lô-gích đặc biệt, cái lô-gích siêu hình học của chúng ta, và vượt qua cái lô-gích đó, người ta làm cho nó trở nên dễ hiểu.

“Phơi bày” và “ẩn khuất”: tóm lại điều nói về “đạo” ở đây cũng đúng là điều Heidegger nói về *phusis*¹. Điều khẳng định sự gặp gỡ đây là *phusis* cũng vậy, là tự duy hợp trội (émergence), không phải nó chỉ cần có cái khác của nó, hay nó phải giả định cái ngược lại với nó, mà người ta (Marlène Zarader) bảo phải nghĩ rằng cái ngược lại đó là thuộc về chính *phusis*. Cũng giống như ở đây, cái ngược lại của sự triển khai của “đạo”- sự rút lui ẩn khuất của nó - chính là thuộc về “đạo”: trong khi không ngừng thanh thoát ra với ta, “cái ấy” không ngừng rút lui lại. Trong lòng sự khai triển, sự phơi bày, có ngụ trị một sự “tự rút về” (*ein Sichentziehen*) nó tạo nên cái vốn (dự trữ), nó là điều kiện của vốn ấy; hoặc nữa, vẫn theo cách nói của Heidegger, cái hữu thể khai mở như một sự bộc lộ và do đó thường xuyên trao phó cho ta, bao giờ cũng vẫn bao gộp một sự đậy điệm - che khuất (*Verbergung*²) - nằm trong cấu thành nội tại của nó: giữa cái khai triển và cái thoái lui, không chỉ có sự cận kề (hay phối hợp, hay nối tiếp...) mà là “nối đầu” (*Fügung*³), và chính đó là cái phải nghĩ đến.

Từ đây, toàn bộ vấn đề là ở trong chữ “và” ấy (phơi bày và ẩn khuất). Theo Heidegger, ở Héraclite, cùng lúc với việc tự nhiên “thích giấu mình đi”, có một *polemos*⁴, một cuộc đấu tranh mà sự vượt trội phải tiến hành để, mỗi lúc, lại trở lên; và, trong sự sâu kín lạ lùng đó của các đối lập, có một “bí nhiệm” - qua bí nhiệm về tính đa nguyên vốn là thiết yếu của *phusis*, bí nhiệm cùng cực, bí nhiệm về “khởi nguyên”. *Giáp mặt* cái đó, nhà triết học chỉ có thể “cố mà chăm chú nhìn nó”. Thế mà, trong tiếng Trung Quốc, hư từ (*nhi*) nối liền hai vế trên với nhau vừa có nghĩa là “tuy nhiên” lại vừa có nghĩa là “cho đến mức”; nó thiết lập một quan hệ vừa là đối lập vừa là hệ quả. Ta có thể đọc: “phơi bày tuy nhiên lại ẩn khuất” và cũng có thể đọc “phơi bày đưa đến ẩn khuất”. Để đẩy đến cùng nghĩa thứ hai này, tôi thậm chí có thể dịch: “phơi bày đến mức ẩn khuất”. Phù hợp với lô-gích diễn tiến phổ biến trong tiếng Trung Quốc, hư từ này vừa chỉ sự căng thẳng vừa chỉ sự chuyển tiếp: ở đây, là

¹ Phusis (Tiếng La-tinh): Cái bẩm sinh, Tự nhiên, cái tự nhiên

² Xuất phát từ Verbergen (Tiếng Đức) = che giấu, đóng kín, ẩn khuất...

³ (Tiếng Đức) = kết nối, hợp thành, tập hợp, nối đầu (vào nhau).

⁴ (Tiếng La-tinh) = chiến tranh, đấu tranh.

sự chuyển tiếp không ngừng xảy ra giữa hai cực đối lập của cái phơi bày và cái ẩn khuất. Bởi vì, đối với mọi “thực tại”, và đối cả cái “ý nghĩa” cũng vậy, cái đó chỉ tồn tại trong sự chuyển tiếp của các đối lập, giữa cái phơi bày và cái ẩn khuất - và cái ấy chính là “đạo”- ; nói cách khác, chính toàn bộ “tồn tại” cùng lúc vừa căng ra vừa quá độ. Cho nên, được nắm lấy trong chỗ nối khớp của từ này, hư từ này bảo đảm tất cả vai trò cần thiết cho nó, sự căng thẳng-chuyển tiếp này là cái ngược lại của một bí nhiệm - nó là một hiển nhiên. Hay đúng hơn, nó không “tồn hữu” (bởi vấn đề không phải vấn đề là tồn hữu), mà nó “diễn ra”, nó *hoạt động*, trong (với) một sự hiển nhiên hoàn toàn (đây là quan điểm về “hành”, về sự vận hành, vốn chiếm ưu thế ở Trung Quốc). Vậy nên ta có thể kết luận - nhưng để rồi lại ra đi ngay: cái mà triết học coi là bí nhiệm (hay, một cách tôn giáo hơn, là huyền bí: việc con người chỉ có thể hiển mình bằng cách tự rút lui đi đưa chúng ta đến gần với Kinh Thánh), thì minh triết lại coi đó là điều “hiển nhiên”.

V

ẩn khuất vì tù mù -

ẩn khuất vì hiển nhiên

1. Ta mong có được những lời khác “về khởi thủy”: vừa nói được cái khởi thủy và lại thuộc về khởi thủy. Những lời *khác*, nghĩa là những lời không phải nói với ta về buổi bình minh của tư duy ở Hy Lạp, về lịch sử của đức tin ở Israel, mà chúng ta không phải thừa kế, đích thị, sự chia tách xưa cũ ấy giữa “lí trí” và “đức tin”: những lời khác, đưa chúng ta thoát hẳn ra khỏi lịch sử đó, và tức khắc đưa ta tránh xa sự phát triển của triết học, cho phép ta đứng từ xa hơn mà nhìn nhận trở lại triết học, ngược trở lên trong thời bất tư duy (impensé) của nó, cật vấn những chọn lựa ẩn ngầm của nó, tất cả những thiên kiến bị vùi lấp của nó. ở Heidegger (ở Nietzsche cũng đã có rồi), đã từng có cái ý định trở lại trên thượng nguồn của triết học, hoặc ít ra trên thượng lưu sự phát triển bản thể học của nó, để tái khám phá triết học từ xa và như một lối hình thành riêng biệt. Và, và chẳng bản thể học *phải được sinh ra* chính từ cái cội nguồn “nguyên lai” đó, từ ấy đã bị che phủ, vốn từ xa xưa đã ít nhiều bị bỏ lỡ, mà ta hằng nuối tiếc (động từ tồn sinh đã được lập thành toàn vẹn ở Homère trước khi bị chuyển loại ở Parménide và Platon); ngay cả khi, quay nhìn trở lại, nó có giúp

cho tư duy thoát khỏi thế bị kèm của cái cội nguồn đó, thì cái thượng nguồn mê hồn ấy (Héraclide) cũng không vì thế mà ít những phát triển và thậm chí cả những chuyển hóa về sau. Triều đại của cái *logos* đã được thiết lập từ chính nó. Từ bên trong, sự giải kết thật khó khăn; càng khó khăn hơn vì người ta có thể ngỡ rằng sự vượt thoát của siêu hình học đã không thú nhận món nợ của mình đối với cái cội nguồn khác, là kinh thánh-hébreu. Trục diện, ta sẽ bị *nhốt* ngay vào *bên trong*, và sẽ bị lột sạch; phải có thể lùi lại, vừa tìm lại được một khởi xướng vừa sửa đổi được phối cảnh, - vừa đối lập với cảnh trí, để khiến cho tư duy lại có thể nổi bật lên, vừa có thể *tiến được đến gần* nó: phải có thể tiếp cận nó theo một lối vòng nào đó, từ một góc nghiêng.

Cái lời nói khác đó, ta không thể tìm thấy ở Ấn Độ: bởi chúng ta gắn liền với nó thông qua ngôn ngữ Ấn Âu và ta tìm thấy lại ở đó nhiều phạm trù tư duy họ hàng (như người ta đã chỉ ra từ Dumézil đến Benvéniste) - Ấn Độ nằm ở đầu mút lối nhìn (perspective) của chúng ta chứ chẳng làm cho nó thay đổi. Cũng chẳng tìm thấy trong thế giới A Rập: bởi nó cũng được mượn từ cội nguồn Hy Lạp, và cái “phương Đông” của nó vẫn luôn gắn liền với cái “phương Tây” của chúng ta - chính qua nó mà Aristote đã trở lại với chúng ta. Những lời nói khác về khởi thủy, sinh ra từ thời rất xa xưa, trong một tư duy được luyện chế và không có quan hệ lịch sử với chúng ta, được phát biểu qua các thời đại và do vậy không hề cảm lạnh, không để cho chúng ta thanh thản, mà cho phép chúng ta thâm nhập vào được thông qua những lời bình chú của nó và lay động chúng ta - những lời như vậy ta chỉ có thể tìm thấy ở Trung Quốc (chính Nhật Bản cũng phát sinh từ đó). Một lựa chọn *thuận tiện*, đầu sau đó công việc còn dài. Tức cũng là muốn nói rằng sự can dự của Trung Hoa ở đây là xuất phát từ đường lối nghiên cứu, tuyệt đối không hề vì hám lạ. Không phải tất cả những gì chúng ta khám phá ra ở đây đều nhất thiết là khác lạ hơn cả, song ít nhất đây là một khung cảnh khác (cái mà Foucault gọi là “sự khác chỗ” đối lập với huyền tượng của không tượng). Lối đi vòng qua Trung Hoa này, nói cách khác, là mang tính chiến lược: nó nhằm đánh vào lý trí châu Âu từ sau lưng, tấn công vào nó từ bên sườn và, thử làm cuộc giải kết một cái bên ngoài nào đó, cố thăm dò nó trong tính đặc thù của nó - tái khám phá nó trong tính độc đáo của nó. Bởi vấn đề không phải là “tương đối hóa nó”, bằng cách trở lại cái tính phổ biến mà nó tự gán cho mình một cách hồn nhiên (mặt trái hiện tại của chủ nghĩa dân tộc trung tâm xưa cũ), mà là mở ra cho nó những khả năng thông hiểu khác, tạo cho nó cơ hội tự vẫn.

2. Được nắm bắt lại và khoanh vòng lại chặt chẽ hơn, việc nối kết cái phơi bày và cái ẩn khuất sẽ cho chúng ta một ví dụ về cái khả năng khác ấy mà triết học đã không khai thác (không phải là triết học hoàn toàn không biết đến nó, nhưng không phải nó đã mang đỡ sự phát triển của triết học; và có thể nó đã ảnh hưởng đến thần học nhiều hơn, nhưng là trên một bình diện thần bí). Trước khi nói rằng đạo của người quân tử vừa tỏ rõ lại vừa ẩn khuất (*Trung dung*, Đ 12), trong đoạn trước đó đã thấy Khổng Tử nói:

*Tâm tôi những sự bí ẩn, thi hành những việc lạ thường đặt cho đời sau khen mình có đạo thuật; ta không làm những việc ấy đâu!*¹

¹*Trung Dung* - Bản dịch của Đặng Trung Còn. Sdd.

ở đây Không Tử công khai dè chừng đối với cái ẩn khuất được coi như là trái ngược với cái gần gũi và giản dị của đạo (đạo trung dung của điều tiết). Câu nói trên của ông cho ta thấy rõ cái mà mình triết từ chối và khiến cho nó tách biệt với triết học; thậm chí, sự tương đồng của nó, ngược lại, còn cho thấy triết học sinh ra từ đâu: bằng cách “dò xét cái ẩn khuất”, triết học tự coi mình là một thiên anh hùng ca của chân lý, cũng giống như người anh hùng nổi bật lên vì các kỳ tích của mình, nó nổi bật lên vì cuộc chinh phục các điều bí ẩn, nó cũng thật ẩn tượng. Còn Trung Hoa thì chẳng hề định làm anh hùng ca, ở đây người ta cũng chẳng hề định làm nên thiên anh hùng ca của tư duy đi tìm “chân lý” tận *chốn xa xôi*; bởi, như ta thấy được nói ở đoạn tiếp sau, “đạo vốn ở nơi người chớ chẳng xa”: “nếu người ta làm cho đạo tách xa mình, thì chẳng phải là đạo nữa rồi” (Đ 13)¹.

Nghe có vẻ như là nói lập lờ, như mâu thuẫn với điều đạo của người quân tử thì cũng phải “ẩn khuất”, (và nhiều nhà bình chú khá lúng túng về chỗ này); hoặc, đúng hơn là nó khiến ta nghĩ đến hai dạng thức của cái ẩn khuất: có cái ẩn khuất là vì mờ mịt, cái ẩn khuất của ẩn ngữ và thần bí, nó khiến ta tách xa cái đạo thông thường, cái đạo của điều tiết, mà Không Tử dè chừng; và có cái ẩn khuất của cái không ngừng phơi bày ra (không ngừng “thanh thoát” - không ngừng “ra sức (*phi*)”, nó thật sự là chiều kích khác của đạo. Hay, nói theo từ ngữ của một nhà bình chú (Thạch Đức Thành², lời bình của Chu Hy thì siêu hình hơn): có cái “ẩn khuất” thuộc về cái “tuyệt đối vô hình-vô âm” - mà Không Tử dè phòng - nó là cái ẩn khuất “do tách biệt”; và lại có cái ẩn khuất của cái “khai triển ra một cách rộng rãi nhất - phong phú nhất” và “đồng thời lại nằm ngay trong lòng cái gần gũi nhất” (hay, chính xác hơn, “xuyên qua cái gần gũi nhất”), cái ẩn khuất của cái ta “vẫn dùng đó hàng ngày” “và tuy nhiên ta lại không nhìn thấy”. Hoặc, cũng có thể dịch: “và do chính vậy mà không nhìn thấy được” (vẫn là cái hư từ vừa chỉ sự đối lập vừa chỉ sự nối tiếp - *nhi* - nối kết hai cái lại với nhau). Cái ẩn khuất ấy là ẩn khuất bởi vì nó vừa quá khai triển vừa quá gần gũi (được quá quen dùng hàng ngày) để khiến ta có thể nhận ra nó: không phải không thể đạt đến được nó vì nó tù mù, vì nó tối nghĩa, mà vì sự phơi bày ra - đến vô cùng - của cái hiển nhiên.

Điều ấy được đưa vào một câu ngay đầu luận văn³:

Chẳng có gì nhìn thấy rõ hơn là cái ẩn khuất.

Một lời báo tức thì có thể là quá mạnh, hay quá trọn vẹn, để cho lời bình chú có thể bám vào đó, dừng lại ở cấp độ triết để đó, mà không bị giảm nhiễm ngay mất đi. Tuy nhiên đó rõ ràng là một nghịch biện, và tôi nghĩ ít ra nó có thể được hiểu theo hai cách. Càng quá dễ thấy, quá hiển nhiên, thì cái dễ thấy không còn dễ thấy nữa, người ta không thể chú ý đến nó, vậy nên phải làm cho người ta chú ý đến nó. Và, mặt khác, cái không ngừng hiển lộ ra thì không hề hao cạn đi trong bất cứ hiển lộ nào của nó -

² nt.

² Chúng tôi không chắc lắm với tên gọi này.

³ Tức *Trung dung*.

tức luôn lui về (làm dự trữ) đối với mỗi hiển lộ đó (x. Đ cuối 12)¹. Cái ẩn khuất của đạo do vậy không phải vì đạo là hiếm lắm, vì đạo đứng tách xa ra, đứng ra bên ngoài, mà ngược lại là vì đạo luôn vào cuộc, ở gần; bên cạnh cái ẩn khuất vì không với tới được, lại có cái ẩn khuất trái ngược lại: cái ta *luôn chạm đến được*.

Như vậy cái ẩn khuất đó không phải là cái ẩn khuất của kín mật, hay huyền bí, mà là của cái không ngừng *phơi bày*. Bởi, ta đã hiểu rõ, chính vì nó *không ngừng* (phơi bày) - nó vừa không ngừng vừa không có khả năng ngừng lại - mà cái ẩn khuất ấy là ẩn khuất. Không Tử đã cẩn thận dặn các học trò của ông điều đó: “Các trò ngỡ rằng ta có điều giấu giếm với các trò sao? Không, ta chẳng có giấu giếm điều chi hết. Ta chẳng có làm điều chi mà không cho các trò hay. Khâu này là vậy đó” (VII, 23)². Khác với nhà triết học, như ta biết, luôn sẵn sàng tự coi mình là con người khác thường, ít nhất lúc khởi đầu của truyền thống là như vậy, tự coi mình là kẻ kế thừa của nhà Thấu thị, người thầy pháp, thầy bói, tự gán cho mình những thiên bẩm đặc biệt (khởi đầu bài thơ của mình, Parménide tự giới thiệu mình như một người được ân sủng) và không hề do dự trưng ra sự độc đáo của mình (Héraclite, Empédocle...: hãy nhớ lại tính cô lập dữ tợn của vị này, và dáng vẻ xa hoa của vị kia) - bậc mình triết chẳng hề làm quá điều gì, chẳng hề làm gì khác lạ, ông không tự gán cho mình một thiên bẩm nào đặc biệt và bộc lộ tất cả mình ra - ông ứng xử một cách *bình thường*. Nhưng chính vì ứng xử của ông là bình thường, vì nó thường xuyên điều hòa, nên chẳng có gì gỡ bỏ nó ra để cho ta có thể thấy được sự điều tiết: sự điều tiết ấy ta không nhận ra được, nó lẫn vào cái “khả dĩ” - ta chẳng có gì để nói về nó cả. Đồng thời mỗi lời ông nói, hay mỗi hành vi ông làm, cho thấy sự nhất quán trong minh triết mà ông thực hiện và luôn biến thông qua ông. Mỗi lời đều nói lên tất cả (mỗi hành vi đều chỉ ra tất cả), nhưng bao giờ cũng là theo một cách nào đó, theo một lối vòng nào đó: cho nên các đồ đệ của ông có cảm giác không bao giờ ông nói với họ tất cả, chỉ ra cho họ tất cả; và cái mà họ không thể biết đến tận cùng, đến tận đáy, đối với họ cứ còn ẩn khuất.

Nếu cái hiển nhiên có một chiều kích ẩn khuất, đi đôi với sự phơi bày của nó, thì tức là nó vừa tràn lấp qua ta (và ta không thể nhìn thấy nó được) và vừa không ngừng phơi ra cho ta nhìn thấy (như là cái “hiển-nhiên”³), tự nó đã ngụ ý một *cái vốn chung* nơi nó từ đó mà đến. Vốn ẩn khuất hay vốn hiển nhiên: cái không ngừng là hiển nhiên giả định một vốn tiềm tàng, cái không ngừng là hiển lộ giả định một vốn ẩn

¹ Nguyên văn trong *Trung dung*: “Thiên địa chi đại giả, như du hữu sở hám. Cô quân tử ngữ đại, thiên hạ mạc năng tải yên; ngữ tiểu, thiên hạ mạc năng phá yên”. Đoàn Trung Còn dịch: “Trời đất rộng lớn mênh mông, mà người ta còn có chỗ phiến trách. Cho nên bậc quân tử nói đến chỗ rộng lớn của đạo thì trong thiên hạ không vật gì chứa nó cho nổi; còn nói tới chỗ nhỏ nhất ẩn khuất của đạo, thì trong thiên hạ cũng không vật gì tách bạch cho được”. Đoàn Trung Còn dịch. Sđd.

² *Luận ngữ* - Sđd.

³ “é-vidence”: ở đây tác giả đã cắt đôi từ *évidence* (hiển nhiên) ra làm hai: tiền tố *é* trong gốc La-tinh chỉ sự cách xa hay hụt thiếu hoặc biến đổi trạng thái hay hoàn tất; và *vidence* bắt nguồn từ gốc La-tinh *videre*= nhìn thấy.

-*Chú thích của tác giả*:

Vẫn lại là Wittgenstein:

“Tôi thật khó nhìn thấy được những gì *bày ra dưới mắt tôi*” (*Những nhận xét lần lộn*. 1940).

“Các phương diện quan trọng nhất của các sự vật đều bị che giấu đi đôi với chúng ta vì về giản dị và quen thuộc của chúng” (*Truy tâm triết học*, I)

khuất. Nhưng, các nhà bình chú sẽ nhấn mạnh, mỗi một ứng xử hay mỗi một lời nói thoáng qua của bậc minh triết, cũng như mỗi hiện tượng nhỏ của tự nhiên, hiển lộ ra vậy đó, chứa trong nó tất cả cái “đạo” - cái đạo, thông thường, của sự điều tiết - mà từ đó hiện thực nảy sinh một cách vô tận. Cho nên chẳng nên vận đến “trí tuệ” của mình để mà “đuổi bắt cái huyền bí”, để mà đi tìm cái ẩn khuất ở tận đâu đâu: cái ẩn khuất nằm ngay trong lòng cái hiển nhiên.

Cái hiển nhiên ấy thuộc về nội giới: vì nó phơi bày ra khắp nơi và mọi lúc, nên nó vừa là cái chung nhất vừa là cái thông thường nhất, bởi mọi sự trên đời đều chỉ là tiến trình, mọi cái, trước hết là chính ta, đều được nó “biến thông” qua, cái nội giới không có vị trí riêng của nó, nó là “không thể định vị được (*vô phương*)”, cũng chẳng thể cô lập nó ra, do đó, không thể nắm bắt được nó - cái “tinh tế” của nó tuột mất khỏi tay ta; và bởi vì mỗi một tiến trình nhỏ đều là hiện thân của nó, nhưng chẳng có tiến trình nào khiến cho nó cạn kiệt, bởi vì thế giới không ngừng diễn tiến, nên cái nội giới luôn nhiều hơn là cái *đang hiện tại hóa*: nó là một cái vốn vô tận “không thể dò tìm đến đáy”. Nhưng cái *không thể dò tìm* đó (cái không thể dò tìm được của “trời”- tự nhiên) không phải là cái không dò tìm được của triết học. Bởi, trong khi triết học, ít ra là theo cái nhìn của minh triết, đi tìm một cái ẩn khuất vì mù mịt, cái ẩn khuất tối nghĩa-hiểm trở, cái ẩn khuất của các nguyên lý (hay của cái *numen*¹, hay của vật tự nó, tóm lại, một cái ẩn khuất “tiên nghiệm”), thì minh triết ngờ vực một “chiều sâu” như vậy: một nhà bình chú (Chu Hy) nói: “Chẳng nên đi tìm sâu các lẽ phải ẩn giấu, riêng lẻ”, điều đó sẽ tạo nên một sự “thái quá” của thức nhận (vẫn là sự điều tiết); chẳng phải “đi tìm xa”, minh triết lặp đi lặp lại đến chán ngấy: cái ẩn khuất của minh triết là cái ẩn khuất của hiển nhiên (của nội giới); và cái khó nhìn thấy nhất - hay cái khó nói ra nhất - nằm ở cái gần, cái phẳng lì, cái thường nhật.

3. Nói lên điều đó một lần chẳng đủ. Lặp đi lặp lại, cắt nghĩa, bình chú cũng vậy thôi - bởi, không thể nhận ra nó, nói cho đúng đó không phải là một “tư tưởng”: quả vậy, cái hiển nhiên là như thế đấy, cái hiển nhiên của nội giới, mà người ta không thể nhìn thấy được - cái hiển nhiên của “cuộc đời” tôi đó, “ở gần ngay đây”, nó khiến tôi không bao giờ nhìn thấy được cuộc đời tôi: hay cái hiển nhiên của “đạo”, hoạt động trong mọi tiến trình, và không ngừng tràn lấp qua tôi. Cho nên minh triết không ngừng trở lại cái vốn nội tại đó - nhưng chẳng thể nói thêm được gì về nó (trong một lôgic của diễn từ): chỉ có thể xem xét lại nó theo một lối vòng khác và, bằng một biến thiên vô tận, luôn đạt đến nó một cách sâu rộng hơn.

“Hệ từ Thượng” *Kinh Dịch* (A, 5) nói: Cái đạo của nội tại, từ đó hiện thực không ngừng do điều tiết mà sinh ra, chính nó, khai triển ra trên bình diện hạnh kiểm, tạo nên cái “thiện” (cái trung dung của đạo đức) và, thực tại hóa trong mỗi cá nhân, tạo nên “tính người”. Song, vì thông thường con người không giữ được mình ở cấp độ tổng quát ấy của đạo, họ hiểu nó theo quan điểm cá nhân của mình (theo cái “tôi riêng” của mình), và do đó mà thiên vị, nên họ biến nó thành một đối tượng nhất định: con người đạo đức “tìm thấy ở đó đạo đức”, con người tri thức “tìm thấy ở đây tri thức”, v.v. Còn số đông, “thì vận đến nó hàng ngày, mà chẳng hay”: họ không

¹ Noumène= chuyển từ từ Hy Lạp *noomena* “những cái được tư duy”, dạng bị động của động từ *noein* “tư duy” → *noèse*. Nghĩa triết học: đối tượng của lý tính, hiện thực lý tính. Vật tự nó.

ngừng sử dụng nó, nhưng, đích xác là vì nó liên tục diễn tiến, vì nó là thông thường, và do đó chẳng hề nổi bật lên, nên họ luôn quên khuấy mất nó.

Vậy nên diễn từ của minh triết chính là *gây chú ý* đến nó. Hoặc bằng cách “đảo lộn” lời nói và dưới dạng nghịch biện, như trong những châm ngôn của các bậc Thầy của “đạo”, các nhà “Lão học” (xem *Lão Tử* Đ 78: “lời học đạo đó nghe như ngược đời”; cho nên “đạo sáng thì dường như tối tăm”, “đạo tiến thì dường như thụt lùi...”, Đ 41; hay “cái gì hoàn toàn thì dường như khiêm khuyết”, “cái gì cực đầy thì dường như hư không...”, Đ 45)¹: mâu thuẫn được phơi bày, kêu gọi ta vượt qua, đưa ta đến chỗ tái khám phá cái toàn vẹn của đạo, được giải phóng khỏi những cái nhìn hạn chế, thậm chí chuyên nhất, mà chúng ta bị đóng cứng vào đó. Hoặc bằng cách vận đến những lời nói thường ngày, như trong *Luận Ngữ* của Khổng Tử; song từ nay ta đã biết dưới cái vẻ vô hại của nhận xét, lời nói ấy đưa ta trở lại cái đạo của điều tiết (đến từ vốn nội giới - “Trời” - và hiện thân trong “bản tính” con người, xem V, 12²). Các nhà bình chú nói thêm: về cái bản tính đó, bậc minh triết không bàn đến đích danh, song từ tất cả những gì ông nói nhân bất cứ dịp nào, cũng như những gì ta thấy qua cách hành xử của ông, tất dẫn đến đó; và đến tận trong sự tầm thường nhất của nó, trải dài theo ngày tháng, chúng vẫn cho ta nhận ra cái vốn ẩn khuất. Thậm chí về sau, kết nối hai vị lại với nhau, người ta nói rằng những nghịch biện của *Lão Tử*, bàn rõ ràng về “đạo”, chính chúng cũng chỉ là con đường để đạt đến cái minh triết mà *Luận ngữ* của Khổng Tử, trong khi chỉ bàn về những chuyện đời sống thường ngày, đã để lộ ra một cách ẩn ngầm (song lại càng trực tiếp hơn). Và dưới cái dáng vẻ thường gây hoang mang, từng quyển rữ phương Tây xiết bao, các diễn từ của các bậc Thầy của *chan* (*thiền*, trong tiếng Nhật) chính chúng cũng không nhằm đến điều gì khác hơn - song lại khó hơn cả: khiến cho người ta ý thức được cái đạo của nội giới đó *ngay trong lòng cái bình thường* - “đẫn gỗ và địu nước” - theo cách “gần” hơn cả, đơn giản hơn cả, thường nhật hơn cả.

4. Và chẳng, chỉ có “diễn từ” thì không đủ. Vì ở giai đoạn gần nhất này, chẳng còn có gì để nói ở đây cả, mà chỉ là thu bắt, là để cho biến thông, nên người Trung Hoa đã tìm đến một lời nói “không nói”: nó gọi ra nhưng không biểu đạt ý nghĩa (signifier), mở cho thấy nhưng không biểu hiện. Thao tác “thâm mỹ” của nó, đặc biệt là hội họa, chẳng nhằm gì khác hơn là làm cho ta có thể cảm nhận được cái hiển nhiên ấy của đạo mà ta luôn quên khuấy. Đạo của nội giới đồng thời là nội giới của đạo. Thay vì *biểu hiện* một dáng vẻ của thể giới, một phong cảnh riêng biệt, khi vẽ bất cứ cái gì, một cành tre hay một khối đá, không bao giờ nó vẽ một vật, mà là *thực tại hóa* cái nội giới liên tục đó của tiến trình. Thông qua mối tương quan giữa cái hư và cái đầy, nó vẽ lên sự nổi đầu đó của cái phơi bày và cái ẩn khuất: cái “hư” không được đặt ở cuối chân trời, mà thấm đẫm toàn bộ cảnh vật, hiển hiện bên trong từng nét bút và khiến cho mỗi nét ấy có thể không ngừng “thanh thoát” ra - “đủ đầy” - “phơi bày” sự hiện diện của mình toàn vẹn nhất. Khiến cho sự hiển nhiên của cái hư ấy nổi bật lên. Những dải mây hay nước tắm lên toàn bộ cảnh vật, và ngay từ mép

¹ *Lão Tử - Đạo đức kinh* - Bản dịch của Nguyễn Hiến Lê. NXB. Văn Hoá - 1994.

² Nguyên văn trong *Luận ngữ*: “Văn chương của Thầy thì chúng ta đều được nghe. Còn về bổn tính con người cũng như Đạo Trời thì chúng ta chẳng nghe Thầy ta dạy.” Sđd.

dưới của cuộn tranh, ở đây chẳng có gì được vẽ trên giấy cả, chỉ thoáng đượm những mảng nhẹ: cái màu trắng ấy, phát tán trong lòng của đường nét, vẽ nên cái vốn nội giới của tiến trình.

Hình thức thơ “cực ngắn”, thể tứ tuyệt cũng vậy. Thơ tứ tuyệt Trung Hoa, cũng như thơ hai-ku Nhật Bản, nói lên một cách vắn gọn nhất cái hiển nhiên (nội giới) thanh thoát ngay sát cạnh, khiến ta nghe cảm được cái vốn ẩn khuất ấy. Hai mươi từ sau đây hợp thành một bài thơ:

*Người nhàn hoa quế rụng
Đem xuân núi vắng teo
Trăng lên chim núi hẫi
Dưới khe chóc chóc kêu¹*
(Vương Duy)

Phơi bày của hiển nhiên: phong cảnh vô cùng đơn giản, bình thường - một đêm hoàn toàn giống như bao nhiêu đêm khác; và trong hai mươi từ ấy, thậm chí còn có những từ được lặp lại: “xuân”, “núi”. *Lấn lút* của hiển nhiên: toàn bộ cảnh vật, vừa mới được phác họa ra, đã liền nhòa đi: người nghỉ và hoa rụng, đêm yên tĩnh, núi vắng người. Và cái sự cố xảy ra sau đó và cá thể hóa ở đây (trăng lên, các con chim hoảng sợ) là để nhắc nhớ đến cái nội giới không ngừng biến thông qua tất cả cảnh vật đó. Như một tiếng “kêu”, “chóc chóc”, khiến ta nghe được cái im lặng bốn bề.

Các nhà bình chú nói: cũng giống như trong hội họa cái đủ đầy của đường nét được tằm trong cái hư không, cái “đủ đầy” của các từ, ở đây, được tằm trong cái khoảng “trắng” của bài thơ: mấy từ đan vào nhau ấy, như một nét bọt nước, khiến ta ý thức được cái *vốn nội giới*, khiến ta *chú ý* đến nó. Thể thơ tứ tuyệt này không chỉ là thể thơ ngắn nhất, kiệm nhất, mà châu Âu không có được, nó còn thực hiện một chức năng riêng (và ở Trung Quốc “thẩm mỹ học”, về nhiều phương diện, có vai trò như bản thể học của chúng ta). Bởi bài thơ này không diễn đạt, nó cũng không mô tả. Là cảnh vật hay là tâm trạng đây? Chỉ có cảnh vật được nói đến, nhưng bàng bạc trong toàn bộ (và càng rõ rệt hơn cả) là “tâm trạng” - không chia chẻ hai cái ấy ra được, bài thơ không có đối tượng riêng. Nhưng nó thu bắt [những gì] ở trên thượng nguồn của mọi “đối tượng” có thể có.

¹ Nguyên văn:

Nhàn nhàn quế hoa lạc,

Dạ tĩnh xuân sơn không,

Nguyệt xuất kinh sơn điệu

Thời minh tại giản trung (Bản dịch trên đây là của Trương Như)

VI

Cái phi-khách thể của minh triết

1. Ta biết, hoặc ít ra ta vẫn lặp đi lặp lại, từ thời Hégel, rằng: triết học đã được sinh ra ở Hy Lạp, đầu tư duy đã xuất hiện sớm hơn ở những nơi khác, trước hết là ở Trung Quốc, bởi đề cao nguyên lý về tự do, những người Hy Lạp là những người đầu tiên đã có thể nắm bắt được cái khách thể trong mối tương quan với chủ thể: thay vì tiếp tục tự hòa tan trong cái “chất thể phổ quát”, như “người phương Đông” vẫn làm, và để cho ý thức của mình tiêu tan trong đó, con người cá thể ở Hy Lạp tự rút mình ra khỏi nó và, dựa trên chính mình, tự đặt mình thành chủ thể, thực hiện xác định chất thể như là khách thể. Từ đó mà nảy sinh khái niệm. Tư duy Trung Hoa, về phần mình, đã dao động giữa những cái chung “mơ hồ” nhất, “trừu tượng” nhất, chỉ sản sinh ra một tính phổ biến hư không, và, ở mạn bên kia, cái cụ thể tỉ mỉ nhất, “tâm thường” nhất, và cũng tức là căn cỗi nhất. Không làm việc giữa hai cái trên, nó không quan niệm được khách thể; do đó, nó đã lỡ mất triết học.

Từ việc khách thể, trong mối tương quan của nó với chủ thể, được từng bước “xác định” và “suy ngẫm”, đã nảy sinh khả năng của một lịch sử, lịch sử của “chân lý”, tức là của triết học. Nhưng đây là nhìn từ *chính bên trong* của triết học. Từ bên ngoài, nghĩa là cố gắng để đứng ra bên ngoài của lịch sử ấy, ta buộc phải đặt câu hỏi, liệu trong khi làm như vậy, ngay từ đầu, triết học có đánh mất đi cái gì không. Nói cách khác, liệu có một sự trả giá nào cho cái công cuộc xác định mà tư duy đã dần thân vào đó không và, triết học, chẳng hề ý thức được, đã phải hứng chịu? Hoặc, triết học đã *không còn có thể tư duy được nữa* về điều gì và “phương Tây” về sau, có thể nói, đã phải không ngừng bù trừ (đặc biệt thông qua sự huyền bí của tôn giáo hay, trong thời kỳ hiện đại, bằng thơ, từ đó được coi như là một tư duy khác)? Muốn trở lại “cội rễ” của siêu hình học, thăm dò nó trong nền tảng của nó và để vượt qua nó, chăm chú vào nhịp nhún, mang tính nguyên lai hơn, của sự thanh thoát ra và sự rút lui về, Heidegger mở lại một lối ra cho vấn đề: “Trong cái đến hay cái lui về của chân lý của Bản thể, có một cái khác bị nguy cơ: không phải thể chế của triết học, cũng không phải chỉ chính triết học, mà là sự gần kề và xa cách của cái ấy (*von Jenem*) cái từ đó triết học, với tư cách là tư duy bằng biểu tượng củancı đương tồn tại như nó vốn vậy, nhận được bản chất và yếu tính của mình” (*Siêu hình học là gì?*). ở phía bên này của “chân lý”, của “Bản thể”, và cũng tức là của triết học, có “cái ấy” - nhưng có thể nói được về nó không? - mà triết học, với tư cách là tư duy *bằng biểu tượng*, tự thấy mãi mãi xa cách và nuôi tiếc.

Nhưng từ nay đúng là đã có “chân lý”, “Bản thể”, triết học, dường như mãi mãi cần thiết, từ khi người ta đã khám phá ra chúng: do sự thuận tiện của nó, khái niệm được áp đặt ở khắp nơi, tận đến ở Trung Quốc và Nhật Bản (khi họ gặp chúng, lúc “mở cửa” với phương Tây, vào cuối thế kỷ XIX). Và, ngay chính bên trong truyền thống châu Âu, hiện tượng học cũng không thể bỏ qua nó: có “một cái gì đó không thể thay thế được trong tư duy phương Tây, Merleau-Ponty kết luận trong cuốn “Phương Đông và nhà triết học”, “đó là nỗ lực khái niệm, tính nghiêm khắc của khái niệm”. Cho nên “phương Tây” (theo nghĩa rộng) vẫn là hệ quy chiếu: chính nó đã sáng chế ra các phương tiện lý thuyết và thực hành để nhận thức, đã mở ra con đường chân lý”. Như vậy Merleau Ponty nhân thể đồng hóa luôn “nhận thức” và “chân lý”, cứ như cái này chỉ đơn giản là lặp lại cái kia. Cứ như sự đồng hóa ấy tự nó chẳng đặt ra vấn đề gì hết và hai cái đó tất phải đi đôi với nhau - ít nhất thì, theo truyền thống, triết học vẫn ngụ ý như vậy. Song sẽ phải bàn lại về cái điều hàm ẩn đó. Bởi cái khiến ta khám phá ra mình triết đối diện với triết học, hay Trung Hoa đối diện với “phương Tây” (cái phương Tây “theo nghĩa rộng” ấy là gì vậy - nó ít dân tộc trung tâm chủ nghĩa hơn chẳng?), là có một nhận thức đã không nhất thiết phải đi qua việc xác định một “khách thể” và cứu cánh, hay tiêu chuẩn của nó không phải là chân lý.

Bởi, ở mình triết cũng vậy, cũng có vấn đề hoạt động nhận thức (*prise de conscience*) (nếu không đồng ý với nhau được về một quy chế của ý thức); hoặc, ít ra, khái niệm ấy, ngay từ đầu, sẽ thực hiện một sự đối chiếu thuận tiện. Các lời nói của Không Tử hay các bài tứ tuyệt đời Đường cho thấy điều đó: tư duy Trung Hoa không chìm đắm vào tình cảm tôn giáo mơ hồ và cái “cao cả của người phương Đông” mà Hegel đã lên án. Song vậy thì mình triết nhận thức điều gì? Hay đúng hơn cái “điều gì” ấy là đã quá rồi. Bởi, nếu có nhận thức, thì không phải là nhận thức về bản chất,

nó không mang tính bản thể học; nó không thiết lập một “khách thể” mà cũng không biểu hiện như một tư tưởng.

2. Để không mất khả năng có được khoảng cách, hãy kiên nhẫn trở lại rà sát các từ. Và trước hết là những từ chung nhất và kín đáo nhất, chúng dùng để cấu trúc nên ngôn ngữ, hơn là quan tâm ngay đến các khái niệm: bởi chính trong chúng chứa đựng *hoạt động khả dĩ (le jeu possible)* của tư duy. Trong tiếng Trung Quốc có một “hur từ” như vậy (*chi*¹) nó có thể không dùng để chỉ định cũng không phải là đại từ để nhắc lại, mà chỉ dùng để làm cho từ ngữ đứng trước nó mang dạng động từ: do nó, đối tượng của động từ được để ở trạng thái không xác định hay đúng hơn, để không bị cầm tù trong khái niệm đối tượng, ta sẽ nói rằng động từ sẽ mở ra (đưa đến) trạng thái không xác định. Trong các châm ngôn của các nhà tư tưởng chuyên bàn về đạo, các nhà Lão học, luôn có thể giả định rằng cái không xác định đó cũng đưa trở lại, song từ xa hơn, về cái và chẳng vẫn liên tục được nói đến - tức là cái “đạo”. Song trong ngữ cảnh của Khổng Tử, ở đó lời nói không ngừng biến dị và rải ra theo ngày tháng, chẳng tụ tiêu vào cái gì hết, thì không phải như vậy. Một học trò của Khổng Tử, lại là người được Thầy yêu nhất một hôm ngâm ngùi khen rằng (IX, 10):

*Đạo của Thầy ta, càng trông lên thì càng thấy cao; càng dùi vào thì biết là càng kiên cố; mới nhìn thấy trước mặt, bỗng hiện lại sau lưng.*²

“Chi” - “cái ấy”, *Es*³: ở đây chẳng có ân ngữ nào cả, mặc dầu cái về đồ chữ đó, bởi chẳng phải đoán xem lời diễn đạt đó đưa ta trở lại cái gì; đúng ra, cũng chẳng có gì khó tả nên lời, bởi các động từ điều khiển cái không xác định đó là những động từ hành động thông thường nhất và cụ thể nhất. Vậy mà, sự không xác định đó chẳng hề dứt, và người học trò kết luận:

*Dẫu ta muốn thôi, cũng không thôi được. Ta đã đem hết tài lực để thông suốt thì dường như có vật chi cao lớn chặn đứng trước ta; và dẫu ta muốn theo cho cùng, cũng không làm sao theo cho nổi.*⁴

Trong lời nói này, được coi là rõ ràng hơn cả để nói về cách dạy của Thầy, người học trò nhấn mạnh hai điều mâu thuẫn khiến anh rối trí. Một mặt, anh không thể nắm được cái “chi”/“cái ấy”, vì anh không thông suốt được cái ấy: vừa vì nó

¹ Hur từ “*chi*” trong chữ Hán trước đây thường được dịch sang tiếng Việt cũng bằng một hur từ, theo chúng tôi là rất đắt: “*chung*”. Như ta thấy, trong câu dưới đây, Đoàn Trung Còn đã dịch bằng từ “*thì*”.

² Nguyên văn **Luận ngữ**: “*Ngưỡng chi, di cao; toàn chi, di kiên; chiêm chi, tại tiền, hốt yên tại hậu*” Đoàn Trung Còn dịch. Sđd.

³ (Tiếng La-tinh) = ngôi thứ hai, số ít, thì hiện tại, thể trình bày.

⁴ Đoàn Trung Còn - Nt.

² Đúng ra trong tiếng Việt, trong trường hợp cụ thể này người ta nói: “Tôi không thể nào *tin được* (hay không thể *ngờ rằng*) anh ấy đã chết”

Chú thích của tác giả:

Wittgenstein (1942): “Anh không thể kéo cái hạt để làm cho nó nảy lên trên mặt đất. Tất cả những gì anh có thể làm là cung cấp cho nó sức nóng, độ ẩm và ánh sáng: khi ấy nó sẽ phải nảy lên.”

khiến anh phải không ngừng đào sâu, xuyên thấu vào (trông lên “cao hơn”, xuyên vào “rắn hơn”) vừa vì cái ấy, chẳng có “nơi chôn” cũng chẳng có “độ đặc” riêng, cứ “mơ hồ đến mức không thể-biểu diễn được” (như lời bình “mới nhìn thấy trước mặt, bỗng hiện lại sau lưng”); khó khăn của sự hội giác vừa ở chỗ sự hội giác mãi không dừng lại vừa ở chỗ cái ấy vẫn “không sao nắm bắt được”: “anh vừa siết lại, thì sự cầm nắm đã quá mức, anh vừa buông ra, thì không còn cầm nắm được nữa” (Chu Hy). Mặt khác, người học trò thừa nhận rõ ràng cái anh ta không thể hội giác được, và từ đó anh không thể đạt tới được, anh không biết làm sao để “theo cho nổi”, cái ấy lại đến với anh như một sự hiển nhiên: hiện lên ngay trước mắt, như anh nói từ đầu, “nhìn thấy trước mặt”, như anh nói ở cuối câu. Và chẳng các nhà bình chú đã cẩn thận nhấn mạnh vào điểm này: cái ấy “nhìn thấy trước mặt” anh như vậy có nghĩa là cái ấy “cũng ở trong các ứng xử và các tình huống vẫn diễn ra hàng ngày” và, do vậy, “cái ấy chẳng hề có gì là huyền bí và khó tả nên lời”; nói cách khác, cái không nắm bắt được đó không “nằm ngoài” cái giản dị nhất và cái thường nhật nhất, trong cử chỉ hay trong hành vi nhỏ nhất - “uống”, “ăn” hay “đứng dậy”.

Như vậy, một mặt chẳng hề có cái tầm thường và cái cụ thể, như Hegel đã nói về tư duy Trung Hoa, và, mặt khác cũng chẳng có cái mơ hồ, hay cái không xác định, “mở rộng đến vô cùng” - cái “cao cả của người phương Đông” - kỳ thực chỉ là một sự trừu tượng trống rỗng; nhưng nhận thức về đạo diễn ra ngay tự trong lòng của cái cụ thể nhất và tầm thường nhất - song chẳng bao giờ toàn vẹn (vì là bất tận). Không cần sự can thiệp trung gian của một khái niệm, mà bằng “ngộ” (réalisation) từng bước, có thể nói như vậy (theo nghĩa của từ tiếng Anh *to realize*, bị tranh cãi trong tiếng Pháp: “Từ đó sẽ sống, Gide nói, nó biểu đạt, và biểu đạt rất tốt, một tư tưởng mà dường như ta bỗng thấy ngay là ta không thể nào bỏ qua cái từ đã tạo nên tư tưởng ấy”). Nhưng với cái từ ấy, nhạt lầy bên lề của ngôn ngữ, và người ta giao cho nó làm cái thể nước đôi cho khái niệm, ta có thể làm thành một khái niệm được không (và nó chẳng hề giống cái túi tạp nham của “trực giác” đối lập với lý trí)? Ta nói, triết học “quan niệm” (nó có một khách thể: chân lý), còn minh triết thì *ngộ ra* (cái “chi”/“cái ấy” của hiển nhiên). Theo nghĩa như khi người ta nói người ta nhận ra, hay đúng hơn là không sao nhận ra được rằng một người nào đó đã chết². ở đây cần có một sự cuộn mở ra (tư duy Trung Hoa đúng là tư duy của tiến trình), ở đây cũng cần có sự thử thách của cái thường nhật và cái cụ thể (như trong các đối thoại của Khổng Tử nhằm khiến người ta chú ý): cái thường nhật ấy, hay cái cụ thể ấy, không hiện ra với ta như là khách thể (của nhận thức), mà như là cơ hội (để ngộ ra; x. câu trả lời của bậc Thầy *thiền* về “đạo”: “Cây bách ngoài sân” - mọi cái đều có thể giúp ta ngộ ra, ngay cả cái vật đầu tiên hiện ra dưới mắt ta, như “cây bách ngoài sân”). Nhận thức (bằng khái niệm) có thể được đặt ra như là cứu cánh, con sự ngộ ra thì không; ngộ ra không phụ thuộc vào các phương tiện mà vào các điều kiện, ta chỉ có thể tạo thuận lợi cho nó (cũng như mọi quá trình chín của cây trái, Mạnh Tử bảo, chẳng nên hoài công mà kéo các mầm cây lên, phải để cho chúng tự mọc, nhưng cần chú ý thường xuyên “xới đất” ở gốc cho nó). Hoặc nữa, trong khi triết học hành động trực tiếp, nhằm vào một khách thể, và là công việc phương pháp (mà người ta có thể trình bày một cách rõ ràng), thì việc ngộ ra lại hành động gián tiếp, bao giờ cũng theo *đường vòng* (con đường của lời lưu ý khiến cho nó dễ dàng), và là công việc tiềm tàng và hàm súc, không bao giờ có thể làm sáng tỏ hoàn toàn được, và hiển lộ ra bằng cái kết quả của

nó hiện lên “nhân thể”. “Này”, “bỗng nhiên”, tôi “ngộ ra”. ít nhất, tôi đã mừng tượng...

Như vậy “ngộ ra” là chính xác hơn cái “nhận thức” đơn giản (vốn cũng thuộc về tri thức): ngộ ra, tức là nhận thức, không phải về cái ta không nhìn thấy, hay về cái ta không biết, mà, ngược lại, về cái ta thấy, về cái ta biết, thậm chí về cái ta quá biết rồi - về cái ta có ngay dưới mắt: ngộ ra, nói cách khác là nhận thức về cái hiển nhiên. Hay, để cho sát nghĩa hơn, ngộ ra, có nghĩa là nhận thức được tính có thực của thực tại. Chẳng hạn, thời gian trôi qua, người ta già đi - hay đơn giản hơn là người ta “sống”. Bởi vì không ai thật sự ngộ ra, tôi muốn nói là ngộ ra *một cách toàn vẹn*, rằng rồi ra mình sẽ chết, tuy nhiên ai cũng biết điều đó.

Ta gặp một minh họa trong lời nói sau đây. Giữa hai đoạn ta vừa đọc ở trên, gồm phần mở đầu và phần kết của lời nói, người học trò cho biết Thầy đã làm thế nào để chỉ ra cho anh ta biết được đạo: “Thầy ta mà từng tự dẫn dụ người một cách khéo léo. Ngài dùng văn học mà mở mang tri thức của ta, đem lễ tiết mà ước thúc than tâm ta.”¹ ”Dẫn dụ người một cách khéo léo”: cần có một sự cuộn mở ra như để cho cây mọc lên; và “văn học” cùng “lễ tiết” là những cái Thầy bàn đến hàng ngày để tạo cho tâm trí chín muồi. Bởi, “đạo”, ta biết nó, chứ ta “không nghe nó nói”. Nhưng qua văn học và lễ tiết ta bàn đến hàng ngày, qua sự kéo căng mà chúng sinh làm nảy sinh giữa sự phát triển và cái ngược lại với nó, ta không ngừng nhìn thấy một đòi hỏi thiết yếu hơn, đòi hỏi của “đạo”, đây là điều Thầy khiến ta ngộ ra. Và sự ngộ ra ấy chẳng bao giờ dứt, như lời nói trên đã kết luận. ở đây người học trò chỉ nhận ra rằng sự ngộ ra là rất khó khăn - và chính vì thế mà lời nói này là mẫu mực.

Nhằm trở thành chính thống (Chu Hy), truyền thống Tân Khổng giáo sẽ đặt một cái tên cho cái không thể nắm bắt ấy, cái đồng thời là cái thường nhật nhất và cụ thể nhất, mà người ta cứ phải không ngừng “ngộ ra”. Cái tên ấy, ta đã biết: đó là cái “trung dung” (của điều tiết). Vì đạo của bậc minh triết “chỉ là cái lôgic của sự thích nghi trọn vẹn”, nên “nếu ta không chú ý đến cái ấy, ta sẽ quên khuấy mất nó”; “song ta vừa chú ý đến nó thì nó lại đã vượt qua mất”. Bởi, đối với bậc minh triết, cái trung dung được tạo nên giữa “sự mở mang” bằng văn học và “ước thúc” bằng lễ tiết ấy không còn là đối tượng của một sự gắng sức, một ý đồ hay một sự chăm chú, nó đã trở thành tự nhiên, là nội tạng trong toàn bộ hành xử của ông, và chính vì vậy người học trò bối rối và chẳng thấy nên đi theo lối nào. Cách hiểu này không sai, song ta vẫn lưỡng lự thấy khái niệm bị pháp điển hóa như vậy, sẽ làm mất đi những gì ở lời nói. Phải làm sao để có thể để cho cái “chi”/“cái ấy” vẫn ở trong sự không xác định của nó đang nói lên được sự nói đầu giữa cái phơi bày và cái ẩn khuất - chính là cái nằm sâu trong lòng của trải nghiệm bình thường nhất, không thể bị khách thể hóa (inobjectivable) và ta cần nhận ra tính hiển nhiên của nó: đây chính là cái mà tôi đã bắt đầu gọi là cái *vốn nội giới* (*le fonds d'immanence*); và, người ta sẽ hiểu ra, chính nó là cái tôi không ngừng muốn nắm bắt ở đây, bằng tất cả những lối đi vòng liên tục này, bởi nó không thể là đối tượng của diễn từ, trong khi cố tái chiếm hữu nó bằng triết học.

¹ Đoàn Trung Còn dịch. Sđd.

3. Bởi chỉ có năng lực ngộ ra cái vốn nội giới đó mới làm công việc chia tách ra và từ đó mà nảy sinh minh triết. Giữ cho cái “chi”/“cái ấy” có được chức năng không xác định của nó, bậc minh triết nói (và chỉ riêng điều đó đã làm thành một diễn từ, VIII, 9): “Đối với dân, chuyện nào cần làm thì nên khiến họ làm, chớ không nên giảng giải nghĩa lý sâu xa, vi diệu với họ”¹. Mạnh Tử phát triển:

Làm việc mà chẳng hiểu nghĩa lý sở hành của mình, có thói quen mà chẳng chịu quan sát những tập quán của mình: trọn đời cứ noi theo mãi, mà chẳng biết phải quý thế nào, người như thế thật nhiều lắm vậy. (VII, A, 5).²

Bởi vì người ta không có ý thức về đạo “của mình”, cái “chi”/“cái ấy” không phải chính là đạo, mà là cái đạo do từ đó mà đến, trên thượng nguồn của nó: mọi người đều phụ thuộc vào nó, mọi người đều quen với nó, họ sống với nó như một sự hiển nhiên, và thậm chí là điều hiển nhiên thông thường nhất - nhưng không nắm được nó. Hay đúng hơn, vì họ sống với nó như một điều hiển nhiên, nên họ không ngừng quên khuấy mất cái ấy. Bởi cũng như đối với cái ta không biết, thì ta mù mịt về nó, cái ta không ngộ ra, thì ta cũng dễ *quên khuấy đi mất*. Héraclite cũng khác biệt với những người khác - những kẻ “nhiều lắm” - đã “quên khuấy đi mất” những gì họ làm khi thức “cũng như họ quên khuấy đi mất những gì đã quên khi ngủ” (Đ. 1, ở đầu luận văn). Nhưng, để làm cho những người khác hiểu ra những gì họ đã quên khuấy mất, những gì họ vẫn làm hàng ngày và vẫn tận dụng chúng, song lại chẳng có ý thức về chúng, Héraclite tin tưởng ở hiệu lực của diễn từ, *logos*, diễn từ của ông, “là mãi mãi”, luôn luôn đúng, “bản thuyết trình” của nó, “chia từng sự vật ra theo bản chất của chúng”, “cắt nghĩa chúng là như thế nào”. Diễn từ của triết học chỉ dẫn, từng điểm một, một cách có phương pháp. Nhưng cái vốn của nội giới, không thể nào “thuyết trình” nó ra (như một khách thể), hay lấy nó làm một chân lý (chân lý “mãi mãi”); ta chỉ có thể theo dòng thác ngày, bằng lối đi vòng này hay lối vòng khác, giúp ngộ ra được nó. Bởi, cuối cùng, sự ngộ ra đích thực, phải là tự mình đạt được, là kết quả của một sự bận lòng chăm chú - song lại không cố tình bận lòng.

Có lẽ khó tìm ra được một minh họa nào tốt hơn đoạn sau đây của Mạnh Tử (các bậc Thầy của *Thiên* cũng không nói gì nhiều hơn), và cũng vẫn luôn theo cách cái “chi”/“cái ấy” không thể khách thể hóa (IV, B, 14). Mạnh Tử nói:

*Người quân tử nhờ tu học đạo lý mà trí đức ngày càng thêm cao sâu; người muốn tu học mãi cho đến khi tự mình đắc đạo vậy. Hễ tự mình đắc đạo, thì giữ gìn nó một cách an ổn. Đã giữ gìn đạo lý một cách an ổn, ắt kho tàng đạo lý của người được sâu rộng. Kho tàng đạo lý đã được sâu rộng, mặc tình người lấy bên này lấy bên kia mà dùng, và người vẫn ở nơi nguồn gốc đạo lý. Bởi thế nên người quân tử muốn tu học mãi cho đến khi tự mình đắc đạo vậy.*³

¹ Đoàn Trung Còn dịch - Sdd.

² *Mạnh Tử* - Đoàn Trung Còn dịch.

³ *Mạnh Tử* - Đoàn Trung Còn dịch.

Cái “chi”/“cái ấy” nhờ minh triết mà đạt tới được, chẳng chứa gì đặc biệt cả, và đây chính là cái cách ta “đắc đạo”, ta “gìn giữ”, ta “an ổn” được trong nó, đến mức từ đó cái ấy hiện lộ ra như một “nguồn suối” - đầu ta có “lấy” đi cái gì và “lấy” ở bên nào. Chẳng phải ta có thể xác minh điều đó trong mọi kinh nghiệm dù nhỏ nhất đây sao? Khi ta chơi một nhạc cụ chẳng hạn, từ lúc do nỗ lực và tập trung, “cái ấy” bắt đầu đến, như ta thường nói (khi nói về cái nội giới), thì cái khả năng bỗng cứ như tự nó hiện lộ ra, mặc dù ta chẳng còn chú ý, chẳng còn nghĩ đến nữa - chẳng cần cố gắng cũng chẳng phải tập trung, như một cái “vốn (*tu*)”, luôn luôn sẵn sàng ứa rỉ ra.

Sự “ngộ ra” của minh triết cũng đúng như vậy: đến bằng con đường tự mình đắc đạo - sau một quá trình chín muồi lâu dài. Bởi, “nếu ta sắp đặt và sửa soạn”, thì không thể có sự tự mình đắc đạo, như nhà bình chú (Trình Di) cảnh báo chúng ta; “chỉ có thể đắc đạo khi vừa có sự nhân chìm (của ý thức) lại vừa có sự tích tụ (của suy tư), khi người ta thật thoải mái và không còn ham muốn gì nữa”. Còn, “nếu ta hỏi hã và cưỡng ép để đạt cho được đến nó”, “thì ta chỉ còn nắm lấy được cái tôi cá thể của mình thôi”, rất hạn chế, “chẳng bao giờ đủ”. Cũng tức là nói rằng, muốn cho cái ấy của nội giới hiện ra, thì phải để cho nội giới tự nó vận hành. Theo quan niệm Trung Quốc về tính hiệu lực, sự ngộ ra không thể nhắm đến một cách trực tiếp như một cứu cánh, bằng một kế hoạch, theo một khuôn mẫu, mà nó đến một cách gián tiếp, như là hệ quả: đáp lại những nỗ lực của ta mà ta không hề dự định hay tính toán, hay như cái *được trả lại* cho ta (như một món lãi) từ tất cả đầu tư của ta trước đó. Chính vì thế mà nó làm thành cái “vốn” (“*tu*”), không ngừng tự nó giàu có thêm mãi và có dịp là lại phun trào lên; và cái trước đây dường như không thể nắm bắt được bây giờ tự nó để cho ta nắm bắt lấy mà ta chẳng hay.

Nhà bình chú người Anh (Legge, tr. 323) đã nói rất đúng: đây chính là cái có thể “ứng dụng vô tận”; bởi có thể khám phá ra cái ấy “trong vô số hiện tượng”, “cũng hết như có thể tìm thấy nước dễ dàng và khắp nơi dưới mặt đất nếu ta đào xuống”. Hình ảnh ấy đúng, song, vì nó bị hòa tan đi trong các phạm trù vốn quen thuộc của chúng ta, nên Legge cảm thấy nó “tù mù” (và sự thất vọng của ông lại soi sáng cho ta thấy cần phải tiến hành giải kết để có thể hiểu được nó): đáng chú ý là ông ta tự hỏi đây có phải là vấn đề về “cái tôi riêng của con người” hay là về “những gì ở bên ngoài nó”? Song, cái “chi” của nội tại khiến cho câu hỏi không thích đáng, nó nằm ở chỗ chia tách ra của cái ta (*man's own self*) và cái bên ngoài ta. Bởi, như nhà bình chú Trung Hoa đã cho thấy, không thể có cái giới tại nếu ta thu hẹp lại trong “cái tôi cá thể”, được quan niệm như là tác nhân độc lập (chỉ phụ thuộc vào chủ kiến của chính mình) và trong giới hạn những khả năng riêng của mình (bởi làm sao có thể hiểu được nếu không phải là cái “trở lại với ta”, *một cách gián tiếp*, như là hệ quả?): để có thể hiểu được khả năng của nó, cần phải từ bỏ phạm trù khách thể mà trở lại phạm trù tiến trình; cũng vì “cái ấy” luôn luôn là *vốn*, chứ không phải là khách thể (và không phải là khách thể của trực giác cũng như của tri giác), nên ta mới có thể “ở trong nó”, “an ổn” trong nó, và nhúng mình vào đó như vào một nguồn suối không bao giờ cạn. Cho nên Legge đã không hiểu: “Ta có thể đọc vô số trang của các nhà bình chú Trung Quốc, mà chẳng có được trong đầu một ý tưởng gì rõ ràng cả về lời dạy của Mạnh Tử ở đoạn văn này.”

Thực tế là, “cái ấy” của vốn nội giới mà minh triết Trung Hoa giúp ta ngộ ra không còn thuộc về cấp độ “*tư tưởng*” - “*a clear idea*” - cũng không là một khách

thể: và quả là Hegel đã có lý khi nghĩ rằng người Hy Lạp đã quan niệm khách thể trong môi trường quan của nó với chủ thể bắt đầu từ kinh nghiệm về một sự giải thoát và vì họ đã khám phá ra tự do. Ngược lại, dưới hình tượng “đạo”, chứ không còn là Bản thể nữa (hay Thượng Đế) - Đại Khách thể, trải nghiệm mà tư duy Trung Hoa suy nghiệm là trải nghiệm của sự “đắc đạo”, như đã được nói ở đây, nói cách khác là của sự tự phát (theo nghĩa của *sponte sua*¹), chứ không phải của tự do; hay nếu tự do cũng được quan niệm như là tự phát, thì đây là tự phát của ý chí - chứ không phải của nội giới: cái tự phát của nội giới mà ta thấy hiển hiện rõ ràng trong tất cả các tiến trình, nó tạo nên cái vốn của các tiến trình đó, giống như trong năng lực “ngộ ra” mà minh triết đưa ta đến. Cũng tức là nói rằng minh triết, ở Trung Quốc, soi sáng một mảng của trải nghiệm khác với triết học của chúng ta: nó không phải là một tư duy còn nằm lại trong buổi ấu thơ, mà đã sản sinh ra một trí năng khác.

¹(Tiếng La-tinh)=một cách tự phát.

VII

Minh triết không chững lại trong thời thơ ấu của triết học

1. Chẳng có thể “thoát ra khỏi Hegel” dễ dàng như vậy. Đặc biệt ở đây: cái ông Hegel từng nói rằng ông bắt đầu bằng triết học của người Trung Quốc, nhưng “để rồi về sau không nói đến nó nữa”; bởi ở bên ấy quả có những triết giả, nhưng còn chưa có triết học. Dựa trên ý kiến của Husserl cho rằng mọi tư tưởng đều thuộc về một tổng thể lịch sử từ nay được coi như là “thế giới trải nghiệm”, rằng các tư tưởng phát triển trong các nền văn minh khác nhau do vậy cần được xem như là bấy nhiêu “mẫu vật nhân loại học”, bởi chúng là bấy nhiêu biến dị của “thế giới trải nghiệm” này, do vậy, không cái nào có thể tự coi mình là có vị trí ngoại lệ hay chỉ đơn giản là có những quyền riêng biệt, Merleau-Ponty muốn nhìn thấy ở “phương Đông” một cái gì đó nhiều hơn là một tư duy còn chưa vươn tới được khái niệm. Bởi cái Phương Đông ấy đã cung cấp cho phương Tây cơ hội để tái khám phá cho đến tận ý tưởng của nó về chân lý và khái niệm; và, “bằng lối đi vòng đó, các nền văn minh còn chưa có được trang bị triết học hay kinh tế như chúng ta lại có một giá trị chỉ dẫn cho chúng ta”. Dù sao thì “trang bị” chỉ thuộc về một bên, còn sự chỉ dẫn, trong trường hợp này, lại đến từ bên không có. Qua các “dị bản nhân loại mà chúng ta xa cách đến thế”, chúng ta tìm lại được khả năng nghĩ ra “các trực giác lý thuyết của chúng ta đã đến từ đâu”: “từ đâu”, có nghĩa là từ “trường tồn sinh” nào mà các thành công lâu dài của chúng đã khiến ta quên mất (và cuộc “khủng hoảng” hiện tại của chúng - cuộc khủng hoảng của “tri thức châu Âu, x. Husserl - khiến chúng ta phải nhìn nhận lại). Dẫu rất quan tâm đến những “liên hệ ngang” mà mỗi nền văn hóa vẫn giữ đối với các nền văn hóa khác, Merleau-Ponty vẫn không thoát ra được khỏi cái định kiến bá chủ của triết học. Câu nói sau đây của ông thậm chí có gì đó thật nặng nề nếu nó không do thiếu hiểu biết hơn là ngây ngô (và sự thiếu hiểu biết ấy, khoa Trung Quốc học, tự giam hãm mình trong chuyên ngành của nó - để khỏi phải suy nghĩ - phải chịu trách nhiệm): “Trong “tính trẻ con” của phương Đông có một điều gì đó có thể chỉ ra cho chúng ta, chỉ ít cũng là sự hẹp hòi của các tư tưởng người lớn của chúng ta.” Dẫu có cẩn thận đóng các ngoặc kép cũng chẳng thay đổi được gì: nếu nó có cảm thấy chật chội trong tư duy của nó, thì phương Tây cũng không vì thế mà không coi rằng chính nó, bằng lịch sử triết học của nó, đã vạch ra cái trục tư duy của nhân loại.

Vậy nên, để *thoát ra* khỏi Hegel, và càng đặc biệt là thoát ra khỏi chủ nghĩa dân tộc trung tâm, với tư cách là chủ nghĩa *logo*-trung tâm, mà ông đã đặt ta ngay vào trong đó, chẳng còn cách nào khác, người ta cũng đã dạy chúng ta như thế rồi, là phải “đảo lộn ngược nó lại”. Bởi, chỉ định vượt qua nó, như Husserl hay Merleau-Ponty, ta bị giữ lại - bị cầm tù - trong ý tưởng về một sự phát triển lịch sử trong đó “phương Tây”, từ Athènes đến Berlin, mặc nhiên được coi là khung cảnh - và những tư tưởng khác, vì đã đi ra ngoài khung cảnh của chính chúng, đã trở thành không thể nhận ra được nữa. Deleuze trong cuốn *Triết học là gì?* đã muốn điều khiển chính cuộc đảo lộn đó, khi ông mở xẻ đến tận từng từ ngữ, và còn tốt hơn là bằng các khái niệm chủ

thể và khách thể, để phát hiện cho triết học bản chất riêng của địa hạt của nó: thay vì tính tất yếu, người ta lại trở lại đề cao quyền lực không thể khắc phục của cái ngẫu nhiên; thay vì cái khởi nguyên, từ sau Nietzsche (và Nietzsche đúng là lối vào Hy Lạp khác của chúng ta) người ta lại nhấn mạnh đến tầm quan trọng của không khí và “môi trường”; thậm chí, và để buộc tội phía đối lập, thay vì “tự nhiên”, người ta lại yêu sách “thiện chí”. Tóm lại, chẳng còn sự lựa chọn nào khác cho phép chép sử - mà triết học đã tự đồng nhất mình vào đó - là biến thành một thứ “địa lý học”. Từ đó, mà có cái dự tính, mới, về một kiểu “địa-triết học”. Để nghiên ngẫm về các tư tưởng tùy thuộc vào khung cảnh riêng của chúng, và như vậy tạo lại một cơ may cho sự dị biệt, chúng ta không còn làm lịch sử nữa, mà là lập bản đồ... Nhưng tám bản đồ được vẽ nên như vậy, cũng chẳng làm thay đổi được chút gì lịch sử, cái lịch sử vẫn được nhắc đi nhắc lại từ Hegel; sự đảo lộn đã được điều khiển khéo tới mức về cơ bản nó lại trở lại nguyên như cũ: triết học được sinh ra ở Hy Lạp, còn hơn thế nữa, nó là một “sản vật Hy Lạp” (tr. 89). Bởi chỉ có Hy Lạp tư duy bằng khái niệm chứ không phải bằng hình tượng, chỉ có nó đã nghĩ ra được một đồ án nội giới của tư duy (un plan d'immanence de la pensée) ; ở chỗ khác (ở Trung Quốc), cái ta gặp “không thật sự là triết học”, mà chỉ là “tiền-triết học”. Mà, nói tiền-triết học tức muốn ngụ ý là tư duy còn chưa đạt được đến triết học: nó còn nằm lại ở phía bên này - nó còn chững lại trong thời thơ ấu. Song chắc hẳn rồi, như Merleau-Ponty đã nói - thuyết nhân loại phổ biến nhân văn chủ nghĩa vẫn còn nguyên giá trị -, ta có thể học được ở con trẻ bao nhiêu điều.

Trả lời câu hỏi không ngừng đặt ra: có triết học ở những nơi khác không? - phương Tây vẫn tiếp tục trả lời vòng vo, theo kiểu Normand, “có chứ nhưng mà”. “Có chứ”, bởi vì không thể nghi ngờ rằng ở những nơi khác người ta cũng tư duy (và ngày càng phê phán cái chủ nghĩa dân tộc trung tâm xưa cũ của mình nhiều hơn, nó ngày càng nhấn mạnh nhiều hơn đến khả năng đó - nhưng chỉ là theo cách hệ tư tưởng, *chứ không phải từ một quan điểm triết học*); nhưng mà, vì Châu Âu là hình thái lịch sử duy nhất đã tiên hành được một cuộc lật ngược “kỳ diệu” trên chính mình (từ đó, nhờ có tư duy của nó về chân lý, nó đã trôi vượt lên được khỏi cái đặc thù nhân chủng học của mình; x. Husserl, Merleau-Ponty); hay vì chỉ có ở Hy Lạp mới diễn ra cuộc gặp gỡ giữa một “môi trường” (nhưng là của những người di trú) với cái đồ án nội giới của tư duy (Deleuze). Tuy nhiên, Châu Âu (và triết học) không thể thoát ra được khỏi cái thế nước đôi đó khi nào nó còn chưa nghĩ đến một khả năng tư duy khác với triết học: không tư duy bằng khái niệm (nhằm đi đến chân lý) và cũng không phải, do vậy, mà là cái thể tạng truyền thống khác của triết học (tức tôn giáo, thuộc lĩnh vực huyền bí, bao hàm đức tin). Nói cách khác, khi nào nó còn chưa hình thành được một khái niệm về minh triết như là hiện tượng xen kẽ với triết học. Bởi vì, đối với minh triết của “phương Đông”, nó càng ngày càng ảo ảnh hóa (cái Đạo!), và thậm chí đôi khi nó còn quy y theo đây nữa (các giáo phái), nhưng nó còn chưa tư duy về minh triết. Nó còn chưa tư duy về minh triết bằng các phương tiện vốn là của nó, nó không nhận thức minh triết. Người ta vẫn chờ đợi một triết học về minh triết (cũng như đã từng có một triết học về tôn giáo).

Bằng chứng là tính nước đôi ở Deleuze, nó làm hỏng một số chỗ trong cuốn sách tuyệt vời *Triết học là gì?* của ông... Bởi, có lúc, trong một đột phá lý thuyết, phạm trù của ông về cái tiền-triết học được quan niệm như là một cái phi-triết học mà

ta ngờ nó “còn nằm ở trung tâm của triết học” hơn cả chính triết học (tr. 43); có lúc, nó lại được quy, một cách tầm thường, thành cái không thể đạt được tới triết học và còn chững lại ở về trước triết học (tr.89). Và sự nhập nhằng càng trở nên hiển nhiên khi nói đến minh triết. Thiết lập một đồ án nội giới “như một chiếc sàng căng ra trên cái hỗn mang”, ông đem đối lập các nhà triết học với “các bậc Minh triết” “là những nhân vật tôn giáo”, những “tu sĩ”; và chẳng ở một chỗ khác, ông còn viết: “minh triết hay tôn giáo” “có hệ trọng gì đâu (tr. 86). Song quả là hệ trọng đấy, và cái từ “hay” ấy, được đưa vào đó như là nhân thể thoáng qua, không thể làm cho người ta chấp nhận một sự đồng nhất mà người ta thấy quá rõ là nó nhằm bào chữa cho triết học như thế nào: Bởi chỉ có triết học mới vượt ra được khỏi một tư duy nguyên thủy còn bị kìm lại trong niềm tôn kính đối với các quyền uy, chỉ duy nhất có nó mới đạt được đến chỗ tư duy về cái nội giới “thuần túy”. Vậy mà, nhìn kỹ hơn, ta sẽ nhận ra ở Trung Quốc một tư duy của minh triết chỉ được thiết lập (rất sớm) bằng cách thoát ra khỏi sự kìm kẹp của tôn giáo, nhưng không xung đột với nó, như lý tính châu Âu đã làm, và không coi thần học là thể tạng khác của triết học: cũng như một tư duy về cái nội giới, vì nó không phải tư duy về cái hỗn mang (cái đã khiến triết học sau đó cứ phải chăm chú đến cái hoài nghi, cái cật vấn), không tư duy về cái nội giới như là “đồ án” (như Deleuze đã xác định, theo chức năng “cái sàng” của nó), mà như là *vốn* (cái tôi vừa gọi là vốn nội giới). Thậm chí, nhìn kỹ hơn nữa hay đúng hơn là nhìn từ đầu khác, nghĩa là nữa nhìn từ lối đi vòng đối với chúng ta là Trung Hoa, ta sẽ thấy không phải minh triết có họ hàng với tôn giáo - và sẽ giữ một mối liên hệ đáng nghi ngờ đối với nó (thông qua sự thần khai, tôi sẽ trở lại vấn đề này) - mà chính triết học đã là kẻ họ hàng ấy.

2. Về việc minh triết không chững lại trong thời thơ ấu của tư duy, ta sẽ chứng minh một cách dễ dàng - một cách xác thực - bằng cách chỉ ra rằng nó cũng từng biết đến khả năng của triết học. Bằng chứng là trào lưu tư tưởng được khẳng định một cách mạnh mẽ vào thế kỷ IV-III trước công nguyên, đặc biệt đối lập với các trường phái, hay đúng hơn là với các “gia đình”¹, các nhà minh triết Khổng giáo hay Lão học, và được gọi là các nhà Mặc học (những người theo truyền thống của Mặc Tử) - hay, chính xác hơn là các nhà “Mặc học muộn” (*Later Mohists*; x. tác phẩm tuyệt vời của A.C. Graham dựng lại tư tưởng của họ). Đây là cái đáng cho chúng ta nhìn lại *sát hơn một chút* - bởi cần phải nhìn xa rồi lại nhìn gần, nhìn ra xa hơn cả rồi lại nhìn lại gần hơn cả (bằng không ta sẽ chỉ dừng lại ở những điều sáo mòn bất tận về tư duy Trung Hoa). Các nhà Mặc học đã quan niệm đích xác về “khách thể”, không phải bằng sự phân biệt với chủ thể (tuy sự phân biệt đã được vạch rõ ở B, 76) mà trong mối quan hệ của “chủ thể” với cái “tên” dùng để chỉ nó (*danh thực*) của nó: trong tính không xác định của các sự vật (hệ vật), nhận thức được thực hiện bằng cách gắn cái danh thực vào đối tượng của nó, có nghĩa là gắn cái ta dùng để “quy chiếu” vào cái được đặc thù quy chiếu như vậy (A, 80), và việc này được thực hiện theo một “tiêu chí” mà đối tượng được đem so sánh (chuẩn mực của tiêu chí đó là “cái mà cái đó giống để được coi là như vậy”: đối với một vòng tròn, thì đó là “ý tưởng” về vòng tròn cũng như cái com-pa hay một vòng tròn cho trước); hoặc, khi sự khớp với tiêu

¹ Ta thường gọi là “gia” (Bách gia chư tử)

chuẩn không thể hoàn toàn “chặt khít”, vì không đúng trên tất cả các điểm, thì theo một “tiêu chuẩn” là “cái do nó mà vật ấy là như vậy” và do nó mà sự gắn vào của vật được “thích hợp” (A, 98): một khi “tiêu chuẩn đã được cố định”, ta có thể “tách các con đường ra”; cũng giống như một khi, nhờ có tiêu chuẩn đó, “thể loại đã được cố định”, các cái khác có thể “cứ thể mà đi tới” (bằng cách đi từ cái đã như vậy sang tất cả những cái giống với nó, B,12). Kết quả là ta có sự nhận thức một chân lý bằng “sự thích đáng (*đương*)”, có thể so sánh với cái lối phương Tây vẫn phát triển (x. *adaequatio rei et intellectus*¹): theo các ví dụ dùng ở trường, “cái ấy” của đối tượng là “đương” với “bò” hay với “ngựa”, và nếu một người gọi cái ấy là bò và người kia gọi là không-bò, thì người này và người kia không thể cùng đúng, tất một người là “đương” còn người kia là không “đương” (A, 50, 70); và thậm chí cho rằng không người nào đúng hơn người nào thì cũng “tất yếu” là “không đương”.

Từ đó các nhà Mặc học xác định một chân lý lôgích: cái “có thể (*khả*)” trở thành cái có thể chấp nhận được chỉ duy nhất từ quan điểm của lời, chứ không còn là của cái “cũng được” hoạt sinh mà bậc minh triết Khổng giáo, không cần đến bất cứ một sự pháp điền hóa nào, chỉ ra con đường do đấy cái lý tưởng và cái hữu hiệu có thể không ngừng dung hợp với nhau (do đấy mà “đạo” luôn có thể đứng vững được): cái khả ấy là do tính chính đáng của mệnh đề, do nguyên lý duy nhất về “sự cố kết bên trong” (cái lý) của nó và đặc biệt không phụ thuộc vào chỗ ít hay nhiều người ủng hộ nó (B,78). Cái ngược với nó là cái “mâu thuẫn” (*bột*)²: như vậy bác bẻ rằng người ta có thể bác bẻ là sai, như các nhà Lão học vẫn làm, là bột, bởi vì như thế tức là chính mình cũng bác bẻ; cũng như khi bậc Thầy Lão học cho rằng việc học là vô ích: bởi khi cho rằng việc học là vô ích thì chính ông ta đã dạy rồi, điều đó đi ngược lại với tính vô dụng mà việc học đã bị lên án.

Do đó, có hai điểm các nhà Mặc học đặc biệt chú trọng: tính chính xác của các định nghĩa (x. A,1-87) và tính chặt chẽ trong biện luận (x. B, 32-82). Ngược lại với một xu hướng truyền thống của tư duy Trung Hoa tận dụng giá trị ám chỉ của các từ, chỉ điểm xuyên và để cho người ta suy tưởng (như khái niệm “nhân” của Khổng Tử), các nhà Mặc học hết sức chú ý xác định tất cả các khái niệm của họ, dù chúng thuộc lĩnh vực nhận thức hay đạo đức (vì, đối với họ, hai lĩnh vực ấy tách biệt hẳn nhau), dù đó là đức “nhân” hay là hình học (sự bằng nhau, tâm điểm, điểm...); cũng như phân biệt hết sức cẩn thận các cách sử dụng khác nhau của các từ ngữ (x. A, 76-87). Còn về “biện luận”, thì nó được quan niệm hết sức chặt chẽ là sự đối đầu giữa hai lập trường “đối nghịch” tất yếu phải dẫn đến “thắng lợi” của một trong hai phía, hai mệnh đề đều là chấp nhất (A, 74, B, 35): “Biện luận là khi một bên nói là như thế này còn bên kia thì nói là không phải thế này” (như, quay trở lại ví dụ trên, nếu một bên nói đây là một con bò còn bên kia nói đây không phải là một con bò; bởi nếu bên kia nói đây là một con ngựa, thì không còn có biện luận thật sự nữa). Trong “biện luận” theo nghĩa chặt chẽ, một trong hai phía nhất thiết phải đúng - là “thích đáng” (*đương*) - và chỉ một trong hai phía mà thôi. Không thể còn có chuyện nước đôi.

¹ (Tiếng La-tinh) = sự tương thích giữa vật với cái ta nắm được về nó bằng lý tính.

² “bột”: Lộn, trái - Ngược vực, nghi hoặc (Theo từ điển Đào Duy Anh).

3. Vậy là, với các nhà Mặc học, tư duy Trung Hoa bỗng thoát ra khỏi vẻ lạ lùng của nó, nó trở nên thật quen thuộc - ta thấy gần nó với Hy Lạp một cách đáng kinh ngạc. Hay đúng hơn, phải chăng ta thấy một hình thể như nhau, có thể gọi là hình thể “duy lý”, nổi lên cùng lúc ở cả hai bên? Bởi, cũng như ở Hy Lạp, và gần như là vào cùng một thời đại, các nhà Mặc học giành ưu tiên cho quan hệ nhân quả (*có*¹/*aitia*², quy tắc đầu tiên của họ: bằng việc phân biệt giữa nguyên nhân “nhỏ” và “lớn” - cần nhưng không đủ hay cần và đủ, A, 1); cũng như vậy, họ tư duy bằng bằng các từ ngữ về cái bộ phận và cái toàn thể (A,2), định nghĩa thời gian, không gian, cái giới hạn và cái vô giới hạn một cách trừu tượng (A, 40, 42), đặt vấn đề về khả năng của “hoài nghi” (B, 10), phân biệt một cách chu đáo các kiểu cách thuyết giáo cũng như phối hợp, và mở rộng suy nghĩ của họ sang lĩnh vực khoa học - quang học, cơ học và hình học (A, 52,69). Vì, cũng như ở Hy Lạp, họ cho rằng chỉ lôgic mới có thể giải quyết các vấn đề một cách rõ ràng và quan niệm một khái niệm về tính tất yếu mà, hễ không xuất phát từ việc gắn tên gọi vào với đối tượng, là cái vốn luôn luôn quá độ, mà được biện minh một cách thuần túy nội tại - cái này không thể đi mà không có cái kia (như “anh cả” với “em thứ”) - thì có thể bị coi là phi thời gian bởi “chẳng bao giờ kết thúc” (A,51). Và cũng giống như trong duy lý Hy Lạp, cái tất yếu lôgic ấy không được mâu thuẫn với thực tế: “Nếu điều người ấy nói không thể chấp nhận theo lôgic, thì việc coi điều ấy là đương một cách khách quan tất yếu đã được xem xét sai” (B, 71).

Ta không ngạc nhiên khi thấy từ đó, khác với các trào lưu tư tưởng khác của Trung Hoa, các nhà Mặc học đã quan niệm một lý thuyết về nhận thức giống như triết học ở bên ta. Nhận thức được quy về một năng lực riêng (A,3), nó khác với sự cảm nhận đơn giản, bởi một khi ta đã “đi qua sự vật”, ta vẫn còn có thể mô tả chúng (A,5); đồng thời, cũng giống như ở Hy Lạp, khả năng nhận thức ấy được coi là tương tự với cảm nhận, theo vị trí hàng đầu của cái nhìn và của “sự hiểu biết”. Từ đó, các nhà Mặc học cho rằng có thể có một nhận thức tiên nghiệm bởi nó được bao hàm bởi định nghĩa và không cần đến sự chi viện của quan sát (x. ví dụ về vòng tròn ở A, 93). Bởi, bên cạnh những gì ta biết được bằng “thông tin” hay bằng “kinh nghiệm cá nhân”, còn có cái ta biết được bằng “giải thích” (*thuyết*, được cắt nghĩa là “cái làm cho sáng tỏ”): nhờ có cái này, người ta làm bật lên các “nguyên cơ”, có thể do lý lẽ mà nhận ra hay không nhận ra (*hữu thuyết/ vô thuyết*, x. *logon didonai*). Ngay cả đến khái niệm “ý” cũng được các nhà Mặc học cấp cho một quy chế lý thuyết: bởi những gì ta biết một cách tiên nghiệm chính là cái mà ý đã chứa đựng trong nó với tư cách là biểu thị ngầm, và trong giới hạn định nghĩa của nó, không thể bị biến đổi (B, 57, 58): Tôi biết một cách tiên nghiệm một hòn đá là cứng, chứ không phải nó trắng, hay một cây cột là tròn, chứ không phải bằng gỗ gì, là vì điều đó đã bao hàm trong định nghĩa của nó, là hợp thành trong “ý” ta có về nó.

Quan hệ nhân quả, biện luận và tất yếu lôgic (phi thời gian): qua cuộc khảo sát nhanh này, điều tôi thấy có ý nghĩa, là vẫn đúng những *thành phần lôgic* giống nhau ấy, ở cả hai bên, ở Trung Quốc cũng như ở Hy Lạp, kết hợp với nhau và thành hệ thống. Như vậy ta thấy rõ tư duy Trung Hoa không hề không biết đến cái mà Hy Lạp, về phần mình, đã phát triển trong triết học. Và điều đó còn cần được nghiên cứu kỹ

¹ “có”. Từ điển Đào Duy Anh giải thích: “Việc - Có - Nguyên nhân - Có ý làm - Vì vậy, cho nên”

² (Tiếng La-tinh) = nguyên nhân, nguyên cơ.

hơn nữa: bởi ta đặc biệt nhận ra, trong lòng Mặc học, những nét đã được pháp điển hóa và ổn định ở chúng ta, trong học thuyết Aristote (và chúng ta đã thấm nhiễm đến mức không còn nhìn thấy nó nữa; hoặc có thể ngày nay, thoát ra khỏi bao nhiêu thế kỷ mao xung là hiển nhiên, chúng ta đã bắt đầu nhìn thấy lại nó?). Nguyên lý về mâu thuẫn mà chúng ta đã thấy ở các nhà Mặc học dưới dạng phái sinh của nó, nguyên lý về cái bài trung, là như vậy đó, (nguyên lý về mâu thuẫn chính nó mang một tính chất hệ tiên đề mà Trung Hoa đã không nghĩ đến): hoặc người ta nói rằng đây là một con bò, hoặc người ta nói rằng đây không phải là một con bò, hai mệnh đề ấy không thể cùng lúc đều là đương và “tất yếu một bên phải là như vậy còn bên kia thì không phải”, không thể còn có khả năng nào khác. Khi ta xét đến “loại” thì cũng vậy, chiếu theo chức năng thao tác được giành cho nó trong các thủ tục mô tả bởi nó là cái duy nhất được đặt chen vào giữa từ ngữ được “phô ra” hơn cả (*u*, cái “hoạt sinh”) và từ riêng: người ta cần thận xác định, có cộng đồng loại khi có “cái do đó mà giống nhau” (A,86); đồng thời “nếu người ta chọn lựa một cách tùy tiện cái đó”, “thì sẽ không thể biết được sự khác nhau” (B,66). Bò và ngựa là những loại khác nhau, nhưng không thể “chấp nhận” dùng “việc bò có răng còn ngựa thì có một cái đuôi” để chứng minh rằng bò không phải là một con ngựa, bởi cả hai con đều có hai thứ đó; còn nếu ta vận đến việc bò có sừng mà ngựa thì không, thì ở đây đúng là có sự khác nhau về loại, nhưng “không phải là cái do đó các loại này (tất phải) khác nhau”. Trong lối khai triển nặng nề đó, ta thấy mỗi bận tâm về lôgic có thể đi đến đâu: nhà Mặc học, cũng như Aristote, đã thiết lập cơ sở cho sự mô tả thế giới của mình trên các sự khác nhau đặc thù.

4. Dù cuộc khảo sát thật chán ngắt, vì nó chẳng khám phá được gì cả, dù ta cũng chỉ gặp lại mãi ở đó cái ta đã biết ở người Hy Lạp, và ở đây nó còn được phát biểu rõ hơn, song vẫn có một điều gì đó mà sự tổng kết, quay trở lại, sẽ có ý nghĩa quyết định: tư duy Trung Hoa đã biết được đến đâu khả năng của triết học? Hoặc, nói ngược lại, sự đăng quang của triết học đã hòa lẫn đến đâu với quá khứ Hy Lạp của nó? Bởi ta ngờ rằng, ở Trung Quốc, các trường phái tư tưởng khác không thể đứng vững với các thủ tục biện luận mà các nhà Mặc học đã thực hành; và, vào cuối thời Cổ Đại đó, vào thế kỷ IV- III trước công nguyên, tất cả các trường phái đã đối diện với đòi hỏi biện luận có suy tính đã xuất hiện và buộc phải tính đến nó. Thậm chí đã xuất hiện những “biện giả” đã tỏ ra nghi ngờ các bậc thầy minh triết xưa bằng cách vun đắp các nghịch lý. Họ đẩy lý tính đến cùng, chỉ bám vào tính chất hình thức của biện luận. Người ta đã so sánh họ - dầu là khá xa - với các nhà ngụ biện của chúng ta. Cho nên cần phải trở lại cái đường xẻ trên đây. Dầu chúng không thông liên với nhau (và chính điều này càng khiến cho giả thuyết càng thêm sức thuyết phục), Trung Hoa và Hy Lạp cổ đại, trong sự phát triển của tư duy cũng như của nền văn minh vật chất của họ, đã tương hợp với nhau trên rất nhiều điểm. Không phải bên này (Trung Hoa) thì có minh triết, còn bên kia (Hy Lạp) thì có triết học. Bởi từ lúc, ở Trung Hoa, biện luận thắng thế, các khái niệm được xác định và việc tranh luận được tổ chức (như ở Tắc Hạ), cái “chân” được đem đối lập đích danh với cái “giả”, các lập trường được xác lập, va chạm với nhau, được bảo vệ - và tư duy mang tính lịch sử : tức là ta đã có triết học. Và sự thật là (về mặt lịch sử) sự tiến triển triết học đó của tư duy được xác minh trong một số thời điểm: về vấn đề “bản chất con người”, vào cuối thời Cổ

Đại Trung Hoa; hay về quy chế của nhận thức (trong Tân-Không giáo, vào thế kỷ XII); hay trong phản ứng chống lại Vương Dương Minh, vào thế kỷ XVII (đặc biệt ở Vương Phu Chi). Và nhìn ngược lại cũng đúng. Khi, ở phía châu Âu, triết học từ bỏ biện luận phê phán, hay ít nhất xa lánh nó, thì vấn đề được đặt ra là một “con đường” “sống tốt hơn” hơn là đi tìm chân lý, triết học rút lui khỏi các cuộc tranh luận đã làm nên lịch sử của nó và trở thành *philosophia perennis*¹ (từ ngữ kỳ lạ, nhưng nó cho thấy cái, dù chẳng muốn, triết học vẫn không thể từ bỏ được: cứ như ở đây lại hiện lên một mẫu số chung - là thân, là cầu hay là nền chung - trên đó “người ta” luôn đồng tình, ở đó “người ta” luôn trở lại, và các biện luận của nó, được coi như là các bất đồng, vẫn che giấu) -, nó nhường chỗ cho minh triết. Bằng chứng là các nhà khắc kỷ chủ nghĩa, ít ra là các nhà khắc kỷ hoàng tộc (épitète, Marc-Aurèle). Bởi, ở họ, chiêm nghiệm về bậc minh triết và cách ứng xử phải theo, trong trường hợp khẩn cấp và đối mặt với tai họa của các thời đại, tư duy bị *phi lịch sử hóa* phần lớn (đồng thời nó cũng mất đi tính đối mặt); và vì vậy ta gặp lại tư duy của nó một như một thứ hạt nhân ổn định, thông liên từ thời đại này sang thời đại khác, bởi nó chẳng bao giờ bị phê phán một cách trực tiếp - luôn sẵn sàng bày dọn ra lại (như cái ta “có nhiều nhất trong tay”, *procheirotaton*²) - cho đến tận trong tính hiện đại của chúng ta.

Còn phải trả lời câu hỏi: tại sao duy lý Mặc học, cuối cùng, đã không phát triển được? Bởi phải nhận rằng nó đã biến mất vào cuối thời Cổ Đại Trung Hoa (-221), và các văn bản tư liệu gốc của nó nay ta chỉ còn từng mảnh; chỉ đến đầu thế kỷ XX, khi khám phá ra lô-gích phương Tây, người Trung Quốc mới lại chú ý đến nó. Nó bị chôn vùi suốt hai thiên niên kỷ. Không phải nó bị đánh bại, mà nó đã dạt sang bên rìa và rơi vào quên lãng; tóm lại, nó đã không “bén” - nó không tiếp tục trạng thái đông đặc lại (như khi ta nói một món nước sốt sánh lại), nó không tiếp tục nảy nở (như một cái cây bén rễ). Vừa là vấn đề liên kết nội tại vừa là vấn đề môi trường gặp phải: điều kiện trước đảm bảo tính liên kết của hình thể lý thuyết cho phép nó có thể thành hình và khẳng định, điều kiện sau cho phép nó có thể bén rễ và thông thổ hóa. Nếu nó không “bén” được, ấy là vì một quá trình *toàn thể hóa* nào đó đã không thể diễn ra (bên dưới đó hiện tượng vẫn cứ tản mát và úa vàng đi). Bằng chứng là, nếu họ quan niệm cái chân bằng “đương” khách quan hay bằng “tính chính đáng” lô-gích, thì người Trung Quốc, và ngay cả các nhà Mặc học, cũng không bao giờ tư duy một khái niệm, hợp nhất và toàn thể, về chân lý. Họ không bao giờ quan niệm, đi tìm, *chân lý* (khái niệm này là được dịch từ phương Tây).

Vậy nên, về nguyên nhân bị vùi lấp của lý tính Mặc học, không thể chỉ đưa ra một lối giải thích xã hội học, như Graham đã định làm, dù cách giải thích là đúng: các nhà Mặc học hẳn đã được hình thành trong môi trường thợ thủ công, chứ không phải trong môi trường các quân sư của triều đình như các nhà Khổng học, và điều đó khiến ta hiểu sự quan tâm của họ đến tất cả những gì liên quan đến kích thước cũng như đến cái mà chúng ta sẽ gọi là kỹ thuật; nhưng, chính vì thế, điều đó khiến họ phải chịu sự khinh rẻ của tầng lớp các nhà nho-quan lại đã bắt đầu có địa vị áp đặt ở Trung Quốc, ngay cả trước khi Đế chế xuất hiện. Cũng không thể dựa vào các lý do thường được viện dẫn chung hơn, dù là về mặt ngôn ngữ học hay lịch sử : không phải vì

¹ (Tiếng La-tinh) = Triết học trường tồn.

² (Tiếng La-tinh) = cái có thể đạt đến hơn cả.

tiếng Trung Quốc khó cho việc thiết lập các khái niệm, vì rõ ràng tư duy Trung Hoa đã biết thiết lập các kiểu dấu trừu tượng hóa của mình¹; cũng không phải vì sự kiểm duyệt của một quyền lực độc đoán vì, vào cuối thời Cổ Đại, Trung Quốc bị chia thành các công quốc đối chọi nhau mà nhà tư tưởng có thể đi lại tự do (với danh nghĩa là “du sĩ”), nói chung cũng giống như nhà triết học Hy Lạp đi lại giữa các thành quốc. Như vậy lý do, ít ra cũng một phần, là nằm trong nội tại của tư duy - và đây là điều khiến chúng đáng chú ý đối với triết học: nếu việc Mặc học không bén được chúng tỏ một sự kháng cự đối với triết học, thì một sự kháng cự như vậy chỉ có thể giải thích một cách toàn vẹn từ một xu hướng ngược lại, biểu hiện bằng phản ứng, đó là xu hướng phản-triết học. Bởi nếu ta thấy các nhà tư tưởng chính trong thời ấy tham gia tranh luận, thì không phải là vì họ “yêu thích” việc đó (Mạnh Tử bày tỏ rõ ràng thái độ đó ở II, B, 9²; x. *Đường vòng và Lối vào*, tr. 295), mà trái lại, là để đi vòng qua nó (x. Mạnh Tử, VI, A, về bản chất con người) và có thể tránh xa nó. Quả vậy, trong tranh biện ấy, các ông chỉ thấy một cái bẫy. Vì, cưỡng ép các ông vào luận chiến, nó đánh lạc hướng các ông khỏi cái cốt yếu: bám vào biện luận, chú mục vào chân lý, ta sẽ đi qua bên cạnh (của “cái ấy” mà ta cần ngộ ra). Một thứ phản-triết học chặt chẽ, và vững chắc, do vậy, đủ sức chặn đường triết học - triết học bị kẹt vào đó; và minh triết đã “bén” lên từ đó.

¹ Như lối *Phàm... giả*. Ví dụ: *Phàm lễ giả* (Chú thích của các tác giả)

² *Mạnh Tử* - Công Tôn Sửu chương cú hạ, tiết 9, viết: “Vả lại người quân tử đời xưa nếu có làm lỗi thì lo sửa đổi; người quân tử đời nay phạm việc quá thất thì vẫn thuận theo. Người quân tử đời xưa thường khi làm lỗi, như mặt nguyệt, mặt thực bị xâm thực, dân chúng đều thấy. Người quân tử đời nay chẳng những thuận theo những việc quá thất của mình, lại còn khéo dùng nhiều biện thuyết để bênh vực chỗ làm lỗi của mình nữa.” (Đoàn Trung Còn dịch)

VIII

Có nên chú mục vào chân lý?

1. Bởi, triết học “chú mục” vào chân lý: bằng sự gắn bó chính thức với chân lý, bằng việc lấy đó làm giá trị công khai, song cũng còn vì nó đã dừng lại trên đó, một khi đòi hỏi chân lý đã được công nhận, và không còn bút lên khỏi đó được nữa. Từ nay nó không ngừng xác định chỗ đứng và cấm chốt trên đó: trên “cánh đồng chân lý” ấy, nơi các nguyên lý và các hình thái nằm bất động, nó luôn tìm được “thức ăn” cho mình (*Phèdre*, 248 b); trên “cánh đồng chân lý”, nó mãi mê xây dựng (tòa lâu đài lý thuyết nghễnh nghệ, nơi ta tha hồ “chiêm ngưỡng” chân lý); đồng thời lại đào bới: lần theo con địa đạo của suy tư, nhằm phát lộ những vỉa mỏ bí mật. Cao hơn mãi, để mà phát hiện ra chân lý tốt hơn - hay sâu hơn mãi, để mà khai thác chân lý tốt hơn. Nhưng không bao giờ rời bỏ mục tiêu đó và mở ra con đường nào khác cho tư duy.

Mà, Trung Quốc thì mở lại một nhánh khác - nó nhắc nhớ lại một khả thể khác. Hay đúng hơn, triết học, nhìn từ Trung Quốc, từ diện mạo của bậc minh triết, mà ta phát hiện ra ở khắp nơi, trong vầng hào quang của truyền thuyết, vào buổi bình minh của các nền văn minh lớn, hiện ra một nhánh riêng tách khỏi con đường của minh triết, chỉ còn nhằm vào mục tiêu là chân lý. Bởi, nếu cùng với sự phát triển cuộc tranh luận giữa các trường phái, nó gặp khả năng của triết học, thì tư duy Trung Hoa, như ta đã thấy, không bao giờ hoàn toàn đi vào hướng ấy - nó không nhằm vào cái chân: nó không lấy đó làm một khái niệm - tổng quát - nó không lấy đó làm Chân lý. Nó không ngừng lưu động và biến đổi. Nó không bao giờ đứng lại một chỗ hoàn toàn để xây dựng hay khoan sâu. Bởi nó không nhằm làm cho ta biết mà là làm cho ta ngộ ra, nó không nhằm tìm ra, chứng minh, mà là làm sáng tỏ các mối liên kết (cái lý Trung Hoa). Nietzsche hỏi: tại sao chúng ta đã muốn cái chân hơn là cái phi-chân (hay cái bấp bênh hay dốt nát)? Câu hỏi đã chừng muốn căn bản, và thậm chí căn bản hơn cả, nhưng nó vẫn còn được quan niệm từ bên trong truyền thống châu Âu, tuy là nắm lấy truyền thống ấy từ phía ngược lại: nó đã dám chạm đến giá trị của chân lý, nhưng không đi ra ngoài quy chiếu của nó, nó vẫn còn hướng theo cái trục ấy và không đặt lại vấn đề về cái bá quyền mà chân lý đã buộc tư duy phải chịu. Theo quan điểm của minh triết, câu hỏi sẽ trở thành: làm sao ta lại đã có thể - và ta có cần - chú mục vào chân lý? Và có phải, thay vì là minh triết đã không thể đạt đến triết học, thì chính là triết học, ở Hy Lạp, trong khi nhằm vào cái chân, đã trượt mất ra ngoài minh triết? Như một cục bứu, một khi đã xuất hiện, cứ không ngừng phát triển. Quả là nó có một lịch sử - và thậm chí cả tiến bộ - nhưng như là một thứ dị thường của tư duy.

Cuộc rẽ đôi, từ đó, không chỉ là giữa Trung Quốc và Hy Lạp, nó không giới hạn trong các trường hợp riêng lẻ này, nó không mang tính lịch sử - bởi hai nền văn hóa này không biết đến nhau - mà là mang tính lý thuyết. Nó lại trở lại mỗi lần tư duy, nhằm vào cái chân, trở thành triết học. Và hễ ta trở lại cái ngã rẽ này, thì sẽ thấy sự tiến triển tinh thần của con người chẳng hề nhất thiết cứ đứng như nó đã được mô tả và rớt cuộc ta đã vô vị cứ thế mà tin, cuộc săn tìm chân lý lại trở thành kỳ quặc: do tính ngoan cố của nó, như nó tự nhìn thấy mình, do lối ám ảnh của nó, như người ta

nhìn thấy nó từ bên ngoài, nó lại trở thành một cuộc phiêu lưu kỳ lạ, thậm chí dị dạng - mà dấu sao vẫn mê hồn; và việc nó trở thành phổ biến, hay đúng hơn được tiêu chuẩn hóa ngày nay, bằng cách tự xuất khẩu khắp thế giới, chẳng hề làm thay đổi chút nào tính chất hết sức riêng biệt về mặt phá hệ của nó.

2. Muốn hiểu từ đâu mà chúng ta có đòi hỏi về chân lý, hay đúng hơn có nhu cầu về nó, được phát triển về mặt văn hóa (như câu Chân lý), các nhà lịch sử tư tưởng đã không ngừng quay lại cái lớp của lịch sử phương Tây khi nó nhìn thấy sự ra đời của lý tính (x. đặc biệt các công trình của Vernant, Lloyd, Detienne và Pucci): ngược lại với sự nhập nhằng của truyện kể huyền thoại, cái *logos* được thiết lập như là diễn từ chặt chẽ của cái chân; và nếu lịch sử thoát tiên đã đi qua Hy Lạp, từ thời cổ cho đến thời cổ điển, thì nó vẫn không ngừng tái diễn sau đó và chẳng bao giờ chấm dứt: đằng sau sự sáng rõ của *logos* vẫn luôn tồn tại bóng tối của các huyền thoại; bất chấp sự phê phán của lý tính, ảnh hưởng của chúng vẫn không biến mất. Thậm chí cả lý tính đã tách ra khỏi chúng sau đó lại dẫn trở về chúng; và, dưới các hình thức khác, của lý tính và của đức tin, cuộc tranh luận tiếp tục: bằng sự căng thẳng của nó, nó đã làm giàu cho trí tuệ châu Âu.

Một lịch sử mà người ta cho là “cần thiết”, lịch sử đăng quang của Lý tính, nếu không thể đối chiếu được với nó. Theo như nó được mô tả cho chúng ta, ở Hy Lạp cũng như ở những nơi khác, thế giới của các huyền thoại về căn bản là mang tính chất đôi chiều, nó là một thế giới của các thế lực kép, vừa “chân” vừa “giả”: vào thời các Bậc Thầy của chân lý, như Marcel Detienne mô tả, thời của thầy pháp, của người hát rong, của thầy bói, quyền lực của thuật bói toán chẳng phải được thực hiện mà không có một phần lừa bịp, nhà vua phán xử đồng thời cũng là một vị thánh-thần bí. Apollon được gọi là Người Sáng Rực, nhưng đôi khi cũng được gọi là Người Tối Tăm; có thể gọi ông là “thăng”, nhưng cũng có thể gọi ông là “Người Nghiêng”. Trong thế giới của *muthos*¹, cái này liên tục trộn lẫn vào cái kia, mọi thứ đều tự nhiên đôi lên hay tự “viên” mình bằng cái trái nghịch với mình. Song, với sự phát triển của tư duy, tính đôi chiều đó dần dần bị coi là một sự nhập nhằng (và ngay từ Hésiode) về sau ngày càng bị coi là không thể chấp nhận được: từ đó, để kéo cái chân và cái giả ra khỏi cái đám rối mù ấy, triết học đã ra đời. Khởi mào ở Parménide rồi được Aristote lý thuyết hóa, và thiết lập một khoa lô-gích đồng nhất, nguyên lý về mâu thuẫn cắt đứt với tính nước đôi theo đó một hữu thể có thể vừa là cái này vừa là cái ngược lại với nó: vốn là bổ sung cho nhau, hay ít ra có thể như vậy, những cái ngược nhau trở thành mâu thuẫn và tư duy trở thành chuyên nhất - hoặc là đúng hoặc là sai (hoặc là hữu thể hoặc là phi-hữu thể); tiếp theo thế giới uyển chuyển của các thế lực huyền thoại, ở đó các thuộc tính chắc chắn nhất luôn có nguy cơ đảo ngược, là một thế giới ổn định và dứt khoát, lưỡng nguyên và tương phản, trong đó lý tính châu Âu đã phát đạt.

Tất nhiên không phải không có ngoại lệ và ngấp ngừng - bằng chứng là Héraclite. Khẳng định rằng “mọi vật đều là một”, ngay cả những đối lập, hẳn Héraclite phải đứng riêng ra một mình trong lịch sử triết học. Bởi, thay vì tách các đối lập ra cái này chống lại cái kia, ông chỉ ra rằng không thể có cái này mà không có

¹ (Tiếng La-tinh) = huyền thoại

cái kia: cái đẹp mà không có cái xấu, cái công bằng mà không có cái bất công, v.v. Hésiode nói: Nhà thi sĩ của tinh nguyên học, “ông ta không biết đến ngày và đêm”, vì cả chúng nữa, “chúng là một” (đ. 57). Ngay cả sự phối hợp cũng là thừa: “Chúa là ngày đêm, đông hạ, chiến tranh hòa bình, no đói”. Tuy nhiên, Héraclite vẫn là nhà triết học (nhà triết học của mâu thuẫn) bởi vẫn có một ngoại lệ trong tính bổ sung của các đối lập: cái đúng không đi đôi với cái sai: mọi thứ đều là một, nhưng diễn từ đúng không phải là một với cái ngược lại với nó (x. Marcel Conche). Bởi với điều kiện đó thì một diễn từ mới “khả dĩ”. Nếu ông công nhận rằng một hữu thể không bao giờ là cùng một cái như nhau và mọi thứ đều tan biến đi trong tiến triển, thì Héraclite không từ bỏ nguyên lý một diễn từ, với danh nghĩa là *logos*, “là vĩnh cửu”: bằng việc tách diễn từ ra khỏi “mọi thứ” trên thế giới, ông giữ vững quy chế chuyên nhất của chân lý.

Dẫu các cột mốc đó có thật giản lược, chúng cũng đủ để trái ngược với Trung Hoa; và thậm chí Trung Hoa còn xác minh sự giản lược của phủ hệ đó bằng cách soi sáng nó theo chiều ngược lại. Bởi, cũng như nó không có sử thi, ta không thấy có ở nguồn gốc của nền văn minh Trung Hoa các truyện kể huyền thoại thực sự; chúng không cô đặc lại được và chỉ còn lại cho chúng ta đôi ghi chú tản mạn. Thế giới Trung Hoa hầu như không hề có dấu vết của thời hỗn mang và thuyết nguồn gốc vũ trụ. Từ đó, do không được hợp thành từ con đường huyền thoại, tư duy Trung Hoa sau đó đã không được xây dựng theo lối triết học (theo mẫu của *logos*): nó không làm nổi bật lên (một cách nguy kịch) tính nước đôi, nó cũng chẳng cần đến chân lý để xua tan mâu thuẫn. Và, mặt khác, khi người ta đã ra khỏi một quan điểm đồng nhất về chủ thể, như nó đã được phát triển ở phương Tây, để chuyển sang quan điểm về một tiến trình liên tục, như trong trường hợp Trung Hoa, thì tính thống nhất và tính bổ sung của các đối nghịch, chẳng hề thành vấn đề, mà được tư duy ngay trong nguyên lý vận hành của các sự vật: việc cái này nằm trong cái kia, việc cái này cũng chính là cái kia, chính là điều khiến cho một sự tiến triển có thể diễn ra; ở đây phải luôn luôn có hai cực, đối nghịch và bổ sung cho nhau, *âm* và *dương*. Từ sự vận hành cơ sở trên sự phụ thuộc lẫn nhau của các đối lập đó, ta còn biết các công thức: không những cái này sinh ra cái kia (“cái có” sinh ra “cái không có”, và ngược lại); mà cái này còn đã ở ngay trong cái kia, ta đọc thấy trong *Lão tử* (Đ 2, “Ai cũng cho cái đẹp là đẹp, do đó mà phát sinh ra quan niệm về cái xấu; ai cũng cho điều thiện là thiện, do đó mà phát sinh ra quan niệm về cái ác”)¹. Hay, *Kinh Dịch* viết: “một lần *âm* - một lần *dương*”, “vừa là *âm* vừa là *dương*, đây là *đạo*” (*Tập chú Kinh Dịch*, A, 5). ở đây một lần nữa, ta gặp lại cùng một liên từ ấy vừa chỉ sự đối lập giữa cái này với cái kia (*âm* “nhi” *dương*)² vừa chỉ sự chuyển tiếp từ cái này sang cái kia (cùng một công thức ấy có thể dịch là: từ *âm* “mà đến” *dương*): vì các đối lập đối với nó về thực chất, tức về mặt chức năng, là bổ sung cho nhau, nên tư duy Trung Hoa chẳng cần đến cái *dứt khoát* của chân lý. Cũng không cần xua tan mâu thuẫn “huyền thoại”, nên nó chẳng cần loại trừ mâu thuẫn “lôgích”.

Điều đó khôi phục nền tảng lôgích - nhưng là một thứ lôgích khác: một lôgích không có *logos* - cho minh triết đối mặt với triết học (cái nền tảng mà minh triết - ở

¹ *Lão Tử - Đạo đức kinh* - Bản dịch của Nguyễn Hiến Lê.

² Nguyên văn trong bản tiếng Pháp: âm “đồng thời là” dương.

phương Tây - đã thiếu mất, khiến nó chỉ có thể trở thành một thứ triết học yếu ớt). Trong khi triết học tư duy theo kiểu *loại trừ* (đúng/sai, tồn tại/ không tồn tại), toàn bộ công việc của nó sau đó là biện chứng hóa các từ ngữ của đối lập - từ đó mà có lịch sử triết học, thì minh triết tư duy theo kiểu cùng *chấp nhận như nhau* (coi trọng cái này và cái kia ngang bằng nhau: không phải theo lối *hoặc là hoặc là* mà *vừa là vừa là*). Cho nên minh triết không thể có lịch sử, nó không có tiến bộ, nhưng để đạt được đến giai đoạn ấy của minh triết thì trước đó phải tiến lên (và phải chăng sự học tập đó chính là cái vẫn không ngừng phát triển trong tư duy Trung Hoa; x. lời dạy thứ nhất của Khổng Tử đã dẫn ra trên đây). Minh triết không có lịch sử, nhưng lại có lịch sử của từng nhà minh triết: minh triết (hay đúng hơn *đã trở thành* minh triết) là người đã vượt qua các mâu thuẫn, người *không còn loại trừ nữa*. Ngay trong ý niệm yếu ớt và tầm thường nhất của nó, điều đó cũng được cảm nhận ở chúng ta: chúng ta gọi là minh triết (cái “chúng ta” của nền minh triết của các dân tộc) người nào không chọn giữa cái này hay cái kia, mà coi trọng *cái này trong cái kia* (không phải bằng cách cân lấy cái trung bình, mà vì biết được rằng *về toàn bộ* không thể có *cái này mà không có cái kia*, rằng cả hai cùng vận hành và bù trừ cho nhau). Như vậy, điếm qua tư duy Trung Hoa, ta có thể đem lại sự chặt chẽ về lý thuyết.

3. Phả hệ này cũng có thể đọc theo lối ngược lại: đầu có tách mình ra khỏi truyện kể huyền thoại, diễn từ không vì thế mà không kế tục nó; nhà triết học, trong khi giữ khoảng cách với Bậc Thầy của chân lý, vẫn kế thừa ông (x. ngay ở Louis Gernet). Bên trong truyền thống, người ta đặc biệt chú ý đến sự cắt đứt giữa chân lý được tôn xưng, bằng thần cảm, là đặc thù của các bậc thầy của Hy Lạp cổ, với chân lý được suy ra, chứng minh, biện luận - trở thành lô-gích - là đặc trưng của diễn từ triết học. Song, từ thời đại này sang thời đại khác, vẫn còn một chức năng chung: nói lên sự thật. Bản chất của sự thật đã thay đổi, nhưng vẫn còn việc phải nói lên nó.

ở Hésiode, vào thời cổ, các Nữ Thần Nghệ thuật, ngay ở phần mở đầu bài thơ, đã yêu sách cái đặc quyền “tuyên bố những điều chân thật”. Chính họ sẽ tiết lộ nguồn gốc của thế giới và các thế hệ các vị thần. Cũng như vị “nữ thần” ở đầu bài thơ của Parménide, “truyền phán” cho kẻ được khai tâm đã kết thúc cuộc du hành của anh ta: nàng sẽ chỉ cho anh ta các con đường chân lý và dư luận, dạy cho anh ta biết thế nào là cái hữu thể và cái phi-hữu thể. Tôi biết rõ rằng các nhà nghiên cứu tiếng Hy Lạp ngày nay coi cảnh lời phán truyền chân lý ấy đã được Parménide giải thích lại rồi - ông ta không lặp lại Hésiode; đầu vậy, từ diễn từ huyền thoại đến diễn từ triết học vẫn được truyền nối một chức năng phát lộ mà triết học vẫn mang trong mình, ít ra thì nó vẫn còn giữ cái giọng điệu đó. Song nhất là về sau, điều đó càng không thể chối cãi: nó phải nói lên (chân lý). Không phải nó có nói lên được hay không, điều triết học đã tranh luận, mà, căn bản hơn nhiều, nó muốn nói lên; hay đơn giản hơn nữa, nó *cần nói*.

Một hôm Khổng Tử nói với các học trò của mình: “Ta muốn chẳng nói nữa” (XVII, 18). Và khi các học trò lo lắng vậy thì họ còn có gì để truyền đạt lại, Khổng Tử nói thêm: “Trời có nói chẳng? Thế mà bốn mùa cứ xây vùn mãi, trăm vật trong vũ trụ cứ sanh hóa mãi. Mà trời có nói gì chẳng?”¹. Tóm lại, Khổng Tử nói, chỉ lô-gích

¹ *Luân ngữ* - Đoàn Trung Còn dịch. Sđd.

của sự điều hòa là đủ rồi, noi theo gương xoay vần điều tiết của các mùa, trong đó cuộc sống không ngừng sanh hóa, chẳng cần phải tiết lộ thêm điều gì nữa. Trời là vậy, mà bậc minh triết cũng vậy - chẳng có bài học nào chẳng thông điệp nào hết: bởi nói sẽ ngăn chặn lại, nói gây trở ngại (cho “cái ấy” đang không ngừng đến); trong khi lời nói giữ một mối quan hệ siêu nghiệm đối với thế giới mà nó lấy làm khách thể (bằng cách nói về nó và thiết lập nó thành “khách thể”), thì sự im lặng để cho ta thấy được - để cho đi qua - cái nội giới: bằng cách lặng im, bậc minh triết để cho cái hiển-nhiên¹ phát lộ. Bằng cách im lặng, ta “ngộ ra” (x. *Luận ngữ*, VII, 2)². Vậy nên Khổng Tử muốn chẳng nói nữa. Không phải ông ngờ vực lời nói, hay ông cho rằng thực tại khó tả nên lời, mà đơn giản vì lời nói là thừa, nó chẳng thêm được gì - hay đúng hơn nó thêm vào trong khi chẳng có gì để thêm vào cả - và, do vậy, tốt hơn cả là miễn nói đi. Và chẳng chính vì vậy mà trong suốt *Luận ngữ*, các lời nói của ông không bao giờ hợp thành một diễn từ và chỉ có tính cách chỉ dẫn hay lưu ý, theo quy chế bên lề, không thật sự trình bày (và kẻ nào đọc chúng theo quan điểm của một trình bày sẽ thấy chúng thật đáng chán), mà chỉ đánh dấu, nhân thể, để khiến người quan tâm chú ý.

Và, một lần nữa, ta lại thấy những gì ta vẫn biết từ lâu về minh triết là rõ ràng và được chứng thực: trong khi triết học nói (“để nói ra cái chân”), nó cần nói và không có nhà triết học không có lời nói, thì bậc minh triết không nói, hay chẳng nói bao nhiêu - càng ít càng tốt -, ông tránh nói. Ông không giam mình trong một sự im lặng ngoan cố, điều ấy sẽ là cái trái ngược với lời nói và lại sẽ dẫn tới lời nói, sự im lặng của ông không phải là khổ hạnh (để có thể tập trung tư tưởng tốt hơn), cũng chẳng phải là thần bí (để có thể thông truyền tốt hơn) - sự im lặng của ông không mang tính tôn giáo: ông không “trầm ngâm”. Sự im lặng ấy không khiến ông thiếu đi (hay khiến ông tách xa ra) nó cũng chẳng “đem lại cho ông thần khai”; nếu ông lặng lẽ, là vì chẳng có gì để nói cả (không phải ông không có gì để nói): “cái ấy” không cần lời nói. Sự giữ gìn của ông là một thứ *no comment*³; cho nên, ngược lại, nó khiến ta ngạc nhiên mà nhận ra những gì triết học, về phần mình, đã không ngừng khắc sâu vào tâm trí ta: biết bao nhiêu “điều” ta cần phải nói.

4. Sự đối lập giữa minh triết và triết học sáng rõ ra khi ta thấy ở Trung Quốc không hề hình thành các chia tách cũng chẳng có khớ nổi đã làm chỗ dựa cho khái niệm chân lý và góp phần áp đặt nó ở Hy Lạp. Không có những sự chia tách các bình đồ, trước thời đại các khái niệm, từ đó khái niệm có thể nổi bật lên, cũng chẳng có các sự nối nhau của các khái niệm làm nòng cốt cho nó và từ bên dưới củng cố sự bền chặt của nó. Bởi từ các “khu vực” văn hóa mà ta nhìn nhận theo không gian (Trung Quốc/ Hy Lạp: khái niệm là ở trên bề mặt), ta phải đi sâu vào bên trong lớp vỏ của tư duy; hay từ khoa địa lý, từ khoa “địa-triết học” (Deleuze), ta phải chuyển sang khoa địa chất: từ nghiên cứu về thiết chế “lãnh thổ” chuyển sang nghiên cứu về cấu tạo của đất. Câu hỏi trở thành: tư duy Hy Lạp đã được thiết lập thành sân bãi - hay “cánh đồng” - của chân lý như thế nào (theo nghĩa của nhà địa chất học: vừa bằng cấu tạo

¹ Nguyên văn: *é-vidence*. Có thể dịch thật sát là: để cho trời lên - cái trống không.

² Nguyên văn *Luận ngữ*: “Trầm mặc suy nghĩ đạo lý đặng ghi nhớ trong lòng...” Nt.

³ (Tiếng Anh) = chẳng có gì để nói về nó cả, xin miễn bàn..

nào vừa theo quá trình tiến hóa nào)? Mà lại không phải là tư duy Trung Hoa - dù nó cũng phát triển?

Đặc biệt ở Trung Quốc đã không diễn ra cuộc xung đột giữa dư luận và chân lý (*doxa-aletheia*¹), vốn là xung đột đầu tiên trong tư duy Hy Lạp: không có chuyện một bên là hiểu biết về cái biến đổi, cái nước đôi, cái ngẫu nhiên, còn bên kia là nhận thức về cái bất biến và cái “tồn hoạt” tuyệt đối. Bởi, như ta đã biết, tư duy Hy Lạp đã được xây dựng chính từ sự đứt gãy đó - vị nữ thần của Parménide ngay lập tức đã phân biệt hai con đường: trong khi con đường tu từ học và ngụ biện chiếm lấy tính nước đôi thừa kế từ cái *muthos* cổ và, chuyển nó sang thế giới không ổn định của chính trị, trong khu vực trung gian giữa cái hữu thể và cái phi hữu thể, biến nó thành một công cụ hữu hiệu để làm cho lời nói giàu tính thuyết phục và khiến nó thắng lợi trong thành quốc, thì triết học công khai cắt đứt với nó bằng cách tự trang bị cho mình nguyên lý về mâu thuẫn; dù sau đó, để nối lại mối quan hệ với thế giới, có phải giành một chỗ hỗ trợ cho sự hiểu biết chẳng lấy gì làm ổn định về cái không ổn định - hiểu biết không chính xác về cái không chính xác - tức là hiểu biết của “dư luận”. Còn minh triết thì không hòa lẫn với dư luận, mà cũng không chống lại dư luận, không cắt đứt với thế giới cũng không bị buộc phải thần phục nó. Bởi minh triết không tách rời cái “ổn định” với cái “không ổn định”, thế giới với chân lý: vì nó không mơ tưởng đến một sự ổn định nào khác hơn là ổn định của điều tiết (của *đạo*), cho nên nó cũng không có ý thức về một tính không ổn định của các sự vật, hoặc ít ra tính chất di động của chúng không thể tác động đến nó. Vậy nên bậc minh triết không coi thường cơ hội, như là thời điểm thích hợp, mà cũng không bị nó cầm tù (như là một *kairos*² mà ta phải tận dụng vô điều kiện). Tư tưởng của ông vừa chú ý đến cái “khả dĩ” (nó cũng là cái chính đáng, như ta đã thấy ở Khổng Tử) vừa chú ý đến cái “thời”: khi ông “có thể” nhận một trọng trách (mà ông hợp với nó), thì ông nhận, và khi ông “có thể” rời bỏ nó (mà ông cũng hợp với nó, thiên hạ quá nhiều nhưong), thì ông bỏ nó (x. Mạnh Tử, II, A, 2). Sự thích đáng của ông không thuần túy tùy thuộc hoàn cảnh (cơ hội chủ nghĩa), như trong khoa ngụ biện, cũng không dựa trên các nguyên lý mang tính lý tưởng, cần được thể hiện ra, như triết học có thể ban bố; và ông giữ lấy cái minh triết của mình chính từ chỗ *không-chia tách* đó

Bởi ta biết rõ là triết học đi tìm chân lý ở phía cái ổn định và bất biến: cái thật chỉ có thể trở thành chân lý (và được tuyệt đối hóa) bằng cách nhấn mạnh vào Bản thể (hay triết học chỉ có thể đến bằng con đường bản thể học). Thậm chí có thể chỉ ra cụ thể ở chỗ nào: ở các câu thơ 3-4 tiết thứ hai của Parménide, ta thấy triết học trỗi lên từ bối cảnh tôn giáo của nó để tự khẳng định thành khoa học của bản thể với tư cách là bản thể; và con đường theo đó “có” và “phi-bản thể thì không có” là con đường “đi cùng chân lý”. Về sự nối đầu giữa bản thể và chân lý ấy, người Trung Quốc đưa ra bằng chứng bằng cách soi sáng nó theo lối đối nhiên: vì họ không tư duy về bản thể (ngay cả động từ “tồn sinh (être)” không có trong ngôn ngữ cổ điển Trung Hoa), nên họ không quan niệm chân lý. Trong khi Hy Lạp tư duy về sự tiến triển, nhưng bao giờ cũng là dưới bóng của bản thể, thì Trung Hoa chỉ quan niệm sự tiến triển; nhưng như vậy thì không còn chính xác là “sự tiến triển” nữa, bởi không còn

¹ (Tiếng La-tinh) = *doxa*: dư luận; *aletheia*: chân lý.

² (Tiếng La-tinh) = thời điểm quyết định hay thuận lợi, cơ hội.

ngụ ý bản thể (được xác định là cái “không tiên triên”) - khái niệm của chúng ta quá chật hẹp - mà là “con đường”, là *đạo*, theo đó thế giới không ngừng đổi mới, thực tại không ngừng tiên triên.

Thậm chí đây chính là cái khiến các nhà Mặc học không thể đi đến khái niệm về chân lý từ quan niệm của họ về một sự “thích đáng” khách quan (khái niệm *đáng*): các nhà Mặc học nói rằng trong mỗi quan hệ giữa tên gọi và đối tượng, tên gọi chỉ có thể thích ứng nhất thời với đối tượng của nó, nó không thể “dừng lại (*chi*)”¹ ở đó, vì đối tượng ấy luôn là quá độ (x. A, 44, 50). Như *Kinh Dịch* đã phát triển, sự thích đáng luôn được quan niệm tùy thuộc vào hoàn cảnh và thời điểm (x. “*Hệ từ thượng*”, B, 10). Trong khi ở Hy Lạp chất thể được dùng làm chỗ dựa cho chân lý, thì Trung Hoa không nghĩ đến điều đó (từ đó nó cũng khó nghĩ đến thuộc tính; x. B, 37, ở đây ta thấy khái niệm *tồn*, “tồn tại”, “ở trong”, ngày nay được dùng để dịch khái niệm bản thể học của phương Tây, đã không phát triển). Như vậy trong vật lý học của họ, *âm* và *đương* không phải là vật chất, mà là những nhân tố của tính đối cực; cũng như “ngũ hành” không phải là các nguyên tố sơ khởi như trong quan niệm Hy Lạp, mà là các nhân tố, tranh chấp với nhau và nối tiếp nhau, của sự đổi mới.

Như vậy, do không quan niệm bản chất, người Trung Quốc cũng không quan niệm hiện tượng bề ngoài - khái niệm này không có (ít ra là trong nước Trung Hoa tiền-Phật giáo, nhưng Phật giáo là đến từ kho tàng ấn-âu). Ta đã thấy các nhà Mặc học có ý thức về giới hạn của nhận thức cảm tính (A,5; B, 46) trong chừng mực nhận thức này không “kéo dài” mỗi khi ta không còn hiện diện trước đối tượng nữa: vậy nên phải kéo dài nó bằng nhận thức trí tuệ, nhưng không vì thế mà ngờ vực cái cảm tính (và định đề hóa một thế giới lý tính). Người Trung Hoa không biết đến thí nghiệm hoài nghi về chiếc gậy nhúng xuống nước và *có vẻ như* bị gãy: cho nên họ không bao giờ có ý tưởng về sự phân đôi giữa hiện tượng bề ngoài và hiện thực, giữa hiện tượng và vật tự-nó. Mà, như ta biết, chính bằng cách chống lại sự “lừa dối” của các hiện tượng bề ngoài, và trước hết là ở người Hy Lạp, mà chúng ta đã quan niệm chân lý.

Như vậy, để độc quyền hóa tư duy như nó đã làm, “chân lý” cần có hai điều: nó vừa phải tự cô lập ra, bằng cách đối lập các bình diện, và nó vừa phải được dùng làm điểm quy tụ cho tư duy. Trong hình thế chung đó, mà thật ra là riêng biệt, ta nhận ra nó do sự vắng mặt của nó ở Trung Hoa, nó khiến ta nghi ngờ tính chính đáng của nó - không phải về cái quyền của nó (Nietzsche đã làm rồi) mà về *khả năng* của nó: Trung Hoa, trong mảnh đất của mình, khiến ta lường ước tính không có khả năng của nó. Vì, từ cái “khả” của Khổng Tử đến cái “đương” của các nhà Mặc học, người Trung Hoa đã tư duy về các dạng thức hòa hợp và tương đẳng, mà họ chứng minh sự liên kết, song không vì thế mà chúng dẫn đến tư duy về chân lý. *Đáng*: phù hợp hoàn toàn với một tình huống nhất định. Đây sẽ là cái thay thế, dính dáng khắp nơi nhưng không bao giờ cô lập, nó khiến người Trung Hoa không phải chú mục vào “chân lý” và trao phó sự thích đáng của họ cho minh triết.

Từ Trung Hoa nhìn lại, ta nhận ra rõ hơn đâu là gốc rễ siêu hình học của chân lý và, đặc biệt ở phương Tây chúng ta nó đã phát đạt trên mảnh đất của biểu tượng, của vật-tự nó và của tư tưởng như thế nào. Vì, nếu các nhà Mặc học đã quan niệm tư

¹ *Chi*= Thôi- Dừng lại- Ngăn cấm (Đình chỉ...)

tưởng là cái được định nghĩa bao hàm (ý tưởng về cây cột khiến tôi biết trước rằng nó tròn, B, 57), thì trái lại, họ không quan niệm nó theo kiểu cái *idea*¹ của Platon, như là yếu tính khả niệm. Mà, ta biết điều này đã hướng quan niệm của chúng ta về cái thật theo hướng một tổng giác lý thuyết như thế nào. Nếu bậc minh triết là vô ý, thì như vậy cũng là theo nghĩa sau đây: ông không *dựa theo* các tư tưởng mà “giải thích” thực tại, như Heidegger đã nói về “nhà triết học phương Tây” (x. “Học thuyết của Platon về chân lý”) - ông không ngược mắt “nhìn lên các tư tưởng”.

5. Cuộc khảo sát không vì thế mà dừng lại ở đây, ở chỗ ngược mắt nhìn lên các tư tưởng; nó phải trở lại từ xa hơn nhiều, thậm chí từ bên ngoài của tư duy. Bởi ta ngờ rằng, để hiểu tầm quan trọng của khái niệm chân lý trong triết học Hy Lạp, không thể chỉ cần tính tới các lý do triết học. Hơn bao giờ hết, ta gặp cả “một mớ lý do”, hay đúng hơn một sự chông đống, khái niệm chân lý khiến cho bao nhiêu bình diện khác nhau đổ đến, cái này tiếp sau cái khác. Hình thể khái niệm trong đó nó tồn hoạt tự nó cũng đã là một ngã tư, và bối cảnh của nó không có bờ, nó không chỉ thuộc về tinh thần, mà cũng là, hay đúng hơn trước hết, mang tính xã hội và chính trị. Trước hết, sự đăng quang của *chức năng* chân lý sẽ không thể hiểu được nếu tách rời với sự đăng quang của thành quốc. Về chỗ này, sự khác biệt của Trung Quốc sẽ còn soi tỏ cho chúng ta. Nó khiến chúng ta có thể thăm dò xem ở hậu cảnh nào - dưới bao nhiêu tầng - đã sinh ra sự đối lập giữa bậc minh triết và nhà triết học.

Lớp thứ nhất, hay lĩnh vực gần kề nhất: cùng thời với việc chứng minh triết học về chân lý, thậm chí cả trước đó nữa, là các thủ tục trong lĩnh vực pháp lý cũng như trong toán học, ở Hy Lạp, dùng để thiết lập bằng chứng, *pistis*². Và chẳng, ngay cả trước khi các tòa án được dựng lên, ở Hy Lạp cổ chân lý đã được gắn liền với sự công bằng, nó được gọi là “cái đúng nhất trong các sự vật” (quan hệ *diké-aletheia*³); mà, Trung Hoa thì không tư duy về sự công bằng như là triều đại của luật pháp, theo một kiểu lý tưởng, cũng như họ không tổ chức một thiết chế tư pháp thật sự: nếu các luật được công bố, hay đúng hơn các quy tắc cấm đoán và các chỉ thị được ban hành, thì việc áp dụng chúng rất giản đơn, độc đoán, và không có chỗ cho chứng minh và biện hộ. Thiết chế pháp luật, ở Trung Quốc, còn ở tình trạng phôi thai, khái niệm về nó không phát triển - ngày nay ta vẫn còn có thể ít nhiều nhận thấy điều đó. Cũng như vậy, nếu ta thấy có các nhà Mặc học, và đó là các nhà tư tưởng Trung Hoa duy nhất làm công việc này, quan tâm đến hình học và xác định những khái niệm của nó, thì chưa bao giờ đối với họ hình học có chức năng làm hình mẫu như toán học từng tác động đến triết học Hy Lạp: không ai đòi hỏi nhà tư tưởng Trung Hoa “phải là nhà hình học”, thậm chí chẳng ai nghĩ đến việc đó; trong khi, bên phía Hy Lạp, Pythagore vừa được coi là người đã sáng lập triều đại của các con số đồng thời, theo lời những người theo học thuyết Platon (nhưng lời nói này là có tính chất tượng trưng), ông cũng là người đã phát minh ra từ *philosophos*. Mặt khác, A. C. Graham cũng cho chúng ta biết rằng, nếu các nhà Mặc học đã có ý tưởng về sự chứng minh hình học, thì họ cũng không khai triển chứng cứ theo lối Euclide (đây là một mảng đã được

¹ (Tiếng La-tinh) = ý niệm.

² (Tiếng La-tinh) = lòng tin ở người khác, lòng tin, đức tin, tín ngưỡng.

³ (Tiếng La-tinh) = *diké*: công lý, sự công bằng; *aletheia* (xem chú thích ở trang trước).

khoa Trung Quốc học gần đây soi sáng, đặc biệt x. K. Chemla). Tóm lại, nếu toàn bộ bối cảnh tinh thần của Hy Lạp đã đưa triết học, được thức dậy muộn, đến việc chứng minh cái thật - thì ở Trung Quốc không hề như vậy. Song, quả là bậc minh triết chẳng hề cần đến các bằng chứng - ông không tìm cách chứng minh.

Còn về cấu trúc xã hội và chính trị của thành quốc, mà ta biết ở Hy Lạp nó đã đóng vai trò là khung cảnh cho việc thể tục hóa lời nói, nó đã làm nổi bật khái niệm chân lý, và tạo thuận lợi cho sự phát triển của khái niệm đó, ít nhất là theo hai cách: theo kiểu đối kháng, chân lý tự khẳng định bằng đối lập, bằng các diễn từ ủng hộ và chống lại (diễn từ “kép”, phản lôgích); và theo kiểu mà người sẽ gọi là đối thoại, chân lý chịu sự phán xét của người khác và đòi hỏi sự tán đồng của họ. Hai kiểu này bổ sung cho nhau, mặc dầu bên ngoài chúng có vẻ mâu thuẫn nhau: trong thiết chế của nó, chân lý được cấu trúc cùng lúc bằng *agôn* và *agora*¹.

Quả vậy, dù là ở tòa án, ở hội đồng, ở quốc hội, và thậm chí ở nhà hát, thành quốc đều được xây dựng trên một cuộc đối thoại giữa các diễn từ ; trong triết học cũng vậy (đặc biệt với Protagoras). Trong khi một diễn từ chỉ có thể khẳng định chân lý của nó một cách đơn phương, hai diễn từ phản đề có thể bám sát chân lý hơn: qua so sánh với nhau và phân tích các biện luận do bên này và bên kia đưa ra, chân lý tự nó sẽ được sáng tỏ và có thể giành lấy sự thuyết phục. Còn, về phía mình, nếu Trung Quốc không phải không biết đến tranh luận (đặc biệt ở các nhà tư tưởng thế kỷ IV-III: Tuân Tử, Hàn Phi), thì tranh luận ở đây ít phát triển hơn ở Hy Lạp nhiều, bởi nó không trở thành triệt để như đã thành lệ trong khung cảnh của thành quốc: ta có thể hình dung, ở chốn triều đình của các hoàng đế, các diễn từ gián tiếp hơn nhiều - thay vì công khai đối mặt, chúng vòng vo và bóng gió; và, nếu chúng được tiến hành bằng lối đi vòng như vậy, thì là để thuyết phục đối tượng của mình, bằng các lý lẽ, thì ít, mà chủ yếu là để khiến cho họ phải quy phục bằng “các thao tác” (x. *Bàn về tính hiệu quả*², ch. X). Chúng không muốn công khai tấn công vào cái đối nghịch và đương đầu với đối thủ. Trong khi, về phía Hy Lạp, theo gương các cuộc đối đầu trong các cuộc tỉ thí ô-lim-pích (Pindare, Héraclite; x. giá trị của *eris*³), diễn ra một cuộc đua tranh trong lòng thành quốc: nhà triết học, về phần mình, cũng cạnh tranh với những người khác, vì chân lý, triết học là một cuộc đấu. Bậc minh triết thì chẳng cạnh tranh với ai cả, ông chẳng muốn thắng. Người ta vẫn thường nói (và theo Foucault, thì đến cả Deleuze cũng cho là như vậy) “nhà triết học”, thật sự là nhà triết học, “là người nghĩ khác người”. Mà bậc minh triết thì không tìm cách nghĩ khác người. Thậm chí ông tìm cách làm đúng điều ngược lại - và chính cái ngược lại đó là điều ta cần nói: ông không tìm cách làm cho quan điểm của mình khác với quan điểm của những người khác, bằng tư duy độc đáo của mình, mà là hiểu và hòa giải tất cả các quan điểm khác trong tư duy của mình.

Mặt khác, thành quốc được xây dựng trên ý tưởng về sự bình đẳng giữa các lời nói, quảng trường là nơi mà mỗi người ở trong một môi quan hệ tương hỗ và có thể chuyên hỏi đối với những người khác (x. các khái niệm *isegoria*, *isonomia*⁴), và dầu ở tòa án hay ở quốc hội, thì cũng cần có sự đồng tình của người khác, là quan tòa hay

¹ (tiếng La-tinh) = *agôn*: cuộc tập họp, cuộc tỉ thí, cuộc đấu; *agora*: quảng trường công cộng.

² Tên một tác phẩm khác của F. Jullien.

³ (Tiếng La-tinh) = cuộc cãi vã, bất đồng, tranh chấp.

⁴ (Tiếng La-tinh) = *isegoria*: quyền ngang nhau được nói; *isonomia*: sự bình đẳng về các quyền.

người thứ ba, được ông ta đồng ý, như người ta thường nói, thì một chân lý mới được công nhận hay chấp thuận: chân lý là một sự vật thuộc về chung và công khai: cũng giống như trong chứng minh toán học hay triết học (x. Platon trong các đối thoại của ông), cái được coi là thật là cái được những người khác chấp nhận; sự phê chuẩn của người khác ấy đối với nó vừa là đủ vừa là cần. Còn minh triết thì không chờ sự hợp thức hóa của người khác: nó không cởi mở trực tiếp, và thậm chí nó không cởi mở, nói thật đúng, nó chỉ ra hiệu theo đường vòng, theo lối nhân thể của lời lưu ý, bởi nó còn gắn với một hành trình, mỗi lần lại mang tính chất riêng tư và không ai có thể làm thay cho người khác. Người khác có thể làm cho tôi biết được (chân lý: anh ta chỉ việc phát biểu nó ra, chứng minh nó), nhưng chỉ có trong chính tôi, và chỉ tự tôi mới “ngộ ra” được nó. Lịch sử hình thành của một bậc minh triết chính nó cũng chỉ có một giá trị chỉ dẫn (x. Khổng Tử: “mười lăm tuổi”; “ba mươi tuổi”; “bốn mươi tuổi”... cho đến “sáu mươi tuổi”). Hồi mười lăm tuổi, ta để hết tâm trí vào sự học và, đến sáu mươi tuổi ta có thể “làm theo ý thích của ta mà không đi ra ngoài quy tắc”, có nghĩa là ta đã đạt đến sự thích ứng tự nhiên với mọi điều tiết của sự vật; x. *Luận ngữ*, II, 4)¹. Là chức năng của một trải nghiệm cá nhân, về nguyên tắc, minh triết mang tính chất tự-quy chiếu - theo hình ảnh chế độ chuyên chế của vị quân vương, thay vì đòi hỏi sự đồng tình của những người khác, nó *tự-mang tính thuyết phục* và tự đầy đủ.

Cuối cùng ta biết rằng thành quốc vận hành trên cơ sở một sự chọn lựa dứt khoát giữa hai phía đối lập loại trừ lẫn nhau (một phe này chống lại phe kia, người ta bỏ phiếu cho phe này hay phe kia): triết học, cũng vậy, xác định lập trường ủng hộ hay chống lại, chân lý của nó mang tính chuyên nhất (đúng *hoặc* sai). Mà, như ta vừa thấy, minh triết tránh loại trừ (ở Trung Quốc, không bao giờ người ta bỏ phiếu): nó không chỉ tránh đứng về một lập trường này chống lại một lập trường khác và ghép mình vào một quan hệ đối địch, mà, hơn thế nữa, nó còn thích ứng với mọi lập trường, tùy theo hoàn cảnh, coi mọi cái là ngang nhau (x. lập trường tối cao, ở Trung Quốc, được quan niệm giống như hình ảnh cái “trục” và điều khiển mọi sự vận hành xã hội). Về nền minh triết trái ngược với triết học, cuối cùng ta sẽ chú ý các điểm khác biệt sau đây: nếu triết học muốn tranh biện (đấu tranh), thì minh triết tự coi là *dĩ hòa*, tránh hết mọi sự đối mặt; trong khi triết học là đối thoại để đạt được sự đồng ý của người khác, thì minh triết là *độc thoại*, và thậm chí nó còn cố đánh lạc hướng con đường tranh luận, né tránh đối thoại; cuối cùng, nếu triết học chuyên nhất một phía, bởi chân lý buộc nó phải như vậy, thì minh triết là *thông cảm nhiều bề*, bằng trực ngộ toàn bộ (không cần biện chứng) các quan điểm đối lập.

6. Ba nét sau đây gắn liền với nhau: nếu minh triết từ chối sa vào đối lập (nét thứ nhất), ấy là vì nó không để mình bị thu rút về một quan điểm riêng, và do đó chuyên nhất, mà quan điểm đối lập sẽ quay lại kèm chặt nó vào đó (nét thứ ba). Lô-gích của minh triết, và không cái khiến nó trở thành phản-triết học, là không để mình biến thành công cụ của nguyên lý về mâu thuẫn - không phải phủ nhận mâu thuẫn, mà là vô hiệu hóa nó ngay từ đầu; nó tránh sa vào bẫy: bởi vì, khi đã đứng về một bên, thì

¹ Nguyên văn *Luận ngữ*: “Lục thập nhi thuận” - Đoàn Trung Còn dịch là: “Đến sáu mươi tuổi, lời chỉ lợt vào tai ta thì ta hiểu ngay, chẳng cần suy nghĩ lâu dài”.

ta không thể cùng lúc đứng về bên kia nữa, để không tự tước mất bất cứ khả năng nào, minh triết sẽ không đứng về bên nào cả. Hoặc, nói ngược lại, nếu minh triết không muốn đứng về bất cứ bên nào, ấy là bởi vì nó biết rằng, kẻ nào đã đứng về một bên, thì do ngay từ việc đó, đã là thiên vị rồi: anh ta sẽ không còn thấy được phương diện khác của sự vật, bị cầm tù trong một quan điểm (quan điểm của anh ta), anh ta đã mất đi tính tổng thể của “đạo”. Trong cái thế đôi ngã giữa đúng và sai, thay vì phân biệt tách bạch, như triết học vẫn làm, minh triết cho rằng như vậy là một sự đánh mất. Và chính sự đánh mất đó đã làm nên lịch sử - bất tận - của triết học: cái nó đã bỏ rơi mất về một bên nào đó (loại bỏ ra vì là sai), cái ấy triết học sẽ mãi mãi cố gắng đi tìm lại - trong cả nền triết học cũng như từ nhà triết học này đến nhà triết học khác - nhưng lại là đi tìm ở bên ngoài cái phía “sai” nọ. Và thậm chí đây chính là cái làm nên bản chất của triết học, là ham muốn và ngưỡng vọng của nó hướng tới minh triết (được mơ tưởng như là cái tổng thể): nó sẽ là một tư duy bị dày vò vì cái nó đã đánh rơi mất (cái phủ định của nó) ngay từ lúc khởi đầu, bằng cách hất ra một bên, và rồi sau đó nó không ngừng muốn tìm lại, ở phía trước nó, về một phía khác. Nhưng vẫn cứ là một phía - triết học mãi mãi là *đứng về một phía*: cho nên, đi từ phía này sang phía kia (phía mới), nó cứ buộc phải tiến tới mãi. Nó bị buộc phải tiến triển.

Trái lại, ta đã biết khái niệm về cái quan điểm không có quan điểm ấy, và do đó bao gộp tất cả các quan điểm trái ngược nhau, ít ra cũng được biểu đạt trong các từ ngữ của Khổng Tử : cái “trung dung” (khái niệm *trung*). Không phải một cái trung nằm ở khoảng cách bằng nhau giữa các đối lập, bởi như vậy thì vẫn sẽ là một quan điểm riêng biệt, và do vậy vẫn bị hạn chế đối với các quan điểm khác, mà, như chúng ta đã thấy, một cái trung cho phép thích ứng *vừa* với cái này cũng như với cái kia trong các quan điểm đó (và cái trung nằm đúng trong cái khả năng đồng đều đó). Ta nhớ lời Mạnh Tử (VII, A, 26): một bên là những kẻ giữ lấy chủ nghĩa vị ngã, còn bên kia là những kẻ thi hành chủ nghĩa kiêm ái; Tử Mạc bảo thủ chủ nghĩa chấp trung là người “gần” (với đạo lý) hơn cả. Nhưng, khi anh ta vừa đứng yên lại ở giữa, tức thì anh ta chỉ còn có một khả năng (cái *nửa*-giữa cách đều-hai bên), do đó mà anh ta mất đi “hàng trăm cái khác”, và “làm hại đạo”. Cái trung dung chân chính, của minh triết, là cái trung dung *có thể biến đổi*, có thể dao động từ đối lập này sang đối lập kia, không ngừng trùng khớp với trường hợp gặp phải (tùy theo “quyền”¹ nghiêng về bên nào): cái trung dung của sự *tương đẳng* như vậy không bao giờ dừng lại, ổn định, xác định (cũng như thực tại không bao giờ dừng lại), và, theo một cách nào đó, bao giờ cũng là mới lạ: nó không thể là *cái* chân lý.

Kẻ nào không “giữ được” cái trung dung ấy trong sự cân bằng ổn định của điều tiết, khiến cho mình ở được về phía bên cần khi cần, bên này cũng như bên kia, thì sẽ nhất thiết bị mắc vào một “đầu mút”, ở bên này hay bên kia, thành dị đoan (x. *Luận Ngữ*, II, 16). Cái thói dị đoan đó trong quan điểm, không thể trực tiếp bác bỏ nó được bởi như vậy nó sẽ cột chặt ta ngay vào một quan điểm trái ngược lại, cũng thiên vị như quan điểm đối nghịch với nó; trái lại, chỉ nên để cho nó đối diện với cái trái ngược với nó sao cho cả hai chúng sẽ làm phát lộ tính thiên vị của nhau. Minh triết ở Trung Quốc bao giờ cũng tái diễn cái bài bản đó: thay vì tranh cãi với đối thủ, cố bác bỏ họ, và như vậy tự dồn cứng mình vào quan điểm của mình, trong khi vận đến

¹ “Quyền” (quả cân). Như khi ta nói “*quyền* biến”.

những biện luận nhằm đánh bại đối thủ thì cũng trở thành thiên vị chẳng khác gì họ, thì chiến lược là hướng đối thủ đó chống lại một đối thủ khác, bằng cách tái lập lại các quan điểm của họ sao cho, khi đối chọi với nhau, cái này sẽ làm bộc lộ chỗ thiếu của cái kia và ngược lại. Không phải đẩy cả hai vào chỗ không ai có lý cả, và hai quan điểm đó bằng những biện luận của chúng sẽ tự hủy diệt lẫn nhau (theo lối phản ý của người Hy Lạp), mà, chỉ bằng cách để cho chúng đối mặt với nhau, khiến ta thấy rõ mỗi đối thủ ấy chỉ là một phía (và chính ta thì chẳng thuộc về phía nào cả). Mạnh Tử đã làm đúng như vậy: thay vì trả lời các nhà tự nhiên chủ nghĩa thời ấy đã đả phá tan tành chủ nghĩa kiêm ái (Dương Châu), ông lại đem họ đối lập với các nhà Mặc học (các nhà tự nhiên chủ nghĩa sẽ trở thành những kẻ “vị ngã” đối mặt với các nhà Mặc học “kiêm ái”), và chỉ bằng mỗi cách bố trí đó, chứ không phải bằng tranh luận, ông bỗng trở thành người đứng ở đúng trung dung giữa họ: cũng vị ngã như phía bên này khi cần - mà cũng kiêm ái như bên kia cũng khi cần. Mạnh Tử nhấn mạnh nên tránh tranh biện (VII, B, 26)¹: chỉ cần để cho những kẻ chuyên về một phía (chẳng hạn, phía các nhà Mặc học, vốn muốn làm lợi ích cho mọi người bằng bất cứ giá nào) tự nhiên dao động về phía bên kia (phía ngược lại, của nhà tự nhiên chủ nghĩa Dương Châu, đã mất đi hết các ảo tưởng, thu mình lại trong chủ nghĩa vị ngã), để rồi “tự họ” sẽ đến với cái trung dung, tức quan điểm của nhà nho. Tự họ, nghĩa là theo đúng cái lô-gích cân bằng giữa các quan điểm đối lập. Đối với cái lô-gích đó, tranh biện là vô bổ, nó sẽ làm hại cái nội giới điều tiết ấy. “Những kẻ hôm nay tranh luận với các nhà vị ngã chủ nghĩa và các nhà Mặc học chẳng khác nào đuổi theo một con lợn sống chuồng và khi, lợn đã trở về chuồng, còn đi cột chân nó lại”. Các nhà Tân Khổng giáo, về sau, thường cũng làm như vậy: thay vì trực tiếp bác bỏ Phật giáo, vì ảnh hưởng của nó, họ đã đem đối mặt các nhà Phật học với các nhà Lão học, và như vậy làm rõ tính chất thiên vị của mỗi phía; và mỗi phía đều tỏ ra lệch về bên này hay bên kia rồi, thì Khổng giáo sẽ là thể hiện của cái trung dung, cái không bị sa lầy vào bất cứ bên nào.

Như vậy cái ngược lại của minh triết không phải là cái sai, mà là cái thiên vị. Cũng như trong minh triết, cái trung dung của sự tương đặng được coi là chân lý, sự thiên vị cũng bị coi nặng như cái sai trong triết học: “hiểu rõ lời lẽ” của những người khác, như Mạnh Tử đòi hỏi (II, A, 2), và đánh đổ các quan điểm trái ngược nhau trong cuộc tranh luận giữa các trường phái (III, B, 9), không phải là chứng minh rằng các lý thuyết của họ là sai, mà là làm rõ các chỗ thiếu của họ và chỉ ra họ đã đi lệch như thế nào. Ta có thể xác minh điều này ở tận nhà tư tưởng thời Cổ đại (Tuân Tử, thế kỷ thứ III trước công nguyên), đương thời với các nhà Mặc học và rất quan tâm đến sự chặt chẽ về lô-gích trong lập luận, là người, trong xã hội Trung Hoa cổ, đã phát triển hơn cả nghệ thuật bác bẻ (như trong nghị luận của ông về “bản tính ác” của con người, bác lại quan điểm của Mạnh Tử; x. *Xác lập cơ sở cho đạo đức*², ch. V). Mặc dầu ông đặt lên hàng đầu vai trò “tối cao” của trí tuệ (cái “ra lệnh và không nhận lệnh”) và chức năng thuần túy nhận thức của nó, coi trí tuệ là có quyền phán xét tự do (“nó tự mình nó cấm đoán hay cho phép, tước đoạt hay chọn lựa, thực hiện hay dừng

¹ Nguyên văn trong *Mạnh Tử*: “Ta sở dĩ chán kẻ chấp nhứt, là vì kẻ ấy cố giữ ý kiến làm hại đạo lý...” (Đoàn Trung Còn dịch)

² Tên một tác phẩm khác của F. Jullien.

lại”) và năng lực tán đồng của nó là tự do (“không ai buộc được nó thay đổi ý kiến”; “nếu nó thấy là đúng, thì nó chấp nhận, nếu nó thấy là sai, thì nó bác bỏ” và “cái tất yếu là cái tự chính nó nhận thấy”), nhà tư tưởng, vẫn theo thuyết Khổng giáo này, vẫn coi thói xấu nguy hiểm cho tư duy là cái thiên vị chứ không phải là cái sai (x. ch. “Giải tể”). Mở đầu, ông nói: “Cái họa của con người, nói chung, là ở chỗ trí óc của họ bị mù quáng vì một phương diện riêng biệt và bỏ mất cái lô-gích tổng thể trong bóng tối”. Chú mục vào một điểm, họ bỏ mất kích cỡ tổng thể của hiện thực. Nói cho thật đúng, không phải là họ nhầm lẫn, bởi cái điểm đó cũng là đúng, nhưng họ để cho mình bị nó ám ảnh. Từ đó mà sinh ra những sự bất hòa trong xã hội và sự lộn xộn trong tư duy. Vậy, sự thiên vị ấy do đâu mà có? Do mỗi người, “tự mình riêng bám vào những gì mình đã tích lũy” (coi là kinh nghiệm, và do vậy, mà có hiệu lực) và từ nay “dựa vào” đấy, “chẳng sợ gì khác hơn là nghe người khác nói xấu về nó” và “luôn cho là mình có lý”. Từ đó người ta chú ý hơn đến một phương diện của sự vật mà lơ đi các phương diện khác: người ta chỉ còn nhìn thấy niềm “ham muốn” hay sự “ghét bỏ” của mình, chỉ thấy cái “khởi đầu” hay cái “kết thúc” của sự vật, v.v. Nhìn thấy một cái này, người ta không còn nhìn thấy cái khác; và “vì mọi sự đều khác tất cả những gì còn lại, cho nên mọi thứ lại che khuất lẫn nhau hết”.

Các trường phái khác cũng vậy: các nhà Mặc học thì đầu óc bị cái “thực dụng” làm cho mù quáng và chỉ còn biết “cái văn hóa”; một người khác (Tống Hình, nhà hòa bình chủ nghĩa) thì bị mù quáng vì tiết chế các dục vọng và không còn nhìn thấy sự thỏa mãn ở đây nữa; một người khác (Thận Đáo, nhà “pháp trị”) thì bị mù quáng vì các chuẩn mực áp đặt đối với mọi người và không còn nhìn thấy giá trị của cá nhân; một người khác (Thân Bất Hại, cũng là nhà pháp trị) thì bị mù quáng vì quan điểm quyền lực và không nhìn thấy sự cần thiết phải sáng suốt; cũng như một người khác nữa (Huệ Thi, nhà ngụ biện) thì bị mù quáng vì các từ ngữ và vì thích thú các nghịch lý và không còn nhìn thấy hiện thực; cuối cùng, một người khác, Trang Tử, nhà Lão học) thì bị mù quáng vì tự nhiên và không còn nhìn thấy cuộc sống con người. Mọi người đều có lý, nhưng là từ một góc độ nhất định; chẳng ai trong họ nhầm lẫn cả, nhưng tất cả họ đều bị hạn chế: bởi họ không coi cái sai là đúng, nhưng lại coi một “góc” là tất cả. Mỗi lần như vậy, tâm trí họ “tự hạn chế” trong một phương diện của sự vật, còn “đạo”, trong “tính thường kỳ” của sự điều tiết của nó “đi đến tận cùng” mỗi phương diện đó, chúng là bấy nhiêu khả năng “biến đổi” của nó¹; cho nên, chỉ nhìn thấy một phương diện của sự vật, không nhà tư tưởng nào trong số đó “phát huy” được đạo - nghĩa là theo đúng tầm rộng lớn tạo nên sự phong phú của đạo, và mỗi vị chỉ dừng lại ở mỗi việc “trang trí” cái phương diện mà họ gắn bó. Duy chỉ có Khổng Tử, ngược lại tất cả, không để mình bị mù quáng vì những kinh nghiệm riêng tự mình đã tích lũy và đạt được đến “tính tông thể” của đạo (*châu đạo*). Vì ông không chăm chăm vào bất cứ cái gì: không vào các ham muốn của mình mà cũng không vào các thù ghét của mình, không vào cái khởi đầu mà cũng không vào cái kết cục của sự vật, v.v.; ông “để cho tất cả các tồn tại được triển khai cùng một lúc” bằng cách để cho chúng mỗi lần lại “trùng khớp” với “quyền”² (tức cái trung dung của

¹ Nguyên văn *Luận ngữ*: “Đạo giả thể thường nhi tận biến” Nt.

² Với nghĩa là quả cân được xê xích.

tương đẳng)¹; từ đó, “các phương diện khác nhau của sự vật không còn che lấp lẫn nhau nữa” - “quyền² chính là đạo vậy”.

7. Về cái chủ đề “đạo” này, ta có thể tin rằng có một sự nhất trí trong tư duy; sự có mặt của nó trong tất cả các nền văn hóa cho ta thấy quả có một cái cầu nối giữa các nền văn hóa ấy với nhau. ở phần mở đầu bài thơ của Parménide, cũng tức là ở khởi nguyên của triết học, con đường “phong phú những phát lộ thần khải” là con đường đưa ta đến với vị nữ thần sẽ chỉ ra cho ta chân lý “về cái toàn thể”, chân lý của Bản thể; tránh xa các lối hẹp sáo mòn của dư luận, nó đưa ta “đến ánh sáng”. Trong truyền thống Kinh Thánh cũng vậy (và sự gần gũi đáng ngạc nhiên này, bên trong các truyền thống, sẽ được minh chứng bằng việc cuối cùng ta tìm thấy một vẻ ngoài cho cả hai: cái Hébreu và cái Hy Lạp). Bởi, trong Kinh Thánh cũng vậy, đạo (con đường) được đặt song hành với chân lý (Thánh vịnh 86) và, trong Tân Ước, nó là con đường dẫn đến sự khải thị nhiều hơn sự tuân thủ đối với Luật: “Ta là con đường, là chân lý, là cuộc sống” (Jean, 14: *hodos, aletheia, zoē*³). Dầu ta hiểu đạo và chân lý dẫn đến cuộc sống (vĩnh hằng; x. Ambroise), hay đạo cùng lúc đưa ta đến chân lý và cuộc sống (Clément d'Alexandrie, Augustin), hoặc nữa rằng chân lý và cuộc sống chỉ là những hiển thị của đạo, thì cái đạo ấy bao giờ cũng chỉ được quan niệm tùy thuộc vào cứu cánh của nó: nó là con đường “đến với Cha”; và “Không kẻ nào đến được với Cha nếu không do ta”.

Song, nếu minh triết cũng vận đến hình ảnh về đạo, và thậm chí, trong truyền thống Trung Hoa, lấy đó làm khái niệm chính của mình (*tao*), thì lại là bằng cách định hướng nó theo lối khác. Hay, đúng hơn, không hề định hướng nó. Trong khi đạo trong triết học hay tôn giáo, Hy Lạp hay Kinh Thánh, và dẫu hai cái đó có khác nhau đến mấy, cũng đều *dẫn đến* (đến Chúa, đến chân lý), đạo mà minh triết đề cao không dẫn đến cái gì cả, không có chân lý - không có sự phát lộ hay vén mờ) được lấy làm cứu cánh. Theo minh triết, cái làm nên “đạo” là tính chất *đứng vững được* (*viable*) của nó; nó không đưa đến một mục đích, nhưng do nó người ta có thể *biến thông* (*passer*)- *có thể* không ngừng thông đạt, khiến ta có thể mãi mãi đi tới (thay vì sa lầy, bế tắc). Nó là cái đạo có thể thực hành được: “đạo của trời” là nơi hiện thực không ngừng thông đạt, không ngừng hài hòa, và do vậy không bao giờ sai chệch, khiến cho dòng chảy của sự vật tiếp tục đổi mới không thôi (x. Khổng Tử, XVII, 18: “... bốn mùa cứ xoay vần mãi; trăm vật trong vũ trụ cứ sanh hóa mãi”); “đạo của con người” là nơi con người không ngừng có thể thông đạt, tuân theo đòi hỏi của cái trung dung, và không bao giờ chìm đắm vào sự thiên vị. Trong ứng xử và, do đó, cả trong tính cách: tức không bao giờ dứt khoát “không khoan nhượng” hay “thuận tình”, theo cái thể đôi ngã cổ điển “xuất” hay “xử” (nghĩa là luôn luôn có thể như thế này mà cũng có thể như thế kia: tùy theo lúc đó nên thông đạt theo cách này hay cách kia); cả trong tư duy nữa: không bao giờ bám chặt vào một ý kiến, tự hãm mình vào một quan điểm cố định, tự nhốt mình vào trong một cái tôi riêng. Khổng Tử nói: “Trung là cội lớn của

¹ Nguyên văn *Luận ngữ*: “Kiêm trần vạn vật nhi trung huyệt hành”

² mỗi lần cân phải xê xích quả cân.

³ (Tiếng La-tinh) = *hodos*: con đường, đạo; *aletheia* (xem chú thích ở trang trước); *zoē*: cuộc sống.

thiên hạ, hòa là đạo thông đạt của thiên hạ” (*Trung dung* ㉑)¹; cái hữu đạo duy nhất: nếu thiên hạ “tuân theo đạo”, thì “mọi người mọi vật trong trời đất đều được yên ổn trật tự”; nếu thiên hạ không tuân theo đạo, thì mọi sự sẽ “đảo lộn”. Dù là nói về thiên đạo hay nói về nhân đạo, thì cũng vẫn là quan niệm đó: vì nó không *sai lệch*, về phía bên này hay phía bên kia, mà dòng chảy có thể tiếp tục, tiến trình có thể thực hiện.

Như vậy đạo của minh triết ấy không thể có cứu cánh nào khác là sự đổi mới của chính nó. Không cần đến tính mục đích, hay đúng hơn là dừng dừng với tính mục đích, chẳng nhằm đến nhận thức tuyệt đối mà cũng chẳng nhằm đến sự cứu rỗi, nó không phải là con đường dẫn đến sự phát lộ, mà là con đường thực hiện của điều tiết (nó chính là cái hài hòa đang diễn tiến, đang biến đổi). Nó không phải là con đường dẫn *đến nơi*, mà là con đường *qua đó* (sự cân bằng được duy trì). Nó là con đường qua đó “cũng tốt”, qua đó “cũng được” - qua đó *có thể đứng vững được*: qua đó thể hành xử, tùy theo thể hành xử của thiên hạ, không ngừng tương thích với đòi hỏi mỗi “thời” của hiện thực. Thay vì đưa đến chân lý, chính qua nó mà sự tương đẳng được thực hiện. Hình ảnh của nó, như ta vừa thấy, là quả cân²; và hình ảnh ấy cùng lúc nói lên hai điều: quả cân không có vị trí cố định, nó thay đổi tùy theo vật nó cân, sự cân bằng bao giờ cũng là riêng biệt (sự tương đẳng, cũng vậy, là một sự thích ứng nội tạng với hoàn cảnh, nó không vượt qua giới hạn của hoàn cảnh đó); mặt khác, quả cân nghiêng về bên này hay bên kia, nó luôn luôn có thể ngã về phía bên này cũng như về phía bên kia: *tâm rộng lớn* của nó luôn toàn vẹn, và chính nó cho phép sự tương đẳng mỗi lần lại có thể được thực hiện. Cũng như vậy, đạo của minh triết là cái đạo, không đứng yên lại ở bất cứ bên nào, luôn giữ trọn vẹn tất cả các khả năng, giữ cho chúng luôn ngang bằng nhau. *Qua* nó, *mọi sự* đều mở. Từ đó, còn một câu hỏi đối với minh triết: làm thế nào để giữ cho sự *mở* đó được tuyệt đối, trong hành xử cũng như trong tính cách, sự mở chứ không phải là Chân lý nữa, nó cho phép ta không bỏ qua mất bất cứ phía nào của sự vật, không bị “đóng lại” với bất cái gì (về bất cứ điều gì)?

Chăm chú theo dõi các nhà tư tưởng của “đạo”, các nhà Lão học, ta sẽ có thể khám phá ra cái lô-gích phi-loại trừ, nó không gạt bỏ bất cứ bên nào và cho phép các quan điểm đối lập cùng tồn tại. Vì thế, không thể vẽ các tư duy Trung Hoa và Hy Lạp cổ thành hai màu bên đen bên trắng. Đặc biệt, Trung Hoa cũng từng biết đến chủ đề về cuộc du hành một mình lên cõi thiên giới, đi tìm thần linh, vốn là bối cảnh bài thơ của Parménide; nó cũng từng tìm cảm hứng trong diện mạo và thế giới của vị thầy pháp (x. Khuất Nguyên, thế kỷ thứ III trước công nguyên, đặc biệt trong *Ly Tao*). Các nhà ngôn ngữ học so sánh tha hồ thỏa mãn: ít nhất là trong văn bản này, đúng nguyên là cùng một mô-típ ấy; khung cảnh chỉ thay đổi chút ít: các con ngựa cái của Parménide trở thành những con rồng ngọc, chiếc xe cũng “lao lên” không trung, một cánh cửa mở ra giữa trời (*Parménide*, v.11; *Ly Tao*, v.205; x. Jean, 10: “Ta là cánh cửa, kẻ nào vào qua ta sẽ được cứu rỗi”). Nhưng trong bài thơ Trung Hoa cánh cửa ấy chẳng mở vào đâu cả, nó không đưa đến sự phát lộ nào hết, ảo ảnh tắt ngấm ngay trên ngưỡng cửa: nó quay lại cánh cửa của triều đình luôn đóng chặt cứng, tràn ngập

¹ *Trung dung* - Đoàn Trung Còn dịch.

² Nguyên văn của Không Tử là “*quyển*”.

những lời xấu xa, và không để cho vị đại thần thanh liêm có thể đến được bên vua. Từ cái vốn sa-man xưa, mà truyền thống Trung Hoa cũng từng biết đến, ít nhất là ở vùng ngoại vi của nó (ở phương Nam, nước Sở và nước Ngô: Khuất Nguyên, Trang Tử), truyền thuyết chỉ còn lưu lại một phiên bản chung quy vẫn là mang tính chất chính trị; nó không đưa đến một sự khai thác siêu hình nào.

Lấy một độ lùi lại so với tư duy của chúng ta - ở đây, bằng cách thông qua con đường Trung Hoa - ta sẽ thấy rõ hơn tuyến đường lực đã chi phối nền tư duy đó (từ bên trong một nền văn hóa, ta dễ cảm nhận hơn các mối căng thẳng dày vò nó và, từ đó, các đồ vỡ đã in dấu ấn lên nó, x. Foucault; còn, từ bên ngoài, cách xa ra, thì sẽ nhìn rõ hơn các mối liên kết, vốn ẩn ngậm, vẫn chi phối nó - bài học của Lévy-Strauss). Khi, từ Trung Hoa, quay nhìn lại cái nền tư duy mà ta đã rời bỏ và bắt đầu thấy nó phô bày ra trước mắt ta như một quang cảnh, mà chính ta không còn hoàn toàn ở trong đó nữa, ta bỗng giật mình nhận ra con đường đi xuyên qua toàn bộ bức tranh ấy và mở ra phía chân trời, vạch ra triển vọng của nó, và xưa nay vẫn định hướng tư duy của chúng ta: con đường của một cuộc tìm kiếm không bao giờ chấm dứt - tìm kiếm chân lý, tìm kiếm ý nghĩa. Bởi vì, thế chân cho Chân lý, ý nghĩa tiếp tục cuộc chạy tiếp sức mà Chân lý đã để lại, nó là câu hỏi “hiện đại” (như vậy, từ khoa siêu hình học, người ta đã chuyển sang khoa chú giải văn bản cổ, từ bản thể học chuyển sang thuyết giá trị, v.v.). Như khi ta nói: ý nghĩa của cuộc sống. Một câu hỏi mà chúng ta không thể không tự đặt ra cho mình, nhưng, từ Trung Hoa nhìn lại, ta mới lường được hết nó tùy thuộc vào một sự lựa chọn riêng tư biết chừng nào (nền siêu hình học về ý nghĩa của chúng ta kế tục nền siêu hình học về chân lý) và ta thấy sự thích đáng cứ tối mờ đi (và chẳng, biết dịch nó ra tiếng Trung Quốc như thế nào đây? Bởi bao giờ cũng có thể dịch - sự thoải mái của các nhà ngôn ngữ học - nhưng từ ngữ dịch ra đó còn thông đạt được điều gì?): khi ta nhìn lại nó từ phía Trung Hoa, câu hỏi về “ý nghĩa của cuộc sống” ấy, dường như đang áp đặt lên chúng ta, không còn nói được gì với chúng ta nữa - nó không còn nói với chúng ta. Theo cách nhìn của minh triết, câu hỏi về ý nghĩa của cuộc sống mất hết ý nghĩa của nó. Cho nên bậc minh triết không chú mục vào nó cũng như không hề chú mục vào chân lý.

Cuối cùng, cần nói rằng, bậc minh triết là người không còn đặt ra câu hỏi về ý nghĩa (người không còn để ý đến cái thế đôi ngã: cái bí ẩn hay cái phi lý; nó chẳng nói gì với ông ta cả, cũng như câu hỏi về cái đúng và cái sai). Cuối cùng, bậc minh triết là người coi thế giới và cuộc sống tự nó là thế đó. Người chỉ cần nói vậy, và chính do đó chẳng cần nói gì nữa: các sự vật tự nó là vậy. Không phải “vốn trời đã định như thế”, như tôn giáo vẫn nói, muốn ta chấp nhận như thế; cũng chẳng phải “tại sao lại như thế?”, như nhà triết học nói, thảng thốt ngạc nhiên. Không chấp nhận, cũng chẳng cất vấn - mà là “vậy đó”. Bậc minh triết là người nhận ra rằng (nó) là vậy đó.

Triết học

-Bám vào một tư tưởng

Minh triết

Vô ý (không có ý nào được coi là ưu tiên)
vô cố
vô ngã
giữ cho mọi tư tưởng đều ở trên cùng một bình diện

- Triết học thì có tính lịch sử	Minh triết không có lịch sử (không thể viết một lịch sử của minh triết)
- Có những bước tiến trong sự giải thích (chứng minh)	Biến đổi của lời nói (minh triết nhắc đi nhắc lại - để “tận hưởng”)
- Tính khái quát	Tính tổng quát (mỗi lời nói của bậc minh triết bao giờ cũng nói toàn bộ minh triết, nhưng mỗi lần dưới một góc độ riêng)
- Bình diện nội tại (cắt cái hỗn mang)	Vốn nội giới
- Dẫn từ (định nghĩa)	Lời lưu ý (kích gợi)
- ý nghĩa	Hiện nhiên
- ẩn khuất vì tù mù	ẩn khuất vì hiện nhiên
- Biết	Ngộ (<i>to realize</i>): ý thức về cái nhìn thấy, cái ta biết
- Phát lộ	Điều tiết
- Nói	Chẳng có gì để nói cả
- Chân lý	Sự thích ứng (thích ứng hoàn với một hoàn cảnh nào đó)
- Phạm trù Bản thể chủ thể	Phạm trù quá trình (vận hành của thể giới vận hành của hành xử)
- Tự do	Tự nhiên (<i>sponte sua</i>)
- Sai lầm	Thiên vị (bị mù quáng vì một phương diện của sự vật, không còn nhìn thấy được cái

khác nữa: chỉ còn thấy một “góc”
chứ không thấy toàn bộ)

- Đạo đưa đến Chân lý

Đạo là cái có thể đứng vững
(qua đó “thế là tốt”, qua đó “thế là
được”)

II

Mỗi câu tôi viết bao giờ cũng là đã nhằm đến cái toàn thể, vậy là bao giờ cũng là nói về chính điều ấy thôi với một cách xem xét khác, và các câu có thể nói chỉ là những phương diện của cùng một đối tượng được nhìn dưới những góc độ khác nhau.

Ludwig Wittgenstein,
Những nhận xét trộn lẫn, 1930

Lời giải cho vấn đề anh nhìn thấy trong cuộc đời, chính là cách sống sao cho vấn đề đó biến mất đi.

nt. 1937

I

Minh triết biến mất
dưới sự xé lẻ của các quan điểm

1. Đề xuất thứ hai của tôi: bậc minh triết là người hoàn toàn mở với *cái vốn là vậy* của mọi sự vật, thường xuyên tiếp cận được đến chúng. Ngược lại, kẻ nào sa vào thiên vị, để cho tâm trí mình biến thành một quan điểm riêng, thì sẽ đánh mất minh triết. Đối với Trang Tử, nhà tư tưởng Lão học thế kỷ thứ IV trước công nguyên, cũng vậy, bậc minh triết là người không có quan điểm cố định, luôn dừng lại và ông ta có thể gọi là quan điểm của mình (x. cả *Lão Tử* Đ 49); chính ông, trong thời cổ đại Trung Hoa, chỉ ra rõ ràng hơn cả do đâu mà những sự chia tách các quan điểm đó đã khiến người ta không nhìn ra được cái tổng thể của đạo. Ông bảo người ta đánh mất minh triết là do cái mà ông gọi là một “đầu óc đã thành (*thành tâm*) (advenu)” (cũng giống như ta nói một đầu óc thành kiến): cũng như, “khi ta vừa nhận được nó” ta giữ “đến tận cùng” cái vật đã “đã thành” về ta, không thể “biến đổi” được nó, và như vậy, khiến cho mình luôn bị hạn chế (*Nam Hoa Kinh*, ch.II, “Tề vật luận”, tr.56). Bởi vì, do sự thành (avènement)¹ này mà tự tước mất đi của mình mọi sự thành có thể khác, nó khiến ta nhìn nhận sự vật dưới phương diện này và quên mất tất cả các phương diện khác; các sự vật bị lấp kín ở đó. Vậy nên, nhà tư tưởng Lão học cho rằng, khi một định hướng đã hình thành trong tâm trí ta, thì cái thế giới mà tâm trí ta hội giác đông cứng lại và nghèo nàn đi: cho nên, như chúng ta đã nói từ đầu, bậc minh triết không để cho hình thành trong tâm trí một nếp gấp nào hết.

Triết học cổ điển của chúng ta cũng nói rằng mọi xác định đều là phủ định; nhưng nhà tư tưởng Lão học đã đẩy cái lôgic ấy đến cùng cực, ông phóng chiếu nó lên cuộc sống: ngay khi một sự vật nào đó vừa xảy đến, thì nó đã đến theo một cách nào đó, chứ không phải theo cách khác, và cái cách ấy đã loại trừ các cách khác; kẻ đã chấp nhận một quan điểm nhất định nào đó tức là đã tự đóng mình lại đối với các quan điểm khác. Chúng ta gọi đó là một “quan điểm”: và quả đúng là một điểm, thực sự là như thế này hoặc như thế kia, và “cái ấy” (sự vật) được nhìn nhận từ cái đã tương đối bất động như vậy. Mở ra một phối cảnh, nó vùi lấp mất các phối cảnh khác; để cho ta nhìn từ điểm này, nó khiến ta không biết cái ấy sẽ được nhìn như thế nào từ các điểm khác. Cái sai của quan điểm là nó đưa ta ra ngoài tính di động của sự vật, giăng mở chúng ra như một phong cảnh; vừa cho ta nhìn về một hướng nào đó, do cái quyền bá chủ tự phong của nó, bằng cái kiểu chồm ra của nó, nó cố định và xác định một phạm vi. Nhà bình chú Trung Hoa (Thành Huyền Anh) bảo rằng, nó “đóng lại” và “hạn chế” các “khuyh hướng”, của chính ta cũng như của các sự vật, và, bị “sa lầy vào đó” và “bám chặt” vào đó, “ta mắc vào cái chỉ còn là một cách nhìn thiên vị” (*chấp nhất gia chi thiên kiến*). Như Mạnh Tử cũng đã nói, ta “bám vào” đó: một khi đã “bị gắn chặt” vào đó và biến thành “của riêng”, cái nhìn thiên kiến đó trở thành tư tưởng của một “trường phái”.

Chính từ cái *tâm trí đã thành*, trọn vẹn đó, sẽ nảy sinh sự phán xét về chân lý. Vì, một khi đã chấp nhận một khuyh hướng riêng, nó sẽ dựa theo đó mà quyết định dứt khoát cái đúng và cái sai; tùy theo cái cách mà chính nó đã thành, nó sẽ coi có phải là “cái ấy” hay “không phải là cái ấy”, là “đúng như vậy” hay “không đúng như vậy” (*thị phi*). Chính từ sự hình thành tâm thế đó của chúng ta, tự lập cho mình một quan điểm riêng, và mỗi người tự coi mình là một “bậc thầy” của quan điểm đó, đã

¹ Dưới đây ta sẽ gặp lại chữ “*thành*” này được tác giả trích lại trong câu: “*đạo ẩn u tiểu thành*”

nảy sinh sự tách biệt không dứt của các lối phán xét (nt., tr. 56); hay, bám sát các từ ngữ hơn để nói cho chính xác hơn, khi đã có một *khuyñh hướng* (*dis-position*) nhất định của tâm trí, thì bất kể thế nào, ắt nó buộc phải có những sự *tách biệt* (*dis-jonction*)¹. Nhà tư tưởng Lão học nhấn mạnh rằng thậm chí sẽ là mâu thuẫn nếu nghĩ ta có thể quyết định dứt khoát về cái đúng và cái sai, khi ta (chưa) có “tâm trí đã thành”; trong khi, theo chiều ngược lại, một khi đã thành, thì tâm trí chỉ có thể thao tác theo thể đôi ngã (đúng/sai, thiện/ác, v.v.), và hoặc chỉ có thể có cái này hoặc chỉ có thể có cái kia; sẽ mất đi sự cùng tồn tại của các “đối lập” - mọi sự trở thành tương phản do tách biệt - trong khi chính nhờ có sự cùng tồn tại (của các đối lập) đó mà tính cố kết của thực tại mới được duy trì.

Và nhà tư tưởng Lão học hỏi:

*Đạo, làm sao có thể bị che khuất đến mức có cái đạo thật và cái đạo giả?
Lời, làm sao có thể bị che khuất đến mức có thể thao tác thế này hay thế khác?
(Bởi) đạo, ta có thể đi đâu để cho nó không phải là ở ngay đây?
Và lời, nó có thể ở đâu để cho nó không thể là chính đáng?*²

Như nhà bình chú (Quách Tượng) đã nói một cách ngắn gọn, đạo có mặt “ở mọi chỗ”; cả ở chỗ người ta cho là giả cũng như ở chỗ người ta cho là thật, cho nên chẳng có “thật” mà cũng chẳng có “giả”, sự chia tách ấy là giả tạo; lời nói cũng vậy, bao giờ cũng là “chính đáng”, nghĩa là bao giờ cũng có một quan điểm nào đó theo đấy nó có thể được chấp nhận, và ta không thể dứt khoát đem đối lập cái “là như thế” với cái “không phải là như thế”. Do sự “che khuất” cái toàn thể, dù đó là đạo hay là lời, đã nảy sinh ra những sự tách biệt chúng chỉ còn giữ lại được mỗi một phía. Hoặc, nói ngược lại, khi ta từ bỏ được các tách biệt, thì ta sẽ đạt được “đạo”: hiểu rằng đạo không ở riêng về một bên nào cả, ta sẽ nhận ra rằng đạo không thiên về đâu hết. Nó là cái không quay lưng lại với bất cứ cái gì, qua đó ta không đánh rơi mất bất cứ điều gì. Nhà tư tưởng Lão học nói tiếp:

*Đạo bị che khuất trong những cái thành nhỏ bé
và lời bị che khuất trong sự nở rộ của các cuộc tranh luận.*³

Nếu ta bảo rằng đạo bị che khuất trong những “cái đã thành nhỏ” (*đạo ẩn ư tiểu thành*), ấy là bởi bao giờ cái đã thành cũng chỉ là “nhỏ”: vì, mọi cái đã thành, vừa đến, đã là phủ định; cũng tức là nói rằng đạo không ngừng bị che khuất dưới những khuynh hướng chật hẹp, và do vậy đã bị giảm thiểu, chúng khiến cho một tâm trí định hình và tự biến thành quan điểm riêng. Còn lời nói, thì nó bị che khuất vì người

¹ ở đây, tác giả đã dùng một lối “chơi chữ” để làm bật lên rõ hơn ý tưởng: tách đôi từ *disposition* (khuynh hướng) thành *dis* (khác biệt) và *position* (lập trường), đồng thời tách đôi từ *disjonction* thành *dis* (khác biệt) và *jonction* (nối tiếp).

² Nam Hoa Kinh - Nhưộng Tổng dịch đoạn này như sau:

“Đạo lấp vào đâu mà có thật với giả? Nói lấp vì đâu mà có phải với trái? Đạo đi đến đâu mà chẳng còn? Nói còn ở đâu mà chẳng được”

³ Nhưộng Tổng dịch:

“Đạo lấp vì sự thành nhỏ. Nói lấp vì vẻ văn hoa”.(nt.)

ta ham muốn “nổi bật” lên khi ganh đua trong các cuộc tranh luận: hoặc người ta tán thành hoặc người ta phản đối, mỗi người “khăng định cái người khác chối cãi và chối cãi cái người khác khăng định”, các nhà “Không học” chống lại các nhà “Mặc học” (các nhà Lão học bảo vệ) và các nhà “Mặc học” chống lại các nhà “Không học” - và tranh luận chẳng bao giờ kết thúc.

2. Thay vì soi sáng thực tại, cuộc tranh luận giữa các trường phái lại khiến nó “bị che khuất” đi. Bởi, thay vì bám sát cái sẽ được coi là “chân lý”, như cuộc tranh chấp mong muốn, sự đối lập che khuất mất tính thống nhất cơ bản của chúng (của các trường phái ấy), khiến chúng không thể hiểu được nhau. Trong khi các lập trường khác nhau, thậm chí ngược nhau đó, về cơ bản đều “ngang bằng nhau” (khái niệm *tê*): bởi tất cả chúng đều là chính đáng theo một quan điểm nào đó, cái quan điểm mà, mỗi lần, một “tâm trí đã thành” đã sinh ra. Nếu tranh luận triết học khiến ta càng đi xa minh triết, ấy là vì nó buộc ta phải chọn giữa lập trường này hay lập trường kia, bởi chúng loại trừ lẫn nhau, tùy thuộc vào các tách biệt được thực hiện; trong khi minh triết, như ta đã thấy từ đầu, chủ trương giữ cho tất cả các lập trường ngang bằng nhau: như người ta vẫn thường nói, bậc minh triết là người biết nhận ra rằng mỗi người đều có lý theo cách của mình: mỗi người đều có lý tùy thuộc theo cái họ nhìn thấy từ quan điểm của họ.

Bởi chắc chắn là mỗi người có thấy “một điều gì đó” - hay làm sao một ai đó lại *chẳng hề* nhìn thấy gì cả? Song, cái điều mọi người nói chung chỉ dừng lại ở mức cảm thấy, mà không thật sự xác định cho rõ rệt, thì nhà tư tưởng Lão học quyết định minh chứng cho nó. Chính nhân vật chúng ta vừa mới bắt đầu nhắc đến trên đây, Trang Tử, là tác giả một chương, *Bàn về sự bình đẳng của các sự vật và các diễn từ* (hay “diễn từ về các sự vật”: *Tê vật luận*), qua đó ông muốn chứng tỏ rằng mọi diễn từ đều “có giá trị như nhau” - và cuộc tranh luận giữa các trường phái kịch phát hồi cuối thời Cổ Đại chẳng có lối ra. Càng cần phải theo dõi kỹ hơn nhà tư tưởng này, bởi chính ông đã biết rất rõ cuộc tranh luận ấy giữa các trường phái, ông nắm rõ các phương sách biện bác (mà các nhà Mặc học triển khai), chính ông có liên quan với các nhà “ngụy biện” (như Huệ Thi). ở phương Tây, ông thường được coi là “thần bí”, nhưng thật vội vàng khi đem cái siêu hình học của chúng ta mà gán cho ông, và chỉ là để cho tiện. Mọi so sánh với Damascius hay Thầy Eckhart, dẫu rất ấn tượng do sự giống nhau của các công thức và các hình ảnh (mà các công thức, và thậm chí cả cái tưởng tượng của chúng ta, thì thật hạn chế), đều là chên vênh: bởi nhà tư tưởng Lão học không hề đặt vấn đề về Bản thể cũng như về Thượng đế; và nếu đạo có bị “che khuất” dưới sự xé lẻ của các quan điểm, thì đạo tự trong chính nó không hề lui về hay ẩn khuất; ngược lại với một điều bí ẩn, nó phơi bày như một hiển nhiên mà chỉ những sự tách biệt của ta ngăn ta đạt đến được. Hoặc nữa, người ta coi ông là người phi lý, nhưng như vậy là không tính đến mối bận tâm biện luận riêng của ông; đồng thời lại bám vào một quan niệm quá ư chật hẹp về lý tính (chỉ còn thu lại trong nguyên lý về mâu thuẫn). Bởi lập trường của ông, xuyên suốt, có sự gắn bó chặt chẽ và không đòi hỏi một trải nghiệm riêng biệt, hay thậm chí ưu tiên nào; và nếu quả có sự đứt gãy về bình diện trong tư tưởng của ông, để buông bỏ đi “cái nhỏ bé” của các quan điểm riêng (x. ch. I trong tác phẩm của ông “Tiêu Dao Du”), thì không hề vì thế mà có chuyện biến thành đức tin: ông không hề viện đến một thế giới nào khác, không khiến

ta quy theo bất cứ điều gì. Và chính bằng cách không khiến ta quy theo bất cứ điều gì, thậm chí không khiến ta quay sang bất cứ cái nào, bất cứ hướng nào, không dắt dẫn ta đến bất cứ quan điểm riêng nào, mà ông làm cho ta nhận ra thế nào là “đạo”: nó ở trong mọi thứ, ở khắp nơi - bởi bao giờ cũng có “cái đứng vững” - mà ta cứ không ngừng tách biệt nó ra và hạn chế nó lại. Vậy nên chính ở ông, vì ông đi đến tận cùng, song vẫn luôn có thể tiếp nhận được đối với triết học, ta có thể đọc ra được rõ hơn cả cái “phản-triết học” có thể dùng làm nền tảng cho minh triết ấy.

3. Cho nên chớ nên xem cái cảnh suy sút này như một thiên đường đã bị đánh mất:

Người đời xưa, trí của họ đã tới được chỗ rất mực. Đến đâu là rất mực? Có người cho rằng bắt đầu chưa hề có vật gì, thế là rất mực rồi? Thế là hết rồi, không thể hơn nữa được!

Thứ nữa cho là có vật rồi, nhưng bắt đầu chưa từng có đối phương.

Thứ nữa cho là có đối phương, nhưng bắt đầu chưa từng có phải, trái.

Phải, trái mà rõ rệt, ấy đạo sở dĩ hỏng vì thế. Đạo vì thế hỏng, ham mê vì thế gây nên.¹

Qua hình ảnh về một thời đại vàng son của nhận thức (trí) (hay của trải nghiệm), ông đưa ta ngược trở về chốn thượng nguồn nơi còn chưa có sự phán xét phân liệt. Còn nhà tư tưởng Lão học, thì ông bước xuống từng bước một cái phả hệ ấy: khởi đầu (rất mực), chỉ đơn giản “có” sinh tồn, được quan niệm như là cái vốn không tách biệt, và chưa có gì tách ra khỏi đó cả; rồi sinh tồn được đặc thù hóa (có đối phương), nhưng còn chưa bị chia tách ra (để có “cái này” và “cái nọ”; x. Quách Tượng); rồi sinh tồn bị tách biệt, nhưng còn chưa có loại trừ nhau (hoặc cái này hoặc cái kia). Đến cuối cuộc phân định từng bước đó, cũng tức là một bước xuống cấp của minh triết, xuất hiện sự tách biệt: nó là kết cục tất yếu của một tiến hóa cứ dần dần đưa ta ra xa cái năng lực giữ được toàn bộ hiện thực trên cùng một mức độ đồng đều. Thực tế, nhà tư tưởng Lão học không lên án bản thân vật là hão huyền, mà lên án sự xé lẻ sẽ đưa đến chỗ giành ưu tiên cho một phương diện này và gây thiệt cho một phương diện khác; bởi sự tách biệt trong phán xét ấy đi đôi với cái “đã thành” của một ưu ái, và cái đã thành ấy thể hiện một “thiếu hụt” của đạo - “soi sáng” một phương diện đi đôi với làm mờ tối một phương diện khác (*thị phi chi chung dã, đạo chi sở dĩ khuy dã*).

Từ đó ta trở lại với phương trình: đã thành là một sự đánh mất (và mọi sự cá thể hóa đều là tước bỏ). Từ đó mà có lựa chọn: hoặc ta chọn khiến cho (cái ấy) đến, song cùng lúc biết rằng có sự mất đi. Như người nhạc công (Chiêu Văn) chơi đàn tỳ bà: khi gảy lên âm thanh này hay âm thanh nọ, anh ta đã đánh mất tất cả các âm thanh khác. Hoặc ta giữ không khiến cái gì đến cả và ta cũng không mất gì hết: người nhạc công từ chối không chơi và hòa âm còn mãi lặng im. Tất cả các âm thanh đều được chứa trong ấy (trên cùng một bình diện: cái nền của lặng im) không một cái nào bật

¹ *Nam Hoa Kinh* - Nhưộng Tông dịch. Ta có thể chú ý: ở đây chữ “tách biệt” (disjonction, existants particuliers) được dịch là “có đối phương”, “phải, trái”

ra, không cái nào được ưu ái cũng chẳng cái nào bị loại trừ. Như nhà bình chú (Quách Tượng) phân tích:

Ta không thể tạo ra tất cả các âm thanh. Dù khi chơi đàn hay khi thổi sáo, đâu ta có bao nhiêu bàn tay, ta vẫn bỏ rơi mất rất nhiều âm thanh.

Kẻ chơi nhạc muốn làm cho các âm thanh vang lên. Nhưng khi các âm thanh vang lên, thì đồng thời các âm thanh khác cũng bị bỏ rơi; trong khi nếu ta không làm vang lên âm thanh riêng nào cả, thì âm thanh được vẹn toàn.

Nói cách khác, phát lên một âm thanh, chọn âm này hay âm khác, cũng tức là thực hiện một sự tách biệt; và cũng như khi từ chối không phát lên âm thanh nào cả, thì âm thanh được “toàn vẹn”, khi ta từ bỏ các tách biệt, mọi sự sẽ được “toàn vẹn”. Cũng như bằng chính sự im lặng của mình mà bậc minh triết khiến ta thấy được cái hiển nhiên (ở đây còn nói rõ rằng, thay vì nhà ngụ biện, “ngồi dựa lưng vào cây cọ dầu” mà tranh cãi), thì âm nhạc cũng theo đúng lôgic như vậy, bằng sự lặng im của mình - và chẳng hề thân bí - khiến ta nghe được đạo (điều sáo mòn của tư duy Trung Hoa và chẳng hề là nghịch biện; x. *Ngợi khen tính đạm*¹, ch. VII-IX). Và quy chiếu về âm nhạc, như ta sẽ thấy, không chỉ là một lối minh họa: vì không có bản thể học, như trong trường hợp ở Trung Quốc, và do vậy không có đối tượng thật sự của diễn từ như là “vật tự nó”, chẳng còn phương cách nào khác hơn là phải viện đến một ngôn ngữ gián tiếp của cái mà ngày nay chúng ta gọi là thẩm mỹ học (ở đây, là thẩm mỹ học về tính “đạm (la fadeur)”), và cả khi cái cảm tính ở đây bị rút đến cùng cực (x., ở đây, việc không hề có sản phẩm của nó), để đưa đến chỗ “ngộ ra”.

¹ Tên một tác phẩm khác của F. Jullien.

II

Không là “cái khác” cũng không là “chính nó”

1. Nếu, để “ngộ ra”, một diễn từ thuần túy mang tính khái niệm là không thể đủ, “ngộ ra” không thông đạt được (có một kinh nghiệm, nhưng không hề được đặc quyền: âm nhạc), liên quan đến cái dỡ của tranh luận triết học, thì ngược lại, nhà tư tưởng Lão học tiến hành một cuộc phê phán theo đúng thủ tục. Ông chứng minh một cách lôgích điều gì làm nên tính chất thiên vị của quan điểm, ngay từ khi nó xuất hiện. Bằng phá hệ dẫn ra trên đây đã dựng lên kết cấu đó: để hiểu rõ hơn từ đâu mà có những *tách biệt* trong phán xét (đúng hay sai) và vì sao những tách biệt đó về cơ bản triệt tiêu lẫn nhau, chỉ cần trở lại cái giai đoạn ở trước giai đoạn tách biệt là giai đoạn *phân ly*; phải có phân ly để rồi sau đó mới có thể có tách biệt: như vậy minh triết bị mất đi chính là từ giai đoạn *phân ly*.

Bởi, nhà tư tưởng Lão học nói, từ khi các vật được xem xét tách rời nhau, thì đã có cái này và cái khác, đã có “*bì*” và “*thử*”; hay, nếu ta xét đến mối quan hệ theo quan điểm riêng của mỗi vật riêng biệt, thì đã có kẻ khác và chính ta: “không có cái vật nào lại không cùng lúc là cái khác [đối với cái khác] và là chính nó [đối với nó]. Hễ vừa thoát ra khỏi cái tồn sinh được xem xét trong tổng thể của nó, mọi vật liền làm bật lên một tính hai mặt về quan điểm: có cái được nhìn bởi cái kia và cái được nhìn bởi chính nó - cái được nhìn từ phía bên này và cái được nhìn từ phía bên kia. Từ đó mà sinh ra tính đơn phương của nhận thức và, do đó, sự thiên vị của nó. Bởi, “từ phía bên kia [của cái kia], không thể nhìn thấy”: không thể nhìn thấy từ phía bên kia cái nhìn thấy được từ phía bên này, và như vậy bao giờ “cũng là từ phía bên này mà ta biết” (*tự thị đắc tri chi*): mỗi người biết tùy thuộc vào quan điểm (perspective) của mình, mỗi người biết *từ phía bên mình*; hễ nó mắc vào trong cuộc đối mặt giữa cái khác với chính nó, nhận thức ắt phải đối lập với nhau, mỗi bên đều khẳng định cái nó nhìn thấy “từ phía nó” (nghĩa thông thường của chữ *thị*) là “đúng” và coi là sai cái chỉ được nhìn thấy từ phía bên kia. Nhà tư tưởng Lão học nói với chúng ta rằng - và ở đây ông tiến đến gần lôgích của triết học hơn cả - quả, cái làm nên đặc điểm của hai phía của nhận thức đó, quan điểm của kẻ khác và quan điểm của chính ta, là ở chỗ chúng phụ thuộc lẫn nhau, cái này không thể tồn tại mà không có cái kia (không có cái khác mà không có cái này cũng như không có cái này mà không có cái khác) đồng thời lại không thể tương hợp: “khi một phía xuất hiện thì phía kia biến mất”; “khi phía bên này trở nên chính đáng, thì phía kia không còn chính đáng”, và ngược lại. Chúng liên quan với nhau (như là hai phía) và loại trừ nhau (ta nhìn thấy hoặc cái này hoặc cái kia); từ đó phán xét phân biệt do bên này thực hiện là ngược lại với phán xét do bên kia thực hiện, và cả hai đều thích đáng như nhau. Hay đều không thích đáng như nhau, ở đây nữa cũng là “bằng nhau”.

Bởi các vị trí đó, đương nhiên, là có thể thay đổi cho nhau: “phía bên này [của quan điểm của tôi] cũng là phía bên kia [của quan điểm của kẻ kia] và ngược lại (*thị diệc bỉ dã*); cái này của tôi là cái nọ của anh ta, chính ta là kẻ khác của kẻ khác là người đối với anh ta là một cái chính anh ta. Hai phía, đảo lộn lẫn nhau như vậy, chúng có được chẳng một chân lý, nhà tư tưởng Lão học tự hỏi. Tốt hơn cả là thoát ra khỏi sự đối mặt các quan điểm đó, đối mặt của “cái này” với cái kia, kẻ khác với chính mình, và là cái mà ông gọi là “cái trực của đạo” (*đạo khu*¹): khi “cái trực đạt được đến chỗ là trung tâm của vòng tròn”, “thì nó có khả năng không ngừng đáp ứng (đòi hỏi của hoàn cảnh). Từ hình ảnh về quả cân đến hình ảnh cái trực, cũng như từ nhà Không học đến các nhà Lão học, đều có cùng một sự chọn lựa nền tảng giống nhau, vừa ưu tiên cho vị trí trung tâm (như là một vị trí không có vị trí bởi bao gộp tất cả các vị trí có thể) và việc chú tâm đến cái tương đẳng của sự thích đáng. Các cuộc thảo luận của Lão học về mẫu hình càng cho thấy rõ đòi hỏi này: trong khi, cái này đổ lên cái kia, các phán xét tách biệt cứ kéo liền nhau đến vô tận (làm nên cái “vòng tròn” lẫn quẩn của biện luận), thì ở “trung tâm của vòng tròn”, vốn trống không, không thể có sự tách biệt, sự tách biệt bị triệt tiêu (Quách Tượng); hoặc nữa, cái vòng tròn ấy giống như cái lỗ tròn, được khoét vào phần trên hay phần dưới của khung cửa và, là nơi đặt cái trực, cho phép trực tha hồ quay, luôn trùng khớp. Trùng khớp với mỗi quan điểm được bày ra, với quan điểm của “kẻ này” cũng như của “kẻ kia”, bởi thay vì tách biệt nhau (về phía bên này hay phía bên kia), các quan điểm ấy lại gặp nhau ở trung tâm tức là cái trực. Quả vậy, không loại trừ cả bên này lẫn bên kia, cái trực quay về phía cần quay; đối với nó, mọi phía đều ngang bằng nhau, và nói cho đúng, không còn có “phía” nào cả, khi vòng quay đã hoàn tất. Chỉ có thể có được điều ấy vì cái cái trực do không có vị trí cố định, mà hoàn toàn cơ động ngay trong lòng sự bất động của nó, có thể thường xuyên tiến triển; cũng không có gì định trước được sự tiến triển ấy, không quy tắc không chuẩn mực nào cả; cuối cùng, nét đặc biệt của cái trực là không tự nó buộc mình vào cái gì cả, mà mỗi lần lại chỉ đáp ứng đúng đòi hỏi của thời khắc ấy, bằng cách tuân theo chuyển động được khắc vào đó: bấy nhiêu điều đặc trưng cho sự tương đẳng trong tương quan với ý tưởng chung nhất của chúng ta về chân lý.

2. Ta biết cái bẫy đe dọa tất cả những ai mong muốn loại bỏ được những phán xét tách biệt: chối bỏ các tách biệt thì cũng còn là tách biệt rồi đấy (hay loại trừ sự loại trừ thì cũng còn là loại trừ), bởi, trong khi từ chối sự loại trừ, thì chỉ bằng việc từ chối ấy thôi, ta đã làm lại thao tác loại trừ, hành vi của ta đã mâu thuẫn. Về điểm này, tất cả các nhà lôgic học ở tất cả các nước đều đồng nhất và, bình thản, họ chờ đối thủ của mình thất bại: “Bác bẻ rằng người ta có thể bác bẻ là mâu thuẫn”, nhà Mặc học nói với nhà Lão học tham gia cuộc tranh luận như vậy, bởi, “nếu ta không bác bẻ chính sự bác bẻ của chính mình, thì ta cũng không bác bẻ nguyên lý về sự bác bẻ” (B,79, x. cả B,71). Aristote cũng nói: phủ định nguyên lý về mâu thuẫn kéo theo sự phủ định chính sự phủ định ấy; quả nhiên, ta có thể phủ định nguyên lý về mâu thuẫn bằng lời nói, nhưng vì, bằng cách phủ định nó, thì, do chính ngay việc ấy, ta đã phủ

¹ Theo tự điển Đào Duy Anh, *Khu* = Chia riêng ra - Một địa phương - Nhỏ. (Khu biệt)

định chính ngay sự phủ định của ta, các lời nói của ta sẽ chẳng còn có ý nghĩa gì nữa (*Siêu hình học, Gamma, 4*).

Song, nhà bình chú Lão học rất cảnh giác ở điểm này (Quách Tượng, tr. 79). Để không bị sa lại vào cái bẫy của tách biệt bằng việc chối từ chính sự tách biệt, người ta sẽ không bám vào nguyên lý của phi-tách biệt nhiều hơn là nguyên lý của tách biệt: không bị sa lầy vào bất cứ lập trường nào trong hai lập trường đó, để cho mình được mở đồng đều đối với cả hai, và sự loại trừ lẫn nhau của chúng tan đi. Nên đọc kỹ lời chú giải sau đây:

*Một khi ta đã xóa bỏ sự tách biệt giữa cái đúng với cái sai,
thì ta cũng xóa bỏ cả sự xóa bỏ ấy [của tách biệt]
xóa bỏ cái ấy và, lần nữa, lại xóa bỏ chính cái ấy [cái phi-tách
biệt], đến mức đạt tới sự phi-xóa bỏ;
từ đấy, sẽ chẳng còn có xóa bỏ, mà cũng chẳng còn có cả phi-xóa
bỏ,
và tách biệt tự nó biến đi.*

Tôi thấy một sự tiêu tán của mâu thuẫn như vậy là rất điển hình cho lối lập luận của minh triết trong so sánh với triết học. Bởi không phải là giải quyết mâu thuẫn bằng cách biện chứng hóa hai vế của đối lập để tìm ra cho chúng một phạm trù cao hơn ở đó sẽ tìm lại được sự thống nhất của chúng; mà là bằng cách không để mình bị chiếm đoạt bởi bất cứ cái nào trong hai luận đề hiện diện đó, sao cho có thể tiến lên một cách tự do ở giữa chúng, và không còn phải thần phục bên nào cả. Như ta đã thấy ở Mạnh Tử, giải pháp nằm trong chỗ không-liên lụy (với cái này cũng như cái kia), và ngay chính do vậy, cũng là không-buông bỏ (cả bên này lẫn bên kia): không để mình bị nhốt chặt vào bất cứ bên nào, ta cũng sẽ không đánh mất bất cứ bên nào. Thay vì *giải quyết* mâu thuẫn bằng một tiến bộ của tư duy cho phép vượt qua nó, ta *làm tan biến* nó bằng cách bài xuất nó đi, bằng cách thoát khỏi sa lầy vào mỗi một lập trường được đưa ra đó; nghĩa là thay vì đạt đến được một cái bên kia của mâu thuẫn, ta muốn lui về bên này của nó và bứt ra khỏi nó: không có sự tổng hợp các lập trường, mà là sự rút lui của chúng với tư cách là “luận đề” (chuyên nhất và “ung dung”). Tóm lại, không có sự thăng cấp của một chân lý cao hơn, mà là sự giải phóng bên trong do không thiên vị.

Vì tôi xóa bỏ các tách biệt bởi chúng vừa là tương đối vừa là mâu thuẫn, song tôi cũng xóa bỏ cả sự xóa bỏ chúng, vì, cũng như không muốn tách biệt, tôi không muốn tái lập sự phi-tách biệt thành một lập trường tự nó sẽ lập thành một luận đề và, do chính đó, trở thành tách biệt: nó sẽ cho phép tôi được tự do thuận theo các tách biệt, vì sự ích dụng mà chúng có thể cung cấp, và không còn bị chúng nhốt chặt lại: và càng không bị gắn chặt vào việc sử dụng chúng thì tôi càng tận dụng tốt hơn sự thuận lợi của chúng. Ta có thể tự hỏi: bằng việc xóa bỏ sự xóa bỏ lập trường nguyên khởi đó, ta có quay lại lập trường nguyên khởi không (ở đây, là sự tách biệt)? Có và không, dường như nhà bình chú đã trả lời như vậy. Tôi có trở lại theo một cách nào đó, nhưng không còn là cái cách khởi nguyên, cái cách của một tâm trí đã thành, bị nhốt chặt trong quan điểm của nó. Bằng sự xóa bỏ nó tự xóa bỏ chính nó, sẽ không còn có “cả cái xóa bỏ lẫn cái không xóa bỏ” (*vô khiến bất vô khiến*): không nhằm vào

bất cứ hướng nào, tôi được tùy nghi (disponible) đối với cả hai bên, tôi có thể đạt đến cả hai; và, từ đó, không còn phải là tôi không thừa nhận sự tách biệt và, do không thừa nhận nó mà bằng việc đó còn đứng lại trong sự tách biệt, mà sự tách biệt tự nó tan đi (nó “bỏ đi”) do sự biến mất của các lập trường được chiếm lĩnh.

Nói cách khác, không phải là tôi loại trừ nữa, mà sự loại trừ tự nó tháo bỏ. Ta gặp lại công thức của Khổng Tử : ta không “cố chấp” trong lập trường nào cả (*Luận Ngữ*, XVIII, 8); và, nếu ta khác tất cả bọn họ và không sa vào bất cứ hạng người nào cả, là ở chỗ đối với ta, chẳng có gì, về nguyên tắc là có thể hay không có thể, phải làm hay không phải làm, hợp hay không hợp (XVIII, 8). *Chan/ thiền* sẽ làm mới lại cách thức đó: cái này không phải là cái này tuy nhiên, cuối cùng, lại đúng là cái này (núi không phải là núi và nước không phải là nước, nhưng núi không vì thế mà không phải là núi và nước không vì thế mà không phải là nước). Bởi, đối với bậc minh triết, *cái này* không còn bị sa lầy trong “cái này” của nó, nhưng nó cũng không phải là cái khác: được giải phóng khỏi mọi cấm đoán, nó không vì thế bị hòa lẫn vào với những cái còn lại, mà giăng mở ra toàn vẹn. Không phủ lên nó một tấm lưới nào quấn chặt và khiến nó khô cứng lại, ta khám phá ra nó đúng là nó, cuối cùng, ta khám phá ra nó trong vẻ *vốn là vậy* của nó (và đã tan biến mất cái “vốn là vậy” hay “chẳng vốn là vậy”).

Càng thấy hình ảnh cái trục của *đạo* là thật thích đáng. Đặc điểm của cái trục là nó không chĩa về một phía nào cả: bởi nó rời ngay phía này cũng như phía kia, nó luôn sẵn sàng quay về phía này hay phía kia. ở trung tâm của vòng tròn do các phán xét tách biệt tạo nên, trong khi đổ dồn cái này lên cái kia, ta vượt qua được tất cả chúng: và, do không còn “bị nô lệ vào các phán xét tách biệt”, ta có thể không ngừng “đáp ứng” lại chúng (x. tr. 68). Như vậy ta có thể “trùng khớp” với “các tách biệt của thế giới” mà chẳng có vấn đề gì cả” (Quách Tượng, tr. 71); và, “không rời bỏ các tách biệt, ta đạt được cái phi-tách biệt” (Thành Huyền Anh). Không hề tự giam mình trong một sự chối bỏ khẳng khẳng - tách biệt - các sự tách biệt, bậc minh triết đi qua chúng mà không để bất cứ cái nào ngăn cản và phong tỏa mình lại. Ông không cắt đứt với lôgic của các tách biệt mà cũng không qui phục nó; ông không “phi lý” mà cũng không bị hạn chế trong duy lý của mình. Ông chỉ sử dụng các tách biệt vì những gì chúng đáng dùng - vì sự thuận tiện của chúng.

3. Dẫu sao nhà tư tưởng Lão học cũng không hề đặt bất cứ giới hạn nào cho sự phi-tách biệt; nghi ngờ các sự loại trừ mà người ta đã buộc cho cõi tồn sinh, ông khai thác đến tận cùng hiệu quả của chúng. Đặc biệt, đặc điểm của minh triết ở mọi nơi và trong mọi thời là triệt khử sự tách biệt tối cao, “nguy kịch” nhất, sự tách biệt giữa sống và chết: bởi, nhà tư tưởng Lão học hỏi “ta biết đâu ham sống lại chẳng phải là mê hoặc? Ta biết đâu ghét chết lại chẳng phải là kẻ yếu đuối mà không biết đường về?”¹(tr. 103). Quả vậy, nhà bình chú (Thành Huyền Anh) nói: nếu ta “tự đặt mình trong sự tiện lợi” với các sự vật và ta “ngừng nghi trong khoảnh khắc ấy, thì chẳng còn có khả năng phân biệt cái sống với cái chết” (tr.97); cũng như bậc minh triết “chỉ còn là cùng một thể với vận động của sự vật”, cái sống và cái chết đối với ông “cũng đều là một”.

¹ Sđd. Nhưộng Tổng dịch.

Sự phi-tách biệt này thậm chí còn lan sang cả cái ta vẫn thường coi là khó có thể có hoài nghi và mâu thuẫn nhất, tức bản nguyên con người của ta. Rất nổi tiếng là thiên ngụ ngôn kết thúc tác phẩm của nhà tư tưởng Lão học (tr.112). Trong đêm cuối cùng của mình, Trang Tử mơ thấy mình là con bướm phấp phới bay lượn, và chẳng hề có chút ý thức nào về Trang Tử. Ông bừng thức dậy: hóa ra ông là Trang Tử đang nằm đấy. “Ông không biết mình là Trang Tử đang mơ mình là bướm hay là một con bướm đang mơ mình là Trang Tử”. Ông vẫn là Trang Tử và bướm, “Chu¹ cùng bướm thì tất có phân biệt rồi”, nhưng vào lúc đột ngột bừng thức, mà ngụ ngôn ghi lại (và, ở đây nữa, trải nghiệm - vào lúc chuyển tiếp, từ một trạng thái này sang trạng thái khác - chẳng có gì là khác thường), ta không biết ai đã biến thành ai, ai là “cái này” và ai là “cái kia”, ai là kẻ khác và ai là chính ta. Đây chính là cái mà nhà tư tưởng Lão học, để kết luận, gọi “ấy thế gọi là vật hóa” - tôi sẽ trở lại công thức của ông.

Trong nó tiêu tán sự chia cắt các quan điểm. Dầu là Trang Tử mơ mình là bướm, hay bướm mơ mình là Trang Tử, thì đều bỗng nhiên ngừng bật sự loại thải các quan điểm - các điểm nhìn đảo ngược nhau, các lập trường đều ngang bằng nhau: ta đạt đến “ý niệm” tổng thể.

¹ Tức Trang Tử hay Trang Chu

III

Tự nó vốn vậy

1. Cái ý niệm toàn bộ được viện đến (*dĩ minh*, tr. 63, 66, 75) chẳng hề là một ý niệm thần bí - nó không phải là một “thiên khai”: không phải là chuyện nhìn thấu thế giới bên kia, hay nhìn thấy cái gì khác, hay nhìn thấy cách khác, trái lại là nhìn thấy cái mọi người khác đều thấy, và như ông thấy: là không còn nhìn thấy từ phía riêng của mình, và theo cách đơn phương, mà mỗi lần từ phía từ đó hiện thực triển khai (một cách không phải là “khách quan”- cái được thua ở đây không thuộc về nhận thức - mà là *cảm thông nhiều bề* (*compréhensive*), trong quan hệ với hiện sinh: minh triết là luôn nhìn thấy từ phía từ đó (sự vật) được biện minh). Cũng như tính toàn bộ đối lập với tính thiên vị, cách nhìn này đối lập với quan điểm: thay vì mỗi người nhìn thấy từ quan điểm của mình, quan điểm của một tâm trí đã thành, và, do vậy, dứt khoát về cái đúng và cái sai, cái thiện hay cái ác, phân ly cuộc sống ra, thậm chí đối lập nó với chính nó, bậc minh triết mỗi lần lại nhìn từ phía sự phù hợp được thực hiện - cái nhìn của ông là hài hoà (*hòa*); thay vì nhìn một cách đông cứng, gắn chặt vào lập trường của mình, cái nhìn của ông xoay quanh để “đáp ứng” từng hoàn cảnh và không ngừng “trùng khớp” (*thuận*). Vậy nên, thay vì sa lầy trong các tách biệt, cái nhìn ấy có thể thường xuyên đạt đến cái “vốn vậy” của sự vật (*nhiên*); mỗi lần nó lại nhìn thấy sự vật dưới góc độ mà “tự nó vốn là vậy” (*tự nhiên*). Trong đó không còn cái gì bị bỏ rơi, bị mất đi. Nhà bình chú nói (Quách Tượng, tr. 67), kẻ có tâm trí hoàn toàn “mở” - ngược lại với một “tâm trí đã thành”, - “thuận theo những sự tách biệt của thế giới”, như ta vừa thấy, “nhưng chính mình lại không tách biệt”; và, “không đi theo con đường của những tách biệt, ông không sợ, do con đường đó, sẽ không thành”, ông “trực tiếp đưa ra ánh sáng cái vốn tự nhiên là vậy, mà không có cái gì trong đó bị tước đi mất cả”.

Nhưng “cái vốn tự nhiên là vậy” là cái gì vậy? Nhà tư tưởng Lão học bảo đó là cái của “trời” (*thiên nhiên*), sử dụng một khái niệm dễ khiến chúng ta hiểu sai (theo nghĩa tôn giáo). Và thậm chí rất khó tháo gỡ ra khỏi cái lối hiểu sai đó, phá vỡ sự liên

tương giữa “trời” với Chúa. Trong khi, chính ở chỗ này, về phía Trung Hoa, bằng cách tự đẩy mình đến triệt để, minh triết đã ngăn đường tôn giáo, dập tắt các điều kiện (phát sinh, phát triển) của tôn giáo. “Vì vậy, thay vì đi theo [con đường của các tách biệt ở đây chỉ có cái này hoặc cái kia], bậc minh triết soi sáng cái ấy ở tầm của trời” (*thánh nhân bất do nhi chiếu chi u thiên*)(tr. 66). Quả vậy, hãy nhớ lại rằng, theo người Trung Hoa, thực tại chỉ được tạo nên bằng các quá trình, và cái họ gọi là “trời” chẳng có gì khác hơn là toàn bộ các quá trình đang diễn tiến, đồng thời với chế độ toàn vẹn của chúng. Nhà bình chú (Thành Huyền Anh) nói: “Trời” là “cái vốn tự nhiên là như vậy”; nói cách khác (Tường Tích Xương), bậc minh triết không đi theo con đường ở đó đối lập kẻ kia với ta, cái này với cái kia, mà luôn khẳng định một “cái này” “tùy thuộc theo cái vốn tự nhiên là vậy”. “Soi sáng” ở tầm của “trời” như vậy không phải là soi sáng từ một quan điểm siêu nghiệm, mà hoàn toàn ngược lại - và, thậm chí có thể nói, ngược lại đến tận cùng: soi sáng theo quan điểm do từng quá trình bao hàm, tùy thuộc theo lôgic riêng của nó, lôgic nội tạng của nó. Đưa chúng ta ra khỏi tính giả tạo của các tách biệt, cái “vốn là vậy” của “trời” đó bộc lộ ra cho ta cái *tự nhiên*; không hề nhằm chỉ ra một sự vượt thoát nào khỏi tự nhiên (thuộc cái siêu nhiên), trời, ở đây, chính là cái vốn của tự nhiên: cái *vốn* nội giới, từ nơi đó cái “chân” của các sự vật không ngừng được bắt nguồn, loại miễn đức tin, và thậm chí khiến nó không thể có được.

2. Nhưng làm sao nhận ra được cái “vốn vậy” của sự vật mà minh triết đưa ta đến - nó khiến cho tâm trí được “mở”? Hay cái *như vậy* đó là gì, cái được nắm lấy mà không có tiên định (tiên định của một tâm trí đã thành), nó là đặc điểm của “cái tự nhiên” và “trời” là vốn của nó? Để trả lời câu hỏi đó, cần trở lại với âm nhạc và mở lại vấn đề từ đầu. Chính xác hơn, cần phân biệt giữa ba thứ nhạc: nhạc của người là nhạc của cây sáo, như cây sáo của Pan¹, các âm thanh phát ra khác nhau tùy thuộc vào độ dài của ống sáo; nhạc của đất là nhạc của gió thổi vào tất cả các lỗ hổng nó gặp. Nhà tư tưởng Lão học, muốn trả lại cho cái tự nhiên đó tất cả cường độ của nó, đã nói đến “những chỗ lũng lớn của núi, rừng; những hang, hõm của các cây lớn hàng trăm vòng; như mũi, như miệng; như tai; như đầu; như chén; như thung; như mà; như vũng; nào gào, nào quát, nào hút, nào kêu, nào quét, nào réo, nào xua... Cái trước kêu “vu vu”! Rồi cái theo kêu “o,o!” Gió mát thì tiếng họa nhỏ... Gió tấp thì tiếng họa to... Gió mạnh qua rồi thì các lỗ đều trống rỗng...”² Trở lại lặng im; ta chỉ còn thấy các cành lá tiếp tục đung đưa - mỗi lúc một êm dịu.

Còn có thứ âm nhạc nào khác nữa ngoài những thứ do con người và do gió tạo ra đó? Nhà tư tưởng Lão học bảo, còn có nhạc của “trời”. Nhưng không hề do một hành động siêu nhiên nào tạo nên, nó là cái nhạc không có gì cũng chẳng có ai ở đây để “thổi” lên cả: ở đây tất cả các âm thanh được phát ra, đến vô cùng, “mỗi lần một khác”, và sao cho mỗi lần lại “tùy thuộc vào chính nó”, và sao cho “mọi cái có được như vậy từ chính nó” (*sử kỳ tự kỳ dã, hàm kỳ dự thủ*). Chẳng còn thêm gì nữa - các lối trình bày chỉ có thể lặp lại nhau, ta chẳng có thể nói thêm được gì vào đó nữa. Mỗi

¹ Vị thần của những người chăn cừu và các đàn gia súc. Đối với các thi sĩ và các nhà triết học, ông ta đã trở thành một trong các vị thần lớn của Tự nhiên.

² *Nam Hoa Kinh*. Nhượng Tống dịch - Sđd.

thực tại sẽ tự nó vang lên tùy theo vị thế riêng của nó, không còn có gì từ bên ngoài nữa được viện dẫn đến để xác định hiện tượng đó hay chỉ là để gây nên nó. “Khi cái lỗ đã như thế, thì âm thanh là như thế” (Trần Thọ Xương). Như vậy cái tiếng “của trời” ấy không phải là mang một bản chất khác, và làm thành một loại hạng khác với các âm thanh “của đất” và “của người”, nhưng với nó bối cảnh (perspective) đã khác; nó không còn được thu nhận trong sự tùy thuộc của nó (với hơi thổi, với gió) - mà là ở trong nội giới của nó. Chuyển từ âm thanh của người (được tạo nên bằng cách “ghép các chiếc ống lại với nhau”) sang âm thanh của đất (được tạo nên do các lỗ gặp phải) cho đến âm thanh của trời, ta chỉ đơn giản đến tận cái tâm - đến chỗ sâu nhất - của tính tự nhiên (x. *Lão Tử*, Đ 25): vượt sang bên kia âm thanh của đất, âm thanh của trời không còn được thu nhận như một âm thanh được tạo ra, mà như một âm thanh được phát lên; không còn như một âm thanh được gây ra, mà như một âm thanh tự phát.

Như vậy ta bắt đầu hé thấy phải hiểu thế nào là “trời”, ấy là vốn của cái tự nhiên, được dùng làm nền tảng cho minh triết. Một nền tảng tự nhiên tuyệt diệu, hút ra từ cái hiện nhiên, và không còn là siêu hình, không còn là do xây dựng mà có được. Và thậm chí, có thể nói, là minh triết chính là khi có thể, bằng cách đào sâu vào cái tự nhiên, ngược lên mãi đến tận cùng của nó, chẳng còn cần đến siêu hình học nữa - cắt đứt hẳn với nó: với cái Trời khác kia (cái Trời với một chữ T viết hoa), là cái “thế giới bên kia, thuộc một bản chất khác - cái Trời của tôn giáo hay của các Tư tưởng. Trên đây, nhà tư tưởng Lão học đã muốn diễn đạt lại cái cường độ tự nhiên, cường độ của gió thổi qua các thân cây; và để cho cảm nhận của ta càng rõ rệt, ông đã dùng đến lối nhân cách hóa, gọi cảm đến tột cùng. Nhưng, ở giai đoạn ấy, giai đoạn của “đất”, cái tự nhiên còn là quá độ, nó còn ở trong lĩnh vực quan hệ: vẫn còn có cây và gió, hai thực thể phân biệt; và, ngay cả khi trộn lẫn vào nhau, cái này vẫn là ở ngoài cái kia. Cấp độ của đất là cấp độ của gió tạo nên âm thanh, do sự đi qua của nó, *đi qua* cây, chứ không phải *đến từ* cây; hay đúng hơn, vì lối diễn đạt của chúng ta vẫn còn quá lưỡng phân, chuyển từ giai đoạn “đất” sang giai đoạn “trời”, chúng ta chuyển từ âm thanh được gây ra, tạo nên, sang âm thanh phát lên, sinh ra. Hiện tượng được nói đến vẫn là một, nhưng cái nhìn đã đảo ngược: ta đã chuyển sang phía của nội giới, ta đã chuyển từ cái *qua* (*trans*¹) sang cái *tự*. Trời “soi sáng” dưới góc độ, không phải của tác nhân, mà của sự đấng quang (nó luôn luôn, theo quan điểm của nó, là một sự tự-đấng quang). Cái tự nhiên đã trở nên sâu hơn: nó không còn do ở tính tự nhiên của các yếu tố (gió, các cây), mà do ở tính tự phát của cái cứ vậy mà “đến”; và, trong khi ở cấp độ của đất, là nói đến vật chất (có lực, tác nhân - ta có thể mô tả), thì ở cấp độ của “trời”, chẳng còn gì để nói cả: bậc minh triết lặng im để cho cái hiện nhiên lên tiếng. Mọi tiếng rì rào của thế giới, trong ý niệm của bậc minh triết, đều sinh ra từ hoạt động duy nhất: tiếng rì rào đa dạng vô tận, thường xuyên đổi mới, ở đó tất cả các âm thanh không còn loại trừ nhau thậm chí khi chúng cá biệt hóa - đó là tiếng rì rào của sinh tồn.

Chính xác hơn, của đồng-sinh tồn, (tạo nên một thế giới - cái thế giới - theo con mắt của bậc minh triết; x. Quách Tượng, tr. 50). Bởi, khi chúng được nhìn nhận

¹ *Trans*: Tiền tố bắt nguồn từ từ La-tinh *Trans* = “từ bên kia”, “đi qua”, chỉ sự chuyển qua hay biến đổi.

không phụ thuộc vào bất cứ quan hệ nhân quả nào, vốn bao giờ cũng là có thứ bậc, lúc chúng được xem xét dưới góc độ đẳng quang tự phát của chúng, tất cả các âm thanh ấy đều tức thì được thu nhận ngang bằng nhau, chúng không còn ganh đua nhau thậm chí cũng không thể so sánh cũng nhau: phát lên tùy thuộc theo cái lỗ của nó, mỗi âm thanh tự mình tắt đi theo ý của mình. Như vậy, thông qua âm nhạc, và lần ngược lên từ cấp độ này đến cấp độ khác, từ người đến “trời”, nhà tư tưởng Lão học suy ngẫm về sự đồng sinh tồn như là đối nghịch với sự loại trừ. Vì, trên bình diện lôgích, “ý niệm” của bậc minh triết tự nó không có gì khác hơn là năng lực làm cho *cùng tồn sinh* (và đây chính là cái làm nên *đạo* của các nhà “Lão học”: biết rằng mỗi cách nhìn sự vật khác nhau, chính nó cũng vậy, “tự nó mà có được”, giống như âm thanh được phát lên, nó là âm vang của một vật riêng biệt và, như vậy, bao giờ cũng là chính đáng.

Ta hiểu rằng cuộc tranh cãi triết học tức thì đối lập với cái hài hòa tự nhiên đó. Đứng giữa hai bên, nhà tư tưởng Lão học đẩy sự song hành đi xa hơn cả (x. Thạch Đức Thành); ông đã nhân cách hóa ngọn gió, ông lại tự nhiên hóa lời nói. Bởi con người cũng vậy, không ngừng trung ra những khuynh hướng đa dạng, giống như những lỗ tự nhiên: có những “kẻ chậm chạp”, “những kẻ xảo trá”, “những người sâu kín”. Người ta “bằng lòng - nổi giận - rên rỉ - vui mừng” hay “ưu tư - than thở - hay đổi thay - lo sợ”; hoặc nữa, “người ta ve vãn - người ta thoát ra - người ta thông dong - người ta làm ra vẻ”. Mỗi người phản ứng theo khuynh hướng của mình bằng cách phát biểu một ý kiến riêng: cũng có bấy nhiêu thứ “nhạc phát ra từ chỗ trống không”, “như hơi nước làm cho các nấm mọc lên”, những sự bốc hơi thoáng chốc, “và luôn thay nhau hiện ra trước mắt ta”. Cái sai là ở chỗ muốn xem các thứ “nhạc” đó là những chân lý. Các nhà bình chú lưu ý: bởi khi ấy sẽ là mâu thuẫn vô cùng. Quả vậy, khi gió ngừng, “tất cả các lỗ đều trở nên trống không”, như đã nói, trong khi các nhà tư tưởng của các trường phái vẫn đầy những tiên kiến của mình, những cái do tâm trí đã thành của họ mà có, và chính do vậy lời nói của họ đóng cứng lại thành lập trường, khác với âm thanh được phát ra, liền tắt lịm đi ngay, và từ đó cuộc tranh luận chẳng chấm dứt được (x. cả tr. 37). Hoặc nữa, các cành cây theo gió đung đưa về bên này hay bên kia, nhưng chẳng nên thích chúng nghiêng về bên này hơn bên kia: chẳng có một bên đúng và một bên sai. “Nương theo cái vốn tự phát là vậy”, như những cành cây đung đưa theo gió, “ta sẽ quên đi các tách biệt” (Quách Tượng). Trong khi, mỗi lần gây ra chuyện phán xét về chân lý, thì người ta lại chọn lấy phía này hay phía kia; đánh mất đi sự cùng tồn tại của các quan điểm, và rơi vào thiên kiến, họ liền tự bịt mất khả năng của cái “vốn vậy” - họ không còn đạt được đến sự tự phát của nó.

3. Bởi đây chính là điều cần hiểu: để đạt được đến cái “vốn vậy”, phải nhận ra nó trong “cái tự nó vốn là vậy” - phải nắm bắt lấy nó trong nội giới của nó. Quả là cái hiển nhiên của “cái vốn vậy” từ đây mà đến. Mở đầu, ta đã thấy sự hài hòa của tự nhiên đã cho ta một hình ảnh đầu tiên về điều đó. Nhưng, về chính cái nội tại, làm sao nắm bắt được nó và tin chắc ở sự tồn tại của nó? Ta có thể thấy rõ nó không ngừng phôi bày ra trong các hiệu ứng của nó, song về nguyên lý của nó, nó lại tuột đi mất, và chính vì vậy người ta đồng nhất nó với cái không cùng của “trời”. Nhà tư tưởng Lão học bảo ta, nếu quả có một vị “chủ” như thế, vậy từ đâu mà không ngừng hiện ra

cái “chân” của sự vật (*nhược hữu chân tế*), “ta chẳng nhận được dấu hiệu nào cả” (tr.55); đúng là, bằng kinh nghiệm, ta có thể “tin chắc” ở thực tại của nó, cũng giống như người đang bước đi tin chắc ở sự bước đi của mình, nhưng về cái năng lực “cô hữu” của nó, “ta chẳng thấy gì rõ rệt cả” (*hữu tình như vô hình*).

Vậy nên, để khiến ta “nhận ra” được sự cai quản (rection) bằng nội giới đó, mà ta vẫn luôn sống, và thậm chí ta luôn sống bằng nó, song lại không có ý thức về nó, nhà tư tưởng Lão học đưa ta từ cái hài hòa ngoại hiện của tự nhiên trở lại với trải nghiệm trong đó ta trực tiếp liên quan - dần sâu: trải nghiệm của cơ thể ta. Bởi phải chăng đó là trải nghiệm gân gủi nhất, riêng tư nhất, trực tiếp nhất, mà ta khó nghi ngờ nhất? (tr.55; về đoạn văn khó khăn này, trong ý tưởng chính, tôi dựa theo lời bình chú của Quách Tượng). Nhìn theo quan điểm giải phẫu học, cơ thể chúng ta được làm bằng “hàng trăm cái xương”, “chín khiêu¹”, “sáu nội tạng”, bộ xương ở bên ngoài, các nội tạng ở bên trong và các khiêu làm cho “bên ngoài” và “bên trong” thông giao với nhau: cơ thể ấy cũng là một thế giới ở đó “mọi cái đều cùng tồn tại”. Song, tất cả cái tập hợp xương cốt, nội tạng và các khiêu ấy được cai quản như thế nào để có thể vận hành? Nhà tư tưởng Lão học hỏi, ta có sẽ thích một số cái nào trong những cái đó hơn những cái khác không? Có phải tất cả chúng đều ở vị trí là những kẻ phục vụ, hay cái này chỉ huy cái khác, hay chúng thay nhau mà làm việc đó?... Các giả thuyết ấy chống lại nhau một cách vô bổ. Ngược lại, sau cả mớ câu hỏi ấy, chỉ còn lại - như một ghi nhận không thể chối cãi - là *quả có thật một sự cai quản*, qua tất cả những bộ phận đó, mà việc cái được hỏi đến “có đạt đến được hay không” không gây ra hậu quả, nhiều hơn hay ít hơn, trên thực tại của nó.

Đọc đoạn này, ta cảm thấy nổi khó chịu ta thường gặp khi đọc các văn bản Trung Hoa, nhưng ở đây dường như điều đó đã đi đến độ cùng cực: ta không còn biết được nó nói về *cái gì*, đối tượng của nó là gì - đang là “chuyện gì” đây (bằng chứng, “đối tượng” của nó đã được các nhà bình chú giải thích theo những cách rất khác nhau: cái “tinh thần”, x. cả Graham; hay “đấng sáng tạo”, hay “cái tự nhiên”, hay “đạo”...). Và tôi sẽ bảo rằng: quả vậy. Quả vậy, chẳng có gì khó nắm bắt hơn là cái nội giới của “vốn vậy”. Chính xác là vì ta không thể “nắm” lấy nó như một đối tượng. Nếu văn bản ở đây khiến ta không hiểu được, không phải là vì nó khó hiểu do tính trừu tượng của nó, hay tính lý tưởng cao độ của nó, hay sự cao siêu của nó, không phải nó cứ được để mơ hồ như vậy do tính không xác định của nó, mà bởi vì cái nó bàn đến không để cho ta bàn đến nó theo lối *cái mà*. Người ta đã nói khá nhiều như thế về Chúa, nhưng về cái “nội giới” thì lại đúng theo một cách khác.

ít ra cũng rõ ràng là cái chức năng cai quản đó, không được xác định đúng là như vậy, và chỉ được viện đến theo một lối giả thuyết (“nếu quả có một vị chủ thật...” (*nhược hữu chân tế*), không thể là cái tâm (*esprit*)² của ta (được nói đến ở mọi chỗ khác, nhưng không có ở đây; và chẳng ở Trung Quốc “tâm” được tính trong số “sáu nội tạng”); cũng chẳng phải là Chúa, được coi là người chủ của “tự nhiên” (khái niệm, dưới dạng từ ngữ này, không gặp thấy ở Trung Hoa cổ đại). Công thức dẫn vào sự phát triển này, ngược lại, hướng ta về nó bằng cách chỉ cho ta điều kiện để hội giác được nó:

¹ Khiêu= Lỗ hồng.

² Tiếp liền sau đây ta sẽ thấy tác giả chưa từ *esprit* bằng từ chữ Hán *tâm*.

*Phi có nó, không có ta.
Phi có ta, không gì đáng lấy.
Thế cũng gần phải rồi,
nhưng không biết ai xui khiến nên vậy? [...]*¹

ít ra, mối liên kết ở đây khá rõ ràng: nếu không có “nó” ở trước mặt, thì cũng không có “ta” đối mặt và, do vậy, cũng chẳng có gì “đáng lấy” (*phi bỉ vô ngã, phi ngã vô sở thủ*) - mà ta “lấy”, như là *đối tượng*, trong một mối quan hệ quá độ với “ta”. Lời nói cuối cùng này được hiểu đúng bằng sự khác biệt với lời nói chỉ các âm thanh của trời:

mọi cái có được là do tự chính mình.

Như vậy không phải do sự phân định giữa kẻ khác với ta, như đòi hỏi trước đây (x. hình ảnh cái trục), và, từ đó, giữa chủ thể và khách thể, theo khái niệm của chúng ta, biến mất đi, mà cái nội giới của cái vốn vậy có thể bộc lộ ra; và chính điều đó chứng thực cho việc văn bản, ở đây, không có đối tượng, có vẻ nổi trôi và hết sức khó nắm bắt. Bởi cái nó nói đến là cái không thể nắm bắt của *cái tự nó như vậy* (hay chỉ khi ta từ bỏ việc nắm bắt nó như là đối tượng thì cuối cùng nó mới mở ra với ta).

Từ đó, ta thấy tầm quan trọng của cái được thể nghiệm ở chỗ gần nhất - trong, hay đúng hơn: *thông qua* cơ thể ta - và nó khiến ta trực tiếp cảm nhận ra tính tự phát của nội giới giăng mở ra qua mọi vật. Bởi, như các nhà bình chú gọi ra cho chúng ta, bằng các thao tác của nó, cơ thể ta cũng là một hòa âm theo cách của nó: “trao cái ấy [cái “tự nó vốn vậy”] cho sự tự phát, chẳng có gì ở đây không cùng tồn tại” (Quách Tượng, tr. 57). Mà, nếu mọi cái đều cùng tồn tại và tự nó cứ thế, ấy là vì tất cả đều được đặt trên cùng một bình diện, ngang bằng nhau, và ta không đặc biệt gắn bó riêng với bất cứ cái gì (không với nội tạng nào, xương cốt nào, hơn cái nào khác): “không nên giành ưu tiên, sao cho [cái ấy] tự nó tồn tại” (tr.58). Từ đó, chẳng còn có gì “giả tạo”, bịa đặt; và cái “chân” chẳng có gì khác hơn là cái tự phát. Và nhà bình chú kết luận, nếu đối với cơ thể là vậy, thì đối với thế giới cũng vậy, bậc minh triết giữ không làm rối cái *sponte sua*² bằng sự can dự của mình: “Nếu không có cái gì mà ta không để nguyên tại chỗ của nó”, đúng vị trí của nó, “thì sự cai quản sẽ tự nó thực hiện” (Thành Huyền Anh), bậc minh triết chỉ để cho xảy đến cái tự nó cứ vậy mà đến. - ở đây nữa, dưới vẻ ngoài nhàm chán, hành ngôn iáo môn lại sâu sắc (cái sáo môn nhất lại sâu sắc nhất chẳng?): chúng ta nói - mà có thể chẳng đặt được hết toàn bộ ý nghĩa vào công thức này - bậc minh triết nắm lấy các sự vật “như tự chúng đến”.

4. Để hiểu được bản chất của cái vốn vậy, với tư cách là cái “là vốn vậy”, “tự nó vốn vậy”, theo lôgic của minh triết, phải đưa nó vượt qua mọi tách biệt: không đối lập nữa, theo cách loại trừ, cái “vốn vậy” với cái “không vốn vậy”, như ta vẫn thường làm (cũng như ta thường dứt khoát với cái “khả dĩ”, hay với cái chính đáng và cái

¹ *Nam Hoa Kinh*. Nhưộng Tổng dịch. Sđd.

² Cái tự phát

không chính đáng, với cái phù hợp và cái không phù hợp; tr. 69). Bởi các phán xét, dưới dạng chọn cái này hoặc cái kia, dứt khoát về cái khả dĩ hay cái vốn vậy bao giờ cũng được quan niệm từ quan điểm, với tư cách là “tâm trí đã thành”, của người phát ra chúng (tùy thuộc cái đó “theo đúng ý hướng của anh ta hay không”, Thành Huyền Anh). Mọi vật đều có cái vốn vậy của nó, mọi vật đều có cái khả dĩ của nó” (*Vật cố hữu sở nhiên, vật cố hữu sở khả*). Cái mà tôi gọi ở đây là “của nó” (*cố*) là nước đôi: nó có thể có nghĩa là, khi ta phát ra một phán xét, ta bị mắc vào trong cái “vốn vậy” của mình, hay trong cái “khả dĩ” của mình, của quan điểm riêng của mình, điều không thể không khiến ta sa vào thiên vị (“của mình” sẽ có cái nghĩa “ngoan cố”, “quyết định”, như khi ta nói về các ý kiến đã quyết định); cũng như việc, không còn thuộc về chuyện phán xét mà là chuyện ghi nhận (cái hiển nhiên), rằng mọi vật về thực chất đều có một cái tự nó vốn vậy (cái do đó tự nó vốn là vậy), thực chất đều có một cái khả dĩ (cái khiến cho đối với nó khả dĩ): “của nó” ở đây sẽ có nghĩa là về thực chất, cố hữu (dường như công thức ấy được dùng theo nghĩa thứ hai này ở chương “Ngụ Ngôn”, tr. 950). Khi đó, minh triết sẽ là chuyển từ cái này sang cái kia: là không đưa ra phán xét tùy thuộc vào cái vốn vậy hay không vốn vậy (là có thể, là thích hợp hay không), mà là mỗi lần lại thấy mỗi vật tự nó “vốn là vậy” như thế nào; hay mỗi vật cùng có cái là “khả dĩ” của nó như thế nào. Sẽ là nhận ra cái vốn vậy *từ chỗ vốn là vậy*, cái có thể *từ chỗ khả dĩ*. Bởi “mọi vật đều có cái vốn vậy của nó”, “mọi vật đều có cái khả dĩ của nó”; “không có vật nào lại không là vốn vậy (hay: mà không lại vốn vậy), không có vật nào lại không khả dĩ (hay: lại là không khả dĩ)”. Nói cách khác, minh triết chính là chuyển từ cái *của nó* của sự gắn bó sang cái *của nó* của nội giới; đó là đảo ngược cái nhìn: là chuyển từ cái “của nó” vốn là cái “của tôi” của mình sang cái “của nó” nó là cái “mình” của kẻ khác - của mỗi người. Là làm cho quan điểm của mình trùng khớp với quan điểm của mỗi vật (cái quan điểm theo đó nó là “vốn vậy”), và, từ đó, quan điểm “của nó” không còn là của nó nữa. Cũng là nói, như người ta thường nói, rằng minh triết nằm ở chỗ, không phải là phán xét, mà là thấu hiểu, minh triết chỉ đơn giản có nghĩa là, thay vì dứt khoát theo quan điểm của mình, các sự vật được “soi sáng” theo cái vốn riêng của chúng, dưới góc độ của sự đăng quang của chúng (của “trời”); và vì vậy, theo cách nhìn của nó, mọi thứ đều *có thể* được minh chứng - minh triết không bỏ rơi mất bất cứ cái gì.

Sự tách biệt được dỡ bỏ đi, cái “tự nó là vậy”, cái “khả dĩ” tự bộc lộ ra hoàn toàn mở. Ta gặp lại công thức của Khổng Tử : (đối với ta) chẳng có gì “khả dĩ” hay không không khả dĩ, không có gì về nguyên tắc là thích hợp hay không thích hợp. Không còn áp đặt lên thế giới sự phán xét cường bức của mình, từ nay bậc minh triết có thể sử dụng nó chẳng còn hạn chế hay lúng túng chút nào nữa. Dịch câu này cần thật tế nhị: “Cái *do chỗ này*/ *đúng* không còn tác dụng nữa” (tôi sẽ bình giải là: không còn viện đến những phán xét ở đó ta bảo vệ quan điểm của mình), bậc minh triết “gửi cái đó trú ở trong chỗ ông vẫn thường dùng” (*vi thị bất dụng nhi ngụ chư dụng*). “Gửi trú”, theo nghĩa ta tạm gửi trú, nhân đi qua (như ta gửi trú một người nào đó trong một khách sạn, hay ta gửi trú một ý nghĩa trong một ngụ ngôn): sự gửi trú đó không được coi như là chánh quán, nguyên lai, cũng không được coi là quyết định, đồng thời đây đúng là một nơi trú ngụ, cái nơi có được lúc bấy giờ, nơi thuận tiện hơn cả; mỗi vật đều có đúng vị trí của mình, nhưng vị trí đó là uyển chuyển, nó mang tính tiến triển (theo hình ảnh sự tiến triển của các sự vật). Gửi trú “cái ấy” như vậy trong

sự ứng dụng thông thường của nó có nghĩa là ta không nhốt chặt nó lại ở đó: ta không tin ở sự phân định về nguyên tắc của nó, ta không phủ lên nó đòi hỏi bất kỳ nào. Bởi tự chính mình không gán bó cũng không tách bỏ hoàn toàn, không “dính chặt” cũng là “rời bỏ”, theo đúng công thức sẽ được sử dụng sau đó, ta có thể khớp hợp và làm cho khớp hợp cái đạo “thông thường” qua đó là được (chính vì thế mà nó là thông thường) - qua đó cái ấy đi qua, qua ấy cái ấy vận hành, qua đó “khả dĩ”; và qua đó, như được chỉ ra ở chỗ khác (tr. 100), tất cả các vật đều “hoàn toàn là như vậy” (*vạn vật tận nhiên*), có thể đi đến cùng cái vốn vậy của chúng. Như nhà bính chú nói (Quách Tượng, tr. 72): “Kẻ có tâm trí mở không bị sa lầy vào một phía”, không sa lầy vào bất cứ phía nào, mà anh ta “trú” (chính mình/ những người khác)” một cách thích đáng trong việc sử dụng cái tự nó hoạt động” và, “do vậy chỉ có thể giảng trải ra đủ đây, toàn vẹn”; “do mọi vật tự chúng hoàn tất chức năng của chúng”, *sponte sua*, “nên chẳng còn có chỗ cho các tách biệt”, chẳng còn phải tự hỏi có phải vốn vậy hay không vốn vậy (tr. 78). Chối bỏ sự phán xét chân lý, bậc minh triết khớp hợp được với sự thích ứng: vượt qua mọi phán xét nhất quyết, ông phán xét “tùy theo” (*nhân thị kỷ*). Tùy theo - chỉ thể thôi. Cũng chẳng cần phải phân biệt đây là tùy theo thiên hạ hay tùy theo mình. Bởi đặc điểm của minh triết, như ta đã thấy, đích xác là ở chỗ sự đối diện đó đã biến mất: cái mà, để kết thúc, nhà tư tưởng Lão học gọi là “lưỡng hành”. Bằng cách tiến hành từ cả hai phía, nên chẳng còn có phía nào nữa, ta đã rời bỏ tính đơn phương của phán xét để (tự) “yên vị trong sự cân bằng của trời” (tự nhiên) ở đây mọi sự đều có công dụng của nó - ở đó mọi cái đều có cái tự nó vốn vậy, ở đó mọi cái đều có cái khả dĩ của nó; và tâm trí trở nên không bị ràng buộc.

IV

Phi lập trường : sự tùy nghi¹

1. Chính vì để mình có thể được mở ra với cái “vốn vậy”, tóm bắt nó trong cái “vốn là vậy của nó”, bằng cách lắng nghe nó trong nội giới của nó, như một âm thanh được phát lên, mà tâm trí không được là một tâm trí “đã thành”, đã bị can dự, bị nhốt trong quan điểm riêng của nó - bị gò bó bởi các tách biệt. Bậc minh triết phải “vô ý”, như Khổng Tử mong muốn, đã là thể hiện đòi hỏi đó, đòi hỏi duy nhất, đòi hỏi của sự tùy nghi. Đòi hỏi, nhưng không phải là mệnh lệnh: bởi không có cái “cần phải” nào có thể đưa ta đến đó. Trái lại, Khổng Tử dạy, khi ta bắt đầu không còn trừ định bất cứ cái “ta phải” nào nữa, là lúc ta có thể đạt được đến đó. Bởi, không còn trừ định một cách tiên nghiệm sự phát triển sẽ đến, ta sẽ do tương liên mà không cố bám vào đó nữa, do chuyển từ cái này, đến cái sẽ là một lập trường cố định, sẽ bị đông cứng trong đó, không còn khư khư trong cái ta tin là những chân lý (những chân lý “cắm chặt”, như ta thường nói, và ta nghĩ rằng chúng có thể vượt lên trên các tình huống): như

¹ *La disponibilité* - Từ điển Đào Duy Anh giải thích từ *Tùy nghi* như sau: "Theo sự tiện lợi mà dùng".

vậy cuối cùng thì đạt được đến chỗ không có cái “tôi” riêng (vô tất- vô ngã) - cái tôi có “những tư tưởng¹ của nó”.

Ngay trước khi gọi lên, lúc mở đầu, về ba loại nhạc, nhà tư tưởng Lão học đã bắt đầu chương sách đó bằng cảnh sau đây: một người² ngồi đây, tựa vào chiếc kỷ, ngửa lên trời hà hơi, thơ thần “*như mắt lừa đời*”:

Nhan Thành Tử Du đứng hầu trước mặt thưa:

- Sao vậy? Hình như lại có thể khiến như gỗ khô, lòng có thể khiến như tro nguội được sao? Chuyện tựa kỷ ngày nay không phải là chuyện tựa kỷ ngày trước...

Tử Cơ nói:

*- Yếu! Mi hỏi điều đó chẳng cũng lạ hay sao? Hiện nay ta mất ta, mi biết thế chẳng? [...]*³

Ta ngỡ - ta có thể ngỡ - thấy trong cảnh này một khoảnh khắc xuất thân; và quả là tác giả có mượn lại thật một mẫu hình của cái vốn saman xưa mà ta thấy nhiều nét, như cuộc cuối mây viễn du lên trời (x. cả Khuất Nguyên, ở phần trước, trang 120) không thiếu trong bản luận văn của ông (tr. 96). Vì, giống như trong cuộc xuất thân, cảnh tượng này thật ấn tượng đối với những người chung quanh: mặt ngửa lên trời, bậc minh triết trông thần thờ, ý thức liên hệ của ông dường như tạm tắt mất, và cùng với trạng thái đó lại có những triệu chứng về cơ thể, đặc trưng, bất động và mất cảm giác. Dù sao nếu có dùng lại mẫu hình cũ, thì nó cũng đã được chuyển hướng nhằm sử dụng cho một ý đồ mới (cũng như Parménide khi ông sáng tác bài thơ của ông), mà văn bản, do cấp độ riêng của nó, trong khi vay mượn thì đồng thời cũng đã tách xa, và ta không còn có thể hiểu theo nghĩa đen. Bởi có rất nhiều nét chứng tỏ rằng việc mất cái tôi ở đây không còn được hiểu như một hiện tượng xuất thân: đặc biệt, không có gì cho thấy khoảng cách về thời gian giữa cảnh diễn ra và cuộc đối thoại luận về cảnh ấy (trái lại, còn có ý nhấn mạnh đến thì hiện tại của sự việc - ở đây tôi khác ý kiến với J. F. Billeter); khuôn mặt ngửa lên trời không hề nói lên rằng người ta đang có một ảo ảnh (dấu sao cũng không hề có mô tả gì về chuyện ấy cả); cuối cùng, đã nói rõ “hiện nay ta mất ta” (*kim giả ngô tán ngã*). Vậy nên các nhà bình chú Trung Hoa thường hiểu cái tôi đánh mất đó là cái tôi của tâm trí đã thành, bị sa lầy trong quan điểm riêng của nó cũng như bị những ranh giới của nó khiến cho lúng túng, nó chính là nguồn gốc của những tách biệt (x. Thạch Đức Thành). Sa lầy vì lúng túng: ấy là vì nó không còn được *tùy nghi* nên tâm trí sa vào các tách biệt; và đây là điều nhà tư tưởng Lão học đã thêm vào tư tưởng của Khổng Tử. Vì sự đánh mất cái tôi ấy rõ ràng liên quan đến với cái mất của “người cùng bên” đã nhắc đến trước đây (mà ta hiểu: là cơ thể trong tương quan với tinh thần, hay thế giới trong tương quan với mình): khi ta mất ý thức về một “kẻ khác”, thì ta mất ý thức về một cái “tôi”, và ngược lại. Sự tùy nghi không chỉ là không có bất cứ lập trường cố định nào, bị đóng chặt trong chân lý của nó, mà, triệt để hơn, là xóa bỏ mọi lập trường, dầu đó là của

¹ Chữ dùng của Khổng Tử là “ý”.

² Quách Tử Cơ.

³ Nhưộng Tổng dịch - Sđd.

“kẻ khác” hay của “mình” - phân cách cái này với cái kia và đối diện với nhau - như cái “trục” của đạo đã gợi ra.

2. Phân cách - đóng kín: mỗi người có phần “lãnh địa” của mình. Hình ảnh ở đây vừa là hình ảnh những “biên giới” ấn định phạm vi một vùng đất phong (vùng của “tôi” đối mặt với “kẻ kia”) vừa là hình ảnh của một cái đóng kín, bịt chặt, như một cái gói người ta đã “niêm phong” (khái niệm *phong*, tr.74, tr.83). Nhà tư tưởng Lão học nói: minh triết, tóm lại, là không để cho giữa các sự tồn tại *xây bịt lại* với nhau; sự tùy nghi của nó là không còn gắn mình với những phân biệt “bó hẹp” ý thức lại, khiến nó đông cứng, “sa lầy” - quy tắc hóa nó. Sau khi đã phân biệt giữa ba loại nhạc, nhà tư tưởng Lão học liền đối lập hai kiểu “nhận thức”. Kiểu “đại trí” nó “mênh mang-nhàn nhã-an tĩnh” (*đại tri nhàn nhàn*) (từ lấp láy Trung Hoa *nhàn nhàn* gợi lên tất cả các trạng thái không thể tách biệt này). Nhà bình chú (Thành Huyền Anh) nói, ở đây ta “đi theo cái tự nhiên của ta”, tâm trí “trống không và dừng đọng”: nó chẳng bị định kiến nào làm bận tâm cả, không để cho đòi hỏi nào chất đầy, cần nói rõ thêm là như vậy nó không phải chịu đựng sự gò bó nào của các “phán xét tách biệt”. Ta cũng thường nói: “ông ta có đầu óc rộng rãi”, để chỉ sự thoáng đãng đó của minh triết. Nhận thức “tiểu trí”, ngược lại, thì “chật hẹp” và “phân biệt”; nó thiết lập các rào chắn, “chia-tách”. Thay vì bản chất của cá nhân được nở rộ trong đó, lối nhận thức “ti tiện” này là của một trạng thái tinh thần “cáu gắt”, lúc nào cũng vội “nắm lấy” và “buông bỏ” - nắm lấy một bên và buông bỏ bên kia - thay vì để cho thoải mái. Bịt hẹp bởi vì co dúm lại - còn lối kia “rộng lớn” bởi nó thanh thản.

Khi ta nói một người nào đó là *thấu tình*, như tôi đã nói trên kia về minh triết, hoặc ta khuyên nên “tỏ ra thấu tình”, cả chúng ta cũng vậy (cái “chúng ta” châu Âu) tức ta cũng đã ngụ ý điều đó. Bởi là người thấu tình, không chỉ là phải “hiểu”, theo nghĩa nói về mặt trí tuệ, bằng cách nắm bắt bằng nhận thức (và có những “ý tưởng” rõ ràng về điều đó); mà là nói về cả một “trạng thái” tinh thần, thậm chí một thái độ nhân văn. Những nét này hội tụ vào nhau: bằng tầm rộng của cái nhìn, hay “sự mở rộng” của nó, như ta nói - từ ngữ được bỏ lửng -, ta có thể bao gộp những phương diện khác nhau của các sự vật và tính đến chúng mà chẳng phải nhằm chia vào đó; thay vì cứ bị cột chặt vào quan điểm của mình, và co lại ở đây, ta có thể vượt qua nó để gặp được người khác, và thậm chí đi vào các tầm nhìn của họ; thay vì quy tất cả về một quan điểm duy nhất, đã trở nên chuyên nhất, mà ta say sưa, mù quáng bám chặt vào đó, ta biết “tính đến các nghi ngẫu” (*faire la part des choses*), như người ta nói (và, ở đây nữa, lời nói thông thường nói rằng *ta càng nghĩ nhiều hơn* - ta càng quen nghĩ): xem xét lại chi tiết tất cả các yếu tố của “các sự vật” (*mettre “les choses” à plat*), lùi lại để nhìn về chúng, bỏ đi để mà được, ta sẽ nhận ra tầm quan trọng *tuong đối* của chúng. Tóm lại, cứ nên để chúng trong nội giới của chúng - nên làm được điều đó. Đặc điểm của khả năng này, mà ta thấy bao hàm trong đấy các đối lập đó, song các từ ngữ Trung Hoa mở ra hơn cho ta thấy, là ở chỗ ta không thể tách rời năng lực nắm hiểu ấy khỏi một *thái độ* nào đó. Bậc minh triết “thấu tình” bởi ông bình thản, thư giãn, thanh thản - và đấy cũng chính là chỗ minh triết khác với triết học: ở đấy “nhận thức” không chỉ là một khả năng thuần túy (được quan niệm tùy thuộc vào các cơ quan riêng của nó, như là thuộc chương trình duy nhất của nó: giác quan - tri

giác - lý trí...), năng lực của nó, và năng lực ấy không chỉ lấy đó để làm nên một cách nhìn thấy, còn nằm ở chỗ cách “sống”.

Cách “tồn sinh” hay cách “sống”. Nếu tôi đặt các dấu ngoặc kép ở đây, ấy không phải là tôi muốn cẩn thận rút lui khỏi diễn từ, mà bởi ta quá thấy được lối diễn từ trí tuệ châu Âu (chứ không phải lối tiểu thuyết hay thơ mộng) vụng về biết bao nhiêu - núng thê, vênh đi - mỗi khi nó muốn nói đến cái đó. Vì đã quan niệm chặt chẽ đến thế về cái “khách quan”, cái giá nó phải trả là luôn luôn có nguy cơ rơi, ở phía bên kia, vào cái ngõ ngách của sự chủ quan hóa (tư duy Trung Hoa tránh được cái bãi ngầm này vì nó tư duy dưới góc độ của tiến trình, của “đạo”, của sự vận hành, trong đó cái chủ thể tan biến đi; còn hiện tượng học, thì là cái dị bản hiện đại nhất của chúng ta để cố thoát ra khỏi lối kẹt này). Đúng ra, là nói về điều gì vậy? Nietzsche đã nói, không phải những quan niệm “siêu hình” nhất của tôi bao giờ cũng phụ thuộc vào sinh lý học của tôi (và chừng ấy mĩa mai tự nó thôi cũng đã đủ để cho diễn từ đứng vững), mà là, mỗi khi không còn là sự thiết lập một đối tượng được nhằm đến, thì hoạt động của nhận thức vẫn còn phụ thuộc vào hiện sinh (đấy là điều chủ nghĩa hiện sinh, với Kierkegaard đã chuyên chú nhấn mạnh). Bởi có lẽ châu Âu đã chia tách hai cái ấy một cách quá tiện lợi (hay ít ra chúng ta đã không tính được hết hậu quả của sự chia tách đó): một bên, là nhận thức, thuộc lĩnh vực khoa học (và chính dựa vào tính tiện lợi của sự chia tách mà, ở châu Âu, nó đã bùng phát lên thật ấn tượng); còn bên kia, là đức tin, sự gắn kết, niềm tin - chúng cắm rễ sâu vào “hiện sinh”. Cái trước, trừu tượng, phổ quát, v.v. - cái kia cá thể, nội thuộc, sâu kín... (một bên, tính tự trị của lý tính và sự “lạnh lùng” của nó, bên kia là “vẻ duyên dáng”, “nồng ấm” của cảm hứng và tất cả các trạng thái may mắn - tôi dừng lại thôi). Đương nhiên cả hai bổ sung cho nhau, dấu chúng công khai đối lập với nhau. Mà, minh triết tham gia vào sự chia tách này, và thậm chí nó còn gạt bỏ sự thỏa thuận đó; và chính vì vậy, ở châu Âu nó cứ còn, hay đúng hơn chỉ còn là hạ-triết học (hay hạ-tôn giáo) - chỉ dao động từ bên này sang bên kia, vì chẳng còn có chỗ riêng cho mình.

Quả chúng ta thật khó lòng tư duy được một “cái biết” không nảy sinh từ sự chia tách của chúng ta, nó không phải là cái biết Hy Lạp, thuộc lý thuyết về nhận thức (hoặc khi ấy ta rơi vào cái mà, ở bên chúng ta, không còn là trống không mà rỗng tuếch; x. cái “cùng-sinh (con-naissance)¹” của Claudel). Trong khi, ở Trung Hoa, ngược lại và đấy chính là một trong những nét hàm súc nhất trong tư duy của nó, trừ ở các nhà Mặc học, người ta luôn nói rằng không thể tách rời năng lực “nhận thức” khỏi tâm thể bên trong (*tri* nói lên sự không thể tách rời của hai cái và vì vậy đấy là một trong những từ ngữ, đơn giản thế, lại không ngừng giăng mắc một tấm màn che - hay đúng hơn duy trì một sự rối rắm - giữa hai tư duy): cái “nhận thức” Trung Hoa không phải là *có một ý tưởng về* mà là *tự khiến cho mình được tùy nghi với*; và sự tùy nghi ấy cũng cần thiết cho cái “biết” của minh triết đúng như sự loại trừ các ngộ nhận, trên bình diện thuần túy trí tuệ, ở Descartes. Cả bên này lẫn bên kia, đều có sự loại trừ, nhưng chúng không cùng một loại: một bên, nó được thực hiện bằng hoài nghi, còn bên kia là bằng *rời bỏ*. “Trống không” - “tĩnh lặng” - “thanh thản” - “dừng đọng”: cái tâm thể tùy nghi đó là ở chỗ *tùy thuộc* vào mọi thiên hướng riêng biệt, hạn

¹ Từ *Connaissance, connaitre* (biết, nhận thức) được chia ra thành *co* (cùng) - *naissance, naitre* (sinh ra)

chế và cố định (của cái *tôi*). Để đạt được nó, không thể chỉ trông cậy duy nhất vào lý tính, song cũng không thể trông đợi ở ân huệ, cần phải có một sự vệ sinh của tâm trí - vệ sinh của “tâm trí” cũng là (trước hết) của cơ thể (x. hô hấp, hơi thở): sự chia tách này cũng không đủ; lối vệ sinh đó tương đương với các quy tắc của phương pháp chúng ta, chúng dùng để điều khiển tâm trí hay sự chiêm nghiệm tâm linh (và các nhà tư tưởng Trung Hoa, thuộc tất cả các trường phái đều phát triển nó; x. Tuân Tử, trong phần sau chương “Giải Bi” đã dẫn trên đây).

Tóm lại, sự tùy nghi là cần thiết đối với “việc biết” cũng như nó cần thiết cho người họa sĩ để vẽ một cây tre, cho nhà thơ để tả một phong cảnh, và các luận văn về họa và thơ đều bắt đầu bằng việc đề cao nó (và chẳng không có sự phân biệt về vai trò giữa các “nhà tư tưởng”, nhà “họa sĩ”, nhà “thơ”, cái *đạo* của họ là một. Sự tùy nghi đó không chỉ là một trạng thái dự bị cho nhận thức, mà còn là điều kiện thực hành của nó, bởi chỉ có nó mới đưa được đến cái “vốn vậy”, cái “tự nó vốn vậy”: nó cho phép “mở” vào nội giới. Chỉ qua nó cái “tôi” - cái tôi phải “đánh mất đi” đó - mới không còn ngăn trở ta đến với nội giới, trong thế đóng của nó. Sao cho cây tre vẽ nên không chỉ là một cây tre, hay một phong cảnh họa nên không chỉ là một phong cảnh được mô tả; mà, cũng như âm thanh được phát ra, phát lên chứ không còn là được tạo ra nữa, [ta cảm nhận] chúng sinh giữa thế gian.

3. Cái ngược lại với nó, sự phi tùy nghi, là đặc điểm của ý thức chính đề hay phê phán, hoặc là cái đặt đề hoặc là cái phủ nhận, nó tự coi mình là bao quát giữa những người tranh luận của đấu trường triết học. Phát súng “bắn ra”, lời phán xét được phát lên, nhà tư tưởng Lão học mô tả, “chẳng khác nào mũi tên bắn đi từ chiếc cung”: người ta dứt khoát về cái đúng/sai, cái thế này hay không thế này như vậy đó. Rồi người ta bám vào đó, “không nhích khỏi đó nữa”, không nhả nó ra nữa, “cứ như đã bị cột chặt vào đó bằng một lời nguyện”: bởi người ta muốn “giữ lấy thắng lợi” bằng cách bám chặt lấy lập trường của mình. Trước hết sự phán xét được tung ra như bằng một guồng máy (cái “nảy” của chiếc cung), rồi người ta bị cột chặt vào đó như vào một lời nguyện đã nói ra: vậy cái trái ngược với sự tùy nghi là việc tâm trí được dùng như một *lời quyết định (cơ tâm đối lập với vô tâm)* (x. Thạch Đức Thành), cái do tâm trí đã thành lập nên, được sắp đặt trước, và phản ứng tùy thuộc vào quan điểm của mình.

Song, nhà tư tưởng Lão học không bác bỏ sự phi tùy nghi ấy vì sự lầm lạc của nó, như vậy thì vẫn còn là phụ thuộc vào nó, mà vì sự hao mòn nó kéo theo. Bởi chẳng khó gì chỉ ra rằng cách đó chỉ có làm cho người ta suy sút đi - nếu cứ để cái guồng máy ấy vận hành như vậy. Thậm chí ta chẳng nhận ra: “chết chìm” trong đó, không còn quay lại được nữa, ta “bị xơ cứng” trong đó, không thể tự đổi mới được; tâm trí liền bị “đóng lại”, “bịt kín”, như là “bị niêm phong” - như nước tù. Sức sống tàn lụi đi. Bởi cuộc sống bấy giờ, trong mỗi quan hệ của nó với thế giới, qua ngày rồi lại qua đêm, đến tận trong giấc ngủ, chỉ còn là một cuộc “đấu tranh” không ngừng nghỉ của tâm trí: một cuộc phi nước đại, cuống cuống và thảm hại, ở đó, “xúc phạm” nhau, làm cho nhau “hao mòn”, ta bị “chế ngự”, “tự mình làm mất sức” cho đến cuối đời, mà “chẳng hề thấy kết quả”, “chẳng biết đi đến đâu” (x. tr. 56) - Hay làm sao thoát ra khỏi cái “ngây đại” đó?

“- Tôi được nghe Thầy dạy rằng bậc quân tử chẳng gánh lấy việc, chẳng màng lấy lợi, chẳng tránh cái hại, chẳng vui việc tìm, chẳng theo lấy đạo” (tr.79). Chẳng có gì bắt buộc được ông cả và, do vậy, chẳng có gì khiến ông co lại: chẳng ưu tư - chẳng tham vọng - chẳng lo sợ - chẳng mục đích - chẳng chuẩn mực. Bởi bậc minh triết chẳng vui việc “tìm kiếm” (khác với nhà triết học: đi tìm hạnh phúc, chân lý), sự căng thẳng ấy gây phiền nhiễu và, ngay cả “đạo”, ông cũng chẳng “theo” nó: ông không theo nó vì nó không phải là để mà theo, như đây là một giới luật, tự để cho nó đặt để mình trước và cai quản mình, như một hình mẫu (“theo” vẫn còn bao hàm một sự xa cách, và do đó, căng thẳng); vậy nên ông cứ thế mà “tiến triển” (*du*) một cách tự do ra bên ngoài thế giới của “bụi bậm và bùn lầy” - đạo, đối với ông không phải là một sự bó buộc bởi nó không phải là một rãnh mèn. Mà, cái tùy nghi của minh triết, vượt qua thế giới của “bụi lậm”, cái thế giới, lông bông, của các chuẩn mực và các quy ước, làm sao nó chẳng có vẻ là một sự “điên rồ” dưới con mắt của cái thế giới bị chế ngự này? Và, thậm chí, làm sao nói lên được nó bởi chính hành ngôn của chúng ta bao giờ cũng mang tính chuẩn mực, và do vậy quá chẳng được tùy nghi, bị các ranh giới của nó làm cho cứng đờ lại, bị chế ngự trong các tách biệt? “ta chỉ gắng nói với người về nó bằng những từ ngữ khinh xuất” - ngoài chuẩn mực một cách đã được cân nhắc, *lông lẻo*, mà người ta để cho đi qua. “Và chính người chỉ có thể nghe thấy được bằng cách tự buông lỏng mình ra - tự để cho mình đi qua” (*vong ngôn - vong thích*) (tr.100):

*Theo vàng nhật nguyệt,
 Ôm lấy thế gian mệnh mông và vô tận,
 Hành ở những chỗ nối mép của nó,
 Bỏ đi những biến động của nó.
 Chúng tự hào trong sự phụ thuộc của chúng,
 Đám người bị chế ngự,
 Còn bậc minh triết, thì như u mê:
 Trái hàng vạn năm: là một - hoàn tất - đơn sơ.
 Mọi vật hoàn tất như vậy:
 Do đầy mà tích lại.*

Dưới cái vỏ một diễn từ ngoa dụ, một gánh nặng được cất bỏ, một sự dờ dỏ được hoàn tất. Bởi rõ ràng là phải làm cho lời nói ra thoát ra khỏi các ranh giới của nó để đưa nó vào trong một cái nhìn toàn bộ ở đó mọi sự đối diện đều biến mất. Nếu bậc minh triết trông chừng như tâm trí lộn xộn và “u mê”, ấy là quả ông không để cho giữa các sự vật dựng lên những ranh giới; cũng như ông không còn đứng *đối mặt* với thế giới, mà “theo” nó, tiến triển nhịp nhàng cùng nó, sự gắn kết của ông với Thế giới càng mật thiết. ít ra đây cũng là một cách hiểu khả dĩ, bởi lời nói không còn cưỡng bức - chính nó cũng đã tùy nghi. Quả là các từ ngữ Trung Hoa *lông lẻo* hơn nhiều, các quan hệ cú pháp ít xác định hơn nhiều, ngữ nghĩa học mơ hồ hơn nhiều (khiến việc dịch khó chuyên đạt nổi. Điều đó càng đặc biệt ở câu cuối cùng trong đó ý nghĩa, cứ loe ra, đến mức tan rã mất đi: “với/do cái ấy - tùy theo - tích tụ (*dĩ thị tương uẩn*)” (tích lại - chứa đựng - che giấu - dự trữ : như một hầm hay một via mỏ). Tôi hiểu, nhưng đã bằng cách làm cứng ý nghĩa lại: vì bậc minh triết là tùy nghi đối với nó, nên

tất cả các vật là hoàn toàn “vốn vậy”, đi đến tận cùng cái “vốn vậy” của chúng, [thể giới] đáp lại, “nó/ những cái này cái khác - được dự trữ”. Vốn dữ trữ - vốn vô tận, cái tôi gọi là *vốn* nội giới. Sự tùy nghi đưa ta đến chính cái ấy qua mỗi cái vốn vậy.

4. Việc “đánh mất cái tôi” nói đến ở đầu luận văn như vậy không chỉ là việc rời bỏ mọi “tâm trí” đã thành. Bởi cảnh được bày ra cũng có tầm quan trọng của nó: một con người nằm đấy, tựa người hay dựa lưng vào một cái gì đó giống như một cái ghế đầu; đầu ngửa lên trời, thông thả buông hơi thở, toàn thân “thả lỏng” (*đáp*) - mọi thứ, trong cảnh này, đều nói lên sự thư giãn, duỗi ra, buông thả.

Nếu nhà tư tưởng Lão học đã vận đến những nét điển hình như vậy, khiến người ta ngỡ nhận ra những nét của một cuộc xuất thần, hẳn là được lấy lại từ cái vốn saman cổ, ấy là để vẽ nên được sự buông thả ấy bằng những nét vật chất. Sự tùy nghi của tâm trí (trước hết) cũng thể hiện qua những nét ấy, nhà tư tưởng Lão học muốn nói như vậy, cho nên ông đã bắt đầu bằng chúng. Hay đúng hơn, nếu người học trò, trong cái tư thế bên ngoài của ông, còn gọi đến “cơ thể” và “tâm trí”; cái này song song với cái kia (“gỗ khô” và “tro tàn”), vào giai đoạn hoàn toàn tùy nghi mà bậc minh triết đã đạt đến, giai đoạn “đánh mất cái tôi”, thì sự chia tách ấy cũng biến mất. Trong khi triết học chỉ biết và hiểu - hay chỉ tin rằng mình làm được việc đó (song cái ảo tưởng ấy kéo nó lên đến cái cao cả) bằng “trí tuệ” (như là năng lực hoàn toàn tự trị của Lý tính), thì tư duy Trung Hoa, gắn kết lại tư duy vào cơ thể, khiến ta chăm chú đến cái điều là ta chỉ có thể biết - chỉ có thể hiểu - chỉ có thể đạt đến *thông qua một tư thế*: cái tư thế là ta phải thư giãn ra, thanh lọc đi, mở ra - cho đến sự tùy nghi. Và điều này không chỉ là cái riêng của Lão học. Về Đức Khổng Tử người ta nói “cốt cách ngài thơ thái, sắc diện ngài hòa vui”¹ (*Luận Ngữ*, VII, 4).

Từ thứ nhất là sự đánh mất mình; còn từ cuối, tôi đã dịch, song, theo quy ước, theo cú pháp của chúng ta, bằng cách làm đông đặc các khả năng của chúng lại: sự “chuyển hóa của các vật” (*vật hóa*). Đúng từng chữ hơn, nghĩa là muốn trả cho từ ngữ tính chuyển động của nó: (các) vật (hay các cái là sống, nhưng trong tiếng Trung Hoa không có động từ “là”) “(tự chúng) biến hình” (nhưng khái niệm “hình”, chính nó, phải được rút đi). Từ cuối cùng này của minh triết là một từ cùng cực trong tính giản đơn của nó. Không phải là phán xét cũng không phải là quan niệm - thậm chí cũng không là một tư tưởng; và đây chính là cái hiện lên trong tâm trí, như là sự hiển nhiên, một khi nó đã trút bỏ hết mọi tư tưởng. Tan biến mất trong đó không chỉ cái đối diện giữa “kẻ khác” với “ta”, giữa “cái này” với “cái kia”, theo từ ngữ Trung Hoa (là Trang Tử hay là bướm?), mà cũng là, theo từ ngữ của chúng ta, giữa chủ thể và khách thể. Điều đó chỉ để làm rõ một phạm trù duy nhất - phạm trù *tiền trình*: cái tiền trình của sinh tồn và ở nền tảng của nó ta đạt được đến sự tùy nghi, như là cái vốn không ngừng hiển lộ qua mỗi cái vốn vậy riêng.

Nhận thức hợp nhất, nhưng là của sự thống nhất nào vậy? Ngược với điều ta thường được hiểu, nhà tư tưởng Lão học không khẳng định rằng mọi cái đều là một, hay rằng sự cá thể hóa là một ảo ảnh (Phật giáo nói như vậy). Khi bảo rằng, trong thời Cổ Đại, “người ta coi là không có các vật” (riêng) (“nhận thức cùng cực, toàn vẹn, không còn có thể thêm gì vào đấy nữa”), điều đó có nghĩa, không phải là sự tồn

¹ Đoàn Trung Còn dịch - Sdd.

tại cá thể không có, mà là ta không để cho tính chất cá thể của nó cản trở sự thấu hiểu, tổng quát và đồng nhất, hiện sinh, chỉ duy nhất có nó mới đáp ứng được mọi tình thế và tiến triển tự do trong đó. Cần đọc thật sát (tr.70): “đạo khiến cho được thông trong cái hợp nhất (*đạo thông vi nhất*)”; hay “chỉ kẻ nào mở” “mới biết được bằng cách làm cho thông trong cái hợp nhất”. Đối lập với những phán xét tách biệt, trong đó hoặc là có cái này hoặc là có cái kia, bậc minh triết biết nhận ra, qua sự khác biệt của chúng, rằng cái này và cái kia thông nhau trong nền tảng của chúng, rằng chúng có một nền tảng chung (cái vốn nội giới của chúng). Như nhà bình chú (Quách Tượng, tr.71) đã lưu ý, việc đặt “ngang bằng”, “như nhau”, vốn là chủ đề của chương này, không hề có nghĩa là các tính chất được thực tại hóa (của các vật) phải được đặt ngang bằng nhau, cũng không hề buộc có một chuẩn mực chung. Tất cả những gì tạo nên sự đa dạng của thế giới, từ ngọn lửa cho đến khúc gỗ, từ cô gái xấu xí cho đến người đẹp Tây Thi, và cho đến cái kỳ dị nhất và khiến ta hoang mang nhất trên thế gian này, “mọi cái đều mỗi lần lại cá thể hóa cái vốn vậy của nó”, “mọi cái mỗi lần lại cá thể hóa khả năng của nó”; nhưng trong khi sự liên kết của chúng là đa dạng đến vô cùng, tính chất [cơ bản] của chúng vẫn là chung.

Như vậy việc đặt ngang bằng ấy không hề dẫn đến một sự san phẳng thế giới, khiến nó nghèo nàn đi, mà là nhận biết ra cái vốn chung của các sự vật nó cho phép ta nhạy cảm hơn đối với mỗi cái “khả dĩ” cũng như mỗi cái “vốn vậy”. Ta gặp lại sự thống nhất bằng cách xâu chuỗi, nối lại từ bên trong bằng một sợi chỉ duy nhất, vốn là đặc điểm lời dạy của Khổng Tử. Sự thống nhất này không mang tính siêu hình (theo nghĩa tất cả là một, chỉ có cái Một tồn tại, x. ấn Độ, Schopenhauer), mà nó là *xuyên suốt* (xuyên từ bên này qua bên kia) đồng thời lại *mang tính quá trình* (cho phép quá độ từ cái này sang cái kia và, do đó, tiếp đuổi quá trình). Bởi, thay vì xem xét một cách tách biệt sự “chia tách” - sự “đăng quang” - sự “sụp đổ” (tr.70), thậm chí đối lập chúng với nhau, bậc minh triết nhận biết rằng mọi sự “chia tách” của một sự vật thì cũng đồng thời là sự “đăng quang” của vật khác, và việc đăng quang chính nó lại dẫn đến “sụp đổ” cái đã thành. Bậc minh triết không cho rằng những sự khác biệt chỉ là những vẻ bên ngoài, ông không phủ định hiện sinh, nhưng ông “đi ngược lên” cho đến sự thống nhất cơ bản của chúng - sự thống nhất của cái vốn không phân biệt - từ đó dẫn đến sự nối tiếp của chúng (như là dòng chảy không ngừng); thay vì để cho chúng hạn chế mình, ông muốn vượt qua chúng - ông biết *tương đối hóa* chúng: vì vậy, trong khi nhận ra tính thống nhất của chúng, tâm trí của bậc minh triết được *mở*.

Vậy đây, mọi sự đều khiến ta phải tách minh triết (Trung Hoa) ra khỏi cái thần bí - và phải làm điều đó mặc tất cả những ảo ảnh mà chúng ta thường phóng chiếu lên “Phương Đông”. Ngay cả nếu chủ đề về sự rời bỏ và vượt qua một khả năng suy lý lôgích nào đó, tôi sẽ trở lại chuyện này, cũng như những nét khởi đầu mượn ở cảnh xuất thần (sự ngưng lại, hay đúng hơn, sự treo lại các “hiệu lực”) dường như dẫn đến chỗ đồng hóa. Bởi sự “rời bỏ” này không phải là một sự triệt tiêu, nó không nhằm để cho cái thần thánh “tác động”. Bởi, nếu nó khiến cho các phương diện khác nhau của thực tại thông liên với nhau, thì sự “thông liên” vẫn là ở trong thế giới này, bậc minh triết không gặp Kẻ Khác, ông không thông liên với một sự hiện diện vô hình (của cái Vô hình); bởi, cuối cùng, nếu vượt qua mọi quan hệ đối diện, ông tiến triển nhịp nhàng cùng thế giới, ông không hướng đến “tình yêu”. Trường hợp duy nhất, ở đây,

mang tính tiêu cực về mặt này (“cái khiến cho đạo hồng là cái do đầy mà tình yêu xảy đến”, tr. 74); nó chỉ một ưu ái, do sự gấn bó và thiên vị của nó, đi ngược lại với cái tùy nghi.

Để nói lên được về cái tùy nghi này của minh triết, thật quá khó nói, khi ở phương Tây, chúng ta bị kẹt giữa một bên là cái thần bí, và bên kia là thuyết nhị nguyên của lý tính, phải làm lại ngôn ngữ một cách sâu sắc, *nấu chảy nó lại* có thể nói như vậy, rút ra từ đáy những tài nguyên khác - không phải để làm cho nó nói được điều khác mà là làm cho nó nói theo cách khác; cần có không ít hơn sự phát minh của một Montaigne với đặc tính kép của một diễn đạt vật lý nhất -x. ở ông, phép ẩn dụ liên tục về cơ thể - và lỏng lẻo (thao tác bằng “các loại từ rời rạc”, như ông nói; đã từng có một “thời khắc” Montaigne trong ngôn ngữ Pháp mà, một khi đã đi qua, không còn có thể tìm lại được nữa: thời khắc của một ngôn ngữ còn tươi tắn và tràn đầy, ứng biến - hậu duệ của Rabelais, được hâm nóng và còn chưa bị ngữ pháp làm cho cứng đờ lại, thứ ngôn ngữ uyển chuyển và tùy nghi hơn cả). Bởi, nếu không, sự rời bỏ của minh triết, dịch sang ngôn ngữ của chúng ta, thật tai hại, sẽ có vẻ như một sự vượt thoát thần bí. Trong khi đầu ta có xác minh rằng nó không thể là như thế bởi, ở đáy không hề có, thông qua cảm giác về một sự hiện diện tức thì, sự chuyển dịch từ một loại thức này sang loại thức khác (x. Tauler do H. Bremond dẫn lại: nếu “Đức Thánh thần có dốc cạn ta đi”, ấy là để “lấp đầy cái trống không mà Người đã tạo nên”). Còn, minh triết, thì luôn rộng mở, tâm trí ở đây được dốc cạn đi để không có cái gì chiếm lấn lại vào đáy cả (và thậm chí cũng không bị chiếm lấn lại bởi cái “Trống không”) - nó *vô công*, thoải mái, bỏ không.

Và cũng như, về phía triết học, chỉ bằng cách thoát ra khỏi siêu hình học, và sự ngăn cách bản thể học của nó, thì ta mới có thể đến gần được đó. Thoát ra khỏi siêu hình học, nghĩa là bằng cách trở lại trong đó đến một trải nghiệm “nguyên lai hơn”: lần ngược trở lại cùng Heidegger về phía bên này của chân lý do thích đáng, bằng cách lần được đến một cái “không che khuất” không còn có chỗ cư ngụ nguyên lai của nó trong sự phán xét, thì, về phía châu Âu, ta sẽ đạt được tới cái tùy nghi của minh triết. Sự hiện lên của vật được hoàn tất trong lòng một cái “mở” (*Offenheit*¹) tương ứng với một thái độ *cởi mở* (cái “mở ra” của nó, *Offenständigkeit*). Bởi đúng là một thái độ (*Verhalten*², x. *Vom Wesen der Wahrheit*): trao mình cho sự “mở”, ta có thể để cho “cái hoạt sinh là cái hoạt sinh như nó là vậy” (*sein lassen*); hay, để trở lại từ ngữ Trung Hoa, ta trao mình cho cái “vốn vậy” của nó.

Heidegger gọi là “tự do” (*Freiheit*) cái sự *để cho là vậy* cái hoạt sinh ấy như là sự buông thả của cái hoạt sinh như nó vốn vậy. Theo một cách không thể hoàn toàn gấn bó hay, ít ra, có chênh lệch với lối sử dụng khái niệm hậu-Kant này, thường thấy nhất trong tác phẩm của ông - nhưng, ở trong lòng truyền thống châu Âu, ông có thể nào làm khác hơn là gấn thái độ mở này với sự “tự do”? (Hoặc có phải bằng, cách đẩy sang phía bên kia, ông đang lén lút rút đi sợi chỉ thần bí - sợi chỉ tiền-Kant?). Về phía mình, tư duy Trung Hoa đã thành công trong việc soi sáng nó dưới một góc độ khác và, thậm chí, có thể nói, dưới một góc độ đảo ngược (tự do chỉ được hiểu, trong sự bứt tách của nó, trên nền tảng của tính siêu nghiệm): nó soi sáng điều ấy vì nó

¹ Tiếng Đức = sự thẳng thắn, chân thực, thực lòng, chân thành.

² Tiếng Đức = giữ lại, chứa - giấu đi, che giấu - ứng xử.

không ngừng đào sâu vào đó, và ta không ngừng đuổi theo, ở đây, như là “cái tự phát” (cái *sponte sua*). Chính tùy thuộc theo nó mà bậc minh triết có thể tương đối hóa mọi sự mà không trở thành tương đối luận.

V

Không tương đối luận

1. Ta sẽ đi xa, đến nơi xa nhất, ở Trung Quốc, bị lôi cuốn vì một sự tò mò đôi chút hồn nhiên, để xem “bên ấy” người ta tư duy như thế nào, và thậm chí để tự mình cảm nhận được *bên ấy người ta có thể đi đến tận đâu*, bằng cách làm cho tư duy của ta ngỡ ngác đi: để đưa nó thoát ra khỏi tính ngẫu nhiên của nó, tóm lại, sự lại giống của nó. Và, chìm vào trong một mớ sương mù trong đó ta chỉ có thể còn định hướng được một cách kiên trì, đám sương mù của “một thế giới tư duy khác”, những sự khác biệt của nó bao bọc lấy ta miên man - những khác biệt mà chúng ta mãi không đo hết được hậu quả, liên quan đến ngôn ngữ, đến cả khả năng của khái niệm “bản thể”, hay “đối tượng”, hay “chân lý” - ta bỗng đột ngột nhận ra, như những hòn đảo nhỏ có đường biên khá rõ, những lập trường và những lý lẽ dễ dàng xác định được, và thậm chí quen thuộc với chúng ta: như, những những lập luận về chủ nghĩa tương đối. Cứ như ta bỗng gặp được ở đây một vốn lý lẽ chung từ khi tư duy, với sự phát triển của các trường phái - và đầu đó là ở Hy Lạp, ở Ấn Độ, hay ở Trung Hoa - bắt đầu tự mình suy nghĩ và, tách khỏi các dư luận truyền thống, rèn luyện nghệ thuật thuyết phục và tranh luận. Sẽ có những nhà “ngụy biện” Trung Hoa (Công Tôn Long, Huệ Thi) cũng như từng có ở Hy Lạp, dấu sự xuất hiện của họ ở Trung Hoa không quan trọng bằng, vì ta cũng thấy họ phá vỡ sự ổn định của các tiêu chuẩn đã được thiết lập để làm cho tư tưởng bật ra từ đó và, giải phóng nó ra, mài sắc nó qua thử thách của các nghịch lý. Diễn từ khi ấy đóng lại trong chính nó, công khai tự cắt mình với các quy chiếu thuộc hệ tư tưởng, chỉ nhằm vào chính hiệu quả của nó. Sự tương đồng còn có thể đẩy xa hơn nữa: cả bên này lẫn bên kia, những bài học của chúng bị truyền thống coi là khá mang tính lật đổ đến mức nó chỉ để lại cho chúng ta từng mảnh, chỉ có những lời trích dẫn, qua các bác bẻ của những người đã tách ra khỏi họ. (Platon và Aristote ở Hy Lạp cũng như Trang Tử, nhà tư tưởng Lão học ở Trung Hoa). Bởi, cả bên này lẫn bên kia, chính bằng một sự vượt qua chủ nghĩa tương đối mà những nhà tư tưởng nổi tiếng hơn cả đã có thể triển khai sự nghiệp của mình và cuối cùng buộc mọi người phải thừa nhận: vì các cảnh sắc ấy đặc biệt có thể xếp song song, do vậy ta có cái để mà so sánh - bởi sự rẽ nhánh về sau càng rõ ràng hơn.

Như ta đã thấy, ở Trung Hoa, chính các nhà Mặc học muộn đã đóng vai trò nhà lôgic học của Aristote, khi cố thiết lập các điều kiện cho quyền chính thống của diễn từ và của tư duy. Cũng như ở Aristote, các điều kiện này dựa vào tính có căn cứ của các khác biệt. Bởi, nếu việc định danh là tương đối, phụ thuộc vào quan điểm được chấp nhận, tính có thể chuyển đổi của “cái này” và “cái kia” không vì thế kéo theo sự lẫn lộn của chúng: nếu có thể chấp nhận rằng kẻ “sử dụng đúng đắn các tên gọi” sử dụng “cái ấy” cho “cái này” và “cái này” cho “cái ấy”, thì, ngược lại, không thể chấp nhận rằng khi việc sử dụng “cái ấy” của anh ta dừng lại ở “cái ấy”, và việc sử dụng “cái này” của anh ta dừng lại ở “cái này”, anh ta lại sử dụng “cái ấy” cho “cái này” (B, 68); nếu không, với việc xóa bỏ sự phân biệt giữa cái này với cái kia, mọi tranh luận sẽ trở nên không có thể. Mặt khác, bên cạnh những khác biệt mà người ta công nhận là tương đối (đưa thêm vào một từ ngữ thứ ba, như “dài” và “ngắn”), có những

cái là tuyệt đối (và chuyên nhất, nhưng trong trường hợp các phán xét tách biệt: cái này là một con bò hay không phải là một con bò, x. A, 88). Tóm lại, mọi phát biểu mất đi năng lực hệ quy chiếu của nó và “trở thành điên rồ” nếu ta “không thể biết được các sự khác biệt” (*cuông cử bất khả dĩ tri dị*) (B, 66).

Song, nhà tư tưởng Lão học, Trang Tử, đã bắt đầu chủ trương một lập trường ngược hẳn lại, mượn lấy từ chủ nghĩa tương đối, để hòa tan quan điểm đã thành vốn căn cứ trên sự tách rời giữa “cái này” với “cái kia”, đã đi đến chỗ đóng kín các vật lại với nhau. Trong khi các nhà Mặc học, cũng như Aristote, chăm chú vào khái niệm loại (“gọi cái đó là ngựa, tức là đã phân loại nó”, A, 78, và “cố định loại” là cái khiến cho ta sau đó có thể “tiến tới” theo con đường đã chọn, A, 86; trong khi những gì “thuộc về loại khác nhau thì không thể so sánh cùng nhau”: như chiều dài của một khúc gỗ và độ dài của đêm, B,6), nhà tư tưởng Lão học chăm chú vào việc trừ tiết khả năng của các tách biệt bằng cách quay khái niệm loại chống lại chính nó và làm cho nó tràn ra - sử dụng nó theo lối ngược lại đến mức xóa bỏ nó đi (tr. 79). Như, “khi ta bắt đầu nói” về một vật: “ta không biết nó có thuộc về cùng một loại với cái này hay không cùng một loại”. Nhưng “cùng một loại và không cùng một loại tự chúng đã làm thành một loại giữa cái này với cái kia” và, do vậy, cái vật ấy không “còn có thể phân biệt với cái khác”, với “cái kia” nữa...

“Chính bản thân Tư tưởng về “lôgích” đã tan biến mất (*lost sich auf*) trong luồng xoáy của một câu hỏi nguyên lại hơn:, như Heidegger nói khi ông sục đến cội rễ của siêu hình học (trong *Was ist Metaphysik?*). Nhà tư tưởng Lão học minh họa điều đó theo cách tốt hơn bằng cách đẩy lùi câu hỏi đến chỗ vô tận ở đó tan biến mất một cái thứ ba bài trung. Quả vậy, “hãy thử” phát biểu một luận đề, về loại: “thoạt tiên có một sự bắt đầu” (chẳng hạn; có một sự bắt đầu của thế giới, tr. 79); ta sẽ phải xét ngay: “còn chưa có sự bắt đầu”; rồi: “còn chưa có việc còn chưa có sự bắt đầu” v.v. Thay vì tiến tới và xác định, diễn từ, theo chiều ngược lại, cứ buộc phải hủy bác thêm mãi: mỗi phát biểu, tự nó lại lại đưa người ta quay ngược trở về bên này của nó, lại làm nảy sinh ra một phát biểu khác mâu thuẫn với nó: tư duy bị lạc mất trong đó, hay đúng hơn nó bị quay cuồng, và sự tách biệt lôgích đưa đến sự phá hủy lôgích. Giữa những cái “có” và “không có” đơn giản cũng vậy. Ta sẽ nói: có cái “có”, có cái “không có”; nhưng khi ấy “còn chưa có cái không có”; nhưng cũng “còn chưa có cái còn chưa có của cái không có” v.v... Và, chỉ cần nói cái “không có” ấy thôi, ta bỗng đã thấy sự tách biệt tan biến mất. Bởi, khi ta nói “không có”, ta không biết “cái gì thật sự là cái “có” và cái gì là cái “không (có)”. Cả hai đều trộn lẫn rối rắm trong đó, đến mức ta không còn biết “cả khi ta nói về điều đó”, “ta có thật sự nói một điều gì không hay chẳng nói gì cả”. Không chỉ là diễn từ, luận đề chống lại luận đề, tự hủy lẫn nhau từ bên trong, mà, để cho các tách biệt hoạt động, chính hành ngôn không ngừng tự xói mòn - khi thoát ra khỏi đó nó đã bị tê liệt.

2. Để dọn sạch các phân ranh đã được thiết lập, và như vậy mở đường cho cái nhìn của bậc minh triết, nhà tư tưởng Lão học đã dùng lại các lý lẽ của các nhà ngụ biện. Platon đã để cho Protagoras nói rằng “Các sự vật hiện ra với anh như thế nào, thì với anh chúng là thế ấy”, “Chúng hiện ra với tôi như thế nào, thì với tôi chúng là thế ấy” (*Théétète*, 152 a). Còn nhà tư tưởng Lão học, ta đã đọc ông: “từ kẻ khác, ta không nhìn thấy”, “chính từ mình mà ta biết” (tr. 66); mỗi người có cái đúng/sai của

mình, “anh ta có cái của anh ta và tôi cái của tôi” (sự khác nhau duy nhất, phần bổ sung của hình ảnh, *phantasia*¹, ở Platon chứa đựng trong cảm giác). Protagoras (vẫn là theo Platon): “Nếu anh nói rằng một vật nào đó là lớn, thì nó cũng sẽ có vẻ khá nhỏ; nếu anh bảo rằng một vật nào đó là nặng, thì cái ấy cũng sẽ có vẻ khá nhẹ” (*Théétète*, 152 d). Mọi sự phụ thuộc vào cái ta đem so sánh, chẳng có gì có thể là quyết định trong chính nó và bởi chính nó, và như vậy chẳng có thể đánh giá thật đúng. Cũng như vậy, nhà tư tưởng Lão học nói: “Dưới trời, không gì lớn hơn ngón chiếc lông mùa thu mà núi Thái là nhỏ: không gì thọ hơn đũa trẻ yếu mà Bành Tổ chết non!”². Bao giờ cũng có cái lớn hơn, so với cái nhỏ; và cái nhỏ hơn, so với cái lớn: vậy nên không thể nói rằng cái gì tự nó là “lớn” hay “nhỏ” - sự tách biệt bị xóa đi.

Vẫn là Protagoras: “... Tôi biết nhiều điều có hại cho con người, như một số thức ăn, đồ uống, thuốc độc, v.v. [...], nhưng chúng lại tốt đối với ngựa. Tôi biết những thứ chỉ tốt đối với bò, những thứ khác đối với chó. Những thứ không hề tốt đối với các loài động vật, lại tốt đối với cây...” (*Protagoras*, 334 c). Cái tốt đối với người này lại không tốt đối với người khác, chẳng còn có cái gì tự nó là tốt cũng như tự nó là đúng và tính tương đối của nó, trong so sánh với các loài động vật, đã trở thành kinh điển (x. *Mét, Gamma*, 5); trong các danh mục của Diogène và của Sextus, nó lập thành phép chuyển nghĩa hoài nghi thứ nhất. Mà, nhà tư tưởng Lão học cũng nói đúng như vậy (tr. 93): “con người nằm uớt thì đau lưng, chết một bên; loài nhái có thể chằng? ở trên cây thì sầm sột sợ hãi; loài khi, vượn có thể chằng? ai biết chỗ ở nào là chính?” Cũng chẳng có chuẩn mực về thực phẩm hay sắc đẹp: nhà tư tưởng Lão học đùa bỡn mà nói rằng, nếu người đẹp Tây Thi được người đời ca tụng, “cá thấy họ thì lặn sâu, chim thấy họ, bay cao, hươu nai thấy họ, lòng chạy”³.

Công nhận rằng mọi sự là tương đối dẫn đến chỗ công nhận rằng chẳng có gì là một cái “tự nó và do nó” (*auto kath' hauto*), tức chẳng có gì là “một”, tức chẳng có gì “là”: động từ “là” tan biến trong đó. “Là”, từ đây, “là một từ ngữ phải xóa bỏ đi ở mọi chỗ”: phải “rút nó ra khỏi mọi thứ” - nhỏ tiệt nó đi. Trong lập trường mà Platon đặt cho người đối thoại với mình, Protagoras giống như Héraclite, chủ nghĩa tương đối liên kết với chủ nghĩa di động: mọi thứ chỉ là sản phẩm của “dòng chảy và của chuyển động”; và nếu chẳng có gì “ổn định”, thì không có gì được để cho lời nói cố định nó (157 b):

Vậy nếu ta muốn nói như các bậc mình triết, thì chớ nên nhận nói hoặc về “một điều gì” hoặc về “một ai đó” hoặc “về tôi”, hoặc “cái này” hoặc “cái kia”, hoặc bất cứ một từ cố định nào; mà phải, tương hợp với tự nhiên, nói rằng [cái ấy] “đang trở thành và đang lập nên và đang tự hủy và đang hỏng đi”.

Thời điểm ở đây rất có ý nghĩa. Bởi ta thấy ở đây Platon thoát ra không chỉ tư duy của ông mà cả những thiên kiến của tư duy ông, những thiên kiến bao gộp bởi ngôn ngữ Hy Lạp và bản thể học từ đó mà sẽ phát triển ra: bám theo rất chặt và cho

¹ Tiếng La-tinh = ảo ảnh, tưởng tượng, giấc mơ...

² Nhượng Tống dịch - Sđd.

³ Nhượng Tống dịch. Sđd.

đến tận trong những hệ quả xa nhất của lập trường đối nghịch, với ý đồ không thể nghi ngờ là kéo nó đến chỗ phi lý bằng cách làm bộc lộ ra các điều kiện (bất) khả của nó, thật trái khoáy là nó lại để lộ ra đâu là những điều hiện khả dĩ của tư duy ông và cho phép ta lần ngược lên chỗ rẽ nhánh về lý thuyết từ đó nó đã được sinh ra. Bởi hẳn ở đây ông đã nói về điều ấy nhiều hơn là ông nghĩ - hay đúng hơn là ông đã làm điều đó nhiều hơn: xét tới việc xóa bỏ hợp pháp động từ là và, từ đó, lấy lại và sửa đổi ngôn ngữ để buộc nó phải nói theo cách khác đi, không còn bao hàm “là”, theo lối duy nhất [của cái] đang diễn ra - lối của tiến trình. Các “đối tượng”, do vậy, không còn thoát khỏi thể bị kèm ở đây nữa: hoặc về “một cái gì”, hoặc về “một ai đó” hoặc “về tôi”, hoặc “cái này” hoặc “cái kia”; câu văn Hy Lạp không còn buộc phụ thuộc vào cũng chẳng còn lập nên nữa, nó trở thành đăng lập một cách bằng phẳng, các động tính từ hiện tại nối tiếp nhau, để chỉ còn nói lên một sự quá độ liên tục. Trao lời nói trong chốc lát cho người khác, người sáng lập khoa bản thể học đã đi men qua một cách nguy hiểm tình trạng bất mất rễ của nó - ông có bị mê hoặc vì nó không? - và, từ đó, trả lại cho nó cơ hội đi đến được một khả năng khác của tư duy; và thậm chí ở đây triết học gặp lại “lời nói của các bậc minh triết” trong khả năng khớp hợp với sự tiến triển của các sự vật, sự đăng quang liên tục của chúng, “theo như tự nhiên” (*kata phusin*¹).

Song, cái khả năng khác đó của tư duy nổi lên ở đây theo chiều ngược sáng, thoáng được phác họa ra, ta thấy nó bày ra giữa ban ngày từ phía Trung Hoa; trong cái chỗ khoét được cái tôi khác của chủ nghĩa Platon mở ra (được đại diện, trong khuôn khổ Hy Lạp, bởi Protagoras-Héraclite), ta thấy hiện ra cái có thể là, hay đến từ đó, cái Thể tạng khác của triết học. Và, từ sự việc đó, cái ta có thể hé thấy ở đây, ở khúc quanh của câu này - tư tưởng của Platon ở chỗ này được tháo tung ra đến cùng - đúng là làm nên bài học cơ bản của nhà tư tưởng Lão học (x. lời tóm tắt của ông ở chương cuối cùng của tác phẩm, “Thiên hạ”). Và, trong một nước Trung Hoa nói chung không hề biết đến vấn đề bản thể (và đến cả cái động từ của nó)², thậm chí ông là người đi xa hơn cả để rút ra được những hệ quả từ trong cái “thiếu” đó và khai thác chúng: không có sự “hiện tại hóa” riêng nào là ổn định và xác định, vậy nên chẳng có gì có thể gán cho một “đối tượng” một cách lâu dài, từ đó mà sinh ra tính chất “mờ hồ” và “mờ ảo” tất yếu của các vật (*hốt mạc vô hình*) (tr.1098); “biến chất” và “biến đổi” nối tiếp nhau mà chẳng có gì giữ được ổn định: và do vậy, thế giới này, như Platon suy ra, ta chẳng có thể nói về nó bằng những từ ngữ ổn định và “vững chắc” (*trang ngữ*) (x. *bebaios*, Thư VII): bởi “một phát biểu mới vừa tạo được một chút gì cố định, thì nó đã có thể bị phê phán rồi” *Théétète*, 157; x. *Cratyle*, 401 b). *Théétète*

Wittegnstein (1931):

“Ta luôn nghe thấy nhân xét này: rằng triết học đúng ra chẳng hề có tiến bộ chút nào, rằng ngay cả những vấn đề triết học từng làm bận tâm những người Hy Lạp thì nay vẫn làm chúng ta bận tâm. Nhưng những người nói điều đó không hiểu lý do vì sao lại phải như vậy. Song lý do ấy là ở chỗ ngôn ngữ của chúng ta vẫn giống y như chính nó và nó luôn khiến chúng ta sa mãi vào cùng những vấn đề đó. Cho đến khi nào còn có động từ “là” nó còn có vẻ vận hành giống như các động từ “ăn” và “uống”, khi nào còn có những tính từ “giống nhau”, “đúng”, “sai” “có thể”, (...), thì con người vẫn sẽ còn vấp lại cùng những khó khăn bí ẩn đó và nhìn ngắm một cách chăm chú cái mà không có sự giải thích nào dường như có thể đạt được đến tận cùng.” (Chú thích của tác giả)

¹ Tiếng La-tinh = theo tự nhiên.

²Bản thể (*être*) - Động từ ở đây là *être* (là)

còn tiếp: ta thậm chí không thể nói thêm, nếu mọi thứ đều “chuyển động”, nếu nó là “như vậy” hay là “không như vậy”, hay đúng hơn nếu nó “không trở nên như vậy” - thì tất cả các câu trả lời sẽ “đều đúng như nhau”; và, ở nhà tư tưởng Lão học, ta cũng đọc thấy như vậy: “chẳng có gì không phải là vốn vậy”, “chẳng có gì là không chính đáng” (tr. 69); chính tiêu đề chương sách của ông là tất cả các lời nói “đều phải được đặt ngang nhau”, bằng nhau, mọi cái đều có giá trị (Tề vật luận).

Thật quyền rũ là, về chủ đề tương đối luận này, các văn bản vốn không hề biết đến nhau, chủ nghĩa Platon và Lão học, và thậm chí chúng đến từ những chân trời lý thuyết khác nhau đến thế, lại có thể đặt đối diện với nhau trong một thời gian, và như là ở sát kề nhau - bỗng nhiên sự so sánh thành dễ dàng. Bằng chứng là cái lý lẽ sau đây về sự lẫn lộn giữa thức và ngủ (vẫn là trong *Théétète*, 158 b). Socrate: “... lấy bằng chứng rõ rệt nào để trả lời cho ai muốn biết rằng, chẳng hạn, trong khoảnh khắc hiện tại đây, ta đang ngủ và mơ thấy những gì ta nghĩ, hay, đang thức, và đang trò chuyện trong một cuộc đối thoại thực”; vì “những lời ta vừa nói với nhau, chẳng có gì khiến chúng không phải là trong khi ngủ cũng vậy chúng ta tưởng mình nói với nhau”. Và nhà tư tưởng Lão học, kéo dài cái giả thuyết ấy đến mức khiến nó trở thành triệt để (tr. 104): “Khi chiêm bao, ta chẳng biết ta chiêm bao [...] Khổng Tử và người, tất cả đều là chiêm bao. Khi ta nói với người, ấy cũng là chiêm bao”...

3. Platon để cho các nhà tương đối luận nói, nhưng là nhằm bẻ lại họ; còn nhà tư tưởng Lão học thì đi qua các lý lẽ tương đối luận, nhưng không cột mình vào đó. Nói cho đúng, ông “vượt qua” chúng, nhưng tránh cái chuyên nhất của chúng. Ta sẽ thấy rõ điều này khi quay trở lại cái cách cắt đứt với cái “tất cả là một” vốn là kết quả lôgích của tất cả các tương đối luận. Vì, như Aristote đã trình bày (*Mét., Gamma*, 1007), nếu ta bám vào lập trường của Protagoras và các mâu thuẫn khi ấy tất cả đều là đúng về cùng chủ đề, “rõ ràng là mọi sự vật không trừ cái nào sẽ là một”; các khác biệt biến mất đi, mọi vật hòa vào nhau (một cách lôgích và một cách bản thể học): cùng vật ấy sẽ vừa là chiếc thuyền chiến ba chèo vừa là thành lũy vừa là con người”; “khi ấy sẽ xảy đến “mọi vật cùng nhau” của Anaxagore”. Và ở nhà tư tưởng Lão học cũng vậy, “mọi vật cùng ta đều chỉ là một” (tr.79): bởi vì các khác biệt là tương đối, “trời và đất”, tất cả “là một” (Huệ Thi - không phải với tư cách là định đề siêu hình, mà là kết luận lôgích; X. cả lời dẫn của Công Tôn Long, nhà ngụ biện khác, mà ta có thể dịch: “ý nghĩa không phải là ý nghĩa”, “một con ngựa không phải là một con ngựa”; từ đó ta sẽ có thể nói: “trời và đất là một ý nghĩa duy nhất”, “mọi vật là một con ngựa”, (tr. 66).

Nhưng nhà tư tưởng Lão học nhắc lại luận đề ấy như sau: muôn vật là một và ta đã nói; khi nói muôn vật là một, cái nói ấy là phụ vào cái một, khi ấy nó phủ nhận điều đó (tr. 79). Bởi đã bắt đầu một sự phân tích: cái một của “muôn sự là một” ấy và lời ta phát biểu khi nói cái ấy, “vậy “đã là hai”, và cái hai ấy với cái một của “muôn vật là một”, “vậy đã là ba” - từ đó ta chẳng còn có thể ngừng lại nữa¹. Cũng như mọi

¹ Đây là một đoạn rất khó. Xin trích lại nguyên văn trong *Nam Hoa Kinh* - chương *Tề vật luận* (được Nhượng Tống dịch) như sau: “... Trời, đất cùng ta cùng sinh mà muôn vật cùng ta là một. Đã nói một, lại có nói được sao? Đã cho là một, lại không nói được sao? Một với nó là hai. Hai với một là ba. Từ đó mà đi, người giỏi lịch cũng không tính nổi, huống chi là kẻ thường. Cho nên từ chỗ không sang chỗ có, còn đến số ba, huống chi là từ chỗ có sang chỗ có...”

luận đề, cái này tự mâu thuẫn và nhà tư tưởng Lão học để cho nó chịu sự tiêu tán như đối với mọi cái khác: ta không thể bám vào luận đề tương đối luận nhiều hơn là cái trái ngược với nó, nó cũng tách biệt và kết quả của nó - dù có là thuyết nhất nguyên - thì nó cũng là thiên vị. Vì không thể tiếp tục nữa theo hướng của nó cũng như hướng khác, lối thoát duy nhất là thay đổi triết đề quan điểm: không phải là dứt khoát về “cái này” và về “cái kia”, bằng cách cấm chặt sự khác biệt của chúng, như tranh luận triết học vẫn đưa đến: cũng không phải, bằng cách san bằng sự khác biệt giữa chúng, bám vào sự cân bằng của cái này và của cái kia và sự hợp nhất của chúng trong sự thống nhất, như các nhà ngụ biện vẫn làm. Để thoát khỏi thế đôi ngã, nhà tư tưởng Lão học quay trở lại với công thức của ông: “tùy theo”. Tùy theo cái này/cái kia.

Vì cái “muôn vật là một”, mà tương đối luận dẫn đến một cách quá ư lôgic, chính nó đưa tới sự lẫn lộn của thực tại cũng như của ứng xử : đã trở thành phiếm định, từ nay mỗi người có thể hành động theo ý mình, chẳng còn có những giá trị chung. Bản thể học phản ứng lại điều này, để chặn đứng sự tan biến của bản thể cũng như của luân lý (những sinh linh chỉ “hoạt sinh” -x. Aristote - khi chúng thực sự khác biệt với nhau). Lôgic của minh triết là mở ra một con đường thứ ba. Đó là con đường không xóa bỏ cũng không khẳng định sự khác biệt: mà là đón nhận nó càng tốt hơn, bằng cách khớp hợp với tính chất tình thế (circonsctanciel) của nó, mà tự chính mình ngang bằng (sự “ngang bằng về tâm hồn” của minh triết), bởi ta biết tất cả các khác biệt về cơ bản là tương đương với nhau, ta cảm nhận cái vốn chung của chúng. Không phụ thuộc vào bản thể cũng chẳng phụ thuộc vào vẻ bên ngoài, sự khác biệt nên được coi là một *hệ quả của nội giới*, như một âm thanh phát ra. *Tương hợp* với nó, minh triết bảo vậy. Theo hai nghĩa của từ ngữ (cùng tận dụng từ nguyên kép *cor* và *chorda*)¹: vừa ưng thuận chấp nhận nó, cho phép nó (bằng cách nắm lấy nó đúng như nó đến) vừa cũng làm cho đồng thuận cái có thể là lạc điệu trong nó, làm người đi trong đó mọi khác biệt. - Hay nói điều đó theo cách nào khác nữa đây?

Lão nuôi khí chia củ, nói: “Sớm cho ba rồi chiều cho bốn”. Các khí đều giận. Nói: “Thế thì sớm cho bốn, rồi chiều cho ba”. Các khí đều bằng lòng. (tr.70).²

Nhà tư tưởng Lão học bảo “Danh, thực chưa thiếu hụt, mà gây ra giận mừng, cũng là nhân phải vậy!” Chính xác hơn: “được sử dụng đúng”, “được vận hành tốt”. Và “tùy theo là vậy”.

Giai thoại này, được coi là kinh điển trong danh mục ngụ ngôn Trung Hoa, có vẻ có thể tỏ rõ tính phi lôgic của loài khí (chuyển sang từ ngữ hiện đại: “ta tăng loại thuế này lên và ta hạ loại thuế khác xuống”, và thế là mọi người đều mừng). Thậm chí, ở Trung Hoa, có thể coi đó là đề cao tài thao tác của bậc minh triết (x. *Liệt Tử*, ch. II): cho chúng “ba hạt buổi sáng - bốn hạt buổi chiều”, người nuôi khí bắt đầu bằng việc đánh lừa ý thích của bọn khí, rồi ra vẻ thay đổi ý kiến đề nghị với chúng cách ngược lại: khiến người khác tưởng rằng anh ta nhượng bộ đòi hỏi của họ, anh ta dựa vào sự ngu ngốc của họ để chi phối họ. Nhưng ở đây vẫn là mẫu hình ấy đưa đến

¹ Tiếng La-tinh: *cor* = trái tim, tâm; *chorda* = dây đàn.

² Nhượng Tống dịch - Sđd.

cái *tùy theo* (và một trong những phương cách phổ biến trong tư duy Trung Hoa, như Granet đã ghi nhận rất đúng, là sử dụng cùng những yếu tố tự sự như nhau trong những ý nghĩa rất khác nhau); bài học ở đây là bài học về một nghệ thuật thích ứng: người chăn nuôi đồng ý để cho lợn khi có được một sự thay đổi (ba buổi sáng *hay* ba buổi chiều, dầu anh ta biết nó chỉ là tương đối và về căn bản chẳng thay đổi điều gì cả (chúng sẽ không được ăn nhiều hơn trong ngày); và, do đó, anh khiến chúng đồng tình với anh và khôi phục trật tự. Ứng thuận thay đổi, dầu rất hạn chế, cũng đã đủ để biến giận thành vui. Tóm lại, bậc minh triết, sử dụng các khác biệt, nhưng là để điều hòa. Hay, như nhà tư tưởng Lão học nói tiếp, “ông lập sự hài hòa bằng cách sử dụng các khác biệt (*thánh nhân họa chi dĩ thi phi*)”. Và cần đọc phát biểu này thật chặt chẽ: ông điều hòa, không phải bằng cách chối bỏ các khác biệt, mà ngược lại *bằng cách vận dụng chúng* (nhưng không cột mình vào đó, bởi ông biết rằng chúng là tương đối). Cũng như ở đây, người nuôi khi vận đến một sự khác biệt, chẳng làm thay đổi điều gì về căn bản, mà hiệu quả lại chẳng kém chút nào. Thay vì tự tước mất đi cái đúng/sai - bậc minh triết không bỏ mất đi bất cứ cái thuận tiện nào - ông sử dụng nó để khớp hợp với tình thế và đáp ứng lại cái “vốn vậy” riêng của nó. Nhưng không đem chúng làm những chân lý (việc sử dụng chúng là do tương đẳng). Và, nhà tư tưởng Lão học nói tiếp, “do đó bậc minh triết [tự] an nghỉ trên/ trong cái bình đẳng của trời (*nhi hưu hô thiên câu*)”: cái bình đẳng của “trời” vốn là bình đẳng của các âm thanh được phát ra chứ không phải gây nên, không ngừng lan tỏa khác nhau, mỗi tiếng từ nó mà ra, *sponte sua* - song để cho ta nghe được cái hài hòa căn bản của chúng.

Ta đương nhiên trở lại với âm nhạc: mọi *cái vốn vậy* “là” một khác biệt cũng giống như mọi âm thanh đều biến đổi; và, cũng giống như trong nhạc, cái thực tại chỉ có thể hiện tại hóa bằng cách tự khác biệt với nhau. Nếu bậc minh triết không thuần túy và đơn giản san bằng sự khác biệt, như các nhà ngụ biện đã làm, trong ý định giảm nhiệm của họ, cũng không thiết lập cơ sở cho nó trên một lối bản thể học, như triết học đã làm theo phản xạ, ấy là vì ông biết rằng khác biệt chính là *chỗ qua đó* ta nhất trí được với hiện thực (mà ta cũng hòa giải). Làm thế nào có thể ứng xử “*tùy theo*” được, nếu không phải là chỉ tùy theo một sự khác biệt mà ta mới tiến lên? Ông rất biết rằng đây chỉ là một biến dị, nhưng chính qua biến dị ấy mà thế giới được triển khai và có thể cảm nhận được. Cho nên cần nắm lấy cái khác biệt như là một hệ quả của nội giới: nó làm cho ta nghe thấy được nội giới trong mỗi cái vốn vậy.

Vậy nên, nếu ông vận đến các lý lẽ của tương đối luận để vượt qua tính chuyên nhất của các tách biệt, thì bậc minh triết cũng vượt qua tương đối luận để, sử dụng các tách biệt tùy theo sự thuận tiện của chúng, qua mỗi cơ hội riêng lại nhận ra được tính hợp thức chung (“khả năng đứng vững” của thế giới: cái đạo). Bởi đối với ông, không tối nghĩa (thu lại trong cái một), cũng không lạc điệu (vì bị đóng cứng trong các khác biệt của nó), mà luôn liên kết. Ta biết, từ Socrate, triết học đã vượt qua tương đối luận vươn lên tính chung của các yếu tính bằng trừu tượng hóa một cái “tự nó” mà cái *logos* đã xác định. Song, sự thống nhất mà minh triết đã đề cao là thuộc về một hệ khác: nó không bắt nguồn từ một tính chung do trừu tượng hóa, mà gắn với tính tổng thể (ở Trung Hoa là “trời”) và bao gộp bằng tư tưởng (*com-préhension*). Minh triết, nói cách khác, là *bao gộp các sự khác biệt (comprendre les différences)*: giữ cho chúng ở chung, trên cùng một bình diện, mở ra rộng rãi nhất đối với chúng,

để có thể khớp hợp tốt hơn với từng “thời” (x. Khổng Tử) lôgích riêng của từng “vốn vậy”. Bởi bậc minh triết biết cảm nhận ra (minh triết là người biết cảm nhận) làm thế nào mà các khác biệt, gắn vào cái nền tảng chung, được biện bạch trong sự làm thành một cái toàn thể - là “thế giới”; hay, như ta vẫn nói, cần phải có mọi thứ, để làm nên một thế giới.

VI

Không hoài nghi chủ nghĩa

1. Việc đặt mọi thứ ngang bằng nhau, “các lời nói về các sự vật”, hay các “lời nói” và các “sự vật” sẽ đưa ta trở lại lập trường của chủ nghĩa hoài nghi. *Omnia exaequant*¹, như đã được nói trong Cicéron (*tẻ* (vật luận) trong tiếng Trung Quốc); không nghiêng về bất cứ bên nào. Nếu Pyrrhon, cũng vậy, đặt tất cả ngang bằng nhau, so với cái đúng cũng như cái sai, thì đúng là mỗi vật “không là cái này hơn là cái kia”. *Không hơn là (ou mallon*²). Vấn đề về sự lằm lằm tan biến mất, chỉ còn có vấn đề tính thiên vị. Và, ở đây nữa, hai tư duy, Trung Hoa và Hy Lạp, bắt đầu lại ngoạn ngoạn để cho ta xếp chúng đứng song song cùng nhau. Cũng giống như nhà tư tưởng Lão học khuyên nên thoát bỏ khỏi đầu óc đã thành, muốn vậy, cần “đi cả hai phía (*lưỡng hành*)” (tr.70), nhà hoài nghi chủ nghĩa khuyên nên biến đổi góc nhìn của chúng ta và, để đưa nó ra khỏi tính đơn phương của nó, cần xem xét các sự vật một cách hệ thống “từ phía khác”: nhằm bù lại sự mất cân bằng do quan điểm trước gây ra, vốn tùy tiện, và cuối cùng nhận ra rằng mọi sự đều thật cân bằng. Chúng cân bằng cả khi chúng ta có bất lực trong việc bày tỏ được ý kiến về chúng, mọi sự can thiệp của phán xét có phá vỡ sự cân bằng đó. Đừng có tán thành và, thậm chí, đừng có nghiêng về (bên nào). Đừng phớt lờ cho luận đề này cũng đừng phớt lờ cho cái đối lập với nó (*adoxastoi*³), đừng nghiêng về bên này hơn bên kia (*aclineis*⁴) và, đừng để cho bị lay động (như chiếc lông trên một cái mũ: *acradantoi*⁵): niềm thích thú, khiến người ta thật yên tâm, của các nhà ngôn ngữ học so sánh - có thể nhạt lụi ở đây, thật dễ dãi, những bất biến của minh triết cũng như của chủ nghĩa trữ tình. Và, trên thực tế, những chỗ gặp nhau còn tiếp tục, giữa các truyền thống chẳng hề biết đến nhau ấy, cứ như ta có thể rút ra ở đây, tách khỏi mọi ngữ cảnh, một loạt những điều sáo mòn: cũng như, đối với nhà tư tưởng Lão học, các nguyên tắc đạo lý và các con đường của cái đúng và cái sai “đều lẫn lộn” (tr. 93), đến mức chẳng còn có thể “phân biệt”, theo Diogène Laerce⁶, Pyrrhon “cho rằng chẳng có cái xấu cũng chẳng có cái đẹp, cái phải cái trái”; cả hai đều vượt qua các tách biệt và, do vậy, cả nỗi sợ cái chết (x. tr. 103): theo építète do Stobée dẫn lại, Pyrrhon thậm chí nói rằng “chẳng hề có khác biệt giữa sống và chết”.

Điều khiến Pyrrhon thật gần với Trang Tử, nhà tư tưởng Lão học, là ở chỗ ông làm tiêu tan cái bản thể cùng lúc với cái chân. Khác với tất cả những người đi trước ông, ông sẽ không hề quay trở lại bằng câu hỏi đã được đặt ra về đối tượng của nó - thậm chí cả theo lối tổng quát nhất (bản thể là gì?) - bởi câu hỏi ấy đã nói quá nhiều về nó vì tất dẫn đến giả định có nó: khi ta đã từ chối mọi bản thể học, và thậm chí cả

¹ Tiếng La-tinh = mọi thứ đều bằng nhau.

² Tiếng La-tinh = chẳng hơn, chẳng nhiều hơn.

³ Tiếng La-tinh = cái bất ngờ, hay rất chắc chắn là không thể có ý kiến về chúng

⁴ Nt = (*nghiêng về*)

⁵ Nt = không lay chuyển

⁶ Nhà văn Hy Lạp (khác với nhà hiền triết Diogène). Tác phẩm của ông dẫn lại nhiều lời nói của các nhà tư tưởng cổ đã thất lạc.

mọi bản thể học phủ định, thì phạm trù duy nhất tồn tại là phạm trù của cái “hiện ra” - *to phainomenon*¹ - luôn biến đổi, và thậm chí không ổn định. Với Pyrrhon quả thật đã hoàn tất sự trừu tượng của bản thể vốn mới chỉ được Platon xem xét thoáng qua. Còn ông thì đã đi đến tận cùng. Trả lời câu hỏi của các câu hỏi, câu hỏi về việc ta biết được bằng cái gì? - hoặc bằng lý tính (các nhà *éléates*²), hoặc là bằng các giác quan (Protagoras), hay bằng các giác quan và bằng lý tính - Pyrrhon trả lời: chẳng bằng các giác quan cũng chẳng bằng lý tính: ông trả lời bằng cách đặt lại vấn đề chính câu hỏi. Ông làm tan rã nó. Và chính bằng cách đó, đi ra ngoài khuôn khổ của triết học, và thậm chí bằng cách xóa bỏ các điều kiện khả năng của nó, ông đã có thể gặp nhà minh triết Trung Hoa. Bởi, xuất phát từ cùng một ghi nhận, được tiến hành vào cùng một giai đoạn, về một sự xung đột liên tục giữa các trường phái, họ cùng chia sẻ niềm tin chung là phải gấp rút thoát ra khỏi cuộc tranh luận: trong đấu trường triết học, mỗi người “khẳng định cái người khác phủ nhận” và “phủ nhận cái người khác khẳng định” (Trang Tử, tr. 63), và các mâu thuẫn đó đều vô bổ vì chúng là nan giải. Không có hệ thống nào có giá trị hơn hệ thống khác, các đối nghịch đều có sức lực ngang nhau (các nhà hoài nghi chủ nghĩa gọi là “đẳng tính”): luận đề của Parménide không có giá trị hơn, mà cũng không kém giá trị hơn luận đề của Héraclite, luận đề của các nhà Không học không có giá trị hơn, mà cũng không thua luận đề của các nhà Mặc học, mỗi cái là một quan điểm khả dĩ - mỗi cái chỉ là một quan điểm khả dĩ.

Ta biết cái khó khăn khi nói lên chủ nghĩa hoài nghi. Bởi nói rằng người ta nhầm, hay đơn giản hơn là người ta không biết, thì vẫn còn là giáo điều. Một cái bẫy mà, ngay trước Pyrrhon, Métrodore de Chio đã cố tránh bằng cách làm cho công thức mang tính nước đôi hơn: “Tôi khẳng định ta không hề biết rằng ta có biết một điều gì đó không, hay ta chẳng hề biết gì cả, và ta thậm chí cũng không hề biết rằng quả có một cái biết và một cái không biết không, hay chung hơn nữa, có một cái gì đó không hay chẳng hề có gì cả.” Việc đình chỉ mọi phán xét được tổ chức thật triệt để, song nó vẫn còn bắt đầu bằng một cái: “Tôi khẳng định”. Do tránh đối thoại mà được như vậy (phần khẳng định khởi đầu - tối thiểu - vẫn là người đối thoại phải chịu), như giữa Khiết khuyết (kẻ “Mẻ răng”) (đạo của anh ta còn chưa đủ) và người thầy Lão học của anh:

(Khiết Khuyết hỏi Vương Nghê:

- Thầy biết chỗ cùng phải của vật chẳng?

Đáp:

- Ta biết đâu cái đó!

- Thầy biết cái mà thầy không biết chẳng?

- Ta biết đâu cái đó!

- Vậy thì các vật, không biết gì chẳng?

- Ta biết đâu cái đó!³

Hỏi và trả lời, tất cả chỉ đều là câu hỏi - câu hỏi là, rốt cuộc, ta chẳng biết, không phải là cái ta biết hay không biết, mà là ta có biết hay không biết. Từ khả năng biết,

¹ Tiếng La-tinh = cái có thể cảm nhận được bằng các giác quan của ta (ngược với tư tưởng)

² Các nhà triết học Hy Lạp thuộc trường phái *éléé*, quê hương của Zénon và Parménide.

³ *Nam Hoa Kinh*. Nhượng Tống dịch. Trong bản dịch của Nhượng Tống các câu trả lời đều kết thúc bằng dấu than (!), trong khi trong bản dịch của F. Jullien lại kết thúc bằng các dấu hỏi (?)

câu hỏi lùi lại về khả năng biết cái biết. Khả năng này tan đi, mọi câu hỏi triết tiêu. “Tuy vậy, hãy thử nói chuyện đó” (vẫn đoạn đó, tr. 92), hãy tỏ thiện ý... Nhưng “nào biết cái ta gọi là biết lại không phải là biết sao? Nào biết cái ta gọi là không biết lại không phải là biết sao?”¹

2. Minh triết không có lịch sử, nhưng nó gồm có hai thì - hai thì chung - mà ta sẽ gặp lại trong tất cả các bậc minh triết, ta có thể xác minh nó ở Pyrrhon cũng như ở nhà tư tưởng Lão học. Gồm hai thì hay hai mặt? Bởi có thể nói về hai thì thì là quá hiện đại, vì vẫn còn là quá bị cấu trúc bởi Lịch sử, mỗi liên hệ giữa chúng còn chưa được tháo dỡ ra hết - không thật sự có chỗ cho một biện chứng (cho một thì của cái phủ định và sự vượt qua nó); đúng hơn là hai kỳ của cái sẽ thiết lập nên *chế độ* của minh triết (chế độ như khi người ta nói về một dòng chảy, song cũng vì minh triết là một khoa vệ sinh). Kỳ thứ nhất là kỳ của sự cởi bỏ và của sự *trung lập hóa* (theo nghĩa đen của các nhà hoài nghi chủ nghĩa - *neutra*²: “không cái này cũng chẳng cái kia”: cái kỳ trong đó người ta tương đối hóa các ý kiến và các quan điểm và, vượt qua các tách biệt (của cái vốn vậy hay cái không vốn vậy), người ta đẩy trả cho những phán xét đối nghịch của các trường phái quay lưng lại với nhau. Kỳ thứ hai là kỳ của *cuộc sống hợp lẽ* ở đó người ta quay lại với thế gian bằng cách “trừ bỏ sự trừ bỏ ấy”. Bậc minh triết không sống tách biệt, hiển mình cho cái tuyệt đối của mình, cắt đứt với những người khác hay nổi loạn - một bậc minh triết không phải là một ông thánh. Vượt qua các giáo điều cũng như các dư luận, Pyrrhon cuối cùng đã sống như mọi người trong đời sống thường ngày, chấp nhận cái hình thức riêng của những gì hiện lên ở điểm ngẫu nhiên ông đang đứng. Nói chấp nhận là còn quá ít: ông phó mình cho cái bề ngoài “toàn-lực” đó “ở bất cứ nơi đâu nó trung ra”. Léon Robin nói: “Ông ngoan ngoãn đối với tất cả những gì từ bên ngoài đòi hỏi ở ông hay chỉ là ông được cầu xin”. Cũng như Montaigne sẽ làm về sau, ông theo các tín ngưỡng, tuân thủ các tục lệ đã định, làm tròn các chức vụ được giao; các đồng bào của ông yêu cầu ông làm đại giáo sĩ của Elis, thì ông làm. Cũng như (theo gương ông?) Montaigne sẽ trở thành thị trưởng thành phố của mình.

Người ta cũng nói chung về bậc Thầy Lão học như vậy: (x. tóm tắt ch. “Thiên hạ”, tr. 1098):

*Sánh với thân mình. Hợp với Trời, Đất. Nuôi được muôn vật. Hòa cả cõi đời. Ân đức kịp trăm họ. Thông sáu hợp. Mở bốn mặt: lớn, nhỏ, tinh, thô, sức vận chuyển không đâu là không ở.*³

Như nhà bình chú (Quách Tượng, tr. 96) ghi chú, “vì ông không có tâm trí đã thành, nên chẳng có gì với ông là không hợp”; hay, “vì ông đã làm trống trong mình”, “nên ông có thể đáp ứng mọi vật” “mọi phía”, nghĩa là “không còn có định hướng ưu tiên” (Thành Huyền Anh). Theo cách *mở*: việc trung lập hóa các tách biệt đã khiến ông tùy nghi, và sự tùy nghi ấy khiến ông có thể thuận theo tốt hơn mọi cái đến với

¹ Nt.

² Tiếng La-tinh (neutro)= không về một bên nào.

³ Nhượng Tổng dịch. Sđd.

ông, khớp hợp với lôgích của từng cái vốn vậy. Tư duy Trung Hoa đặc biệt khéo trong việc mô tả trạng thái “đạm” này của minh triết (Thành Huyền Anh) ở đó, do không còn bị cột chặt vào những phán xét của mọi người, sa lầy trong các tách biệt của họ, bậc minh triết giữ được với thế giới một mối quan hệ vừa mật thiết vừa thoải mái. Ngược với mật thiết sẽ là “dính chặt” vào đó. Mà, ông thì không “dính vào” cũng không “rời ra”; ông không từ bỏ cũng không gắn chặt. Ông “tiến triển”. Ông sống tùy theo. Mà cũng không phải tự hỏi tùy theo cái gì (của thiên hạ hay của ông?); cũng không còn có câu thúc, cũng chẳng còn có cắt đứt, giữa “thiên hạ” và “ông”.

Điều ấy chỉ có thể có được là vì, thông qua quan niệm của ông về sự tùy nghi, nhà tư tưởng Lão học đã nối liền, một cách tích cực, sự phi-nhận thức với minh triết, và rõ ràng hơn nhiều những gì các nhà hoài nghi chủ nghĩa từng làm được. Và chính ở đây ta lại thấy nổi lên sự khác nhau. Bởi, vẫn luôn bám sâu vào truyền thống triết học của người Hy Lạp, nhằm vào cái chân, và dầu họ có cố phân ranh ra đến cùng, các nhà hoài nghi chủ nghĩa vẫn là những kẻ thất vọng về chân lý: tất nhiên là họ đã từng mong mỗi nó - làm sao có thể nghi ngờ điều đó? nhưng than ôi! họ không còn tin ở nó nữa; còn bậc minh triết Trung Hoa thì chẳng hề quan tâm đến chân lý - họ không phải vô chân, mà là vô ý: họ miễn có các ý kiến về các sự vật - để không cản ngăn các sự vật. Như vậy, lôgích đúng là giống nhau, giữa chủ nghĩa hoài nghi và Lão học, nhưng, theo một cách nào đó, nó cũng rất khác nhau, khi chân lý không còn là cái được nhắm đến (cái mà tôi sẽ gọi là sự lạc điệu âm i, nó diễn ra mà ta không hay). “Theo một cách nào đó”: quả là ta có nhận ra một đoạn nào đó tương tự nhau, nhưng, do khung cảnh của nó, nó được định hướng khác nhau - toàn bộ khó khăn là lường được sự khác nhau đó nó thể hiện ở tọa độ của tư duy.

Ta sẽ thấy rõ điều này khi đọc lời bình chú về câu hỏi nêu trên “Ta đâu biết được cái đó?” (x. Quách Tượng, tr. 92). Trong khi ta có xu hướng muốn hiểu nó như một phát biểu kịch phát của hoài nghi và, từ đó, như một tuyệt vọng của nhận thức, thì ngược lại, nó được coi là phương thức tối ưu của minh triết. Có một lôgích chung khi công nhận rằng “nếu tự ta biết cái ta không biết, thì như vậy tức là ta có sự hiểu biết”. Nhưng nhà bình chú nói tiếp: “và nếu ta có cái biết, khi ấy ta không còn có thể dựa vào sự tự-thích đáng của tất cả các năng lực tự nhiên (*hữu tri tắc bất năng nhiệm quần tài chi tự đương*)”, ta không còn có thể dựa vào chúng và sử dụng chúng được nữa. Trong khi, nếu “ta hoàn toàn không biết, thì chẳng có gì, trong sự tùy nghi của nó, ta không dựa vào”. Hoặc nữa (tr.97): “chỉ vì ta không biết nên ta dựa” vào cái “tự nó làm nên của thế giới (*duy vô kỳ tri nhi nhiệm thiên hạ chi tự vi*)” và, khi đó, ta có thể “khiến cho tất cả các vật phi nước đại” mà chẳng phải sợ “đuối sức”. Sự “tự-thích đáng” ấy cho phép, bằng cách giải phóng chúng ra, sử dụng tốt nhất tất cả các chức năng (bối cảnh ở đây không phải mang tính lý thuyết, như ở người Hy Lạp, mà được quy chiếu vào tiến trình của các sự vật - tiến trình của các vật và chế độ sống tốt nhất), đây là cái mà chúng ta gọi là sự *tương đẳng*. Có hai hệ quả cần nhấn mạnh: trong khi nhận thức nhằm vào chân lý, thì phi-nhận thức này nhằm vào sự tương đẳng; và, khi đó, cái ta vẫn gọi là “biết” chính là cái ngăn trở cái nội giới. Về ngoài hay nội giới, đây sẽ là sự khác nhau giữa Pyrrhon và nhà Lão học (một bên là *phainomenon*, bên kia là *tự vi*: những khái niệm cuối cùng). Từ đó sẽ xác minh cái tôi phải làm về nội giới mà diễn từ này luôn quay trả về đó - cái nó luôn quay trở lại đó. Bởi nội giới là cái chúng ta chỉ có thể nói bằng cách “bỏ đi” - *bằng cách đi qua*.

Không phải vì “cái ấy” là khó nói nên lời (số phận giành cho cái “siêu nghiệm” là vậy, ta đã thử mãi rồi), mà vì nó mất đi không gì cứu vãn lại được trong lời nói, nó bốc hơi mất trong tư duy. Trong khi thiết kế, các câu liền hút mất lấy nó, nhốt kín nó lại, làm cho nó thành cứng đờ; cho nên, vốn lỏng và tháo mở, âm nhạc nắm được nó tốt hơn là lời nói. Thay vì vượt qua tất cả và không thể với tới được, nó lại “đi qua” mọi thứ, ta không thể giữ nó lại; không thể thu bắt được nó. Vậy nên chỉ có thể tiến hành theo lối khác bằng cách trở lại trên đó, bằng cách xoay quanh, như tư duy Trung Hoa vẫn không ngừng làm, bằng những cuộc đột nhập liên tiếp, từ một điểm này hay từ điểm khác - mọi cái đều *ngang bằng nhau*. Trực diện, bằng cách triển khai khái niệm về nó, rất sớm người ta đã chẳng nắm được chút gì về nó (trừ ở Spinoza? - nhưng vì ông đã làm cho phương cách dao động bằng cách đưa nó đến cùng cực); thường ra, chính bằng cách đổi mới lối vòng, trong một thứ biến dị liên tục, ta mới nắm bắt được cái “thông thường” ấy: trong một diễn từ “đạm”, trống khuyết, thưa thớt, và, để luôn được ngang sát mực của nội giới, cố giữ không xây dựng và luôn chỉ vừa mới bắt đầu nói - mới “thoáng nói ra”. (x. Vương Bột, bình chú *Lão Tử*, Đ 23).

Bởi nó gắn với cái bệ để của bản thể học, nên dầu tất cả nỗ lực của các nhà nguy biện là cố gỡ nó ra khỏi đó, nên cái vẻ bên ngoài mang nhiều độ đặc lý thuyết hơn. Marcel Conche (trong *Pyrrhon hay vẻ bên ngoài*) nói rằng: không phải là vẻ bên ngoài “của”, cũng chẳng là vẻ bên ngoài “để” (khác với hiện tượng hiện lộ một cái tự nó), nó chỉ hiện lên chính nó, nó không để hiện lên *cái gì cả*: “trong sự chuyên vị của mọi sự vật về vẻ bên ngoài (một thứ phân rã phổ quát nó để cho mọi vật tồn tại), ông (Pyrrhon) tìm thấy nguyên lý của một minh triết” (tr. 81). Ông sẽ tìm thấy trong ấy nguyên lý của một minh triết, quả vậy, bởi vì, như các nhà nguy biện đã nhận ra, đứng riêng một mình, trong khuôn khổ bản thể học mà những người Hy Lạp đã thiết lập, các vẻ bên ngoài không còn tách biệt nữa (và như vậy cho phép được *thấu hiểu*): “... bởi các vẻ bên ngoài không đối nghịch với nhau. Như vậy, tự chúng không hề gây nên xung đột nào, xao động nào, rối ren nào”.

Người Trung Hoa nghĩ rằng, không phải trong các vẻ bên ngoài (họ không hề có khái niệm về cái ấy), mà là trong nội giới, mới là nơi rút ra minh triết; nhà tư tưởng Lão học nói rõ: bởi chính trong tính phổ biến của cái “tự nó vốn vậy” các tách biệt mới bị san bằng, tức đều tắt đi mọi xung đột. Và, lần nữa, đối thoại là lối đi vòng thuận tiện hơn cả để nắm được lấy nó, hay đúng hơn cái đảo ngược của nó, một phản-đối thoại: không phải trong đó người này trả lời người kia, mà người này đi ngược trở lên trong câu hỏi của người kia và, đến lượt mình lại hỏi, giải quyết bằng cách hòa tan nó đi:

Bóng bóng hỏi bóng rằng:

- Ban nãy mi đi, giờ mi đứng; ban nãy mi ngồi, giờ mi dậy: sao mi không có tính nét gì riêng vậy?

Bóng đáp:

- Ta là kẻ có đơi mà thế chẳng? Cái ta đơi lại là kẻ có đơi mà thế chẳng? Ta đơi, cựa rắn đơi, cánh của ve chẳng? Nào biết sở dĩ thế. Nào biết sở dĩ không thế.¹

¹ *Nam Hoa Kinh*. Nhượng Tống dịch.

Nội giới hay *phụ thuộc*: chỉ khi ta cắt khỏi chuỗi liên kết không dứt của các phụ thuộc, và ta không xây dựng gì nữa, thì ta mới có thể khám phá ra cái nội giới - ta mới chặn được nó, ta mới thấy nó tỏa lên (trong tính hiển nhiên của nó); và đối với câu cũng vậy. Bởi, xét theo quan điểm của các liên kết nhân quả, quan điểm của sự sản sinh ra, thì không có gì là phụ thuộc hơn cái bóng, nếu không phải chính xác là cái bóng của cái bóng - ta có thể đi ngược lên vô tận. Cũng như ta có thể kéo dài vô tận: “Nếu ta làm cho cái bóng phụ thuộc vào cơ thể, thì cái cơ thể ấy sẽ phụ thuộc vào đấng hóa sinh, rồi, ta sẽ hỏi, đấng hóa sinh ấy, đến lượt mình, phụ thuộc vào ai? (Quách Trọng, tr. 111). Cũng vậy, lúc mở đầu, âm thanh chỉ tồn tại toàn vẹn (nghĩa là: một cách tự nhiên) khi nó được cảm nhận như một âm thanh phát lên, chứ không phải được tạo ra, không phải do gây nên mà tự phát, cũng như phần phát triển cuối cùng này của chương, mọi tồn sinh đều luôn được bắt lấy, đầu đây là sự tồn sinh của một cái bóng, chỉ từ chính nó, bắt nguồn từ chính nó: nó chỉ được bắt lấy khi *đang tiến hành*. “Điều ấy tỏ rõ sự sắp đặt theo trời [tự nhiên] của cái *do tự nó*. Ngồi hay đứng dậy không phụ thuộc và cứ tự thế mà đạt được. Ai biết được vì sao mà vậy do tìm hỏi từ đâu [mà vậy]?”. Cái “sắp đặt” đó, hay cái động lực tự nhiên đó (*thiên cơ tự nhi*), cái động lực của “trời”, là động lực mà sự sắp đặt khác, sự sắp đặt của tâm trí đã thành, được thiết lập, nhân tạo, che lấp - mỗi lần lại buông ra cái nét của nó bằng cách tuyên bố một phán xét. Như vậy, nếu phi-nhận thức mở đường cho minh triết, không phải là nó đưa đến một sự nhần nhục “khôn ngoan”, bằng cách chấp nhận các giới hạn của con người, cũng chẳng phải, mở đường cho sự nhún nhường, bằng cách thú nhận không biết của nó, nó quy ta đến đức tin, mà là, do không “tìm hỏi” nữa, ta sẵn sàng đón nhận cái đến, như nó đến, và nắm lấy các sự vật “như chúng đến”; và sẽ chẳng còn gì làm ta rối bộn.

3. Bởi, về điều đó, đã nhất trí cả, ta thậm chí phải cố mà không nói rằng thật chán. Diễn từ bằng phẳng, chẳng hề căng thẳng, chẳng chút ham muốn, và thậm chí chẳng chút gò ghề - tư duy không còn bám vào đó: minh triết “dẫn đến sự thanh thản”. Như là “chẳng thêm ưu tư việc đời” (apragmosumé¹, x. Trang Tử, tr. 97: *bất tùng sự u vụ*) và như là không còn huyên náo, “thanh tịnh”. Khái niệm nghèo nàn một cách tuyệt vọng, dầu là dưới mặt này hay mặt khác, bởi không hề có triển khai về lý thuyết và thậm chí chẳng có khả năng đặt vấn đề (phải lặng im về nó) - không cứu chữa được. Triết học, về phần nó, là diễn từ về sự khác biệt, nó tự phong cho mình tính độc đáo và, do đó, chiếm lấy hết hứng thú; trong khi minh triết bị thua bởi nó không còn có thể (một cách hợp lẽ) phát nên lời được nữa. Cùng với nó cái bi kịch cũng sẽ bị xóa bỏ: việc nhận biết một tính tương đương căn bản làm tiêu tan mọi khả năng bi kịch; cắt đứt với cuộc tìm kiếm vô tận các chân lý, ta ngăn cản việc coi thế giới, cuộc sống, như là bí ẩn. Marcel Conche cho chủ nghĩa Pyrrhon quá đúng là một quan niệm phản-bi kịch đến mức ông nghi ngờ rằng tác giả của nó chỉ có thể đi đến được quan niệm ấy bằng cách ức chế cái cảm giác bi kịch đã hằn sâu trong tuổi trẻ của ông. Đọc những gì ông viết về cuộc chạy đuổi cuống cuồng của con người, tự “lao lực”, mà chẳng biết mình “chạy về đâu” (tr.56), ta có thể tưởng tượng rằng nhà

¹ Tiếng La-tinh =trạng thái của người thanh thản và chẳng dính vào những việc công.

tư tưởng Lão học này là một trong những cá tính hiếm hoi của Trung Hoa (cùng với Khuất Nguyên?) đã từng có những tình cảm tương tự và đã phản ứng lại chúng. Bởi, trong tổng thể của nó, và đây là một trong những nét nổi bật nhất, thế giới (tư tưởng) Trung Hoa nằm dưới sự ngự trị công khai của cái hài hòa, nó không chấp nhận các phương cách của sự đối mặt và xung đột, và thậm chí nó hình như không ngờ đến sự có mặt của chúng: cho nên hình thức tư duy ưu tiên của nó là “minh triết”.

Còn có điều sáo mòn đáng sợ hơn nữa (nhưng theo lôgic thì đúng ra phải bắt đầu từ nó): bậc minh triết sẽ sống “như ông nghĩ”; khác với triết học đã phát triển trên một hoạt động thuần túy lý thuyết, bậc minh triết, về phần ông, “đem ra thực hành”. Và chẳng, lập trường của triết học, về chỗ này, thật kỳ lạ: nó lên án một cách dễ dàng phép nguy biện là chẳng còn quan tâm đến những chân lý để sống, nhưng chính nó lại khoét sâu sự chia tách lý thuyết-thực hành (“nhận thức” và “hành động”), dần dần, đã khiến cho minh triết không còn có thể có ở châu Âu, đào hồng chân móng các điều kiện của minh triết. Cứ như ta có thể nhận thức (cái “chân”) rồi thực hành (cái “thiện”), và một sự “ứng dụng” vào đời sống là có thể được (như giữa khoa học và kỹ thuật). Làm thế, nhằm đạt đến “hạnh phúc”: một khái niệm mà người Trung Quốc không nêu bật lên bởi họ không tách nó ra khỏi lôgic của sự điều tiết và hết sức tránh sự thống trị của các cứu cánh và của thuyết mục đích. Chính chúng ta đã trừu tượng hóa “Hạnh phúc” để biến nó thành một yếu tính, một cái tuyệt đối, như chúng ta đã làm đối với Chân lý: và khi đó, để làm tiêu tan chỗ chia tách, nó cũng cần chẳng kém gì luật pháp, tôn giáo hay đạo đức (từ đó, cả sự quan trọng của đức tin, hợp thành một bộ đôi với triết học, trong châu Âu cổ điển, bởi nó cung cấp một khả năng dính kết bù trừ cho tính chất tư biện của các nguyên lý).

Nhưng Pyrrhon, vốn là một người đương thời trẻ tuổi của Aristote, còn thuộc thời còn hơi sớm trong lịch sử của sự chia tách này, để mong có hy vọng bước qua được nó. Và thậm chí đây chính là cái sẽ làm nên tính độc đáo của ông như, theo lời các nhà sưu tập cổ văn, trong khi, đi qua dưới trách nhiệm của triết học, trong một thế giới bị đảo tung bởi các cuộc chinh phục của Alexandre, nhu cầu về một “chân lý-giải thoát” đã trở nên càng cấp bách: người ta nói về ông là “ông sẽ đi theo nó bằng chính cuộc đời ông”; nói cách khác, ông sẽ tuân theo học thuyết của mình. Theo Antigone de Caryste, ông đã tự mình tuân theo cực kỳ chặt chẽ những gì ông dạy: đến mức đi đâm mình vào tường, không tránh xe cộ hay lũ chó lang thang, các vực sâu. Bởi tất cả chỉ là vẻ bên ngoài. Nhưng, đúng ra, có thể nào đem thực hành một sự dửng dưng như vậy (*adiaphora*¹)? - Aristote đã từng đặt ra câu hỏi đó: nhà triết học của sự dửng dưng “không tìm kiếm và không phán xét mọi thứ ngang bằng nhau, khi, nghĩ rằng nên uống nước hay gặp một người, ông sẽ đi tìm những vật đó” (*Mét., Gamma, 4*). Trong cuộc sống, không thể giữ cho quả cân được ngang bằng: vẫn là Antigone de Caryste ấy kể rằng, một hôm bị một con chó đuổi, Pyrrhon trốn vào sau một cái cây; một người bạn không giữ lời hứa, ông đã nổi giận... Ông đã phải thú nhận, thật “khó” “gột sạch” được con người.

Song, có phải chính đây là điều, khi chúng ta đề cập đến tư duy Trung Hoa, không phải là khiến ta bất ngờ, bởi ta nhận ra nó rất từ từ, mà nó kháng cự lại chúng ta một cách xảo trá, làm cho ta có cảm giác ta không bao giờ hoàn toàn nắm được nó

¹ Tiếng La-tinh = các sự vật dửng dưng, không tốt cũng không xấu.

và có một điều gì đó, ở trong nó, tiếp tục tuột mất khỏi ta: vì nó không phạm phải sự chia tách ấy (dẫu nó không phải không biết đến khả năng đó), không tháo tách sự tự biến của cuộc sống, nó không chỉ là một ý nghĩa lý tính - nó không chỉ là bằng tư tưởng. Là tư duy của nội giới, nó không đòi hỏi nỗ lực để có thể được hiểu cũng chẳng để có thể được đi theo (và chính sự thiếu vắng cái nỗ lực phải làm đó, mà nó tự pha loãng không phân tích, đã khiến ta không đến được nó). Đi theo, và chẳng, vẫn còn là nói quá. Bởi, “đạo”, như ta đã thấy, không phải là để mà “theo”, như nó thuộc về hạng hình mẫu hay giới luật và từ bên ngoài (giới luật của tín ngưỡng hay của ấn dật) khuôn nắn cuộc sống; vì nó mở ra với nội giới, đạo không thể là đối tượng của bất cứ một cố ý nào: nếu phải nỗ lực, và đến mức không thể, để giữ được dửng dưng và, không cảm thấy cũng chẳng tán đồng gì hết, trao mình cho các vẻ bên ngoài, như chủ nghĩa Pyrrhon vẫn làm, thì, ngược lại, không cần phải làm những cái đó nữa, để nắm lấy được các sự vật như chúng đến và tuân theo sự phát triển của mỗi cái vốn vậy; và nếu bậc minh triết mở ra đồng đều với mỗi cái vốn vậy và, đối với ông, tất cả đều tương đương nhau trong đạo của điều tiết, thì ông không vì thế mà “dửng dưng” trong ứng xử của mình, sự tùy nghi của ông đưa ông đến chỗ, mỗi lần, lại khớp hợp với cái đi theo hướng của “đạo” (do chỗ này, ông gần với chủ nghĩa khắc kỷ hơn - nhưng chủ nghĩa khắc kỷ vẫn giữ tư tưởng về biểu tượng). Là *đạm*, như bậc minh triết Trung Hoa, không phải là dửng dưng; trái lại, trạng thái trung tính nhất ấy là cái cho phép ta thuận theo tốt nhất sự đăng quang của các khác biệt - cảm nhận được sự đa dạng vô tận của các âm thanh được phát lên, mà không còn cái nào hủy hoại cái nào. Quả đáng chú ý là, trong khi tìm cách minh xác một minh triết được thiết lập trên vẻ bên ngoài, Marcel Conche đã đi đến chỗ kéo cái vẻ bên ngoài ấy về phía cái nội giới và tìm thấy lại các phát biểu Lão học: “vũ trụ của các vật không còn do ta lập thành và dựng lên trước mặt ta, đối diện với ta, bằng các phán xét của ta”, ta nên “chẳng phán xét chúng nữa”, mà “đơn giản để *các vật* cho tự chúng” (tr. 130).

4. Trong lòng nền văn hóa châu Âu, Montaigne là người nói tốt nhất về điều đó. Dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa Pyrrhon, giải thoát ông ra khỏi các đối nghịch (song khỏi cả một tâm lý học khắc kỷ chủ nghĩa về sự tán đồng, cũng như một chủ nghĩa khoái lạc về thiên hướng và về nhục dục, v.v.), ông đã quan niệm một “tự nhiên”, được cạo sạch khỏi triết học, mà ta “tự làm hại mình” với nó với tư cách là “bậc minh triết”:

Các nhà triết học, hết sức có lý, trả chúng ta về với các quy tắc của Tự nhiên; nhưng chẳng để làm gì cả một nhận thức cao cả đến thế; họ xuyên tạc chúng và trưng ra cho ta khuôn mặt tô vẽ quá sắc sỡ và quá màu mè của chúng, từ đó nảy sinh bao nhiêu chân dung khác nhau của một cái chủ quan thật quá đối đơn điệu. Cũng như đã cho ta những cái chân để đi, nó đã cản trở dẫu dẫn ta trên đường đời; sự cản trở không khéo léo, tráng kiện và khoa trương bằng sự cản trở trong ý định của nó, nhưng với vẻ duyên dáng dễ dàng và bỏ ích, và nó làm rất tốt điều kẻ khác nói, trong kẻ đã có được cái hạnh phúc được biết một cách ngây thơ và trật tự, nghĩa là một cách tự nhiên. Ký thác mình đơn

giản nhất cho tự nhiên, ấy là ký thác mình một cách mình triết nhất. (III, 13. “Về kinh nghiệm”¹.

Về một đối tượng “đơn điệu” đến thế: cái nội giới ấy là thuộc về cái *thông thường* (khó nắm bắt được vì nó quá thông thường, cho nên triết học đã cố nâng cao nó lên, và cố phân biệt ra; “nhưng xứng hợp dễ dàng và bỏ ích”: chỉ cần khớp hợp với đạo của sự điều tiết thông qua sự đăng quang của mỗi cái vốn vậy. Sự “đốt nát” không còn là một khiếm khuyết về nhận thức, mà là một sự “thiếu tò mò”, một cái gôi “mềm” và “êm” để cho một cái đầu tốt được dựa nghỉ lên đó”. “Hãy để cho tự nhiên một chút”; “hãy chịu các cái dở “một cách tự nhiên”, “theo điều kiện của chúng và của ta”. Tùy theo, “hãy để cho đi qua”. Và cơ thể cũng “đi qua” đó, cái cơ thể biến đổi, già đi: “Một chiếc răng của tôi vừa rụng, chẳng đau đớn, chẳng cố gắng: ấy là thời hạn tự nhiên của nó”.

Montaigne, trong bản luận văn cuối cùng này, bảo rằng, sau sự vội vàng của ham muốn, khi đã qua cái thời áp đặt dự tính của mình cho các sự vật, sẽ đến một thời mà người ta bắt đầu để cho đến, một thời mà người ta để cho “đi qua”, để cho các sự vật tự chúng đi qua. Minh triết tự nó *đến*. Nó đến như tuổi già đến. Tự chính nó - nó đến một mình: tuổi tác, tuổi già là trải nghiệm mà ta làm, mà ta không thể không làm - cái ấy tự nó đến một mình. Nếu minh triết đến cùng với tuổi già, thì có thể được minh triết trong tuổi trẻ của mình là tốt (ta chỉ có thể là nhà triết học: chỉ cần có “cái đầu” triết học); và nếu minh triết “không nói” với tuổi trẻ, là vì tuổi trẻ có thể hiểu - một cách lý tính, với tư cách là tư tưởng - nhưng nó không thể “ngộ ra”. Cần phải có thời gian, hay, chính xác hơn, cần có sự cuộn mở (người Trung Quốc rất chăm chú đến điều này, họ luôn nghĩ về tiến trình của các sự vật): sao cho, bắt đầu giãn ra và buông ra, sức sống sẽ tự để cho đi qua; và, cơ thể đã bắt đầu chết, “tan rã” và “tự nó thoát ra”, như Montaigne nói, thông qua cuộc rút lui này, ta dần dần trở nên nhạy cảm, với dòng chảy của các sự vật nó khiến ta biến mất, ta bắt đầu thấm nhiễm được nó. Không còn có ta đối diện với thế giới (cái ta bành trướng và thế giới thì như là đối tượng để nhận thức và chinh phục), mà, “tự chính ta” đã bắt đầu úa vàng và tự tháo gỡ đi². (Montaigne nhấn mạnh: “Và cái phần ấy của sinh thể tôi và nhiều người khác đã chết, những người khác thì nửa chết...”), ta “hiểu” (theo nghĩa có thể cảm thông được) sự đi qua liên tục của các sự vật; và, tự mình làm người đương thời của quá trình đó, ta sống “đúng lúc” (“Tuyệt tác vĩ đại và vinh quang của chúng ta, ấy là sống đúng lúc”). Bởi nếu tuổi già là một hệ quả của thời gian trôi qua, và về cái tuổi già đang đến, không phải ta chịu đựng, thậm chí cũng chẳng phải ta “chấp nhận” các sự vật như chúng là vậy, hay ta không còn thấy ham muốn chúng khác đi, mà là ta đơn giản nắm lấy chúng như chúng đến, chẳng phán xét chúng nữa, trong sự đi qua của chúng - nhân đi qua: bằng cách “nhận ra” rằng mọi sự chỉ có mỗi việc đi qua.

Cũng như có một thời riêng từng người của minh triết, cũng có một thời lịch sử của minh triết, hay ít nhất của cái nói ra của nó; cần có những điều kiện đặc biệt để nắm được nó. Montaigne đã nói được thành công [về nó] trong chỗ khuyết lộ ra giữa cái biết mang tính chinh phục của các nhà nhân văn chủ nghĩa, sắp đặt lại thế giới, và

¹ Trên đây là một bản văn viết theo lối cổ, rất khó hiểu.

² *Se dépendre*: tháo gỡ, như khi người ta tháo bỏ một tấm biển treo.

sự cấu tạo của chủ thể theo thuyết Descartes như là chủ thể nhận thức. Giữa cái cử chỉ của một thu hồi và cử chỉ của một sáng lập. Cái “mình” không còn hòa lẫn với một sự chiếm hữu thích thú các sự vật, mà cũng còn chưa trở thành, bằng cách ly khai, và để lọc trong - tự mình chiếm hữu - *res cogitans*; cái “mình” được rộng, cái “mình” mở. “Nhảy cảm một cách lý tính” - lý tính một cách nhạy cảm”, đây là một cái mình mở ra với các khác nhau, nó nhạy cảm với cái “đặc biệt đến thế” của mỗi cái vốn vậy; đây là một cái mình của “thử nghiệm”. - Nhưng làm sao nói được [về nó] ở bên ngoài “mình”? Làm sao nói được về cái “nội giới”, hay đúng hơn để cho nó đi qua, nếu không còn phải là trong bối cảnh của cái *mình* mà ta cảm nhận ra nó, cũng không phải về phía các “sự vật”, bị sa lầy trong đối tượng? - mà như [cái vẫn] không ngừng đi qua?

VII

Nói ra một ý nghĩa -

cho nội giới biến thông

1. Ta đã biết chủ nghĩa hoài nghi, theo đúng lôgic, dẫn đến đâu (theo Aristote tóm tắt Pyrrhon): trừu tượng khái niệm bản thể, cũng như chối bỏ nguyên lý về mâu thuẫn, người hoài nghi tự khiến mình mất khả năng nói; trong thứ tự của các hệ quả, “chứng mất ngôn ngữ” đi trước đức thanh tịnh. Quả là người hoài nghi không muốn nói ra chủ nghĩa hoài nghi của mình, sao cho hành ngôn của anh ta lại không chứng minh điều ngược lại: vì anh ta không ngừng bao hàm bản thể và cấm chặt các khác biệt, nên anh ta có phần gắn với đối thủ giáo điều; vậy nên luận đề của Pyrrhon vừa nói ra đã lập tức bị bóp méo. Nó gặp lại điều phê bình của Platon nhằm vào những người theo chủ nghĩa di động: nếu các sự vật là không ổn định một cách căn bản, làm sao có thể tránh được việc chính các danh xưng không bị lôi vào một sự chuyển đổi lẫn nhau chẳng còn gì có thể hạn chế được nữa? Ta không thể sử dụng hành ngôn nếu sự ổn định của các ý nghĩa không được bảo đảm.

Ta tìm thấy lại sự ghi nhận kép này ở nhà tư tưởng Lão học (tr. 83). Nói chung, ngôn ngữ là “không ổn định”, nó không bao giờ cung cấp những chuẩn mực cố định (nó biến đổi tùy thuộc vào “kẻ khác” hay vào “mình”); và, mặt khác, trong khi đạo “không bao giờ biết đến các ranh giới, (giữa một cái này và một cái kia), thì khi ta vừa cho rằng ấy là cái này, ta đã lập nên những tách biệt (*vi thị nhi hữu*). Dù chúng được dùng làm những phạm trù ý thức hệ, như ở các nhà Khổng học: xếp về bên “tả” những gì bị mất giá, về bên “hữu” những gì được coi trọng, ta “sắp” theo thứ bậc quan hệ và ta quy định một sự “công minh” tùy thuộc vào các giá trị; hay các phạm trù lôgic, như ở các nhà Mặc học: từ “phân biệt” dẫn đến “tranh luận”, chính nó, lại kéo theo “ganh đua”, từ đó nảy sinh một “xung đột” mà mỗi người nhằm giành lấy phần thắng. Khi ta vừa nói ra một điều gì, ta đã tiến hành ngược lại tính không thể giới hạn của các sự vật, ta đánh mất cái nhìn cái vốn chung của chúng và, tách rời mỗi cái vốn vậy ra, ta đóng kín nó lại và làm cho nó cứng đi. Nói, tức là chọn lựa - nói, tức là dứt khoát: làm điều đó, ta “che khuất” tính không thể giới hạn và không thể phân ly của dòng chảy - của “đạo” - vốn tràn lan ra mọi phía, trên cùng một bình

diện (cái hiện sinh), và như vậy không còn có cạnh, cũng chẳng có chỗ rẽ nhánh hay có phía - Cái “hình vuông lớn” của nó “không có góc” (x. tr. 87 và *Lão Tử*, Đ 41): vì không ưu tiên bất cứ cái gì - không làm nổi bật lên bất cứ cái gì - và thậm chí không chia rời bất cứ cái gì mà nó có thể làm cho *tất cả* đều tồn tại, (cùng tồn tại: “thê giới”).

Hệ quả từ đó mà sinh ra một cách hoàn toàn tự nhiên, đối lập lời nói với minh triết. Cái này loại trừ cái kia. Chỉ khi “mà ta không nói” ta mới có thể “đặt (lại) tất cả trên cùng một bình diện”, ngang bằng nhau (tr.949). Trái lại, khi ta vừa nói, “tất cả không còn ngang bằng nhau nữa”: mọi sự đứt khoát, tự trong nó, là một thiên kiến và, do đó, sự khác biệt nó lập nên làm thành cái lòng chảy của những ưu tiên; lời nói đưa sự “phân liệt” vào và, từ đó, sự thiên vị. Quả vậy, mọi cái nói làm bật lên, và, do vậy, khiến ta rời bỏ tính chất bình diện, “ngang bằng” ấy của hiện sinh. Cái bình diện nền tảng - không phân biệt, chính nó là cái *vốn* của nội giới. Từ đó, cái vật ta nói đã có thể dán nhãn, xếp loại, mô tả, nhưng, đã bị cắt rời khỏi vốn đó, không còn được nắm lấy trong đà vươn lên, trong sự chuyển động của nó - hay, rất đơn giản, trong “sự sống” của nó (và, lần nữa, lối khái niệm luận hóa châu Âu của chúng ta, trong khi Bergson-hóa nó, trở thành mềm yếu và oằn oại đến khó chịu). Nhà tư tưởng Lão học kết luận: lối “đặt cùng trên một thể ngang bằng”, mà minh triết hướng đến, “tự nó không phải là ngang bằng với lời nói”. Từ đó ta trở lại với mệnh lệnh hoài nghi chủ nghĩa: không nói, “chứng mất ngôn ngữ”. Để tìm thấy cái bình diện nền tảng (ngang bằng) ấy của hiện sinh, ta phải quay lại với lặng im.

2. Ta cũng biết cái lối các nhà hoài nghi chủ nghĩa đã dự tính tránh đỡ khó khăn bằng cách thanh lọc cái *logos* khỏi thiên hướng bản thể học của nó. Dù chỉ là, trước hết, bằng cách xem nó như một liều thuốc tủy tủy nó kéo tháo ra trong khi kéo tháo theo tất cả các thứ khác: khác với những diễn từ khác, nuôi tham vọng mang lại giá trị cho chính chúng, diễn từ hoài nghi chủ nghĩa chỉ nhằm giải thoát ta khỏi diễn từ bằng cách biến mất đi cùng với nó. Nhất là, chúng đã hiệu chỉnh những hình thức phát biểu cố thoát khỏi tính đôi ngã giữa một lôgích của ý nghĩa (cơ sở trên sự quy chiếu) và một lôgích của cái phi lý - đưa đến im lặng. Hoặc bằng cách sử dụng một cách có hệ thống các tiền tố phủ định, chúng ngăn chặn trước mọi xác định có thể có, dập tắt chức năng thuyết giáo của lời phát biểu (“phi-khác biệt” - “phi-ổn định” - “phi-xác định”); hoặc nữa bằng cách tận dụng tính uyển chuyển về ngữ nghĩa (x. Frédéric Cossutta), cầu viện đến các từ ngữ, không hoàn toàn tương đương, song vẫn không ngừng trùng khớp lại với nhau và, do đó, kéo dài ra, để, bằng lối trượt đi từ từ như vậy, chúng che đậy sự ổn định không thể có được của trường ngữ nghĩa. Thông qua sự biến động từ ngữ đó, một hệ quy chiếu được duy trì, nhưng nó không còn mang tính khẳng định và vẫn là gián tiếp. Tóm lại diễn từ của Pyrrhon sẽ là một phản-diễn từ, nó phủ định mà không phủ định, khẳng định mà không khẳng định, thoát rời ra khỏi cái nói của nó trong khi nói về cái đó. Các từ ở đây cùng lúc sẽ nói ra cái chúng nói và cái hư không của cái chúng nói (Marcel Conche): làm thất bại một cách mỉa mai sự xác định giáo điều sẽ phản bác nó, cùng lúc nó sẽ tố giác cái ảo tưởng mà mọi diễn từ đều sinh ra.

Bởi Aristote đã từng đặt vấn đề này: ta có thể không còn coi rằng một điều gì đó đúng “sẽ không đồng thời là không đúng”, nhưng nếu ta đặt cái đúng và cái sai ngang

bằng nhau và xóa đi các khác biệt, thì ta sẽ không thể phát biểu được gì nữa cả. Bởi ta sẽ nói “cùng lúc cái này và không là cái này”, sẽ bị xóa mất đi điều kiện có khả năng của một ý nghĩa. Song, chính đây lại là câu hỏi mà nhà tư tưởng Lão học đối mặt, nhưng lại đứng về một phía hoàn toàn trái ngược: làm sao có thể nói được *cùng một lúc cái này lẫn cái không là cái này* và, do đó, vượt qua được sự tách biệt của chúng? Không nói nữa [về nó] như là một cái này đang cố thoát khỏi thể bị kèm, bị nhốt chặt trong cái cá thể của nó và, do vậy, bị cứng lại, không thể thể hiện ra được, vì bị cắt đứt khỏi tính toàn thể của tiến trình của nó và trở thành chuyên nhất, mà thu bắt lấy qua tất cả “cái này” cái vốn chung - đồng đều, không khác biệt - khiến cho nó là vốn vậy. Một chức năng khác được khám phá ra, hay đúng hơn được tìm thấy lại, cái chức năng mà triết học đã loại bỏ (nhưng được thơ, ít nhất là thơ hiện đại bắt lấy lại? - Mallarmé, Rimbaud) và sự rẽ nhánh này cùng với Trung Hoa cho phép ta được gặp trở lại. Nói ra ý nghĩa, bằng cách tự xác định (theo nguyên lý mâu thuẫn; x. Cassin-Narcy: “quyết định” của ý nghĩa), không còn là việc của lời nói nữa, mà là thông qua những xác định do nó gọi lên, và bởi vì nó khiến cho chúng *tràn ra*, để cái nội giới biến thông. Bởi, cái nội giới (cái nội giới của “đạo”) là cái ta không thể “nói” về nó (tách riêng, làm cho nó nổi bật lên) và ta chỉ nó thể gọi lên bằng cách *để nó biến thông*. “Để cho là” - “để cho biến thông”: không phân biệt và bất kể làm sao, nhưng bằng cách vô hiệu hóa cái chuyên nhất trong đó.

Ta đã xem xét việc chỗi từ nói, vì lợi ích của một tác dụng khác của lời nói, trong một đoạn dẫn ra trên đây, mà việc dịch đã buộc tôi phải diễn đạt lại một cách quá ư chính xác, và do vậy thành ra hạn chế - khít chặt theo ngữ pháp các công thức và làm xơ cứng ngữ nghĩa (*ở trên*, tr. 90). Lần theo đúng từng từ một:

*Theo mặt trời mặt trăng
 nắm không gian - thời gian
 để/làm cái chỗ nói này - hợp nhất
 để cho cái tron trượt này - tối tăm [...]*

Lời nói mờ ảo, mập mờ, lỏng lẻo, “buông thả”, như đã được nói ở lời mở đầu, ở đó ngữ nghĩa được tháo ra và chỉ có sự song song khiến cho nó đứng vững (như là biểu hiện của tính đối cực hoạt động trong mọi tiến trình): cách thứ nhất để cứu vãn lời nói là *không xác định* nó: không nói đích danh, chính xác bất cứ một cái gì nữa, mà loe rộng ra đến cùng cực, nó có thể để cho biến thông.

Trong sự hòa tan của ý nghĩa - bằng sự loe rộng ra của các khác biệt - tính không thể giới hạn của “đạo” biến thông. Điều ấy dẫn đến chỗ quan niệm một cách khác hơn chức năng quy chiếu của lời nói: không vì thế mà từ bỏ mọi quan hệ quy chiếu, nó không còn bị cột vào quan hệ này nữa. Một công thức đã nói về điều đó ở bậc minh triết: “Không nói, ông nói - khi nói, ông không nói (tr. 97). Hay, để cho chính xác hơn, nói ở đây có nghĩa là quy chiếu (x. cách sử dụng của nó trong *Quy tắc Mặc học A*, 80; B, 35), lời nói của bậc minh triết

*không quy về [đâu cả], quy về [một điều gì đó];
 quy về [một điều gì đó], không quy về [đâu cả]
 (vô vị hữu vị, hữu vị vô vị)*

Ta gặp lại ở đây hai kỳ của minh triết, lời nói này không gắn vào cũng không rời ra. Nó không gắn vào sự quy chiếu, theo lối trực tiếp, nó cũng không rời bỏ mọi quan hệ quy chiếu và không trở thành trống không: nó không sa lầy nhiều hơn vào các cái quy chiếu cũng như nó không từ bỏ mọi năng lực quy chiếu; tất cả quan hệ quy chiếu không bị cắt đứt, nhưng nó mơ hồ và, do vậy, trong mỗi trường hợp, là gián tiếp. Thay vì giới hạn, sự quy chiếu trở thành nước đôi; thay vì cưỡng bức, nó là *tùy nghi*: mở rộng toàn vẹn nhất - như tâm trí của bậc minh triết là “mở”, - nó sẵn sàng đón tất cả những gì đi qua nó đồng thời nó cũng là biểu lộ của mỗi cái vốn vậy.

Cho nên diễn từ của minh triết mới nghèo nàn đến thế, trong phát biểu của nó - và có vẻ thật đáng thất vọng -, nhưng nó không ngừng khiến ta suy nghĩ: bởi vì, trong cái phẳng lặng của nó, nó nổi lên với cái bình diện cơ bản (đồng đều) vốn làm cho tất cả thông liên với nhau và, do đó, trở thành *thấu tình (compréhensif)*. Bởi nếu nó không xây dựng cũng chẳng vén mở lên một ý nghĩa nào, nó cũng không che dấu cái ấy để gọi lên sự thèm muốn, đi đến chọc thủng, chinh phục và xứng đáng với cái ấy. Không, lời nói của bậc minh triết bằng phẳng - bệt đi: thay vì làm bật lên các đối lập và làm nổi lên sự độc đáo, nó không ngừng trả về cho cái tất cả rất chung vì sự tầm thường của nó; và khiến cho ta hiểu ra đòi hỏi, duy nhất, là phục hồi tất cả cho đều bằng nhau.

*Nói suốt đời, ông chẳng bao giờ nói,
chẳng nói gì suốt đời, ông chẳng bao giờ nói (tr. 949)*

Nói cách khác, sự im lặng của ông nói lên: bằng cách im lặng, ông để cho cái nội giới biến thông; vì lời nói của ông lặng im: ông làm tắt lịm các khác biệt.

3. Cũng như khi ta nói “thế là được” (“*ôa va*”) - như mọi người đều nói, mọi ngày, thông thường nhất, “bất cứ lúc nào”. Bởi, khi ta nói “cũng được”, ta không nói một ý nghĩa, bởi vì cái ta nói đó không làm cho cái gì khác đi cả, hay, để cho chính xác hơn, hẳn là, trong tất cả các lời nói có thể có, đây là lời nói ít làm cho khác đi nhất (và về phương diện âm thanh cũng như về ý nghĩa). Đồng thời, lời nói đó cũng toàn vẹn, sau đó ta chỉ còn có thể bình luận về nó. “Thế”: cái không xác định, chưa hề bắt đầu có một chủ thể tách rời khỏi một khách thể, hay thậm chí đơn giản là tách rời cái tôi khỏi thiên hạ - không chỉ một sự phân tuyến như vậy không được phác họa ra ở đây, mà nó còn trở thành không có thể; “thế là được”: là cái, còn không xác định hơn mọi cái “là” hay mọi cái “có”, và lại thoát ra khỏi sự chia tách của chúng, nói cho thật đúng, không hề đánh dấu một chuyển động cũng chẳng có một sự phát triển, như lẽ ra ý nghĩa của động từ này sẽ phải bao hàm¹; ta sẽ nói, đúng hơn là một sự vận hành (từ *dụng* Trung Quốc), nếu từ ngữ của chúng ta không quá cứng như thế, bởi nó bị gắn vào cái cơ học. Bởi cái “thế là được” ấy không hướng về cái gì cả, nó không bị một cứu cánh nào xuyên qua và tự đủ lấy cho chính mình mặc tính không xác định của nó - ta chẳng còn phải tự hỏi là cái ấy được về *đâu* cũng như *cái gì* được -, nó tự khép lại trong sự không tò mò của nó. Ta không thể lý tính hóa thành tư tưởng. Cái

¹ Trong tiếng Pháp, đây là động từ “*va*” (đi) (*ôa va*)

“thế là được” ấy chỉ đề cao một sự thích ứng, nó chỉ dừng lại ở chỗ chứng thực rằng có thể đứng vững được (điều này tương ứng với ý nghĩa Trung Quốc của “đạo”); nhưng sự thích ứng đó mà nó đề cao một cách vắn tắt đến thế lại là cái toàn thể hơn cả, vừa là cái mơ hồ hơn cả vừa là cái cảm rễ sâu hơn cả, bởi được nhật lấy ở sát mặt của hiện sinh, cho đến nỗi tất cả những gì ta nói thêm vào đó chỉ là rút bớt nó ra và, làm đông đặc nó lại, bằng cách xác định nó, là đánh mất nó. Bằng cách nói cái “thế là được” tầm thường ấy, ta chỉ chớm nói và, cùng lúc, thông qua nó, đã đi qua nhiều hơn là tất cả những gì ta không còn có thể bao giờ nói về nó nữa: sự thích đáng liên tục ấy - nhưng từ ngữ, ở đây nữa, vẫn quá cứng và quá hẹp (quá khái niệm) - nó làm nên cuộc sống.

4. Hãy đọc lại cả bài tứ tuyệt này:

*Người nhàn hoa quế rụng
Đêm xuân núi vắng teo
Trăng lên chim núi hẫi
Dưới khe chốc chốc kêu*

Những con người nghỉ // hoa rụng, trăng lên, mùa xuân, núi... Các vật quy chiếu ấy không mang giá trị riêng, lời thơ không nổi bật lên (hay không sa lầy vào) một lời nào trong đó - nó không mang tính mô tả (cũng không tự sự); nhưng cũng không có những ý nghĩa cần đào sâu từ chúng, trên một bình diện biểu tượng, rời bỏ cái cụ thể, bằng sự triển khai một tư tưởng. Những con người “đang nghỉ”, những nụ hoa đang “rụng”, trăng “đang lên”, mùa xuân, núi...: không hề đưa lại cái gì độc đáo, các hình mẫu được xâu chuỗi ấy là hết sức chung, đấy là những sáo mòn. Song, giá trị của hình ảnh thơ sáo mòn còn là ở chỗ, sự quy chiếu của nó không còn bị cưỡng bức, ý nghĩa của nó cũng chẳng phải để đào sâu (để phát triển trên bình diện các “tư tưởng”), vì nó nói ít bằng chính nó, hay đúng hơn, nó chỉ *chớm nói*, bằng sự tầm thường của nó, nó lại để cho biến thông. Và, tôi nói mà chẳng hề chơi chữ : cái sáo mòn, chính vì nó rộng, lại để cho biến thông: nó không tạo ra sự đồng tụ của ý nghĩa, ý nghĩa còn hòa tan, không đặc dính lại - cái sáo mòn không làm cho khác biệt; cho nên nó để cho biến thông cái hậu cảnh của ý nghĩa, mà mọi ý nghĩa tách ra, và nó là cái nền không khác biệt - cái nền “ngang bằng”, cái nền nội giới.

Từ cái sáo mòn này sang cái sáo mòn khác, cái hiển nhiên được hộ tống. Bởi cái cụ thể nó gọi lên đó không mô tả thế giới, cũng chẳng dùng để biểu hiện gián tiếp tư duy, nó không phải là vật mà cũng không phải là ký hiệu - chúng cũng trả về mà chẳng trả về. Bởi người ta không gắn vào nó, cũng không tách khỏi nó, nhằm vượt qua nó, cái cụ thể ấy trở nên kín đáo và để cho đi xuyên qua; trong cái tầm thường của hình ảnh sáo mòn, sự quy chiếu không được nhấn mạnh nữa mà còn nước đôi, nó trở thành bóng gió một cách toàn thể cho cái không được phân định một cách chính xác mà cũng không thể vạch ranh giới: dòng chảy “các sự vật”, của “thế gian”, của “cuộc sống” - hay đơn giản: sự sống (cái nội giới). Thay vì “nói” (bằng gắn vào đó một ý nghĩa: trong lĩnh vực của cái mô tả hay của lý tưởng, dầu là nổi bật hay sáng tạo), các hình ảnh sáo mòn này dệt nên một thứ nền của ngôn từ ở đó, các hiệu quả

đến để tiêu tán, ta nhận ra, hay đúng hơn, ta tự để cho ngộ ra, [cái vốn là] cuộc đời. Bởi nếu các hình ảnh ấy thật sao mòn nhất, thì mắt lưới của chúng rất nhạy để có thể nắm bắt được: “núi” và “xuân” được gắn liền với nhau trước khi giăng rộng ra trong các câu thơ sau đối diện với nhau; được đặt song song với nhau, cái “trống không” và cái “trung tâm” đáp lại nhau để đóng lại bài thơ (và, do đó, lại mở nó ra); cũng như với vầng trăng ta *thấy* mọc lên từ từ đáp lại là tiếng chim ta nghe chốc chốc... Chỉ trong mấy từ, có cả một thế giới - mọi thứ cùng tồn tại. Nhưng, nói đúng ra, không có diễn từ dùng để phát biểu lên: tấm lưới giăng ra bởi mấy từ ấy (và cái lưới ấy - song tôi chẳng thể nhận ra - nó là bằng nhạc) khiến ta nghe thấy sự im lặng cũng giống như cái tiếng chim nọ mà ta nhận ra từng lúc, dưới lòng thung, đã khiến ta nghe được - *cái nền của lặng im* không hề được nói lên mà toàn bộ cảnh vật này thấm nhiễm. Noi theo diễn từ của bậc minh triết, bài thơ này khiến các tham vọng của ý nghĩa phải nín câm, và điều đó chỉ bằng những hiệu quả, ghép hợp, của cái kìm nén và cái tầm thường.¹

5. Ta có thể nghe thấy sự chỗi từ các ràng buộc qua những câu sau đây (tr. 83):

*Rót mà chẳng bao giờ cho đầy,
múc mà chẳng bao giờ để cạn
và chẳng hay cái ấy từ đâu đến
ta gọi đấy là che náu cái ánh rục*

Đầy và rỗng thoát ra khỏi thế bị kèm của nhau cũng như cái này và cái kia, các từ ngữ ấy không chỉ là phản đề mà còn tách biệt. Đặc điểm của diễn từ minh triết, ngược lại, là, tránh sự tách biệt - bên này “đầy”, bên kia “rỗng” - nó luôn đứng ở chỗ quá độ từ cái này sang cái kia; như vậy nó chẳng phải chọn lựa và cắt đứt. Chẳng bao giờ lấp đầy mà cũng chẳng bao giờ múc cạn, giữa các trạng thái đối ngược bão hòa và khô cạn đó, chúng vốn có thể nhận thấy rõ ràng và lập thành những tính cách, nó tiếp cận các sự vật ở giai đoạn của tan chảy hay đi qua: ở cái giai đoạn nửa-màu ấy khi còn là cả cái này lẫn cái kia, giai đoạn sắc thái trung tính hay đậm - sắc *xám* (x. Wittgenstein: minh triết thì xám) -, nhờ đó nó đứng lại được trong dòng chảy của các sự vật, không ngã nghiêng về bất cứ bên nào, và có thể tránh được sự thiên vị. Bởi nếu “đạo rục sáng” và tự khu biệt, nó lôi kéo sự chú ý (và cũng do vậy, tất yếu, khiến nó ngoảnh đi chỗ khác: bởi, chỉ riêng từ việc đó, là đã có một cái “chỗ khác” đến), như đã nói ở trên, “thì không còn là đạo” (vì đạo vốn ở khắp nơi). Vậy nên minh triết, không cố tìm hỏi cái vốn của nội tại (“cái ấy từ đâu đến” - sự “chẳng-tò mò” của một Montaigne) là “khiến cho ánh sáng được hài hòa” (*Lão Tử*, Đ56) hay, như đã nói ở đây, “đầy điếm cái ánh rục”.

Nhưng làm sao nói được cái *luyện* (coulé) đó của lời nói (như ta nói về cái “luyện” trong nhạc)? Hay, ít ra, không thể nắm bắt được cái thể không ngừng nghỉ đó

¹ Wittgenstein (1941):

"Ngôn ngữ của các nhà triết học là một ngôn ngữ đã bị bóp méo, như bởi những chiếc giày quá chật" (Chú thích của tác giả)

của sự biến thông, bởi không thể phân biệt được nó, ta phải nhận ra, bằng cách lùi lại, và nhắm nhìn ở nó từ bờ bên này sang bờ bên kia, tính chất *dao động* của nó: vừa dao động lại vừa xen kẽ, bởi nó không đứng im lại ở bất cứ bên nào, mà tiến triển trong sự quá độ từ cái này đến cái kia, để không bỏ lỡ mất gì cả. Một hình ảnh nêu rất rõ đặc tính của lời nói minh triết trong cái nghĩa mà nó đã dùng để chỉ ra cái ấy (*chi ngôn*) (x. ch. “*Ngũ ngôn*”, trang 947; x. *Lối vòng và Nơi đến*, tr. 380). Trong thời Cổ đại, thấy có tả một loại cốc hay bình mà khi đầy thì nó nghiêng, khi rỗng thì nó đứng thẳng dậy: thay vì đứng nguyên trong một thế như nhau, nó tiến triển tùy theo tình thế. Hình ảnh khá rõ: vì nó không có vị trí cố định (x. đã nói về quả cân, biểu tượng của thích ứng), theo các nhà bình chú, cái bình ấy gợi lên khả năng của trí tuệ, thay vì bám vào một một quan niệm, như là một tâm trí đã thành, giữ được sự tùy nghi và không thiên vị; và như một chất lỏng, khi tràn ra khỏi bình, chảy về mọi phía chẳng phân biệt, nó cũng minh họa cho sự không có quan điểm (chủ đạo), đặc điểm của lời nói minh triết là nó không cứng nhắc và cố định; thay vì cố định vào một sự ổn định, của các sự vật hay các định nghĩa, mà ta biết chúng đều là hão huyền, nó biết rằng, bằng sự dao động riêng của nó, khớp hợp với tính không đặc cứng của chúng. Còn hơn thế, chính bằng cách tự sửa đổi không ngừng nó luôn đi đến tận cùng các sự vật. Bởi, đổi mới và tuôn chảy “ngày qua ngày”, như chiếc bình kia, lời nói minh triết “khớp hợp với giới hạn của Trời” (tự nhiên); thay vì tham vọng nói lên một ý nghĩa, nó cũng “tùy đó mà rải rắc ra”: tùy theo đó mà rải rắc ra, chỉ có nó mới đi đến được “tận cùng” của tiến trình (tr. 108).

Tại sao “lời nói dao động” đó lại là tốt hơn cả, không phải để nói lên cái thực tại bằng cách cắt nghĩa nó, mà là chứa đựng nó (x. chiếc bình) bằng cách khớp hợp với nó đến tận giới hạn triển khai của nó, để “đuổi kịp được độ kéo dài của nó”? Do các sự vật không ngừng thay thế lẫn nhau bằng những “hiện thực hóa khác nhau”, thành một dòng chảy không có “bắt đầu” cũng không có “kết thúc”, và ta không thể tìm thấy ở đó một “trật tự cho trước”, nên ta cũng cần tôn trọng sự “bình đẳng tự nhiên” đó bằng lời nói. “Ta không thể gắn mình vào một phát biểu riêng” được dùng làm “điểm xuất phát”, hay làm nguyên lý, một nhà bình chú đã nhấn mạnh điều đó (tr.952). Một lời nói *tiến triển*, trái lại, không ngừng đổi mới và, do đó, không áp đặt định hướng hay ưu tiên, có thể đáp ứng từng cái vốn vậy, trong cái chưa từng có mỗi lần, trao mình cho sự đăng quang riêng của nó; đồng thời, biến đổi từ cái này sang cái khác, nó khiến ta hiểu ra cái vốn không bị làm cho khác biệt đi của tiến trình, cái nền tảng “ngang bằng” liên kết chúng lại với nhau.

Như vậy không phải sự xác định một ý nghĩa, tuân theo lôgic của các định chuẩn, và trong sự tôn trọng nguyên lý về mâu thuẫn, có thể tóm bắt cái thực tại trong sự uyển chuyển và kín mật của nó (cũng như cường độ của nó); bởi cái nói ra ổn định nó lại, trong khi dán nhãn lên các tính cách của nó, bao giờ cũng là tiền chế. Đối với nhà tư tưởng Lão học, ta thường nói đến một chiến lược ngược lại (x. ch. “*Thiên hạ*”, tr. 1098). Một chiến lược trong đó, ngược lại, sự loe ra và tràn đầy của lời nói, do sự buông lỏng của cái nói được thực hiện lúc đó, và do trong đó sự chật hẹp của quan điểm được tháo dỡ ra, có thể nắm được [nó] trong dòng chảy của nó và thu bắt được [nó]. Chính bằng cách nói khác nhau mà ta có thể để cho biến thông (cái ta coi là cái “nội giới”, hay “cuộc sống”). Bởi, giải thoát mình ra khỏi mệnh lệnh của ý nghĩa cũng như khỏi sự ràng buộc của các phạm trù, khi đó ta sẽ nói như là “cái ấy đến”.

Cái ấy đến: thực tại đến trong lời nói và, cũng là, cái ấy tự làm lấy một mình, không có sự căng thẳng của cái nói cũng chẳng có áp lực của các từ:

*Với những diễn từ rộng và xa xôi,
những lời nói rộng đến vô tận,
những phát biểu chẳng có đầu chẳng có bến,
ông để cho đi theo cái tùy thuộc của khoảnh khắc mà chẳng rơi vào
thiên vị
và không để cho mình xem xét sự vật từ một quan điểm đơn phương.*

Cho nên diễn từ của mình triết được quan niệm như là một *biến dị*. Bởi chỉ có diễn từ đó mới cho phép luôn nhìn nhận phương diện này hay phương diện khác một cách không khác nhau, đúng như nó đến, “tùy theo”, và đón nhận mà không sáp nhập nó vào trước, và như vậy cũng là quy tắc hóa nó, cái đặc điểm của mỗi cái vốn vậy. Nó là lời nói luôn được tùy nghi và luôn chỉ là chớm bắt đầu nói, không thiết lập, và mỗi lúc lại có thể quay về phía cần quay về; không tập trung vào bất cứ cái gì, không làm nổi bật lên bất cứ cái gì, nó trả lời chỉ bằng chính cách tiến hành của nó, luôn ở *sát*, “ngang bằng” với các sự vật. Và cũng là, do chuyển từ quan điểm này sang quan điểm kia, nó cho phép không dừng lại ở bất cứ cái nào trong số đó, sự biến dị không ngừng dờ bỏ quan điểm ra khỏi các rào cản và giữ cho nó được mở; đồng thời, chỉ bằng cách không ngừng biến đổi góc nhìn, bằng cách luôn trở lại trên đó, mà ta có thể “nhận ra” [cái], rải ra thông qua mọi thứ, không bao giờ có thể cô lập được, và thậm chí không còn có thể nhìn thấy được vì quá hiển nhiên. Chính ở chỗ đó sự biến dị phân biệt với diễn từ lũy tiến và xây dựng, bởi vì nó biện chứng, vốn là diễn từ của triết học.

VIII

Làm sao có thể tranh luận mà không biết đến thực chất của tranh luận?

1. Tách bậc minh triết ra khỏi những kẻ ngõ chừng giống ông ta vẫn gặp bên lề của triết học: nhà thần bí, nhà ngụ biện (nhà tương đối luận), nhà bi quan chủ nghĩa, những khuôn mặt có vẻ gần với ông, hết người này tới người khác - theo một khía cạnh, trên một quan điểm nào đó, nhưng rồi mỗi lần ta cũng lại nhận ra rằng ông khác biệt với họ một cách căn bản (và thậm chí: càng đến gần nhất, khi ấy ông lại càng trái ngược với họ), quả là bậc minh triết trở thành không thể xếp loại được: khi ta đi hết một vòng như vậy, tất cả các phía của nó trông chừng như đối lập nhau, hay có phải, có tất cả những cái đó, đúng ra là bậc minh triết chẳng có phía nào cả? Có phải cái khiến ông là bậc minh triết chính là ở chỗ ông *không còn có phía nào cả* (nó cho phép ta có thể xác định được ông)? Ngay cả nhà ngụ biện, vốn nổi tiếng là không thể xác định được, vẫn còn là một con mồi trông ra dễ bắt hơn. Và nếu ta quay trở về phía triết học, thì, cũng vậy, đặc điểm nổi liền họ lại với nhau chỉ càng hiện lên rõ ràng hơn. Quả vậy, dù đó là về chuyện thần bí học, ngụ biện học hay cả chủ nghĩa hoài nghi, thì dù triết học có tha hồ mà tuyên bố cắt đứt công khai với họ, thậm chí có xung đột đến gay gắt và gây ra luận chiến, ta vẫn không thể vì thế mà dấu đi rằng xung đột đó chỉ có thể xảy ra là do sự đối diện, giữa các phái đó, đã được chuẩn bị, ghi danh, tổ chức rồi (cũng tức là, theo một cách nào đó, được tháo ngòi nổ rồi); và cũng là, về phía bên này cũng như về phía bên kia, người ta đã khá *đồng tình với nhau* để cho một cuộc cãi vã như thế có một ý nghĩa nào đó: sự bất đồng chỉ có thể có, công khai như vậy, trên một cơ sở đồng thuận - song, đồng thuận này, lại là ngầm; và vì đã là kẻ thù công khai của nhau, làm sao lại không thể là chính đáng, đến một lúc thích hợp nào đó, hạ vũ khí và hiệp thương? Triết học đã ký thỏa ước với cái thần bí (về cái khó tả nên lời), cũng như với khoa ngụ biện (về tu từ học) và với chủ nghĩa hoài nghi (về niềm ham muốn kiếm tìm không bao giờ nguôi: “khoa truy cứu”). Tôi không muốn mạo hiểm mà chỉ ra rằng, chẳng hề lay chuyển được triết học trong những nền tảng của nó, những *Thế tạng nhỏ khác* đó của triết học đã góp phần làm cho lĩnh vực của nó nổi bật hơn lên và củng cố nó hơn.

Còn giữa minh triết với triết học thì khác. Vì kẽ nứt giữa chúng bị bỏ trong bóng tối và không khiến ai nói đến nó, vì nó tiềm tàng, ta không chờ cuộc giáp mặt của chúng, ngược lại, gây ra chút tia lửa nhỏ nào. Đã khá lâu rồi, xem nó như một kẻ bà con nghèo, triết học chẳng còn chờ đợi bất cứ điều gì ở minh triết. Cái này càng trở nên vững chắc, với bộ khung khái niệm và lý thuyết của nó, cấu tạo có phương pháp của nó, thì cái kia càng có vẻ hòa tan đi, ta không còn nhận ra được nó trong đó nữa. Hoặc, để có thể làm được điều đó, phải lao vào thao tác hóa học này. Là, thay vì để cho chúng bị trộn lẫn trong một bể tắm chung (cái “bể tắm” chung ấy của tư duy), như người ta vẫn thường làm, ta đem cái này ra mà phân tích, khi ấy ta sẽ thấy các

yếu tố của nó được phân chia ra một cách hệ thống thành những nét riêng biệt, trên hai cột mốc đối nghịch nhau, minh triết *versus*¹ triết học: hai vật thể tái lập, hoàn toàn độc lập đối với nhau. Cũng tức là nói rằng, nếu sự khác biệt ít nổi bật hơn, giữa triết học và minh triết (bằng giữa triết học với những cái được khẳng định khác của nó: thần bí, ngụ biện, v.v.), tôi lại cũng nghi ngờ rằng sự khác biệt ấy càng dần sâu hơn; hay, nếu sự xung khắc giữa chúng là ít hơn, thì tính bên ngoài - cái này *đối diện* với cái kia - lại càng tỏ ra căn bản hơn. Giả thuyết của tôi là, thiết lập lại một cách hữu cơ minh triết như là cực đối lập của triết học, ta có thể nhìn nhận trở lại triết học từ một cái bên ngoài nào đó - cuối cùng: một cái *bên ngoài* - để đi ngược lên trong các thiên vị của nó.

2. Sự *phân ly* khả dĩ đó của minh triết và triết học được xác minh ở chỗ cái này và cái kia, chúng chờ đợi gì ở *tranh luận*. Bởi việc này trông chừng nằm ở đối cực của *biến dị*. Trong nước Trung Hoa cổ đại, nếu, như tôi đã nhắc lại, các thủ tục tranh luận đã được thiết lập khá rõ, đặc biệt ở các môi trường Mặc học, đến mức nó khiến toàn bộ các trường phái phải coi trọng, thì vẫn có điều là các nhà tư tưởng chính thời đó đều cố đi vòng qua nó, thậm chí, trong trường hợp của nhà tư tưởng Lão học, công khai tán công nó (tr. 83). Bởi, bậc minh triết, ta ngờ vậy, *không tranh luận*. Quả vậy, cũng như mọi phân cách tự trong nó chứa đựng cái “không phân biệt”, như đã nói, mọi tranh luận chứa đựng trong nó cái “không thể tranh cãi” (*biện dã giả, hữu bất biện dã*). Mà, xem xét thật kỹ, cái còn *không thể tranh cãi* không phải là một cái cận của cuộc tranh luận, cái mà cuộc tranh luận bỏ lại một bên sau khi đã cân nhắc kỹ lưỡng, hay thậm chí cái người ta không bao giờ có thể cãi cho xong, nhưng nó là điều kiện của cuộc tranh cãi: cũng như, trong tận cùng của mọi khác biệt, phải có cái không khác biệt, như là cái nền tảng chung, mà một sự khác biệt có thể trôi lên, cũng vậy, mọi tranh luận tất giả định một cái không thể tranh luận, mà nó hiểu ngầm một cách tất yếu để cho hai phái đủ đồng thuận cùng nhau đặng có thể đối lập với nhau, nhưng, chính do đó, không thể tranh luận được. Cái còn không được tranh luận như vậy chính là cái không thể tranh luận, và nhờ có cái không thể tranh luận đó - hay hơn nữa: trên *nền tảng của cái không thể tranh luận* - ta mới có thể tranh luận. Nói cách khác, bao giờ cũng còn một *cái nền của tranh luận* mà cuộc tranh luận ấy không đạt đến được.

Chọn lựa nào đây? Câu trả lời rất gọn: bậc minh triết “chứa trong mình” (*thánh nhân hoài chi*), ông nắm chung - chứa đựng² như một chiếc bình, hay như một cái cốc, chứa đựng. Nói cách khác, ông bao gộp³. Không phải theo nghĩa phái sinh, lý tính, của cái đi đến sự sáng rõ của các tư tưởng, mà, sơ đẳng hơn, của cái ôm lấy tất cả, nắm lấy tất cả, trên cùng một bình diện, trong một cái toàn thể chung: bậc minh triết không để cho phân ly những quan điểm, sau đó đi đến chỗ đối mặt với nhau, sẽ đưa đến xé rách thực tại. Đám đông những người khác, trái lại, tranh luận để “tỏ ra với nhau”, người này muốn “làm cho người kia nhìn thấy”, anh ta muốn làm cho nhìn

¹ Tiếng la-tinh = quay mặt lại với.

² Đựng: *contenir*. ở đây, tác giả tách từ này ra làm hai: *con-tenir*; *con* = cùng, chung; *tenir* = nắm, cầm, giữ.

³ Hiểu: *comprendre*. Từ này cũng được tác giả tách ra làm hai: *com* = cùng; *prendre* = nắm, cầm, lấy.

thấy cái anh ta nhìn thấy (*chúng nhân biện chi dĩ tương thị*) - anh ta muốn làm cho thấy rằng chính anh ta nhìn thấy. Dưới những dáng vẻ một cuộc tranh luận vì chân lý, nhà tư tưởng Lão học nghi rằng người ta luôn lo chuyên “trung ra” và phô bày; và mọi cuộc đối mặt, và đối với các lý lẽ cũng vậy, đều có một sự dàn cảnh nào đó.

Vì vậy, ông kết luận, mọi tranh luận đều chứa đựng cái “không nhìn thấy”. Điều đó không chỉ có nghĩa là trong mọi cuộc tranh luận, ta chỉ sẽ thấy quan điểm của ta, không mở ra đối với quan điểm của người khác, như các nhà bình chú thường hiểu, mà, căn bản hơn, mọi tranh luận, làm nổi bật lên từ đó những lập trường, sau đó tạo ra đối mặt, chỉ có thể là hão huyền. Nhà tư tưởng Lão học bảo, bao giờ ta cũng chỉ tranh luận cái bèo bọt của các sự vật: bởi bao giờ ta cũng chỉ tranh luận về cái có thể tranh luận. Cái tranh luận làm nổi lên, thật vậy, bao giờ cũng được chuẩn bị bởi sự xung đột mà nó tổ chức. Mọi tranh luận đều là đối tượng của một sự dàn dựng, nó bỏ ra ngoài tất cả những gì lọt ra ngoài cuộc đối diện ấy: ngay từ đầu nó đã bỏ ra ngoài tất cả những gì không thể cau lại, gấp lại, chống lại, tranh cãi lại của thực tại cũng như của tư duy. Từ đầu, nó đã không biết đến tất cả những gì không thể bàn cãi. Như vậy về nguyên tắc, cũng như bất chấp cả nó, và thậm chí hoàn toàn ngoài ý muốn của nó, một cuộc tranh luận sẽ bỏ qua một bên cái cốt yếu: cái nền tảng của các sự vật ấy, vì nó là chung, nên không chịu để cho phân ly; vì nó là ngang bằng, nên không chịu để cho đối lập. Sự tranh luận không thể tác động đến nó. Đặc điểm của cái hiển nhiên, như ta biết, là không thể bàn cãi về nó, mà, lại chính là cái hiển nhiên đó, bao bọc khắp chỗ quanh ta đến mức ta không thể nhìn thấy được nó - và không chỉ bao bọc quanh ta, mà còn biến thông qua ta: đây là “sự sống” -, nó đi qua mà ta chẳng thấy bởi ta luôn có nó trước mắt, cái sự sống mà ta phải thấu triệt, mà ta phải “nhận ra”.

Như cái “đạo lớn”, chiêm nghiệm trong tính mệnh mông của nó, “không phát biểu nên lời”, cuộc “tranh luận lớn”, cuộc tranh luận không còn giả tạo hay tỉ mỉ nữa, cũng “chẳng nói nên lời”; bởi, như ta đã thấy, cũng giống như cái *đạo* đã bừng sáng thì không còn là *đạo*, “lời nói tranh biện không đạt được đến” (nt. tr. 83). Dường như nhà tư tưởng Lão học muốn nói rằng mọi tranh luận bao giờ cũng quá quy tắc hóa để có thể không trở thành võ đoán, bao giờ cũng quá phô ra để trở thành xác thực: cũng như cái “nhân văn” chân chính là chẳng nên bao giờ cũng tỏ ra nhân văn, hoạt động mãi một chỗ, theo lối cứng nhắc; nếu không thì không thể “toàn vẹn”; hay đức “thanh liêm” chân chính là không phô bày sự trong sáng của mình ra, nếu không muốn là “sống sượng”. Thay vì tranh luận, và thậm chí vì ông không tranh luận, người ta bảo rằng bậc minh triết, vốn bao gộp tất cả ngang bằng nhau, tự mình thành cái “kho của trời” (*thiên phủ*), ông như là nơi có thể nhận được cái kho ấy. Của “trời”, nghĩa là, như ta đã biết, của cái nội giới hay của cái tự nhiên: cái mà tranh luận luôn đẩy ta ra xa - bởi nó là kết quả của những sự phân tuyền.

3. Phân biệt, tranh luận, *dis*¹ - ở đây nói lên sự chia tách. Khởi đầu là sự phân biệt và từ nó sinh ra sự tranh luận, cái này kéo theo cái kia. Hai từ ngữ thật gần nhau, trong tiếng Trung Quốc, đồng âm và thường đồng nghĩa, chúng chỉ phân biệt nhau chút ít (*biện* và *biền*). Bởi vì, ở Trung Quốc, tranh luận được quan niệm, theo một lôgic thuần túy mang tính chia tách, đi đến tận chỗ loại trừ, và không bao giờ, hay rất ít khi, theo một lôgic ngược lại, của đối thoại và hợp tác. Như nó đã được các nhà Mặc học định nghĩa, nó là khẳng định rằng là cái này, trong khi người khác cho rằng không phải là cái đó, vậy nên tất yếu một người có lý và người kia thì không (*Quy tắc*, B, 35); và nếu các điều kiện của một câu trả lời chặt chẽ có thể được xem xét (x. B, 41), chúng không được phát triển. Bởi cuộc tranh luận không có sự được thua rộng hơn: các nhà tư tưởng Trung Hoa thời Cổ Đại không hình dung rằng tranh luận có thể tạo kết quả và nó giúp khám phá; và đây chính là, nhìn lần này từ phía triết học, cái làm nên điểm mù trong tư duy của họ - và khiến cho minh triết lâm nguy.

Ta nhận ra điều đó trong bản tổng kết mà nhà tư tưởng Lão học dựng lên sau đây:

*Nếu ta và người chúng ta tranh luận, và người thắng chứ không phải ta,
vậy có đúng là người đúng và ta sai không?
Và nếu ta thắng chứ không phải người
vậy có phải ta đúng và người sai không?*

Nói cách khác, không phải người ta “thắng” mà người ta đúng; và nếu ta mở rộng trường của các giả thuyết ra:

*Có phải người này đúng và người kia sai,
hay cả hai chúng ta đều đúng, hay cả hai chúng ta đều sai?*

Từ đó đi đến ghi nhận này:

*Người và ta không thể người này biết về điều đó của người kia
[giữa chúng ta]
khiến những người khác đều ở trong bóng tối;
và vậy ta biết giao cho ai làm cho cái ấy đúng được ?*

Bởi một người thứ ba không thể chữa lại chỗ ấy được:

*Có một người nào đó đồng ý với người chẳng? Nhưng, khi ấy,
cùng một ý với người, làm sao hẳn có thể khiến được điều ấy
thành đúng?*

Wittgenstein (1947):

“Mong sao Chúa cho nhà triết học cái khả năng hiểu thấu được những gì hiện ra dưới mắt mọi người”. (Chú thích của tác giả)

¹ Phân biệt: *Distinction*, tác giả cắt đôi từ này ra thành *dis-tinction*; Tranh luận: *Discussssion*, tác giả cũng cắt đôi từ này ra thành *dis-cussion*. Trong cả hai từ trên đều có tiền tố *dis* chỉ sự chia tách.

*Hay có một người nào đẩy đồng ý với ta chẳng? Nhưng, khi ấy cùng một ý với ta, làm sao hẳn có thể khiến điều ấy thành đúng?
Hay lại có một người khác ý kiến với cả người và ta chẳng?
Nhưng khác ý với người và ta, làm sao hẳn có thể khiến điều ấy thành đúng?*

Cũng sẽ là như vậy nếu hẳn đồng ý với ta và người. Quả vậy, hoặc hẳn đưa trở lại lập trường của người này và người kia, hay của cả hai, nhưng khi ấy chẳng còn có cái “đáng tin” (Quách Tượng); hoặc, nghĩ khác cả hai ta, hẳn làm bật lên một tách biệt mới, nó chỉ khiến cho tư duy bị gấp lại theo lối khác và, chỉ thêm vào cái trước, ở bên cạnh cái ấy và cũng chẳng gặp được cái ấy hơn, chẳng bác bỏ mà cũng chẳng khẳng định cái ấy hơn, cũng chẳng “có sức thuyết phục hơn”. Hay “ta còn phụ thuộc vào một ai đó khác nữa?”

Con đường tranh luận đã bị đóng lại, còn lại con đường của sự biến dị trong đó, không đối thoại nữa, mà nói một mình. Bởi không phải là “người này với người kia”, *trong liên hệ với nhau*, mà “tự (do) chính mình”, nhà bình chú kết luận (Quách Tượng, tr. 108), mà ta “sẽ khiến cho đúng”. Bằng hành trình chính mình thấu hiểu, “ngộ ra” trong chính mình, nhờ đó ta có thể kích động người khác, theo đường vòng, song ta có thể thông chuyển. Bởi vì cái nội giới tự bộc lộ ra, như ta đã thấy, trong sự hòa tan của các quan hệ phụ thuộc, và đến cả quan hệ của bóng với cơ thể, ta có thể hy vọng gì ở sự “phụ thuộc đối diện với kẻ khác” - kẻ đối thoại - được thiết lập chỉ bằng sự “biến đổi các âm thanh” thuần túy ấy là sự tranh luận (*hóa thành chi tương đãi*)? Thay vì để mình mắc vào trò chơi các đối nghịch, bậc minh triết “làm cho hài hòa” các đối lập theo sự “bình đẳng” tự nhiên, sự bình đẳng của “trời”, nhà tư tưởng Lão học kết luận: trong một lời nói, cứ vậy mà tuôn ra, không còn cắt đứt, “chứa” mỗi vật trong cái không còn bị “hạn chế” (*ngu chur vô ý*)

Về bản luận văn ngắn về sự bình đẳng của các sự vật và các diễn từ này, nó cũng là một trong những văn bản lớn nhất của tư tưởng Trung Hoa, và chúng ta đã đọc gần như trọn vẹn, chỉ riêng đoạn này, thú thật, là đáng thất vọng. Vì, dưới cái phép chơi nó tổ chức, một lần nữa, nhằm làm thất bại tư duy và, khiến nó dao động liên miên giữa các giả thuyết đối nghịch, đẩy bật nó ra khỏi cái lôgic theo thể đôi ngã của nó, lần này ta nhận ra một nỗ lực chối từ cay độc hơn. Lối chơi, lần này, cố tình cùng kiệt, hơi quá dai dẳng: cứ như phải chặn đứng từ tất cả các bên cái mà sự khám phá sẽ khiến cho tư duy của nó lâm nguy. Đặc biệt: khả năng tiến lên bằng một đối thoại trong đó ta làm cho người khác nhìn thấy, và ngược lại, và do đó, đưa ta ra khỏi cái chật hẹp và thiên vị của các quan điểm: cả sự đóng góp của một người thứ ba làm trọng tài hay người phán xét, sự trung gian hòa giải của anh ta cho phép phá vỡ tính chuyên nhất của các quan điểm đối chất; nhất là, không phải dò tìm mà là *xây dựng, cùng nhau*, một cái không còn là một sự thính đáng nhất thời, mà vượt qua được tình thế, trở thành chân lý.

4. “Socrate” (cái mà ông là biểu tượng) khá nhập nhằng. Không phải bởi vì ông mĩa mai, hay bởi vì ông trông ông bên ngoài thì xấu mà bên trong thì thật đẹp, mà chính xác là vì ông đứng ngay ở ngã rẽ giữa minh triết và triết học. Hay thậm chí chính ông đã tạo nên cái ngã rẽ ấy? - cái khiến ông thật đáng lo ngại (và do vậy

Nietzsche đã tố cáo ông). Bởi trong ông, ít ra là như Platon đã dựng lên hình ảnh của ông, ta thấy triết học phân ly khỏi minh triết và, dần thân vào một lối đi tự trị, tự biện, xây dựng một bố cục các “yếu tính” hay “tư tưởng” - ngay cả nếu đây còn chưa phải là các “tư tưởng” - mà tư duy *không còn trở lại đó nữa*; dưới bề ngoài minh triết, và hiền từ, ông đã đẩy nó vào một cuộc phiêu lưu không có lối ra: cuộc phiêu lưu của triết học. Dưới cái hình ảnh dân gian mà người ta gán cho ông, hay ông tự gán cho mình để làm cho người ta yên tâm, Socrate là người vô tư, dửng dưng, ông không quan tâm đến những hiểu biết không thể có được để chỉ gắn mình với những tiến bộ cá nhân - chính ông, đem ra thực hành; nhưng cũng chính ông là người được triết học phong cho cái công đã thiết lập nên một cái *logos* sáng lập (x. Aristote), hiến dâng cho việc đi tìm một cái vật tự-nó và qua con đường của đối thoại để khám phá ra chân lý.

Là bậc minh triết, Socrate không hề sợ cái chết mà người ta đã kết tội ông; là nhà triết học, ông đã trải qua ngày cuối cùng của đời mình để tranh luận với các bạn ông về cơ may của sự bất tử. Song, người ta không cho rằng vì ông tin chắc ở sự bất tử của linh hồn nên ông đã đứng vững trước cái chết - hai cái ấy không thông liên với nhau, ta đã biết vậy, và Platon không tìm cách làm cho người ta tin sai ở điều đó: các “tư tưởng” không thể có một quyền lực đến vậy đối với cuộc sống. Ngược lại, Socrate luôn tin ở diển từ, và chính ở ông đối thoại đã khiến cho tranh luận trở thành tích cực. Và chính là trong cái khoảnh khắc cuối cùng ấy, và trên một trong những vấn đề vượt ra khỏi sự suy luận một cách công khai nhất, thậm chí ra khỏi mọi kết luận, ta đã biết trước điều đó, luôn luôn và vẫn còn là có thể tranh cãi, mà ông đã phòng cho ta cái thói ghét lập luận. Bài biện hộ của ông ủng hộ một sự tranh luận có lý lẽ chơi khăm chính xác vào các phê phán của nhà tư tưởng Lão học. Ông xác nhận rằng, cũng giống như sau khi đã mất hết lòng tin ở người mà ta kính trọng, và cứ như thế nhiều lần, va chạm mãi, cuối cùng ta đi đến chỗ “ghét bỏ tất cả những gì là con người” và trở thành “kẻ ghét người”, thì cũng vậy những người suốt đời chuyên lý lẽ ủng hộ và chống lại, cuối cùng đã ngỡ rằng, “trở thành minh triết hơn”, họ là những người duy nhất nhận ra rằng trong các sự vật cũng như trong các biện luận, chẳng có gì là “lành mạnh” cũng chẳng có gì là “chắc chắn: khi ấy ta đi đến chỗ ghét các biện luận cũng như nghi ngờ mọi tranh luận (Phédon, 89-91); hoặc, nếu người ta có cầu viện đến nó, thì không phải là vì theo chân lý, mà là để làm cho quan điểm của mình được thắng. Ngược lại Socrate nói: “Anh có cảm giác là tôi đúng, vậy thì hãy đồng ý với tôi: còn nếu không phải thế, thì hãy vận tất cả các lý lẽ của anh để chống lại tôi.” Tóm lại, ông nói với những người phản đối ông, “nên bận lòng ít thôi về Socrate, mà nhiều hơn về chân lý”.

Tiếp tục cuộc đối thoại (cũng như thay đổi người đối thoại): - “Tôi không chỉ tranh luận để “làm cho người khác nhìn thấy”, mà còn để nhìn thấy như người khác đã nhìn thấy, Socrate sẽ trả lời nhà tư tưởng Lão học (Socrate chơi lố ngay thơ). Bởi, nếu trong thực tế, tôi đồng ý với anh rằng mỗi người đều phụ thuộc vào hành trình của mình và *bị cột lại trong tư duy của mình*, thì “các tư tưởng”, chúng lại thông liên với nhau: đối thoại¹, do cái nó đặt cùng chung với nhau và cứ vậy mà xúc tiến, là cái trái ngược lại của tranh luận-chia tách. Socrate chắc chắn sẽ nói tiếp, điều đáng kể

¹ Đối thoại: *dialogue*. Tác giả cắt đôi từ này ra thành *dia* = đối nhau và *logos* (*logos*) = lời nói.

không phải là, trong khi “trao đổi” các ý kiến, mỗi người có thể thoát ra được khỏi sự thiên vị của mình, mà là bằng cách đối thoại với người khác, ta khai thông ra *trong mỗi chúng ta*, và điều đó là do mối quan hệ được thiết lập giữa chúng ta, một khả năng tán đồng tự do. Chính nó là cái được thử thách của tranh luận làm bật lên, chân lý do đó mà nảy sinh (chứ không phải trên sự vĩnh cửu hóa bừa một “thích đáng” bất kỳ nào): từ nó trở nên có hiệu lực cái lao động của tư duy ấy mà ta gọi là triết học. “Hãy cùng nhau xem xét” (*suskopein*), không còn có bậc thầy và đồ đệ: cái mà cả hai chúng ta, anh và tôi, đều đồng ý, đây là cái chúng ta sẽ nói là đúng. Vì vậy, để tự tôi đạt được đến khái niệm về cái đúng, tôi phụ thuộc vào một cái Tôi Khác, và sự phụ thuộc ấy là sinh lợi. Mục đích của tranh luận không phải là “thắng” - anh hay tôi, cũng mặc - nhưng từ cuộc tranh luận này rút ra được một niềm tin chắc¹, có thể được chia sẻ không phân biệt: cái *cum*² của niềm tin chắc ấy đáp lại cái *dia*³ của đối thoại, dù là ta đối thoại với người khác hay ta đối thoại với chính ta (bằng im lặng “suy nghĩ”). - Tôi sẽ sẵn sàng kết luận rằng đóng góp của Hy Lạp là đã làm sáng tỏ tính chất quyết định của sự đồng thuận tự do ấy. Không phải là Trung Hoa không biết đến cái đó (x. đặc biệt Tuân Tử, ở trên, tr. 62), nhưng họ đã không đề cao và khai thác nó; và bậc Minh triết của nó, có đầu óc rất “mở”, đã đóng lại với nó một cách thật đáng ngạc nhiên.

Câu hỏi tôi vẫn không ngừng đeo đuổi, nói lại theo cách này, là “biện chứng” đã sinh ra từ đâu: cái biện chứng mà chúng ta đã nắm lấy lúc khởi đầu của nó, như là phương pháp đối thoại để cùng nhau nghiên cứu, bằng câu hỏi và trả lời, và từ đó, bằng tự biến hóa, đã không ngừng dặt dấn và đem lại hy vọng cho triết học. Bởi sự phát minh “của Socrate” này, vốn hoà làm một với lịch sử tư tưởng của chúng ta sâu sắc đến mức ta không còn nhìn thấy nó nữa, hiện lên trở lại trong tất cả độ kịch liệt của nó khi được nhìn từ phía Trung Hoa; Trung Hoa khiến chúng ta tự ngạc nhiên về sự kiện đó: *đối-thoại (dia-loguer)*⁴ (và không phải là lời biện hộ khó nhọc nhằm bênh vực cái lý tưởng khỗ hạnh nó là hệ trọng trong *Phédon*, mà đúng là niềm tin ở một lời nói vừa mạo hiểm vừa được chia sẻ: cái đối thoại ấy là một đối thoại về sự “mạo hiểm”, *kindunos*⁵, và sự bình đẳng giữa Bạn bè). Giữa các nhà Khổng học và các nhà Mặc học, bên này chống lại bên kia, trái lại, nhà tư tưởng Lão học không thực hiện biện chứng - ông không nghĩ đến việc ấy: ông không xem xét các lập trường đối nghịch, ông không đứng về một bên nào cả mà cũng không cố vượt qua sự đối lập của họ bằng cách “làm sáng tỏ” tư tưởng riêng của ông (“... cho đến khi cái cách suy nghĩ của riêng anh”, sau khi anh đã “ném” lần lượt hết các cách của những người khác, được “làm cho sáng tỏ bằng nỗ lực chung của chúng ta”, Socrate đã nói với Théétète như vậy, 157d); nhưng, trong sự đối lập của các quan điểm, ông quyết định ngay luôn phải xóa bỏ tranh luận: không phải là không một lập trường nào có thể đứng vững (như nhà hoài nghi chủ nghĩa vẫn nghĩ khi quyết định một sự chối từ phổ

¹ Niềm tin chắc: *conviction*. Tác giả cũng cắt đôi từ này ra thành *con* = cùng nhau; và *viction* (do động từ *vaincre* = thắng) = cùng thắng.

² Tiếng La-tinh = cùng với, cùng nhau

³ Tiếng La-tinh = đối nhau

⁴ Xem chú thích trang 123

⁵ Tiếng La-tinh = sự nguy hiểm

cập), mà bởi vì mọi sự đứng về một lập trường, bằng cách tách riêng ra, bằng cách đối mặt, đã đủ để “che khuất”.

5. Lại trở lại với chúng ta câu hỏi, vẫn đau nhói suốt công trình này: ta có thể tư duy mà *không đứng về một lập trường nào không?* Bằng nghệ thuật biến dị thoát ra khỏi sự xác định một ý nghĩa (ý nghĩa cứng nhắc, ý nghĩa cưỡng ép), các nhà tư tưởng Trung Hoa không chỉ dừng lại ở chỗ làm thế nào có thể được như vậy, họ còn lấy đó làm cái “đạo” của minh triết. Không vì thế mà không cho thấy cái giá phải trả cho điều đó. Cái giá chính trị, mà người ta đã minh xác trong Lịch sử : bằng cách, như nhà tư tưởng Lão học đã làm, coi mọi lập trường, do sự chia cắt mà nó thực hiện, làm mất đi cái bình diện ngang bằng của các sự vật; cũng như bằng cách, noi gương nhà tư tưởng Khổng học, luôn giữ lấy vị trí “trung dung” để khớp hợp với cái “có thể”, vào từng “thời”, và không tự đóng chặt mình lại ở bất cứ một phía nào, bậc minh triết Trung Hoa tự tước mất đi mọi khả năng kháng cự. Ông luôn phục tùng quyền lực, ông đã sống *tùy theo*, quả vậy - nhưng cũng là tùy theo vị chúa. Như, ở một chương tiếp sau (“Giữa người với người”, “Nhân gian thế”, rất tiêu biểu về mặt này), nhà tư tưởng Lão học để cho Khổng Tử, đối thủ lớn của ông, nói rằng “về bên ngoài phải cúi mình” trước các vương công trong khi “trong lòng lại phê phán họ”: nhưng cái trò giữ thăng bằng thật nguy hiểm: “bởi kẻ nào đã chịu quy phục thì sẽ không còn đứng lại được nữa”, và, nếu không “ngươi tất sẽ chết trong hay họ”¹. Tôi có cần phải, bằng lối đối ngược lại, mà nói thêm rằng chính vì nhận lấy một lập trường, như nhà triết học đã dạy ta, mà người trí thức châu Âu (mà “nhà nho” Trung Quốc đã không thể trở thành được) đã được hình thành, mà ông đã vượt qua được, đi đến chỗ thiết lập được - áp đặt được - các điều kiện của một cuộc tranh luận? Ta biết điều ấy, nhưng ở Trung Quốc càng có thể thấy rõ điều ấy hơn: triết học đã sinh ra từ thành quốc và sau đó đã làm tan rã nó; trong khi, cứ còn mãi là một tư duy tự nhiên, minh triết về căn bản là phi chính trị (và đây chính là thất bại của tư duy Trung Hoa - mà các hệ quả vẫn còn thấy cho đến tận ngày nay - thậm chí trong khi nó vẫn không ngừng quan tâm đến quyền lực: nó đã không tháo bật ra *nhà* chính trị).

Triết học có một vấn đề với minh triết, tôi đã nhận xét như vậy lúc mở đầu; minh triết phơi bày ra một vấn đề như vậy trước mặt triết học. Đến một ngày nào đó chúng có thể không còn phân tách với nhau nữa chẳng? Tôi thì tôi tin hơn rằng, đối mặt với chủ nghĩa theo thời của minh triết, mọi triết học về nguyên tắc đều mang tính cách mạng - bằng sự cắt đứt nó đã thực hiện với “cái tự nhiên” - ngay cả khi nó không phải là như vậy, thậm chí khẳng định cái ngược lại, trong các lựa chọn về ý thức hệ của chúng. Và nếu nhà triết học kêu gọi sự tán đồng của người khác để biết

¹ Đứng ra đoạn này, trong *Nam Hoa Kinh* (chương *Nhân gian thế*) nguyên văn như sau:

... Dù mi không khuyển bảo, các Vương, Công sẽ lân người mà dua lấy phần được.

Mi mắt sẽ vì họ mù quáng!

Mặt sẽ cùng họ vui gượng!

Miệng sẽ nhân họ luống cuống!

Bề ngoài sẽ với họ cùng hình dạng!

Trong lòng có lẽ cũng phải tán thưởng.

... Chiều trước sẽ đến vô cùng. Mi có lẽ sẽ nói nhiều ngay lúc chưa được tin, thì tất sẽ chết trước mắt kẻ tàn bạo... (Nhượng Tống dịch)

rằng điều mình nghĩ là đúng (và *biết rằng là đúng* không phải là “cố chắc là”), nếu ông ta cần thuyết phục, cần biện luận và, trước hết, đơn giản là cần nói, làm sao có thể không thấy rằng sự “phụ thuộc” ấy là mang tính giải phóng - chính là cái tính giải phóng ấy mà nhà tư tưởng Lão học đã từ chối, bởi nó ngăn cản? Thậm chí, không chỉ vì nó là đối mặt, mà còn vì nó là thiên vị, bằng hiệu quả của cái trống không, và của cái thiếu, mà nó có thể thực hiện (bằng cái nó bắt đầu bỏ rơi), tóm lại, bằng sự *bất đồng đều* do nó tổ chức nên, mà lời nói của nhà triết học mang tính giải phóng: Socrate trả lời nhà minh triết Trung Hoa: “Ông có thật tin rằng nhà triết học tranh luận là để “chỉ ra” cho người khác và áp đặt quan điểm của mình lên họ, hay là triết học, bằng cách gấp đi rồi lại gấp lại không ngừng, sẽ tự hạn chế mình lại trong cái có thể tranh luận, hay vì nó thích thú muốn xé rách thực tại? Hãy nhìn xem chính các chỗ bị xé rách ra đó - chúng chẳng bao giờ dứt - mỗi lần lại mở ra một kẽ hở mới trên cái chưa được tư duy.”

Sai lầm của chúng ta, hay sự điên rồ của chúng ta, Socrate nói thêm một cách vui vẻ, là ở chỗ, coi tư duy là một điều mạo hiểm, chúng ta đã thực sự quyết định lao vào cuộc phiêu lưu đó.

Toàn bộ cuộc dàn dựng này nhằm trao phong cho minh triết sự vững chắc khả dĩ của nó, cũng như cuộc đi xuyên qua các quy chiếu xa xôi, nắm lấy ở tận hai bờ bên tận cùng của tư duy này, ở Trung Hoa và ở Hy Lạp, về căn bản không có mục đích nào khác hơn là để khiến cho chúng ta hiểu lại những công thức phẳng lì, các công thức thông thường nhất, mà chúng ta vẫn phát biểu - mà “chúng ta” có phát biểu chúng thật không? -, mà chúng ta vẫn dùng, hay đúng hơn cứ thế mà dùng, nhân thể, mà chẳng hề nghĩ đến chúng.

Chúng không "bứt vượt" lên, cũng chẳng phát minh bất cứ điều gì, chúng không thuộc về bất cứ ai. Bởi chúng không ý niệm hóa thành tư tưởng, cũng chẳng có sự vững chắc của các cách ngôn hay tục ngữ. Còn sáo mòn hơn cả các điều sáo mòn. Nhưng, chính do đó, chúng khiến ta nhận ra, mấp mé mọi khái niệm, một nền tảng nào đó - trung tính - của tư duy: và như vậy có thể nói lên, hay đúng hơn có thể đề cho biến thông, cái mà triết học đã không quan niệm.

Cái này trong và cái kia

Tính đến các nghi ngẫu

Nắm lấy các sự vật như chúng đến

Cái ấy đến

Phải có tất cả để làm nên một thế giới

Để cho tâm trí mở

Phải cảm thông

Xem xét lại mọi điều

Chẳng bỏ rơi bất cứ điều gì

Tương đối hoá

Vậy là được

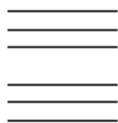
Xin miễn bàn¹

I.....	7
I.....	8
Không đưa ra trước điều gì.....	8
II	12
Vô ý, Vô ngã.....	12
III.....	18
Trung dung là ở chỗ các thái cực có khả tính ngang nhau	18
V	24
Phơi bày và ẩn khuất	24
V	33
ẩn khuất vì tù mù - ẩn khuất vì hiển nhiên	33
VI.....	40
Cái phi-khách thể của minh triết.....	40
VII	48
Minh triết không chững lại trong thời thơ ấu của triết học.....	48
VIII.....	56
Có nên chú mục vào chân lý?.....	56
II	75
I.....	Error! Bookmark not defined.

¹ Câu này được viết bằng tiếng Anh: *No comment*

Mình triết biến mất dưới sự xé lẻ của các quan điểm.....	75
II	81
Không là “cái khác” cũng không là “chính nó”.....	81
III.....	86
Tự nó vốn vậy.....	86
IV.....	93
Phi lập trường : sự tùy nghi.....	93
V.....	103
Không tương đối luận.....	103
VI.....	111
Không hoài nghi chủ nghĩa.....	111
VII.....	120
Nói ra một ý nghĩa - cho cái nội giới biến thông.....	120
VIII.....	129
Làm sao có thể tranh luận mà không biết đến thực chất của tranh luận?.....	129

Chú ý: ở các trang **9, 18, 19** xin điền vào những chỗ có bốn chữ X màu đỏ



(XXXX) hình quẻ càn gồm sau vạch liền, như trên đây.