TRIẾT HỌC MỸ



BÙI ĐĂNG DUY
NGUYỄN TIẾN DŨNG

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

TRIẾT HỌC MỸ

Bùi Đăng Duy, PGS. viết chương I
Nguyễn Tiến Dũng, PGS. viết chương II, III, IV

BÙI ĐĂNG DUY - NGUYỄN TIẾN DŨNG

TRIẾT HỌC MỸ

Sách chuyên khảo

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

LỜI NÓI ĐẦU

Nước Mỹ hiện nay là đối tác quan trọng của Việt Nam.

Kể từ hiệp định thương mại Việt Nam – Hoa Kỳ được ký kết, đặc biệt từ sau chuyến thăm có tính lịch sử Hợp chủng quốc Hoa Kỳ của Thủ tướng Việt Nam, quan hệ Việt - Mỹ mở ra một trang mới không chỉ về quan hệ kinh tế mà trên tất cả các lĩnh vực.

Để chủ động hội nhập quốc tế trong đó có Mỹ, chúng ta phải hiểu biết về người cùng chơi với chúng ta trên một sân chơi chung. Sự hiểu biết đó có nhiều mặt, nhưng mặt văn hóa, triết học là không thể thiếu, bởi vì như Mác nói các nhà triết học là "sản phẩm tinh thần của nhân dân" mà "những tinh lực tinh tế nhất, quý giá nhất và khó nhìn thấy nhất đã được suy tư trong những khái niệm triết học".

Ngày nay với đường lối đổi mới, mở cửa do Đảng Cộng sản Việt Nam khởi xướng đã xua tan những đám mây mù cho phép chúng ta đối diện trực tiếp với triết học Mỹ.

Chúng ta tôn trọng nhân dân Mỹ về những giá trị văn hóa mà họ tạo ra trong đó có sự đóng góp của các nhà triết học Mỹ, không áp đặt chân lý của ta cho người cùng đối thoại. Và chắc rằng những người Mỹ có thiện

chí khi đối diện với con người, với văn hóa kể cả với văn hóa chính trị của Việt Nam cũng có thái độ cởi mở, trọng thị tương tự.

Tiếp cận với triết học Mỹ một cách trung thực, thế là chúng ta đã xem xét sự tồn tại của nó theo quan điểm khách quan và biện chứng đúng như nó đang vận động.

Đối diện với triết học Mỹ, chúng tôi muốn bạn đọc trước hết cùng nhìn tổng quát về triết học Mỹ để thấy được những chủ đề, những xu hướng chính của nó từ thời kỳ thuộc địa đến khi nước Mỹ trở thành siêu cường. Nhìn xong bức toàn cảnh triết học đó, chúng ta đi vào chi tiết. Chúng tôi chọn những trào lưu triết học mang tinh thần Mỹ nhất: chủ nghĩa thực dụng là sản phẩm đặc biệt của Mỹ đánh dấu "thời kỳ hoàng kim" của triết học Mỹ.

Tiếp theo chủ nghĩa thực dụng, là lý thuyết về giá trị, là giá trị học, là lý thuyết về giá trị như người Mỹ nói, của những trào lưu triết học nhân bản khác: chủ nghĩa Freud mới, chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa tự do mới.

Cuối cùng không thể không đối diện với triết học khoa học của Mỹ, đất nước đã có một nền khoa học hiện đại phát triển ở trình độ cao.

Với chừng mực như vậy cũng có thể để sót một gương mặt triết học Mỹ nào đó, nhưng cũng tạm cho chúng ta thấy được một nền triết học nhiều màu, nhiều sắc, phản ảnh lịch sử nước Mỹ chỉ trong mấy thế kỷ đã đạt tới những đỉnh cao của nền văn minh hiện đại.

Không cần đặt ra câu hỏi "có một nền triết học ở Mỹ không", như một học giả quá tự phụ về triết học Châu Âu đã đặt ra.

Ngày nay, nước Mỹ đã đạt tới một nền kinh tế, một nền khoa học ở trình độ cao. Đọc lại lịch sử triết học Mỹ, người ta có thể thấy nước Mỹ đã trải qua nhiều thế kỷ để xây dựng nền văn hóa trong đó có triết học. Triết học, như Nietzche nói, là một yếu tố cơ bản (bên cạnh tín ngưỡng và khoa học) của văn hóa.

Hơn nữa triết học – như người Mỹ nói – không phải như ở thời kỳ Trung cổ là "đầy tớ" cho thần học mà ở nước Mỹ ngày nay là "đầy tớ" cho khoa học.

Để bạn đọc tiện theo dõi, và để đảm bảo tính thống nhất của công trình về từ ngữ, trong phần chỉ dẫn về khái niệm và chủ đề, chúng tôi lập một bảng đối chiếu bằng tiếng Việt và tiếng Anh (đôi khi bằng tiếng Pháp).

Cuối cùng chúng tôi xin chân thành cảm ơn các bạn xa gần đã khuyến khích chúng tôi hoàn thành kịp thời tác phẩm này.

Bùi Đăng Duy - Nguyễn Tiến Dũng

CHƯƠNG I

NƯỚC MỸ VÀ TRIẾT HỌC MỸ

1. THỜI KỲ THUỘC ĐỊA

Lịch sử nước Mỹ là tiếp tục của lịch sử Châu Âu ở một lục địa khác. Kể từ khi những thổ dân Indien có mặt ở vùng đất này cho đến ngày nay, lịch sử đó đã kéo dài hơn bốn thế kỷ. Trong hai thế kỷ đầu, về cơ bản, lịch sử đó được qui định bởi quá khứ và hiện tại của thế giới cũ. Nhưng trong hai thế kỷ sau, nó có một vai trò to lớn trong sự biến đổi của phương Tây.

Những thổ dân Indien là những người Mỹ đầu tiên. Cho đến những năm 1970 - 1980, những người từng bị gọi là "những con cái của Babel, bọn satan hung ác, con cháu của Israel..." đã được thừa nhận là những người bản địa. Sự khẳng định tính cổ xưa tuyệt đối của những cư dân sống ở thế giới mới này đã củng cố thêm quyền của những thổ dân đối với quê cha đất tổ của họ.

Từ thế kỷ XVII, tiếp theo những người Tây Ban Nha là những người Pháp, người Anh, tạo nên những làn sóng di dân ồ ạt kéo đến nước Mỹ. Việc di dân tới Bắc Mỹ và Nam Mỹ được thúc đẩy bởi những mơ ước gồm hai mặt: cuộc săn đuổi, đi tìm vàng và ý muốn

truyền đạo cho những "kẻ man rợ" và tìm nơi ẩn náu cho tự do tôn giáo.

NGƯỜI MỸ MỚI

Từ năm 1700 đã có 12 trong số 13 vùng di dân sau này trở thành liên bang Mỹ. Đáng chú ý vùng di dân ở Plymouth (New England). Những người sáng lập là những người bất đồng với giáo lý của Thanh giáo do đó đã cắt đứt quan hệ với Giáo hội Anh. Họ có tham vọng xây dựng ở miền đất mới này cả một lâu đài Cơ Đốc giáo tuyệt đối trung thành với Phúc âm.

Trước khi bước chân xuống bờ biển Mỹ, một bản khế ước (May flower) đã được ký kết nói lên sự trung thành đối với vua, và với các luật lệ địa phương. Bản tuyên bố đó được nhiều vùng di dân khác kế tục. Và hơn một trăm năm mươi năm, nó mang trong lòng nó mầm mống nền độc lập của Hiến pháp liên bang và của nước cộng hòa Mỹ.

Trong những vùng di dân, người ta thấy xuất hiện những lối sống được tổ chức theo những nguyên tắc chưa hề có ở Châu Âu. Những cộng đồng này đương nhiên chưa gọi được là "dân chủ" vì ở đây cũng đã có những tầng lớp trên như nhà buôn, chủ tàu, giáo sĩ, địa chủ nhưng những quan hệ đó không quá gay gắt như ở quê cũ Châu Âu. Người ta thấy ở đó tính năng động xã hội khá rõ với việc thừa nhận *giá trị cá nhân*. Ở những vùng biên giới do những điều kiện sinh hoạt khá khắc khổ, *ý thức sâu sắc về bình đẳng*, kể cả bình đẳng của phụ nữ cũng đã được thừa nhận.

Một sự phồn vinh tương đối đã xuất hiện ở các vùng di dân. Ở đó ít thấy cảnh thất nghiệp của người nghèo mà cũng không thấy những thói ăn không ngồi rồi của kẻ giàu sang. Những vùng di dân đó được xem là của người Anh nhưng không còn là của nước Anh. Trong *Những bức thư của những người nông trại Mỹ*, J. Hector St. John de Crevecoeur, một người lập nghiệp ở tỉnh New York từ năm 1759, đã viết rằng sau khi đã trải qua nhanh chóng số phận của người Indien và người da đen, "người Mỹ đã là một con người mới".

WILLIAM PENN - NHỮNG CỘNG ĐỒNG KHÔNG TƯỞNG

Bây giờ chúng ta thử đi vào một cộng đồng của những con người Mỹ mới đó đã ra đời từ thế kỷ XVII và từ đó tạo thành một truyền thống, William Penn đã lập ở Pennsylvania một cộng đồng làm nơi ẩn náu chống lại sự cố chấp tôn giáo và thiết lập một hình thức chính phủ dân chủ. Ở đây người ta bắt gặp tính cởi mở và tinh thần khoan dung trái với sự cuồng tín của tín đồ Thanh giáo. Tổ chức của ông như một yếu tố quá độ giữa tư tưởng cách mạng Anh và chủ nghĩa cộng đồng tôn giáo Mỹ. Trong công cuộc chinh phục biên giới mới, những tư tưởng về thiên đường trên trái đất đã hòa trộn với những động cơ trần tục.

Cần dừng lại lâu hơn ở sáng kiến này của William Penn, bởi vì hơn bất cứ nước nào trên thế giới, Mỹ là nơi

thích hợp cho những loại thí nghiệm về những cộng đồng không tưởng rất đa dạng.

Từ sáng kiến do W. Penn mở đường trong lịch sử phong trào cộng đồng mang bản sắc Mỹ cho tới thời kỳ hiện đại, người ta sẽ thấy có hai khuynh hướng sau đây:

Một là khuynh hướng tôn giáo muốn tìm kiếm một Jérusalem ở trên trời, hoặc muốn thiết lập một vương quốc của Chúa ngay trên đất này. Lý tưởng pha trộn thần thoại và không tưởng.

Hai là khuynh hướng trần thế thuộc những nhóm Shaker (hiện nay không còn nữa), nhóm Rappite và Amish hay phong trào Phản văn hóa chống đối sự bóc lột của công nghiệp và bác bỏ sự sùng bái kỹ thuật và những tiện nghi do nó tạo ra.

Trong khuôn khổ của tôn giáo, tư tưởng Mỹ ở thời kỳ này là thần thoại và siêu hình học Calvin.

COTTON MATHER VÀ QUỶ THẦN HỌC

Những người đại diện cho chủ nghĩa Thanh giáo Anh trong thời kỳ này là ba thế hệ của mục sư Cotton Mather. Họ chỉ sợ quỷ thần và họ tố cáo chúng. Chủ nghĩa cơ đốc của họ là một học thuyết về thảm họa hơn là một sự cứu rỗi.

Richard (1596 – 1669) đến Mỹ năm 1635, ông cho rằng sao chổi là dấu hiệu của thảm họa. Bản dịch những thánh thi là cuốn sách đầu tiên được in ở New

England nhằm loại bỏ những "mưu đồ vô bổ và đơn giản" của sách kinh ở Anh.

Con ông là Increase Mather (1639 – 1723) đã nhân danh sự thần trị chống lại những xu hướng tự do đương thời. Ông tin vào những người phù thủy, ông là chủ tịch đầu tiên của trường Harvard và người ta coi ông là người Mỹ đáng kính trọng nhất ở thời kỳ thuộc địa.

Người tiếp theo là Cotton Mather con của Increase (1663 – 1728) là người viết cuốn sách kinh điển về tai họa "Wonders of Invisible World" (1693) (Kỳ tích của thế giới vô hình). Cuốn sách cũng muốn chứng minh cho cuộc đàn áp nổi tiếng những người phù thủy ở Salem (1692). Những kỳ tích mà Cotton Mather miêu tả, ví như những sao chổi là "những đuôi của Satan đen tối". Tác giả cho rằng phải đặc biệt chống lại nó bởi vì không ở nơi nào như ở New England bị quỷ quấy rối nhất. Ông coi triết học như là "sự khôn ngoan của kẻ điên rồ", đạo đức học như "đồ vặt vãnh làm mất thì giờ". Ông khuyên sinh viên ở Harvard và ở Yale rằng "chớ có nghe cái ông Aristote đầu đầy bùn ấy, cái người làm ra xà phòng chỉ bán có khói".

Ý kiến của ông về đời sống trên trái đất cũng đối lập với khoa học. Ông dạy người ta rằng ếch nhái sinh ra từ bùn, từ nước, chim chóc mọc ra từ cây... Người ta còn giữ bốn trăm bài viết của ông. Dù sao ông được coi là một trong những "nhà tư tưởng" có nhiều ảnh hưởng đương thời. Những nhà sử học đánh giá ông rằng trong lịch sử Mỹ, ông là một sự pha trộn nổi bật nhất giữa tri thức

khoa học và những điều lầm lạc, những "điều nhảm nhí".

Khi ông đi theo một phương pháp coi Kinh thánh là nguồn gốc lớn của mọi tri thức thì ông đã tương hợp với nhiều nhà trí thức đương thời. Đến cuối thế kỷ XVIII mà Charles Chauney, hiệu trưởng trường Harvard vẫn dạy sinh viên rằng vật lý học, thiên văn học và chính trị "với nghĩa chân chính đều là kiến thức thần học, kiến thức nảy sinh từ Kinh thánh". Và cả nhà triết học Ethan Allen cũng tự hào nói rằng nguồn gốc duy nhất triết học của mình là Phúc âm, Phúc âm là một cuốn từ điển.

JONATHAN EDWARD - ĐỐI MẶT VỚI THỜI ĐẠI ÁNH SÁNG, TỰ DO

J. Edward (1702 – 1758) ngày nay vẫn được kể là nhân vật nổi tiếng của nước Mỹ. Tác phẩm của ông mang tên *Freedom of the Will* (1754) (Tự do ý chí) nói về sự khác biệt giữa cưỡng bức và động cơ. Trong những năm 20, người chủ nhiệm một khoa thần học đã viết về vấn đề nói trên của ông như sau: "Sai lầm lớn mà Edward đã mắc phải là ở chỗ ông đã theo đuổi như một mơ tưởng không đúng thể hiện qua các bài viết, đó là lập trường đối với Chúa đối lập sự hy sinh của loài người. Ngày nay ở thời kỳ của chủ nghĩa Tin lành mới, của nhà thần học và nhà triết học Mỹ Niebuhr, chủ nghĩa chống tự do và chủ nghĩa chống hiện đại của Jonathan còn nhiều tính thời sự. Nhà xuất bản những tác phẩm của ông gọi ông là "nhà triết học và thần học lớn nhất có

nhiều tác dụng". Còn có một nhà sử học đã coi ông "có lẽ là nhà triết học Mỹ lớn nhất". Jonathan Edward đã xây dựng một hệ thống rộng lớn và lôgic từ những chủ đề của chủ nghĩa Catholic Calvin đã thống trị tư duy Mỹ cho tới thế kỷ XIX và ngày nay vẫn tiếp tục giữ địa vị đó.

Người ta bắt gặp những từ có chất thơ thể hiện cái đẹp của thế giới ẩn nấp đằng sau cái đẹp, đó là Chúa Trời mà uy quyền gợi lên sự khiếp sợ. "Thường thường tôi ngồi ngắm nhìn vầng trăng và trong nhiều ngày, tôi dành nhiều thì giờ nhìn mây, nhìn trời để cuối cùng nhìn thấy vinh quang ngọt ngào của Chúa Trời, tôi khẽ ca hát những sự chiêm ngưỡng Chúa của tôi, người sáng tạo và cứu rỗi. Và trong những hình thức của tự nhiên, không có gì dịu dàng đối với tôi như sấm chớp. Tôi lắng nghe giữa sấm sét tiếng oai nghiêm và rất sợ của Chúa". Cũng trong thời kỳ này, Franklin đã khám phá ra thu lôi. Nhà sử học Gustav Mueller đã bình luận về sự việc này.

Ở Jonathan Edward, Chúa Trời đã trở thành rất cụ thể như trong câu sau đây: "Chúa cầm ngươi trên hầm địa ngục như người ta cầm con nhện hay một con côn trùng tởm lợm nào đó trên ngọn lửa. Chúa khinh khi ngươi, bất chấp ngươi một cách dữ dội, sự thịnh nộ của người cháy lên như ngọn lửa". Như vậy là Chúa không thể hiểu được, người ta không thể làm người nguôi giận được. Sự an toàn không thể có mà chỉ có một mong đợi là được cứu vớt. "Chúng ta là những đứa trẻ trong một căn nhà lửa cháy, không một ai trong chúng ta cảm thấy an

toàn nhờ có được những đức hạnh trần thế hay những niềm tin chính thống".

Cuộc đời của Edward là một con đường kỳ lạ. Trong hơn hai mươi năm, ông đứng đầu một cộng đồng ở New England gồm hai trăm gia đình. Họ đoàn kết thương yêu nhau cho đến lúc chán nhau. Một hội những nhà truyền đạo cử ông tới biên giới miền Tây Massachusetts để giảng Phúc âm cho người Indien. Ông là một nhà truyền đạo nhiệt thành, ông gặp Cotton Mather ở chỗ cho rằng quỷ hoạt động dữ dội tại vùng này. Lo sợ trước tiến bộ của đạo Cơ Đốc trong thời Constantin, quỷ đã phải tìm nơi ẩn náu ở Mỹ. Những hình ảnh đen tối về Mỹ do Cotton Mather và Jonathan Edward vẽ ra đã trở thành những tiền nhân của nhiều hình ảnh của Mỹ chỉ là hợp lý ở bề ngoài. Trước khi mất, ông là chủ tịch trường New Jersey (sau này là đại học Princeton), ở ông, người ta thấy sự pha trộn một chủ nghĩa duy lý cứng rắn với những chuyện ngô nghê. Mới mười hai tuổi, giống như Voltaire, ông đã biết mỉa mai về việc người ta nói rằng linh hồn có thể sờ mó được. Ông hỏi: vậy nó là ba cạnh hay là có hình chữ nhật? Mười bốn tuổi, ông đã say sưa đọc John Locke, nhà triết học Anh, người khởi xướng quyền tự nhiên của con người, ý tưởng lớn mà sau này Jefferson đưa vào *Tuyên ngôn độc lập của Mỹ*. Đọc Locke và thấy rằng "con người hà tiện nhất là khi anh ta nhặt được một nắm vàng bạc trong một cái kho mà anh vừa tìm ra". "Ông đã đọc và là người đương thời của Anfklarung (Khai sáng) do Jefferson, Franklin, và Paine khởi xướng. Ông đã tìm thấy ở đó

nhiều yếu tố để xây dựng triết học Calvin của mình. Đến cuối đời, ông cảm thấy quan điểm của mình đã hết thời". Trong thời đại tưng bừng của ánh sáng và tự do này, ông chào đón "một lớp người mà tầm tri thức rộng mở và tự do". Ta không quên ông là một trong những tín đồ cơ đốc kỳ cựu nhất.

2. THỜI KỲ DỰNG NƯỚC

Tới thế kỷ XVIII, cuộc chiến tranh nổ ra giữa Anh và Pháp. Năm 1763, Pháp bại trận. Chính quyền Anh càng tăng cường áp bức nhân dân các vùng di dân. Các cuộc chống đối nổi loạn diễn ra, đàn áp, bắn giết. Cuộc đấu tranh gian khổ đã kết thúc thắng lợi năm 1783: nền độc lập và nước cộng hòa của các bang hợp nhất Mỹ xuất hiện ở thế giới mới.

Sự cổ vũ, dọn đường đi tới độc lập, tự do thuộc về những người mà Jonathan Edward gọi là những người của "thời đại của ánh sáng và tự do".

AUFKLARUNG MỸ

Những nhà tư tưởng Mỹ nói trên không phải là những nhà triết học theo nghĩa kỹ thuật của từ ngữ. Họ không xây dựng bản thể học, vũ trụ quan như Cotton Mather và Jonathan Edward. Họ đọc Locke và Hume, Shaftesbury và Condorcet và trong khuôn khổ của thế giới tinh thần đó họ không thực hiện những nghiên cứu, những tiểu luận, những công trình hệ thống mà làm ra những luật lệ, những văn bản nhà nước, những thiết chế.

Jefferson đã từng làm đại sứ ở Paris trong thời kỳ nổ ra cách mạng Pháp. Đối với các nhà Aufklarer (Khai sáng) cần loại bỏ lập trường cứng rắn giữa tôn giáo và

luân lý, coi luân lý là sự vui sướng của đời sống không thể hòa trộn với nhau. Ơ ông đó là một người "duy vật", theo cách nói của người Mỹ, là một người "tự nhiên chủ nghĩa". Ông cho rằng luân lý là một bản năng do tự nhiên đưa lại. Ông là một người hữu thần, thấy ở Jésus là một người bạn của con người được Chúa phú cho một cách tuyệt vời. Ông là một người épicurien (theo chủ nghĩa Epicure) và đã đưa quyền sung sướng vào văn kiện mà ông khởi thảo năm 1776 và trở thành nền tảng của hiến pháp và Phúc âm mà sau đó được bao người phân tích trong hàng ngàn chuyên luận về luân lý: Đó là *Tuyên ngôn độc lập*.

Ngày nay, triết học của Jefferson dưới hình thức những luật lệ (code) vẫn mang tính thời sự. Mặc dù về mặt nào đó, nó chỉ là một sầu sử đã lắng sâu. Những thế hệ người Mỹ khó lòng chấp nhận mãi rằng Nhà nước được xây dựng theo hình ảnh của Chúa về con người mà một ngày kia lại không thể bị cải tạo. Năm 1859, Lincoln đã viết rằng: "Những nguyên tắc của Jefferson là những định nghĩa và những tiền đề của xã hội tự do"... ấy thế mà những điều đó lại bị từ chối thẳng thừng và bị coi là thiếu sức mạnh. Người ta nhìn chúng là "những dối trá rành rành", hay hơn nữa người ta lập luận rằng: "Chúng chỉ hay đối với những loại người cấp cao"... Có lẽ kỷ nguyên suy đồi của lý trí ở Mỹ là một kinh nghiệm sống, khó quên hơn ở Châu Âu, bởi vì ở Mỹ nó có những gốc rễ sâu hơn.

Jefferson là một nhà quý tộc ở nông thôn, còn Benjamin Franklin là người thân lập thân (self – made

– man), một người thợ. Nhưng cả hai có cùng một lý tưởng khắc kỷ, (épicurien) của nhà hiền triết về thực thể của hạnh phúc: đó là ý thức về mình (soi), kỷ luật, sự khoan dung, sự không ham muốn. Năm 1725, Franklin cho ra mắt người đọc cuốn *Đối thoại về cái khoái lạc và thỏa mãn*. Trong tiểu sử, ông lấy những đức tính của người tư sản nhiều tham vọng làm mẫu mực cho mình rằng: "Tôi coi tình yêu đối với chân lý, sự trung thực và sự liêm khiết có một tầm quan trọng cực kỳ đối với hạnh phúc của cuộc đời". Trước đây ông không hề chống lại luân lý được coi là một bộ phận của thần học, bây giờ những cái đó không còn làm vui lòng ai nữa. Ông không cần dựa vào sự siêu việt, Aufklarung Mỹ không đối lập với tôn giáo, chỉ có thể nói đơn giản rằng nó không quan tâm nhiều tới mà thôi. Nó chú trọng đặc biệt tới những quy phạm đạo lý của đời sống cá nhân, tới những châm ngôn có ích của một chính phủ duy lý.

Năm 1727, Franklin thành lập câu lạc bộ Junto, và năm 1743 đổi tên thành American Philosophical Society (Hội triết học Mỹ). Ông không phải là một nhà triết học theo nghĩa kỹ thuật của thuật ngữ này ở thời kỳ mà từ triết học còn bị coi là những phiêu lãng tinh thần nào đó.

Aufklarung của Thomas Jefferson đi vào hiến pháp của đất nước, đi vào những văn bản của Nhà nước, vào hiến chương, thành những ý tưởng xây dựng nên trường đại học của ông. Còn sự khai sáng của Benjamin Franklin thể hiện nhiều nhất đời sống tư sản mẫu mực

mà ông theo đuổi để miêu tả và để dạy học. Thomas Paine (1737 – 1800) đã công bố trong chiến tranh Mỹ – Anh (1776 – 1783) 12 số báo *Crisis*, ông đã trở thành tác giả luận chiến và tác giả những bài tụng ca của Aufklarung. Ông không là người đại diện cho chính quyền như Jefferson hay Franklin, nhưng là một người chống đối, một chiến sĩ, một người bị bức hại, bị đày ải và sau đó được tha bởi vì nơi tù đày ông lại chính là nước Pháp mà ông từng ôm ấp và say mê sự nghiệp ở đó, đến lượt mình, nó lại là người săn đuổi ông. Ông tha thiết nói rằng: "Có người hỏi: vua nước Mỹ ở đâu? Tôi xin trả lời bạn rằng, ông ta cai trị ở trên kia kìa, ông ta không gieo rắc lộn xộn cho con người như con quái vật vương giả ở Anh. Nhưng để tránh đưa lại một ấn tượng về sự bất kính một ngày nào đó, chúng ta hãy công bố hiến pháp, hãy xây dựng nó trên luật của Chúa Trời, trên những lời của thần thánh, hãy tô điểm nó bằng một vương miện để mọi người thấy được rằng luật là Chúa Trời một khi người ta còn ở trong chế độ quân chủ" (*Common sense*: ý nghĩa chung). Tác phẩm *The age of reason* (kỷ nguyên của lý trí) rất giống với cái mà người ta gọi là một cuốn sách triết học, nó chứa đựng một chủ nghĩa hữu thần. *Common sense* được phát hành hơn nửa triệu bản. Trong cả đời ông, mọi bài viết của ông đều có số lượng lớn về phát hành như thế.

Tháng giêng 1776, *Common sense* đã là tiếng kèn xung trận kêu gọi dân quân, lính tình nguyện, những người Anh "anh em" đứng lên lật đổ chế độ thuộc địa

Anh, giải phóng đất nước với *Bản tuyên ngôn độc lập* bất hủ của nước Mỹ.

TUYÊN NGÔN ĐỘC LẬP

Nhà triết học Horace M. Karen trong tác phẩm "*Về nguồn gốc nhân đạo của dân chủ*" nói về bảy đề mục của *Tuyên ngôn độc lập* năm 1776. Có thể gọi đó là những đề mục Mỹ bởi vì những đề cương đó quy định sự lý giải *về bản tính con người*. Bảy đề cương đó là:

1. Chúng ta cần phải củng cố những chân lý

2. Rằng người ta sinh ra đều bình đẳng

3. Tạo hóa đã cho họ những quyền mà không ai xâm phạm được.

4. Trong những quyền đó có quyền sống, quyền tự do, quyền mưu cầu hạnh phúc.

5. Rằng chính phủ bảo đảm các quyền đó.

6. Các chính phủ lập ra các quyền đó từ sự thỏa thuận của những người mà nó cai trị.

7. Khi chính phủ xóa bỏ mục đích thì nhân dân có quyền biến đổi hoặc giải tán nó và thành lập một chính phủ khác mà nền tảng được xây dựng trên nguyên tắc là tổ chức sao cho quyền lực bảo đảm tối đa an toàn và hạnh phúc.

Ở đây Karen không xem xét những ý nghĩa khác nhau của những khái niệm chuyên chở những nguyên tắc và không đối chiếu với những thực tế ở Mỹ còn đang

phát triển theo hướng ngược lại, ông đã đi trước về "bản tính" con người.

Ông cũng đối lập tinh thần của bảy đề cương với biểu tượng về một dân tộc đã được lựa chọn, ví như nó đã hình thành ở những người Do Thái, người Hy Lạp, người Đức và các dân tộc khác, kể cả với những yêu nước đầu tiên của Mỹ. Khi khẳng định khái niệm sự lựa chọn đó bằng tinh thần dân chủ không những chúng ta thấy những người công bố nó không phải là những bọn độc tài bóc lột các dân tộc khác mà còn là những người (như những nhà tiên tri, như Jefferson và Fichte) đã đòi hỏi dân tộc mình phải được thử thách như dân tộc đã được lựa chọn.

Rõ ràng là tư tưởng dân chủ của *Tuyên ngôn* đã để mắt tới những kẻ thù của Aufklarung của thế kỷ XVIII: đó là giáo hội và những bọn độc tài.

Ngày nay trong những năm 30, năm 40, kẻ thù cũ, những tên độc tài lại tiếp tục được gợi lại, ví như chế độ của Hitler, của Mussolini từng được Gentil tâng bốc là "sức mạnh thần thánh" nhằm bảo vệ cho chân lý phát xít.

Khẳng định bản tính con người trong bảy luận cương là khẳng định kẻ nào không ở trong khuôn khổ đó là chống lại bản tính ấy. Sự kết hợp triết học và chính trị đã tránh được sự tách biệt cứng nhắc. Giáo sư T.V. Smith trong tác phẩm *Triết học và dân chủ* đã viết rằng: "Chính trị quan tâm tới những lý tưởng với tư cách là những người mang hành động, triết học quan

tâm tới những lý tưởng với tư cách là đối tượng của một lễ hội bên trong". Đối với nhà chính trị, chúng là người hướng đạo, đối với nhà triết học chúng phân phát hòa bình, "chúng tạo lập sự thanh thản bên trong". Người ta nói tới "quy luật của tự nhiên" của Platon: "Hành động không bao giờ có được, khi chân lý chỉ như sự chiêm ngưỡng lý thuyết". Nền dân chủ "bên trong" đó được tán thưởng như là "mỗi người có giáo hoàng của mình", "mỗi người là một nhà lôgic của mình".

Ở Mỹ, đạo đức học, giá trị học tức lý thuyết về các giá trị, hay triết học xã hội đều quy về *Tuyên ngôn độc lập* với những luận cương của nó.

Các nhà tâm lý học Mỹ nói rằng có một điều rất đặc biệt là đồng bào của mình, ai ai cũng tìm tới một cái gì làm điểm tựa. *Tuyên ngôn độc lập* chính là chỗ dựa lớn về ý thức hệ của dân tộc Mỹ. Người ta có thể xác định vị trí lịch sử của nó, nhưng những vấn đề nào đó gợi lên thì vẫn để mở cho nhiều thế hệ mai sau. Ở Châu Âu, những tư tưởng của năm 1789 đã nhận được nhiều sự phê phán, ví như từ phía Edmond Burkes kể cả của *Tuyên ngôn của Đảng cộng sản*. Trong hơn thế kỷ qua, người ta đã tranh luận chung quanh vấn đề tạm thời của "lý trí", vấn đề bền vững của những khái niệm trong "cuốn Phúc âm 1776" của Mỹ.

16 năm sau, sau khi Hoa Kỳ đã đưa những đề cương này vào hiến pháp, cách mạng Pháp cũng nêu lên những điều về niềm tin đó. Chúng không mất tính thời sự của chúng, nhưng mang một sắc thái mới trong cuộc tranh luận về tự do, bình đẳng, bác ái.

Sự quan tâm đặc biệt của *Tuyên ngôn*, cũng là của người Mỹ tới hạnh phúc đã cho người ta thấy các nhà tư tưởng của họ ít chú ý tới những ý thức hệ của tháp ngà, tới sự ẩn cư trong một phòng kín triết học. Đối với họ, kỳ vọng gửi vào tương lai có vai trò ít quan trọng hơn là củng cố nó trong hiện tại. Cho nên niềm tin của người Mỹ đặt vào bảy luận cương là một niềm tin không hề lay chuyển, đã trở thành một sự gắn bó với một thành tích đã được xây dựng, nhưng đó là một thành tích mà không ai chờ đợi ở đấy một kỳ tích nào.

Mặc dù ngày nay có người muốn quay mặt với hạnh phúc cho rằng hạnh phúc chỉ là một "thứ nổi tiếng hão", hạnh phúc đã mọc lên từ chủ nghĩa hoan lạc, leo lắt từ "kẻ cùng khổ của đạo đức". Nhưng *Tuyên ngôn* vẫn là một tượng đài của người bảo vệ chủ nghĩa hoan lạc, theo họ đó là "chân lý tuyệt đối" bởi vì chủ nghĩa hoan lạc chính là một chủ nghĩa vị tha. Các luận cương mang tính chất rất Mỹ ấy cứ sống động như một thách thức.

Luận cương rất Mỹ đó ngày có một sức sống. Người ta thấy rằng việc đề cao và vun trồng đời sống nội tâm về sự tưởng tượng đó ở người Mỹ là xứ sở sang trọng của tinh thần làm cho người ta chiếm lĩnh được sự huy hoàng đầy đủ của nền dân chủ.

Nhiều tôn giáo nói rằng con người tự hoàn thiện bằng cách từ bỏ cõi trần này. Có một nét rất Mỹ là họ không rút ra từ đó một hiệu quả lôgic: người khổ hạnh và người duy mỹ không thực sự nẩy nở ở đây và những người thấp hèn, những người nghi ngờ, tuyệt vọng hay những kẻ vô sỉ ít xuất hiện trên "sân khấu triết học" ở

Mỹ. Hệ tư tưởng về niềm tin vào tương lai rất mạnh dưới nhiều biến thể triết học về chủ đề 1776.

Thomas Jefferson, tác giả *Tuyên ngôn độc lập*, sau khi hoàn thành sự nghiệp của tổng thống thứ ba (1801 – 1809) của Hoa Kỳ. Ông về vui thú điền viên của sự "thanh bình bên trong" ở Monticello và mất tại đó.

CHỦ NGHĨA SIÊU NGHIỆM

CHỦ NGHĨA LÃNG MẠN

Ở Pháp sự kiện Khôi phục những giá trị đang diễn ra. Ở Mỹ không có một Napoléon nào có thể xuất hiện. Tuy vậy người ta chứng kiến ít nhiều hiện tượng về sự chùn xuống của sự hồ hởi cách mạng. Emerson đã viết rằng "từ 1790 đến 1820, không có một cuốn sách nào, một bài diễn văn nào, một cuộc đàm đạo nào, một ý tưởng nào đáng nêu lên". Chính trong khung cảnh đó đã nảy sinh một phong trào sau này mang tên *chủ nghĩa siêu nghiệm* đạt tới điểm đỉnh vào năm 1840. Người ta cũng gọi đó là *chủ nghĩa lãng mạn Mỹ*. Nó cũng được gọi là nước *Mỹ trẻ* để so sánh với nước *Đức trẻ*. Nhà tư tưởng tiêu biểu nhất là Ralph Waldo Emerson (1803 – 1883), tác phẩm tiêu biểu nhất của ông là cuốn *Tự nhiên* (1836). Chung quanh ông là những người đứng ra lo việc tổ chức viết bài, tranh luận như Amos Bronson Alcolt (1799 – 1850), Theodore Parker (1810 – 1860), Henry David Thoreau (1817 – 1862).

Những nhà siêu nghiệm xuất thân phần lớn từ những "người thống nhất" (Unitariste) "những người

bạn của tư tưởng tôn giáo tự do", của một Cơ đốc giáo chống giáo điều, nhất là chống Calvin. Chúa và cá nhân gần gũi nhau và gắn bó với nhau bằng tình bạn bè. Chủ nghĩa nhị nguyên thần học cứng rắn nhất và chủ nghĩa hữu thần của Aufklarung được thay thế bằng chủ nghĩa hữu thần tâm tình. Thầy cả thân thương nhất của những người thống nhất mà những người siêu nghiệm tôn sùng là giám mục William Ellerey Channing (1780 – 1842), Emerson gọi ông là "giám mục của chúng ta".

Những nhà lãng mạn Mỹ đã tìm được những người gần gũi ở Châu Âu như: Wordsworth, Coleridge, Shelley và Carlyle, Cousin, bà de Staël và Fourier, Goethe, Kant và Fichte. Những người Mỹ trẻ hơn những người tiền lãng mạn Đức chừng mười hay hai mươi tuổi, đã dùng thơ ca, lý luận và chính trị Anh, Pháp và Đức khi những cái đó biểu hiện những cảm xúc của họ. Họ không sao chép, không đưa vào những bài thơ, những hệ thống hay những kinh nghiệm xã hội vốn có của Châu Âu thường được coi như là cái gì độc đáo.

Những nhà lãng mạn Đức hướng vào sự trùng hưng chính trị và tôn giáo. Còn các nhà lãng mạn Mỹ lại gắn bó với phong trào tự do (giải phóng phụ nữ, trẻ em, người da màu, những dân tộc bị áp bức như người Italia).

Những động cơ hư vô chủ nghĩa của những nhà tiền lãng mạn Đức (ở Schlegel), của những mẩu triết học của Nevalis) không có ở Mỹ.

Tuy vậy chủ nghĩa lãng mạn của Mỹ là một bản hòa tấu khá hài hòa.

Họ theo *chủ nghĩa chống duy lý*, đối lập với Aufklarung, từ chối chủ nghĩa duy lý thần học và hữu thần và cả chủ nghĩa duy lý chống thần học và hữu thần.

Họ chống lại chủ nghĩa duy cảm, chống lại chủ nghĩa cơ giới và chủ nghĩa quyết định, họ thù địch với kỹ thuật mới.

Họ say mê chủ nghĩa lãng mạn, thấy nó như một mùa thu mênh mang những mộng mơ, những miên hành (ngủ rong), những ảo mộng, những lời tiên tri, những lời thánh truyền, sự xuất thần, phù thủy, quỷ thuật, phép lạ, sự xuất hiện của ma quỷ.

Họ rất có lòng tin (Emerson viết: "Lịch sử là tiểu sử của sự cao thượng"). Những từ "đời sống", "tâm tình" có một vai trò quan trọng. Lòng tin đó ở Mỹ có màu sắc chống Calvin.

Họ đi theo chủ nghĩa hỗn loạn pha trộn với sự làm vừa lòng đối với Chúa Trời ("thần học của nhà trường đã chết, thần học mới xuất hiện với ngôn ngữ của thiên thần", "tôn giáo chân chính là ở trong trái tim và không gắn bó bất cứ hình thức và ngôn ngữ nào cả").

Người ta thấy những nhà lãng mạn siêu nghiệm Mỹ quan tâm nhiều tới chủ nghĩa phương Đông bởi vì họ đưa vào tiềm thức văn hóa của mình vào thế giới văn hóa phương Đông không chỉ về quan niệm giữa cá nhân và vũ trụ – thường ở trung tâm của những học thuyết ở

phương Đông – mà còn xuất phát từ truyền thống thần bí Châu Âu gần gũi với trường phái Ấn Độ Veda. Sự việc những nhà lãng mạn Mỹ quan tâm tới phương Đông đã đi tới niềm tin trong sức sống của nền văn hóa trẻ Mỹ mà họ coi đó không chỉ là sự gần gũi với lý tưởng nhân văn phổ quát, tự do mà còn nằm trong truyền thống ngàn năm và do vậy nền văn hóa đó là mở với ảnh hưởng phương Đông hơn là văn hóa Châu Âu tự thu mình lại trong bản thân mình.

Tóm lại, chủ nghĩa siêu nghiệm không phải là một triết học của một trường phái, không gắn bó với nhau bằng một hệ thống khái niệm. Như những nhà tiền lãng mạn Đức, họ là một câu lạc bộ gồm những đàn ông và đàn bà gần gũi nhau bởi tình bạn bè và bởi những ý kiến chung. Trung tâm văn chương của họ là tờ Dial (mặt đồng hồ) (thành lập năm 1840) và tờ *The Harbinger* (Báo trước) thay cho tờ báo trên.

Có thể bổ sung thêm cho bức tranh trên bằng những đặc điểm của những cá nhân. Ví như sự nhiệt tình chung đối với Goethe và Kant được giảm nhẹ đi bởi một sự phê phán gắt gao. Theodore Parker nói chuyện với Santayana rằng: Goethe là một tên ngoại đạo. Mục đích của ông ta là trở thành M. von Goethe. Ông ta tìm kiếm những cố gắng lớn nhưng không phải cao nhất. Quan niệm của ông ta là ích kỷ, Chúa Kytô không ở trong ông ta. Schleiermacher, nhà thần học đã được nhiều người Mỹ biết đến đương thời cũng bị "bới lông tìm vết". George Ripey viết: "Ông ta sẽ thành công nếu ông ta đưa "cái vô cùng" vào trong tâm hồn con người".

Và về Kant, Parker viết rằng nhà tư tưởng đó là Chúa trời của ông ta, "ở ngay nước Đức ông ta là một nhà văn xoàng".

Hơn người Đức, người Mỹ là những người hoạt động tích cực, những nhà tổ chức, nhưng nhiều khi ở trong con người của họ có sự pha trộn một hoạt động có ý thức về mục đích với một sự ủy my tràn trề. Margaret Fuller là chủ bút có uy tín của tờ báo của những người siêu nghiệm, người dẫn đầu kiên quyết về quyền của phụ nữ đã nói về Beethoven nhân một cuộc hòa nhạc như sau: "Đối với tôi, ông là người không so sánh được, ông là tất cả gì thỏa mãn tôi. Sự êm ả tuyệt vời của các thánh và của các vị tử vì đạo, sự phong phú của Raphael, sự thông thái của Platon chả là gì dưới mắt tôi, nếu tôi so sánh họ với ông. Shakespeare vô cùng, Angelo, Dante nghiêm trang – dịu dàng và gay gắt như ông – sẽ tàn phai ngay khi có mặt ông. Ngoài những tên tuổi đó, không có người nào có thể sáng lên trong vương quốc pha lê đó. Ông có tất cả ở trong người và sự viên mãn của cuộc đời, cái đà lớn nhất đó của bản thể mà họ chỉ có thể mơ tưởng".

Có thể nói sự đối lập giữa thực tiễn và tổ chức với một tình cảnh hỗn độn đôi khi ở trong một con người – đã biểu hiện tính chất đặc thù của chủ nghĩa lãng mạn. Alcott, người được gọi là Pestalozzi Mỹ, đã vứt bỏ những chiếc roi ở trường của ông, đã thay thế những ghế dài bằng những bàn có ngăn cá nhân và đã khuyến khích học trò nên có một cuốn nhật ký để tự sửa mình, ông đã nói với Emerson những lời lẽ như sau: "Anh viết về

thiên tài của Platon, của Pythagore và của Jésus, tại sao anh không viết về tôi? mỗi linh hồn cá nhân là một thiên tài, là thần thánh muốn rằng nhân loại thần thánh được tôn thờ ở chính con người của họ".

Như vậy là người ta bắt gặp ở đây một đà cao cả vươn lên chủ nghĩa siêu nghiệm, chủ nghĩa lãng mạn Mỹ và hành vi thực hành và có ích ở mỗi "linh hồn cá nhân". Điều đó làm cho trào lưu văn hóa đó, chủ nghĩa siêu nghiệm dưới con mắt của người Mỹ là "một thế kỷ hoàng kim" của Mỹ (ý của Mumford).

NHỮNG CỘNG ĐỒNG KHÔNG TƯỞNG

Chủ nghĩa siêu nghiệm, chủ nghĩa lãng mạn, không chỉ xuất hiện trên diễn đàn triết học mà còn đi thẳng vào đời sống của người Mỹ cùng với việc xây dựng một Nhà nước của mình ở Thế giới mới được coi như một "miền đất hứa".

Trước hết phải kể tới sự mơ tưởng của người Mỹ về một cộng đồng theo mô hình Pháp mang tên *Brook Farm* được thành lập gần Boston. Brook Farm lúc đầu có hai chục người, lúc phát triển cao nhất có hơn 50 thành viên.

Trong thời kỳ bành trướng về miền Tây vào khoảng 1860, Robert Owen, nhà bác ái, nhà xã hội chủ nghĩa, chủ nhà máy ở xứ Wales đã xây dựng một cộng đồng mang tên *Hài hòa mới* tại Indiana như nguyên mẫu của loài người trong tương lai, một mô hình cần được áp dụng trên khắp thế giới. Người thợ máy Đức Willheim Weitling cũng như những môn đệ người Pháp và người

Mỹ của Charles Fourier và Etienne Ca bet cũng theo đuổi những ý đồ lạc quan như thế.

Đáng chú ý là khoảng 1950, đợt thứ hai của cộng đồng không tưởng này lại xuất hiện, tuy nguyện vọng được nêu lên khiêm tốn hơn. Người ta tìm cách thoát khỏi những trói buộc của đời sống đô thị, nền kỹ trị và guồng máy nhà nước, và đấu tranh chống lại sự bất an về tâm lý, về kinh tế và chính trị.

Những khát vọng của họ thường dựa vào sự phát hiện thế giới nội tâm, mối quan hệ cá nhân và xã hội, sinh thái. Đây cũng là nơi ươm trồng những hành động đấu tranh chống cuộc chiến tranh của Mỹ ở Việt Nam, chống lại xã hội tiêu thụ, nạn ô nhiễm môi trường và việc gạt bỏ phụ nữ và những người luyến ái đồng tính ra ngoài lề xã hội.

Giai đoạn nằm giữa hai thời kỳ bùng nổ sức sống lớn này là thời kỳ những "hợp tác xã xã hội" và những cộng đồng tị nạn bao gồm những người di trú và hỗn loạn chạy trốn sự ngược đãi mà những nước khác tạo ra. Trong những vùng tự do luôn luôn có mặt một truyền thống cấp tiến, cự tuyệt mọi hình thức chuyên quyền.

Những cộng đồng trên bao gồm những tập thể ở đô thị, hợp tác xã và công xã mang nhiều hình thức, quy mô và phong cách khác nhau và nhiều khi tan biến đến nỗi không kịp phân tích và phân loại chúng.

Một trong những thử nghiệm đặc sắc nhất của phong trào hỗn loạn tự do và cộng đồng mang tên *Modern Times* (Thời hiện đại). Người sáng lập là Josiah

Warren, người cha đẻ của chủ nghĩa cá nhân hỗn loạn Mỹ. *Modern Times* là một cộng đồng là lạ làm ồn ào thời bấy giờ. Năm 1850, Josial Warren và một môn đệ của chủ nghĩa Fourier là Stephen Paul Andrews mua một khu đất trên đảo Long Island ở phía đông thành phố New York tại địa điểm ngày nay là thị trấn Brentwood.

Hai năm sau, trên miếng đất cằn cỗi này mọc lên một cộng đồng gồm những túp lều xinh xắn với những phố phường chạy ngang dọc. Mặc dù gặp phải nhiều thất bại, họ vẫn ra sức làm việc. Họ chỉ ăn rau, tuyệt đối không ăn thịt. Táo và dâu được trồng dọc các đường lớn để khách qua đường có thể hái quả để ăn thoải mái khỏi phải xin ai.

Cộng đồng có giấy bạc riêng, giấy bạc này yêu cầu người có tờ bạc trả người khác bằng giờ lao động. Tờ bạc "thời gian lao động" được cả làng lân cận chấp nhận, đã không bị ảnh hưởng bởi đợt phá giá đồng tiền năm 1857, thậm chí còn dùng để đóng thuế.

Quyền được sống là giá trị cao nhất ở cộng đồng này. Chủ nghĩa cá nhân được tuyệt đối thừa nhận. Người ta cũng quan tâm tới những giải pháp tập thể để giảm bớt chi phí, giảm nhẹ công việc nội trợ với điều kiện tôn trọng lợi ích và sở thích của cá nhân. Các thành viên của cộng đồng được hoàn toàn tự do tư tưởng. Phụ nữ được tự do lựa chọn người bố cho những đứa con tương lai của mình: một dải ruy băng ở ngón tay cô gái là dấu hiệu nói rằng trái tim cô đã có chủ rồi. Việc cưới xin do đó ít khi cần hợp thức hóa. Hành vi đó dựa trên học thuyết của Fourier về sự tương hợp dẫn tới tình yêu

không khỏi gây nên một tiếng đồn không hay cho cộng đồng này.

Đã tự do tất không chấp nhận giáo điều. Quyền được sống theo sở thích của mỗi người và phát triển ở mỗi người sự sáng tạo, sự tìm tòi trí tuệ và tinh thần. Người ta coi sự thử nghiệm ở đây là một lý thuyết không tưởng chứa đựng những hình ảnh thanh bình và niềm vui của cuộc sống. Nó càng thúc đẩy có kết quả cuộc mưu cầu tự do mới.

Chỉ kể mấy phát minh của cộng đồng trong điều kiện đương thời cũng đủ thấy sự khích lệ óc sáng tạo: hai người đã đưa môn tốc ký vào Mỹ, một người đã sáng chế ra chiếc thắt lưng an toàn cho trẻ em khi đi xe, Clark Orvis đã hoàn thiện chiếc xe đạp, đã đề xướng hình thức đầu tiên của quán ăn tự phục vụ.

Tiếng tăm của cộng đồng nhỏ bé đó lan sang đến tận Nga. Những người lãnh đạo Hội lao động quốc tế hoạt động tại London, trong đó có Karl Marx, từng quan tâm đến những hoạt động của cộng đồng này. Những nhà cải cách xã hội nổi tiếng như Cabet, Owen, Weitling, Auguste Comte cũng như những người lãnh đạo phong trào lao động ở Mỹ đã không quên nghiên cứu học thuyết của Warren.

Có một truyện kể rằng thời nội chiến ở Mỹ, có một "chiếc tàu nhỏ cánh buồm trắng" chở sang Nam Mỹ dân cư của *Modern Times*.

Câu chuyện lãng mạn đó chỉ có ý nghĩa như một biểu tượng của tự do truyền đi bốn phương. Số dân ở

chung quanh khu vực *Modern Times* ngày một tăng nhanh đã dồn thử nghiệm nầy vào sự bất lực và kết thúc sự tồn tại của nó. Josiah Warren từ giã nó đi Boston tiếp tục suy tư về học thuyết của mình.

Người Mỹ nhìn những thử nghiệm nói trên là một chủ nghĩa lãng mạn, là một không tưởng, nhưng họ cho rằng những *không tưởng* ấy là những sương mù bao phủ sự tiến lên về phía chúng ta những tư tưởng mới mẻ và khả thi. Những không tưởng đó nằm sâu trong truyền thống của nước Mỹ.

TRIẾT HỌC HEGEL

Chúng ta tiếp tục trở lại với những người siêu nghiệm. Họ mang tên đó vì họ là những người theo Kant (Kantien). Thực ra chủ nghĩa siêu nghiệm ở Mỹ của Emerson là học thuyết triết học – tôn giáo. Chủ nghĩa siêu nghiệm này muốn tìm ở Kant luận đề cho rằng mọi kinh nghiệm dù lớn nhỏ thế nào đều dẫn chúng ta tới một cái bên kia cho chúng ta thấy được vũ trụ (Univers). Niềm tin đó khiến những nhà siêu nghiệm Mỹ quan tâm tới Hegel. Nhà triết học Đức này cũng đưa ra một vũ trụ (Univers), dù sau này James cho là một vũ trụ – khối (Univers – bloc).

Bochenski cho rằng Kant cũng là người ủng hộ sự biến chuyển trong vũ trụ của Hegel và những đặc điểm sinh động và tiến hóa trong vũ trụ của Hegel cũng rất lãng mạn. Nhà Hegel học nổi tiếng nhất của Mỹ là Josiah Royce (1755 – 1916). Ông dạy học ở Harvard trong 30 năm. Việc nghiên cứu Hegel và nêu cao danh

vọng của ông ở Mỹ là một văn liệu to lớn. Có lẽ ông là một trong những nhà triết học nước ngoài có ảnh hưởng lớn ở Mỹ, vì chủ nghĩa lãng mạn của ông.

Ở nhiều nước, những tư tưởng của Hegel có nhiều mối liên hệ với nhiều xu hướng chính trị (có thể kể tới những hệ tư tưởng bảo thủ, kể cả mác xít). Đặc biệt ở Mỹ, đó là sự kết hợp triết học của Hegel và một lý tưởng dân chủ, ví như sự nhiệt tình đối với Hegel của Walt Whitman – ông đã làm một bài thơ mang đầu đề "Sau khi đọc Hegel". Dưới con mắt của Whitman, Hegel là "nhà triết học tôn giáo trung thực nhất và sâu sắc nhất đã nói cái hay nhất và cái cuối cùng trong những quan hệ giữa thế giới và cá nhân tức yếu tố cuối cùng của dân chủ".

Trong những năm 60 của thời kỳ Civil War (nội chiến) (1861 – 1865), bản thân những nhà cá nhân chủ nghĩa cấp tiến nhất cũng cảm thấy cần cũng cố Nhà nước – không hại gì cho cá nhân. Dường như Hegel thỏa mãn ham muốn đó của họ. Trong số đầu tiên của *Journal of Speculative Philosophy* (Báo triết học tư biện), lần đầu tiên ở Mỹ, triết học duy tâm Đức được nhiều người biết tới thông qua những trích đoạn của các tác phẩm Hegel, người ta nói rằng: "Ý niệm là cơ sở của hình thức chính phủ của chúng ta đến nay đã phát triển với một nét cơ bản: một chủ nghĩa cá nhân khô cằn ở đó sự thống nhất chủng tộc như một cơ chế bên ngoài mà người ta có thể vượt qua và có thể thay bằng kinh doanh tư nhân hoặc bằng nghiệp đoàn. Bây giờ, trái lại chúng ta có ý thức thấy một nét rất cơ bản đã phát triển và mỗi

cá nhân thấy được trong Nhà nước sự thực hiện ý chí của mình. Tự do của cá nhân không phải chỉ là một việc làm tùy tiện mà là việc thực hiện một niềm tin duy lý được thể hiện trong một hệ thống luật pháp mà người ta thừa nhận. Rõ ràng, nét mới đó phải được hiểu và được thấm nhuần là cơ hội để vun trồng tư duy tự biện". Như vậy là tinh thần khách quan của Hegel phục vụ cho sự thống nhất giữa những Nhà nước ở miền Bắc và miền Nam. Do vậy những nhà triết học theo chủ nghĩa tự do sử dụng Hegel để cũng cố trong những năm đó tình cảm về Nhà nước, nhờ đó hai nhóm người ở hai miền tìm lại được sự thống nhất tuy có phần chậm chạp.

Từ khi Hegel có vai trò quan trọng về mặt chính trị, lịch sử triết học của ông tồn tại ở Mỹ đã được 30 năm. Nhà Hegel học đầu tiên của Thế giới mới phải được kể là F. A. Rauch (1806 – 1841). Một năm trước khi qua đời (1831), ông sang Mỹ với ý định là "kết nối triết học của tinh thần Mỹ và Đức". Việc nhân danh Hegel đó được thực hiện ở Sait Louis, thủ đô của dân di cư Đức sau 1848. Đây là cửa lớn mở về miền Tây, một nơi di dân ở nơi biên giới khá sầm uất, đông đúc những người đi tìm vàng và những người khai phá mạo hiểm.

Trong những ngôn ngữ đang được sử dụng ở đây. người ta có thể học tiếng Đức ở trường Saint Louis. Henry Conrad Brochmeyer (1826 – 1906), một outsider (người khó bề thắng) đã dịch cuốn *Logique*. Bạn ông ta là Torry Harris sáng lập tờ *Journal of Speculative Philosophy* (báo triết học tư biện) đã đưa đến cho người đọc nhiều bài viết của Hegel. Người ta thấy rõ những

kết quả của họ trong sách báo triết học Mỹ nhất là trong nhiều nhà lịch sử, những người đã dùng những khái niệm của Hegel để giải thích không chỉ lịch sử thế giới mà cả lịch sử Mỹ.

Ảnh hưởng của Hegel đạt tới điểm đỉnh ở giữa thế kỷ XIX, trong khi ở Đức, chủ nghĩa Hegel đã phải nhường bước cho khoa học, cho chủ nghĩa duy vật siêu hình, cho những nhà chống Hegel như Schopenhauer, Kierkegaard và Nietzsche. Ở Mỹ cũng vậy, cũng như ở Đức, Hegel bị công kích trước hết bởi chủ nghĩa thực dụng: người ta thấy ở Hegel là một trở ngại lớn trên con đường tìm tòi chính xác. Giáo sư triết học Mỹ Hans Reichenbach trong cuốn *The rise of scientific philosophy* (Nguồn gốc triết học khoa học) đã chỉ ra rằng Hegel bị công kích ở chỗ ông là người tạo nên một vũ trụ – khối mà cá nhân sống cần phải chống lại.

Từ đây lịch sử triết học Mỹ mở ra một trang mới mang tính chất hậu – Calvin, hậu lãng mạn, hậu Hegel.

3. THỜI KỲ NƯỚC MỸ TRỞ THÀNH SIÊU CƯỜNG

Bước vào thế kỷ XX, nước Mỹ đã có những biến đổi to lớn. Năm 1904 Henry Adam đã miêu tả nước Mỹ như sau: "Một sự phồn vinh mà trong quá khứ không ai có thể hình dung được, một sức mạnh ngoài tầm vóc con người, một tốc độ của sao băng đã tạo ra một thế giới kích thích, dễ cấu gắt, dễ gây chuyện, vô lý và đầy lo âu".

Toàn bộ lãnh thổ đã được chinh phục, chinh phục tự nhiên và nhất là chinh phục thổ dân Indien. Đi đôi với sự chinh phục không gian đó là sự phát triển mạnh mẽ phi thường về kinh tế: nước Mỹ trở thành cường quốc kinh tế số một của thế giới. Sự chạy đua đi tìm những cái "khổng lồ" lan rộng trong lĩnh vực sản xuất, phân phối, dịch vụ: các ông vua lần lượt tranh ngôi bá chủ. Chủ nghĩa tư bản Mỹ bước nhanh tới thời kỳ hiện đại.

Các nhà cải cách, các nhân vật có khuynh hướng tiến bộ đã lần lượt thay nhau giải quyết những thách thức về kinh tế, chính trị và xã hội do hiện đại hóa đặt ra bằng cách dựa vào niềm tin vững chắc, vào lợi ích của việc Nhà nước can thiệp vào xã hội. Xã hội hài hòa mà họ mong ước dẫu chưa trở thành hiện thực, nhưng ít

nhất họ cũng trao cho thế hệ sau một nước Mỹ của thế hệ XX, một thế giới mới.

CON NGƯỜI THÂN LẬP THÂN

Sự lớn lên một cách thần kỳ của nước Mỹ có ngọn nguồn từ lòng tin lạc quan vào sự thành công của cá nhân vốn đã được hun đúc bởi những biến động và khủng hoảng trong nhiều thế kỷ. Việc ra đời của quốc gia Mỹ có nguồn gốc và là kết quả của tinh thần lạc quan đối với những thành công của những cá nhân đó.

Ngay từ thuở bình minh của sự ra đời của nước Mỹ, những nhóm nhỏ di dân đã ấp ủ một niềm tin mạnh mẽ vào một sứ mạng là xây dựng một vương quốc của Chúa trời trên "miền đất hứa" này. Sự thông giao của Chúa, với tín hữu Thanh giáo coi sự thành công vật chất là sự làm chứng về ơn huệ của Chúa. Lòng khao khát của cải, lòng hăng say lao động và vui sống đạm bạc, tất cả như biện minh cho việc kinh doanh buôn bán chính là một phương thức dành thắng lợi. Max Weber (1864 – 1928) nhà xã hội học lớn người Đức đã viết rằng đó là sự thể hiện của đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản.

Những tín hữu Thanh giáo là những người tin vào sự liên hệ giữa cá nhân và Chúa cho rằng sự thành đạt của cá nhân bao giờ cũng liên quan với sự thành đạt của các thành viên khác. Chủ nghĩa cá nhân ấy lại được tăng cường bởi hệ tư tưởng dân chủ và bình đẳng của thời kỳ cách mạng.

Trong chuyến viễn du tới mảnh đất phi thực dân này, Alexis Tocqueville (1805 – 1859) đã ghi lại rằng: "Chế độ quý tộc đã biến các công dân thành cái xích dài bắt đầu từ người nông dân đến nhà vua. Chế độ dân chủ phá tung chiếc xích đó và vứt mỗi mắt xích ra một nơi. Còn chủ nghĩa bình quân chỉ sản sinh ra một số cá nhân đủ giàu mạnh để khống chế chính đồng bào mình, nhưng nhiều cá nhân ấy lại có khả năng tự lực cánh sinh. Những người đó không nhờ vả ai, không chờ ai ban cho thứ gì, họ tách mình ra, sẵn sàng coi vận mạng của mình nằm chính trong tay mình".

Những chủ trại, những nhà kinh doanh của thế kỷ XIX là những cá nhân tự lực đó, những người một mình với tính lạc quan xông pha đi mở bờ cõi và lập ra các ngành công nghiệp mới. Với họ, dường như mọi hoàn cảnh đều là những thách thức đối với công việc khai phá của họ. Với các nhà Thanh giáo, những đòi hỏi tinh thần của họ là yếu tố dẫn tới sự thành đạt, lòng hăng say lao động, lòng từ tâm, còn sự thất bại là một tội lỗi tồi tệ nhất, chứ chẳng phải do một bất công xã hội nào gây nên.

Làm thế nào để niềm tin đặt vào sự thành đạt của cá nhân có thể đương đầu với chế độ tập trung độc quyền xuất hiện ở cuối thế kỷ XIX. Khi D. Rockfeller tuyên bố: "Giờ của các liên minh đã điểm, chủ nghĩa cá nhân đã vĩnh viễn chết". Phải chăng ông ta muốn quét sạch một trong những giá trị cơ bản đã từng nâng đỡ tinh thần của những người đi tiên phong mở đường và dập tắt những hy vọng của những người nhập cư?

Người Mỹ đã thấy được ngay rằng, vấn đề gắn bó xã hội Mỹ chặt chẽ là ở sự dung hợp ý niệm thành đạt cá nhân với thực tế của các tổ chức độc quyền và cạnh tranh quá mức. Hệ tư tưởng và "chủ nghĩa Dawin xã hội" do Hebert Spencer (1820 – 1903) đề xướng cần phải nghiêm túc điều chỉnh sao cho những người ít khả năng nhất trong cuộc cạnh tranh cũng được bảo vệ một cách tự nhiên. Thế là sự thành đạt cá nhân trong khuôn khổ của một cuộc đấu tranh sống còn để tồn tại và một trật tự tự nhiên của sự vật đã gặp gỡ nhau ở bình diện thần thánh của tín đồ Thanh giáo.

Ở Mỹ đã có một huyền thoại hấp dẫn lâu đời về "con người thân lập thân" (self made man). Từ trong những sách viết về lịch sử đến những tiểu thuyết của Horatio Alger, nhân vật ấy làm giàu bằng hai bàn tay trắng của mình. Thế là cả một kho tàng ý thức hệ và văn chương đã được huy động để tôn vinh chủ nghĩa lạc quan của người anh hùng thảo khấu ấy. Sau này ở Pháp J.-P. Sartre khi nói về con người hiện sinh, tự do, tự làm nên mình cũng không quên nhắc tới self made man của Mỹ.

CHỦ NGHĨA CHUYÊN BIỆT

Về mặt tâm lý, chủ nghĩa cá nhân ở Thế giới mới và Thế giới cũ không thể không có những đặc điểm khác nhau. Cũng như về xã hội, vì nhiều lý do chính trị, bên này đại dương và bên kia đại dương cũng không giống nhau. Vì vậy nhiều nhà chính trị, nhà xã hội học Mỹ cho rằng nước Mỹ có một chủ nghĩa chuyên biệt (exclusivism).

Chủ nghĩa chuyên biệt có một hàm nghĩa là "không tưởng" (cũng như các "cộng đồng không tưởng" đã nói): đó là một xã hội thoát khỏi những tiền lệ Âu Châu và đó cũng là một tấm gương, một ngọn hải đăng, một bó đuốc mà những người có tâm huyết cách mạng ở nước khác cũng nên đi theo. Tượng nữ thần tự do mà người Pháp tặng nước Mỹ phải chăng đã muốn gửi cho cách mạng Mỹ ngọn đuốc khai sáng được ghi lại trong câu thơ của Emma Larus:

Đến với ta, những kiếp người cùng khổ

Những mảnh đời tan tác, quắp co

Thân dã tàn mà hồn vẫn tự do.

Người ta nói vận hội là một trong những truyền thống của nước Mỹ. Muốn bắt được vận hội thì cá nhân phải vượt qua muôn trùng trở ngại không chỉ về tâm lý và cả về địa lý. Người Mỹ mơ tưởng mở mang biên giới, thích thú lăn lộn, xông pha dù chưa mang lại của cải gì, sẵn sàng vứt lại những hành trang của những tín điều vô dụng và sẵn sàng chấp nhận kiếp người sinh ra là phải "hiện đại" và coi nguồn gốc chính đáng đầu tiên ở nơi con người là tính tất yếu của tiến bộ và thành đạt.

Ở Mỹ có một câu tục ngữ rằng: "Anh ta tự coi mình làm nên tất cả", ý muốn nói mọi việc bắt đầu từ "anh ta".

Tất cả các lý tưởng trên dựa trên một quan điểm tích cực của con người mang trong mình một chủ nghĩa chuyên nhất dựa chủ yếu vào nhu cầu tự thực hiện.

Trong gần toàn bộ thế kỷ XIX, những làn sóng di dân ùa vào nước Mỹ.

Thế nào là một người Mỹ? Crèvecoeur đặt ra câu hỏi đó từ 1780. Và năm 1850, nhà thơ Walt Whiteman đã trả lời câu hỏi đó được John P. Kennedy nhắc lại sau hơn một thế kỷ rằng: "Chúng ta là một dân tộc gồm nhiều dân tộc".

Sự bình đẳng trước các thiết chế mà nước Mỹ trẻ trung đã dành cho mình, ở đây hệ tư tưởng về melting pot (lò đúc) đã đúc kết lại thành một khối. Mọi người "trai tứ chiếng, gái giang hồ" nhanh chóng quên nền văn hóa gốc của mình. Họ chấp nhận bắt đầu từ nấc thang cuối cùng của xã hội. Muốn thành đạt, họ phải chấp nhận tự mình tẩy sạch những vết tích của quá khứ. Càng trở thành người Mỹ thì càng có điều kiện bước lên nấc thang cao hơn.

Chủ nghĩa chuyên biệt của Mỹ có một thuận lợi là ở nước Mỹ không có chủ nghĩa phong kiến. Những người cư dân Anh đầu tiên đã rất nhạy bén loại bỏ cơ cấu đó ngay khi nền cộng hòa được thành lập. Còn các nhà doanh nghiệp không bao giờ được tự do nâng lợi nhuận một cách vô tội vạ do các luật chống độc quyền phát huy sức mạnh. Các đảng chính trị hay các công đoàn dù thiên tả cũng không thể tự do hoành hành. Như vậy chủ nghĩa chuyên biệt đưa lại cho công dân khả năng tránh được sự phân cực giai cấp xã hội. Việc loại bỏ các hình thức cực đoan đã hạn chế những quan hệ lệ thuộc quá đáng của cá nhân. Như vậy là tính tự thỏa mãn là một

trong những khái niệm then chốt của chủ nghĩa chuyên nhất.

Tính đa dạng của bàn dân thiên hạ kéo về nước Mỹ không bao giờ chia cắt với tinh thần quốc gia mạnh mẽ. Tùy theo từng thời kỳ và hoàn cảnh lịch sử, tinh thần quốc gia của người Mỹ hoặc làm cho bản sắc cũ của những nhóm phải biến mất, hoặc ngược lại, lại khơi dậy những khát vọng đó. Sự vận động có tính biện chứng, có tính đa nguyên đó đã làm cho "lò đúc" kiểu Mỹ – melting pot nổi tiếng được vận hành một cách uyển chuyển có hiệu quả.

Ai đó quan sát nền văn hóa và xã hội Mỹ có thể đồng tình với sự nhấn mạnh bản sắc quốc gia là lòng yêu nước như đã xảy ra trong những năm 50, nhưng cũng có thể tán đồng bản sắc tộc người như những năm 60. Hai bản sắc đó không tách rời nhau. Có lẽ đây là một trong những kết quả quan trọng nhất của lịch sử cư dân Mỹ làm cho nước nhiều tộc người nhất thế giới này luôn ổn định.

Những người nhập cư từ bốn phương trời đã đem lại cho nước Mỹ sự đông đảo của nhân khẩu, sự lớn mạnh của kinh tế.

Nhìn lại toàn bộ lịch sử nước Mỹ từ khi những người nhập cư đặt chân lên Thế giới mới này cho đến những năm nước Mỹ trở thành một cường quốc trên một lộ trình trên dưới hai trăm năm, người quan sát đã thấy lịch sử cư dân của Mỹ không phải là bản anh hùng ca đầy chiến công vang dội, cũng chẳng phải là một chuyện

trong những khái niệm then chốt của chủ nghĩa chuyên nhất.

Tính đa dạng của bàn dân thiên hạ kéo về nước Mỹ không bao giờ chia cắt với tinh thần quốc gia mạnh mẽ. Tùy theo từng thời kỳ và hoàn cảnh lịch sử, tinh thần quốc gia của người Mỹ hoặc làm cho bản sắc cũ của những nhóm phải biến mất, hoặc ngược lại, lại khơi dậy những khát vọng đó. Sự vận động có tính biện chứng, có tính đa nguyên đó đã làm cho "lò đúc" kiểu Mỹ – melting pot nổi tiếng được vận hành một cách uyển chuyển có hiệu quả.

Ai đó quan sát nền văn hóa và xã hội Mỹ có thể đồng tình với sự nhấn mạnh bản sắc quốc gia là lòng yêu nước như đã xảy ra trong những năm 50, nhưng cũng có thể tán đồng bản sắc tộc người như những năm 60. Hai bản sắc đó không tách rời nhau. Có lẽ đây là một trong những kết quả quan trọng nhất của lịch sử cư dân Mỹ làm cho nước nhiều tộc người nhất thế giới này luôn ổn định.

Những người nhập cư từ bốn phương trời đã đem lại cho nước Mỹ sự đông đảo của nhân khẩu, sự lớn mạnh của kinh tế.

Nhìn lại toàn bộ lịch sử nước Mỹ từ khi những người nhập cư đặt chân lên Thế giới mới này cho đến những năm nước Mỹ trở thành một cường quốc trên một lộ trình trên dưới hai trăm năm, người quan sát đã thấy lịch sử cư dân của Mỹ không phải là bản anh hùng ca đầy chiến công vang dội, cũng chẳng phải là một chuyện

cổ tích dân gian êm ả, mà bắt gặp một cách ngạc nhiên đâu đó trong lối sống của những người sinh sống trên một đất nước mênh mông này đều lấp lánh trong tâm tưởng của mình một chủ nghĩa mang tính thực tế để những nhà triết học nổi danh nhất của Mỹ sau này: Charles Sanders Peirce (1839 – 1914), Wiliam James (1842 – 1910), John Dewey (1859 – 1952) tạo lập một hệ thống triết học đích thực của Mỹ: chủ nghĩa thực dụng.

CHỦ NGHĨA MỸ

Ngày nay ai nói tới nước Mỹ là nói tới sự giàu có của nó. Những nhà tỷ phú được dành trước hết cho người Mỹ.

Nhưng thực ra từ thế kỷ XVIII, Kant và Heine ở thế kỷ XIX cũng đã nhìn nước Anh như thế. Trong cuốn *Nhân học về quan điểm thực dụng*, Kant viết: "Tính hám lợi con buôn cũng lộ ra ở những biến đổi về sự tự phụ của nó trong những kiểu cách hành động và khoe khoang". Hai thế hệ sau, Heine cũng viết (trong tác phẩm *Lutetia*) một câu tương tự: ở Anh, giá trị của con người được đánh giá từ gia tài và "how much is he worth" có nghĩa là hắn có bao nhiêu tiền? Tóm lại ở thế kỷ XVIII, XIX, người ở lục địa nhìn nước Anh thế nào thì ở thế kỷ XX, Châu Âu và có lẽ cả thế giới nhìn nước Mỹ như thế.

Cách nhìn một chiều trên đã làm sai lạc tâm lý của các dân tộc mà tâm lý của các dân tộc bao giờ cũng là một truyền thống lâu đời. Hegel và Spengler trong

Kultur – Secle đã nói về tính giả khoa học trong những lý luận về tinh thần các dân tộc.

Ở thế kỷ XIX, với tư cách là một xã hội công nghiệp, nước Anh là nước tiên tiến của lục địa Châu Âu ở thế kỷ XX, nước Mỹ, của cả phương Tây. Nhưng lúc đó và bây giờ người ta không thấy những gì là đặc tính dân tộc, trong khi các từ "Anh", "Mỹ" chỉ nói về tính chất của một giai đoạn nhất định của sự phát triển của quá trình siêu quốc gia.

Trong mấy trăm năm vừa qua, người ta ít giải thích về nước Mỹ như là một nước công nghiệp phát triển cùng với những điều kiện xấu xa do sự phát triển của nó đã đẻ ra. Trước các thế kỷ XVII, XVIII, XIX, nước Mỹ là nước kém phát triển về vật chất và văn hóa. Vì vậy có người gán cho nó từ "mọi rợ" với hai nghĩa: mọi rợ của một xứ thuộc địa, từ "người Mỹ" đồng nghĩa với từ lạc hậu.

Quan niệm về Thế giới mới không đẹp đó kéo dài hàng thế kỷ. Nhà chính trị Pháp Tardieu, bạn của Clémenceau năm 1850 nhân việc tường trình về "những bộ lạc man *rợ ở Missouri*", cũng nhấn mạnh một câu rằng: "Không như chúng ta, nguyên tắc chủ đạo của những người Mỹ là nguyên tắc không làm gì hết".

Dưới mắt của một tâm lý tộc người hiếu chiến, cách nhìn đó trở thành một thứ vô văn hóa. Sự chậm trễ ban đầu khi bước vào công nghiệp hóa cũng như cuộc chạy đua dữ dội vì kỹ thuật tuy đối lập nhau, nhưng sự công kích cả hai mặt lại gần như giống nhau. Lúc đầu nước

Mỹ như một sự hỗn mang của công nghiệp hóa, và sau đó, nó được tổ chức một cách nào đó để đi tới sự xóa bỏ bản tính (nhân văn và không nhân văn). Như vậy là từ mở đầu đến kết thúc, cái nước Mỹ ấy vẫn là phi nhân bản nhất.

Ác ý ấy về mặt không hiểu biết đã góp phần tạo nên những sự xuyên tạc làm nảy sinh những cái hoa độc trong tâm lý các dân tộc. Nhà tâm lý học C. G. Jung đã tìm ở đó những lời lẽ đáng phẫn nộ khi ông cho rằng người Mỹ là người Châu Âu với những lề thói của người mọi đen, với tâm hồn người Indien, nói gọn lại đó không phải là người Châu Âu mà là loại người ngoại lai khó tả. Ngày nay hình ảnh xấu về Mỹ càng tăng lên. Đây là một số ví dụ: "Hoa Kỳ là xứ sở của nô lệ giống như cái hộp Pandore chứa đựng mọi cái ác". Trong hơn hai thế kỷ có nhiều cớ để người Châu Âu vẽ nên hình ảnh khác lạ về người mà họ gọi là Mỹ. Có thể kể ra những động cơ rõ ràng sau đây: một là, Mỹ là kẻ đầu tên đã gây ra cho nhiều dân tộc những mối hận thù, nhiều biếm họa về Mỹ như là một sự phản ứng chống lại thói quá tự mê thô thiển về Mỹ và cuối cùng chống lại một nhiệt tình nào đó của những người Châu Âu không có ý thức muốn dành cho Mỹ.

Rõ ràng nhất là từ sau chiến tranh lần thứ nhất cũng là thời kỳ chiến tranh lạnh giữa hai phe trên thế giới, đặc biệt sau chiến tranh thế giới lần thứ hai, những thế lực hiếu chiến ở Mỹ đã gây nên nhiều cuộc can thiệp thậm chí cả chiến tranh xâm lược đối với

nhiều dân tộc trong đó cuộc chiến tranh của Mỹ ở Việt Nam là một sai lầm, một tội ác của Mỹ.

Nước Mỹ càng hùng mạnh thì những phần tử hiếu chiến càng muốn đóng vai trò "kẻ bung xung" "tên sen đầm quốc tế". Chính do tính chất của những kẻ không ai ưa nói trên mà người ta cho ra đời từ "chủ nghĩa Mỹ (Americanism). Mọi cái còn ác, còn xấu ở Châu Âu, ở trên thế giới đều được giải thích bằng sự thâm nhập bởi "*vi trùng* americanus".

Chủ nghĩa Mỹ còn tạo ra một hình ảnh đen tối nữa khi người Châu Âu hay người của một nước khác có mối hận nào đó đối với chính mình, nhưng lại hướng ra ngoài là Mỹ.

Sự căm ghét này chắc chắn không phải là một hiện tượng bệnh lý. Có lẽ những người Đức là người đã đẩy hơi xa, so với nhiều người thuộc dân tộc khác, cái tính tự ghét mình. Lấy hai ví dụ ở Holderlin và Nietzsche. Trong cuốn *Hypérion*, Holderlin đã trách cứ người Đức không phải là những con người mà là những mảnh vụn – bác thợ mộc, ông giáo, người lính – ông không đánh bằng cách nào đó vào người Đức mà vào những người ở đầu kỷ nguyên chuyên môn hóa như là một số phận vượt qua khuôn khổ của một nước.

Sự chán ghét chống lại bản thân đã tạo ra một hình ảnh sai lạc về nhân dân mình. Hiếm người như Holderlin hay Nietzsche chống lại tổ quốc của họ. Thường không hiếm trường hợp một người ngoại quốc khi căm tức lại đặt mình vào chỗ cái tội mà họ căm tức,

sự căm ghét chống lại bản thân nước đó đã quay lại chống một dân tộc "bị ruồng bỏ" nào đó. Vì vậy từ "Mỹ" mang theo mình như một sự chống đối được giấu giếm, chống lại những tội lỗi của mình: có thể gọi là một sự tố cáo lén lút. Chủ nghĩa chống Mỹ là một sự tố giác thầm kín của Châu Âu chống lại chính mình, một tính hai mặt ở trong cái Tôi gồm có cả hai: quan tòa và kẻ bị cáo... và kẻ bị cáo được gọi là Mỹ, trong khi họ chỉ là một.

Người Châu Âu có một ý nghĩa xấu khi nhìn vào sự lan tràn của cái gọi là chủ nghĩa vật chất Mỹ. Không phải người ta nói không đúng về việc chạy theo đồng tiền dollar. Sự việc là ở chỗ, người ta nói thế là để làm nhẹ cuộc chạy đua không kém lắm của đồng livre, đồng franc hay đồng mark.

Cũng không kém phần gay gắt khi người ta muốn nói tới "kẻ bung xung" (bouc émissaire) và việc biến sự hận thù cảm thấy rõ của Châu Âu chống lại chính mình, hai thần tượng đó đều có nguồn gốc từ chủ nghĩa chống Mỹ. Sự việc là như sau: nước Mỹ đã được bốc lên như một dân tộc được Chúa lựa chọn. Trong khi đó Châu Âu không ý thức được về mình như thế – hình như có một chủ nghĩa khổ dâm Châu Âu – do đó đã phổ biến trong dân chúng hình ảnh về một nước Mỹ đóng vai trò cứu thế. Ý tưởng đó gây nên những phản ứng như những lời lên án.

Có hai kiểu nhìn nước Mỹ ở Châu Âu. Người nhiệt tình đối với nước Mỹ thì che đậy sự chán ngấy của mình đối với Châu Âu. Người ghét nó chỉ thấy rằng thuộc địa

thì làm gì có nhiều chiến công như chính quốc. Người trước thích nước Mỹ thấy thuộc địa tự nhiên có nhiều điều thú vị mà một nền văn minh cao hơn không tránh khỏi sẽ bị phá bỏ, ví như một cách cai trị ít nghiêm khắc, sự không cần thiết phải cưỡng bức thuế má như những nước lắm kẻ thù trực tiếp.

Chủ nghĩa lãng mạn Đức rất khoái Mỹ bởi vì trong nền văn minh này, người ta cảm thấy ít bệnh hoạn hơn ở Đức. Hơn nữa để nói về bệnh hoạn đó, người Mỹ chưa tìm được một thuật ngữ triết học thích hợp. Sự tán tụng của Nietzsche về cái cười Mỹ chính là sự công kích sự than khóc của Schopenhauer và của Richard Wagner. Đối với Heine và Nietzsche, Byron và Shelley, Mỹ thể hiện sự chống suy đồi, biểu tượng của chiến thắng bệnh hoạn mà họ thấy ở nước họ.

Cuối cùng dưới con mắt của những nhà chính trị tự do, Mỹ là một nước may mắn không có hệ thống phong kiến kiên cố. Một người cấp tiến Đức tên là Carl Schurz di cư sang Mỹ khá thành công trong đường đời đã nhân danh bạn bè hơi quá say mê Mỹ đã viết rằng: "Tôi định tìm những gì hay ở cái gọi là Mỹ". Nhưng một khi thực tế dựa vào một lý tưởng thì lý tưởng che khuất nó. Nước Mỹ trở thành hiện thân của *Tuyên ngôn độc lập*. Ai quan tâm tới một nước Mỹ chân chính? Trái lại mọi người đều quan tâm tới ý tưởng về một không tưởng hiện thực. Cuối cùng ông ta viết nước Mỹ ở thế kỷ XIX có một vai trò như nước Nga ở thế kỷ XX.

Chính từ những biến đổi có tính chất nên thơ đó và từ những chiếm lĩnh libido nói theo phân tâm học, đã

sinh ra sự hận thù Mỹ. Nó muốn thấy "một Mỹ không có mặt nạ". Và với khẩu hiệu đó, Mỹ đã bị đeo một mặt nạ quá thời, mặt nạ do sự hận thù tạo nên. Quả thực, một mặt, ít nước như nước Mỹ đã thực hiện nguyên lý rằng mọi người sinh ra đều bình đẳng, mặt khác, Mỹ lại là nước của Barnum, của hành hình người da đen, của bom nguyên tử, của chủ nghĩa McCarthy, của chiến tranh phi nghĩa xâm lược Việt Nam. Có lẽ hình ảnh ít sai lạc nhất về đất nước này, thuộc về những miêu tả của những người có con mắt nhìn cả hai phía (nhưng không trung lập) đối với cả hai lục địa - Châu Âu và Châu Mỹ và không hề quy về những công thức tẻ nhạt. Trái lại họ miêu tả chúng với nhiều quan sát rất hay. Người ta có thể đọc được trong những tác phẩm của William và Henry James, của Henry Adam nhiều bài học phong phú và không có một thứ tuyên truyền tùy tiện nào. Họ vẽ nên cả hai lục địa, khen và chê nơi này nơi kia và thoát ra khỏi mọi lối sáo ngữ khô khan, William James cũng tự nói về mình rằng ông phát triển ở mình "một cơ quan riêng để cảm nhận những khác nhau giữa các nước". Ông rất là "Đức" trong tác phẩm của ông đây đó có những ngữ điệu đậm chất Đức. Cho tới ngày nay, những lời lẽ trong trẻo của cuộc đối thoại Âu – Mỹ là những lời lẽ của những con người (như gia đình James) luôn luôn hướng về phần đất của thế giới phía kia, phần đất mà họ mang nặng niềm thương nhớ quê hương.

Có thể có nhiều cách đặt ra câu hỏi rằng: "Ai là Mỹ?". Trước hết có thể trả lời bằng một ngôn ngữ luận

chiến thô thiển của một nước nào đó và có thể bằng một ngôn ngữ tinh tế với những từ ngữ khoa học. Trong cuốn *Từ điển triết học ở Đức*, "americanism" được giải thích như sau: "Tính bề ngoài, nhịp độ nhanh nhảu, đề cao những của cải vật chất, tìm tòi phức tạp những thành tích, xu hướng giật gân, cơ giới hóa lao động và đời sống khai thác tàn bạo tự nhiên và lực lượng con người". Rõ ràng đây là bảng danh sách dài những tính từ đi cùng với sự phê phán. Về những gì là đích thực trong thuật ngữ "chủ nghĩa Mỹ", nhà triết học Josiah Royce đã nói theo ngôn ngữ của người thầy Hegel của mình "der selbstentfremdete Geist", tinh thần làm tha hóa bản thân, trạng thái không giống gì với những nét đặc sắc dân tộc. Đã từ lâu và theo cách những từ ngữ như "chủ nghĩa duy thần" và "chủ nghĩa vật chất", từ "chủ nghĩa Mỹ" đã mất hết tính đặc thù, nó chỉ còn là một dấu hiệu của một sự cự tuyệt nặng nề.

Người Mỹ không phải không thừa nhận "chủ nghĩa vật chất" của họ, nhưng biến bức biếm họa thô thiển đó như được bán ở cửa hàng xén thành một diện mạo nhiều màu sắc. "Chủ nghĩa vật chất" Mỹ (như người Mỹ Joseph Wood Krutch viết) là "niềm tin vào những gì họ muốn có, một khi đã trả tiền". Niềm tin vật chất được thể hiện ở thực tiễn mà người ta có thể dịch thành từ ngữ "chủ nghĩa vật chất hào hiệp". Người Anh Gorer và người Mỹ Krutch đồng tình nói rằng chủ nghĩa vật chất không hề có yếu tố kẻ hà tiện. Người ta chạy theo đồng dollar là để tiêu dùng cho mình và cho người khác, cho những vật gọi là vật chất, cho trường học, cho thư viện.

Nếu một ngày nào đó, từ "chủ nghĩa vật chất" biến mất thì người ta vẫn coi tinh thần thương mại phục vụ cho văn hóa, như một tấm khăn lấp lánh phủ lên sự trần trụi của chủ nghĩa vị kỷ.

SỰ MỸ HÓA

Nếu chủ nghĩa Mỹ nói lên gương mặt của người Mỹ, thì sự Mỹ hóa nói lên vai trò của văn hóa Mỹ đặc biệt ở thời kỳ sau hai Đại chiến, thời kỳ ảnh hưởng chính trị và kinh tế Mỹ trên toàn thế giới. Sự Mỹ hóa cũng có những mô thức khác nhau ở mỗi giai đoạn lịch sử.

Ở giữa hai đại chiến, sự Mỹ hóa có hai bộ mặt. Một mặt những "bọn người giàu có mới" ở Châu Âu muốn chạy theo sự cuồng nhiệt của lối sống tiêu thụ. Mặt quan trọng hơn là ở chỗ Mỹ hóa chuyên chở những khía cạnh của nền văn hóa nhân dân. Người ta gọi những "năm điên loạn" là thời kỳ mà ở Paris hay Berlin người ta đua đòi thói học làm sang thân Mỹ thể hiện tính công chúng trong các nhà hàng, trong các vũ trường. Trong những năm 20, sự Mỹ hóa diễn ra trong văn hóa nhàn rỗi, trong nhạc Jazz. Từ 1928, điện ảnh ra đời, nhiều nhà điện ảnh, nhiều diễn viên Châu Âu tới Hollywood. Những phim Mỹ lộng lẫy, những phim hoạt hình, những phim cười (nhất là của Chaplin) thâm nhập vào Châu Âu.

Sự bành trướng của văn hóa Mỹ một phần có nguồn gốc từ những tồi tệ của cuộc đại khủng hoảng, Hoa Kỳ vẫn còn là nơi ẩn náu của tự do và dân chủ. Sau đó là sự thống trị của chủ nghĩa phát xít ở Châu Âu, sự Mỹ hóa

là sự tìm tới văn hóa Mỹ như một hình thức chống trả về văn hóa (phong trào "Zazous" ở Pháp). Không có gì là ngạc nhiên trong cuộc giải phóng Pháp và các nước khác, người ta chứng kiến sự lan tràn ồ ạt lối sống Mỹ: nhạc Jazz và phim của Hollywood luôn song hành với thói quen nhai kẹo cao su và hút thuốc lá nâu.

Sự Mỹ hóa còn thể hiện ở sự thống trị của Mỹ trong văn hóa "thông thái", và "quý phái". Sự ngả về ưu thế nghệ thuật của Châu Âu ở New York một hiện tượng nổi bật trong lịch sử nghệ thuật. Trong lĩnh vực văn học, sau chiến tranh, chữ viết tĩnh lược trong các tiểu thuyết của Faulkner, Dos Passos và Hemingway hay tiểu thuyết trinh thám đen của Hammett, hay của Chandler đã ảnh hưởng tới tiểu thuyết Châu Âu. Sự thống trị đó càng rõ trong lĩnh vực khoa học được đánh dấu bằng sự "thu hút mạnh mẽ các khối óc" trong mọi lĩnh vực ở nhiều nước. Nhiều khoa học nhân văn như xã hội học, ngôn ngữ học, nhân học cũng phát triển rất mạnh mẽ (chương sau nói riêng về triết học khoa học).

Quá trình Mỹ hóa đương nhiên đã phải đương đầu với bản sắc văn hóa của các nước. Có thể kể tới sự phản ứng của "chủ nghĩa bảo vệ văn hóa" (thời kỳ chủ nghĩa de Gaulle) với những giải pháp bảo vệ điện ảnh của Pháp, những ấn phẩm dành cho thanh niên Trong lĩnh vực nghe nhìn, điện ảnh, các nước Anh, Đức, Pháp không tránh khỏi đều phụ thuộc vào Mỹ.

Dù tất cả những biện pháp nhằm bảo vệ nền văn hóa của các nước thuộc Châu Âu ra sao thì sự gặp gỡ những xã hội phương Tây ngày một giống nhau về một

nền văn hóa "hòa giải" cũng sẽ làm cho quá trình thâm nhập văn hóa Mỹ không tránh khỏi, nhất là trong tình hình Hoa Kỳ kiểm soát phần lớn công nghiệp viễn thông và dùng công cụ đó như là một chủ nghĩa đế quốc văn hóa đặc biệt trong chiến tranh lạnh nhằm xóa bỏ "khối xã hội chủ nghĩa". (Chưa nói tới những núi lãi kếch xù do công nghệ thông tin đưa lại cho Mỹ).

Rút cục, vấn đề "Mỹ hóa" văn hóa sẽ qua đi bởi vì một khi nói tới sự quảng bá phổ quát những giá trị Mỹ và tới sự thâm nhập lẫn nhau của những ảnh hưởng của các nước thì chắc chắn người ta phải đề cập tới toàn cầu hóa văn hóa, người ta phải bàn luận về sự pha trộn và sự đồng nhất hóa sẽ diễn ra sao: Mỹ hóa chỉ là kinh nghiệm của một thời đã qua.

MỘT NỀN TRIẾT HỌC TUNG BAY NGOÀI TRỜI TỰ DO

Trong chủ nghĩa Mỹ và trong sự Mỹ hóa, người ta ít nói tới triết học. Một câu hỏi đặt ra: có triết học Mỹ hay không và nếu có thì nó có đặc điểm gì từ sự đối diện của người Châu Âu và cả của người ở ngoài Châu Âu ví như người Việt Nam chúng ta?

Năm 1835 có một cuốn sách được thừa nhận trong thế kỷ vừa qua là một cuốn sách bất tử ở Mỹ: đó là cuốn *Nền dân chủ ở Mỹ* của Alexis de Tocqueville. Harold Laski viết rằng chưa có một người nước ngoài nào viết về nước Mỹ hay như thế. Người Mỹ vĩ đại là Henry Adam coi cuốn sách đó như một mẫu mực.

Tập thứ hai xuất bản năm 1840, mở đầu bằng chương mang tựa đề: "Những phương pháp triết học của người Mỹ". Lúc đó quả là chưa có triết học Mỹ, Tocqueville chỉ mới đưa ra những tiên đoán lớn để chỉ ra một cách ấn tượng những đặc điểm của nó.

Lúc ông viết về tình hình nói trên quả là có một điều bất lợi cho nhận định của ông. Đây là câu mở đầu: "Tôi chưa thấy một nước nào mà người ta ít quan tâm tới triết học như ở Mỹ". Sự đánh giá này thực ra không đúng. Đến cuối những năm 30, chủ nghĩa duy tâm Đức, chủ nghĩa Saint – Simon Pháp và sự tư biện lãng mạn Châu Âu đã suy tàn. Nhưng thế hệ người Mỹ sau này trở thành nổi tiếng, ví như nhóm người tập hợp chung quanh Emerson, nhóm những người siêu nghiệm đã bắt đầu lên đường. Nhưng Tocqueville lại chưa hề biết tới.

Tiếng động của ngọn cỏ mới mục dễ ở ngoài tai kể cả của nhà quan sát tốt – nhất là khi họ là người nước ngoài. Điều chẳng may cho Tocqueville khá không bình thường. Số là khi ông viết tới chương bàn về phương pháp triết học của người Mỹ thì ngọn cỏ mới đã mọc lên mơn mởn. Tocqueville chỉ biết tới thế hệ cũ còn bám chặt trong thần học Calvin và chủ nghĩa duy nhất, chỉ thấy ở Kant như "một mớ những phi lý cực kỳ" không thể không dẫn tới một chủ nghĩa hoài nghi. Trái lại họ chẳng biết gì tới *Câu lạc bộ những nhà siêu nghiệm* trong một cuộc họp năm 1836, bao gồm thế hệ thuộc mười năm đầu của thế kỷ và đang ở tuổi 30. Họ tập hợp nhau lại để vượt qua điều thái quá xảy ra nhân kỷ niệm

hai trăm năm của Đại học Harvard. Họ không vừa lòng với thực trạng tinh thần hiện tại.

Một người trong bọn họ là Emerson trong buổi họp thứ hai đã tuyên bố rằng: "Trên miền mênh mông này, thật là khủng khiếp, ở đây tự nhiên thì vĩ đại còn tinh thần thì leo lét thực là dễ bảo". Chủ nghĩa siêu nghiệm là một sự nổi loạn của thiên tài – cũng đi gần tới chủ nghĩa tiền lãng mạn Đức – nhưng khi nó vào Mỹ trên bình diện triết học thì nó được suy tư và viết trước hết theo ngôn ngữ của Kant rồi của Hegel.

Câu thứ hai của Tocpueville cũng sai nốt. "Họ cũng không có trường phái triết học và chẳng quan tâm gì tới những trào lưu đang xung đột với nhau ở Châu Âu". Cũng trong thời gian đó, trong vòng mười năm, chủ nghĩa siêu nghiệm ra đời ở Boston và ở Cambridge làm cho New England trở thành nơi của sự tự biện triết học Đức. Người ta biết tới triết học duy tâm qua Coleridge và Victor Cousin, Goethe và Schiller qua Carlyle. Nhưng chẳng bao lâu, người Mỹ không muốn mãi cứ là "chư hầu văn chương của Anh", họ bắt tay dịch và lý giải những vị chủ soái của họ. Kant dạy cho họ từ bỏ những tư tưởng duy cảm từ Anh nhập vào, từ bỏ chủ nghĩa siêu tự nhiên của những nhà theo Calvin và chủ nghĩa duy lý của những người thống nhất. Những nhà thần học được họ coi là mẫu mực, đó là Herder và Schleiermacher phải tiến hành một cuộc đấu tranh chưa thực hiện được tốt để chống lại thế hệ trước đã cho rằng Fichte là người vô thần và Kant là người không có tôn giáo. Những người sùng đạo đặt ra cho Emerson và

những người theo ông một đối chọi rằng: "Có một Chúa Trời riêng hay không?". Vị giám mục hiền từ và rộng lượng Channing, cha chăn dắt của những người cơ đốc nhân phiếm thần tập hợp chung quanh Emerson từng tuyên bố rằng: "Những nhà tinh thần chủ nghĩa bị một nguy hiểm đe dọa là lấy mọi thiết chế phục vụ cho Kytô giáo". Giáo hoàng của những người thống nhất Andrew Norton nói đầy giận dữ rằng: Con người "mai kia là một con ruồi" ư? Hay (như Emerson nghĩ) là "một giáp ngựa chiến của Chúa thánh thần". Ở đây người ta muốn thế tục hóa thần học.

Tocqueville đã bổ sung cho những khẳng định tiêu cực của ông về việc người Mỹ ít quan tâm tới những cuộc tranh luận triết học xảy ra ở Châu Âu bằng cái gọi là "phương pháp triết học ở Mỹ", thay cho trường phái triết học ở Châu Âu. Tocqueville viết rằng họ tự do, họ không bị ràng buộc vào một hệ thống nào, tự do trước những thành kiến gia đình, giai cấp, dân tộc đạt tới những phát minh mà tinh thần giáo điều không sao ngăn nổi. Có thể nói ở đây những rễ cắm vào quá khứ quá nông cho nên khó mọc lên chủ nghĩa kinh viện vốn đè nặng lên tư duy Châu Âu. Vì vậy ông đã ca tụng tự do của phương pháp triết học của Mỹ mà có lẽ không người Pháp nào có thể có: những người Mỹ ấy đương nhiên là những người sau cùng học Descartes, nhưng họ đã sử dụng có hiệu quả, họ chiếm lĩnh rất linh hoạt và không vướng mắc gì về tư duy. Tocqueville phân tích, đánh giá dường như ông đã biết rõ về Emerson – dù ông chưa một

lần gặp – và ông phân tích về những nhà siêu nghiệm như đã cảm nhận trước được chủ nghĩa thực dụng.

Hình ảnh mà người vẽ chân dung nghiêm khắc nhất về Mỹ ở Châu Âu đã đưa lại cho tư duy của Thế giới mới, kể cả khi tư duy ấy còn ở thời kỳ thần học, đã tương ứng rất chính xác với tư duy mà cho tới ngày nay những nhà triết học Mỹ dùng để miêu tả về mình. Đã từng có một loạt cuốn sách với tên sách Triết học Mỹ thường viết về thời đại hiện nay, người ta có thể thấy ở ngoài bìa trên những cuốn sách đó những câu như: "Có thể nói là đúng nhất, triết học Châu Âu là triết học của tráp bút, kể cả của tu viện. Trái lại triết học Mỹ rõ ràng là sinh ra ở ngoài trời", chính cuộc sống trong tính đa dạng của nó, trong những lĩnh vực khác nhau của nó đã làm cho nó phát triển. Đây là điều tương hợp rõ ràng với điều mà Tocqueville đã cảm nhận trước từ lâu. Người ta có thể nói: triết học Châu Âu là một sản phẩm của nhà kính, còn triết học Mỹ là một sản phẩm tự nhiên. Ở Mỹ không có Port – Royal, không có Tubinger Stift, không có những người tập sự triết học như Hegel, Holderlin và Schelling từ trẻ đã tiếp thu những tư tưởng, những kinh nghiệm bên trong của những nhà tư tưởng lớn và cũng từ tấm bé đã bị thu hút vào việc phân tích tỉ mỉ những khái niệm tinh tế nhất. Quả thực họ không ở trong tu viện, nhưng có điều không khác lắm: họ suy nghĩ, ngẫm nghĩ ở trong những lâu đài tinh thần quan trọng. Còn người Mỹ không xây dựng lâu đài bằng những khái niệm. Họ không là học trò của các vị tu hành cho nên

ngày nay so với người Châu Âu họ cũng ít mang tính chất đó của những đệ tử.

Có thể nói chung rằng, tư duy Mỹ ít tế vi và ít đơn côi hơn tư duy Châu Âu. Ở đây, người ta không kiến tạo một thuyết bí hiểm (trừ những triết học trở thành một khoa học đặc biệt) Homo philosophicus không phải là một trong những ví dụ để thấy ở Mỹ.

Tuy nhiên xin đừng vội chê bai về tình trạng thiếu những Aristote, Spinoza hay Husserl. Ở thời kỳ mà ở Mỹ, một nền triết học xuất hiện như thế thì ở Châu Âu cũng chưa có những nhà triết học có tầm cỡ. Người ta không thể so sánh những người Châu Âu thuộc quá khứ xa xôi với người Mỹ mấy trăm năm gần đây. Nếu người ta quan sát triết học Châu Âu sau khi Hegel qua đời và triết học Mỹ từ khi xuất hiện thế hệ thứ nhất, thì người ta luôn luôn thấy Châu Âu cố gắng thâm nhập về chiều sâu, đưa ra ánh sáng những gì còn mờ mịt nhất, trái lại, ở Mỹ là mong muốn về cơ cấu lại, những nhà triết học – vua là vua hơn là nhà triết học. Quả thực công thức ngắn đó có giá trị cho thế hệ Emerson, nhưng không thể miêu tả được cái theo sau đó. Một trong những nhà tư tưởng hiện đại Mỹ là Sidney Hook, năm 1957, đã nói về vấn đề cách thức mà người Mỹ, người Châu Âu làm triết học như thế nào như sau: "Các nhà triết học của chúng tôi không đẩy chúng tôi ra đường phố, sinh viên của chúng tôi không chiến đấu trên chiến hào, cho chủ nghĩa hiện sinh hay cho lý luận dân tộc nào cả. Chúng tôi quan tâm nhiều tới những giải pháp hơn là cho những sự cứu thế. Chúng tôi chống lại những trừu

tượng sa lầy". Điều nói trên hoàn toàn giống với việc quay lại những giải thích đã làm cho người Mỹ trở thành người thực hành trong khi người Châu Âu còn thích suy tư. Người ta bảo (theo L. Marcuse) người Mỹ tránh được một nghĩa xấu xa hai khái niệm mà K. Marx đã dùng là thích cải tạo hơn là giải thích, thích chính trị hơn là suy tư. Người Mỹ thích cái nhìn không tưởng (như những cộng đồng không tưởng đã nói ở trên) nhưng rất "kính nhi viễn chi" cái nhìn ảo tưởng (Illusion) nhất là ảo tưởng của việc sử dụng vũ khí, sự khủng bố để "cải tạo" xã hội của mình. Họ cho rằng những nhà tư tưởng kiểu đó cũng là những nhà triết học ngồi trước tráp bút của mình mà thôi.

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

Một biến thể nổi bật của chủ nghĩa Mỹ và cũng là một triết học tung bay ở ngoài trời là chủ nghĩa thực dụng. Mấy chữ cái đó cũng đủ cho ai muốn sử dụng để lăng mạ điều mà họ không ưa. "Chủ nghĩa thực dụng đã từng là một từ khinh thường, một sự thô thiển hàn lâm trong triết học Đức (trước chiến tranh thế giới lần thứ nhất). Một người bạn Đức của William James là Wilhelm Jerusalem phàn nàn rằng: "Chủ nghĩa thực dụng đáng nhận được sự khinh thường như sự khinh thường đã được người ta xử lý ở Đức với nhiều cách khác nhau". Và một người Đức khác tên là Mueller Freienfels đã viết một cách cay độc rằng triết học Đức có ý thức hay không đã dựng lên một hình nộm bằng rơm ghê tởm được gọi là chủ nghĩa thực dụng và nó đã đảo lộn lớn lôgic và gây inh tai nhức óc. Chủ nghĩa thực

dụng và chủ nghĩa Mỹ trở thành những từ cùng nghĩa, là hai mũi tên được sử dụng trong văn học châm biếm ở Châu Âu và cả ở Mỹ.

Cả đến Bertrand Russell là người được vũ trang tốt nhất để chống mọi loại bù nhìn phàm ăn tục tử của thời đại cũng không thoát khỏi cái "phương trình nguyên sơ của thời đại cho rằng chủ nghĩa thực dụng là triết học của con buôn". Những lý luận của nó – và ông nhấn mạnh – có nhiều nét chung với hệ thống Mỹ – và do đó ông viết như sau: "Tình yêu đối với chân lý bị làm tối tăm ở Mỹ bởi tinh thần thương mại, mà từ ngữ triết học gọi là chủ nghĩa thực dụng". Trước cái nhìn thô thiển đến mức khó tin, John Dewey đã phản ứng bằng một loại châm biếm theo tâm lý dân gian rằng: chủ nghĩa hiện thực mới sẽ là cấu trúc thượng tầng tư tưởng của thói đua đòi quý tộc Anh, xu hướng triết học Pháp về chủ nghĩa nhị nguyên sẽ là sự biểu hiện của xu hướng gaulois vừa là bà chủ vừa là bà vợ, chủ nghĩa duy tâm Đức sẽ là một biểu hiện, một tổng hợp bia và xúc xích với Beethoven và Wagner.

Russell có thể cãi lại William James rằng: cuốn *Chủ nghĩa thực dụng* của ông là một loại cương lĩnh nối liền hệ thống của ông với kiến thức kinh tế và chính trị, tuy với một cách nhìn bình tâm khách quan: đó là thực tế của nền dân chủ Mỹ. Đây là những cứ liệu của ông: cũng như sự có mặt của một thị thần ở giữa một nước cộng hòa hay sự hiện diện của một thầy cả công giáo ở giữa một xứ Tin lành sẽ không thể có được, cũng vậy

nhà duy tâm duy lý là một hóa đá cổ hủ thực sự trong xã hội Mỹ.

Trên bình diện phương pháp, phương trình của Russell: "Chủ nghĩa thực dụng – chủ nghĩa thương mại Mỹ" ở cùng một cấp độ là không đúng.

Quả thực từ ngữ của chủ nghĩa thực dụng dường như khẳng định luận đề "chân lý chỉ là đối tượng của thương mại". William nói về Cash value (giá trị tiền mặt) của ông. Ông nói rằng chân lý trước hết tồn tại trong hệ thống tín dụng và rằng, những chân lý có những nét chung là tính sinh lợi "that they pay" (họ trả cái đó). Điều đó đã đủ rõ để làm căn cứ cho sự khẳng định rằng chủ nghĩa thực dụng là biểu hiện của chủ nghĩa thương mại. Rõ ràng vượt qua và khái quát sự khẳng định đó và tìm được cái nét chung có thể thấy rõ được trong lịch sử triết học Mỹ một tư tưởng chịu ảnh hưởng sâu sắc của Kant, Goethe, Fichte và của chủ nghĩa lãng mạn được gọi là chủ nghĩa siêu nghiệm. Theodore Parker người đặt tên cho xu hướng đó đã có lúc thừa nhận rằng: "Tôi ít quan tâm tới những mỹ thuật buộc con người phải ở nhà mình. Những cái đó kém hấp dẫn tôi, nghệ thuật không đẹp bằng những sản xuất ra quần áo, nhà cửa, tiện nghi. Tôi muốn là một người như *Franklin* hơn là Michel Angelo. Tôi còn muốn hơn nữa có một đứa con sẽ làm nên cái gì đó có ích hơn họa sĩ lớn Rubens chỉ biết bắt chước sự đẹp, tóm lại là một trưng bày về tranh. Nhưng cái người bài xích thô thiển Michel Angelo và Ruben đó đã để lại sau khi chết một thư viện gồm ba mươi nghìn cuốn sách, ông đọc

được tiếng hébreu, tiếng Hy Lạp, tiếng La Tinh, tiếng Đức, tiếng Scandivavia, tiếng Pháp, tiếng Italia và tiếng Tây Ban Nha. Rốt cục, James, người đã đưa vào triết học ngôn ngữ thương mại lại là một trong những nhà thông thái nhất ở cuối thế kỷ. Người Mỹ sử dụng ngôn ngữ hằng ngày để chống lại thói duy mỹ của biệt ngữ triết học. Biệt ngữ triết học đó không đồng nghĩa với từ "lợi ích", trái lại nó chứa nhiều Weltgeist (tinh thần thế giới). Người Đức thích thanh cao hóa cuộc sống hằng ngày đến nỗi khó nhận ra. Khi Hegel nói: "Tất cả cái gì hiện hữu là duy lý" thì đó là biến thể khá ý nhị như điều mà người Mỹ nói "cái gì có ích là duy lý". Cả hai điều nói lên sự chính trực về hiệu quả. "Chính nhờ từ vựng của chúng mà bạn nhận biết được chúng", đó là một phương pháp tốt, nếu nó không bị sử dụng một cách quá thô thiển. Có thể xác nhận "biện chứng của Hegel" và sự phân tích rất tinh tế của ông về sự đối lập giữa chủ và tớ đã để lộ ra rõ hơn cuộc đấu tranh giai cấp ở Châu Âu, trong khi "cash" (tiền mặt) của James chỉ nói về kinh tế. Một cách rõ ràng hay một cách giấu giếm, các nhà triết học cho chúng ta biết vận mạng của xã hội của họ. Vì vậy người ta có thể nói tới triết học Mỹ, triết học Đức, triết học Pháp. Người ta cũng có thể nói tới sắc thái của mỗi dân tộc như một chủ đề, bằng cách so sánh sự đóng góp của chủ đề đó với những chủ đề đã được đề ra trong các thế kỷ qua. Vậy là "chủ nghĩa siêu nghiệm" Mỹ vượt qua khá xa lợi ích nói là "tiêu biểu" của Mỹ về lợi ích... Nó cũng làm rõ, ví như lợi ích cho là "tiêu biểu" về vật chất hóa lý tưởng đó. Và chủ nghĩa thực dụng cũng vượt qua lợi ích "tiêu biểu" của Mỹ chỉ khuôn lại ở

cái gì là lợi ích và nói tới một cách tiêu biểu theo kiểu Mỹ, để sự giải phóng thế giới khỏi nanh vuốt của những ma quái do siêu hình học đặt ra. Tuyên truyền thù địch luôn luôn được thực hiện bằng sự lý giải nặng nề không thể tả được. Bertrand Russell, nhà tư tưởng nghiêm túc nhất cũng thấy được những vị vua – triết học Platon đã đi trước tên đầu sỏ phát xít người Anh Sir Aswald Mosley. Nhưng những gì mà Novalis, Fichte, Hegel và cả Nietzsche chịu đựng ở nhiều nước thì vẫn còn đấy. Cũng cần phải đối xử đúng đắn với những nhà triết học Mỹ mà lâu nay người ta tập hợp họ dưới một cái nhãn chung là chủ nghĩa thực dụng.

Làm việc một cách công bằng thì nói người rồi phải nói đến ta, "ta" muốn nói ở đây là các nước ngoài Mỹ và Châu Âu trong đó có Việt Nam chúng ta. Chủ nghĩa thực dụng đã có mặt ở nước ta hơn nửa thế kỷ rồi, nhưng viết đúng về nó thì ít mà không đúng thì nhiều hơn. Có nhiều lý do dẫn tới cái không đúng – nhưng cái không đúng đầu tiên đang bàn ở đây là việc sử dụng từ vựng không đúng. Sự tình như sau:

Hồ Thích là học giả Trung Quốc đầu tiên đưa chủ nghĩa thực dụng vào nước này, qua những "tân thư", khái niệm này cũng đã vào nước ta. Hồ Thích dịch pragmatism là "thực dụng" phần nào cũng gần với nghĩa từ "pagrama", một từ nguyên có nghĩa là "hành động", một yếu tố quan trọng của pragmatism. Nhưng như ta đã biết nhiều từ của Trung Quốc khi vào nước ta đã biến nghĩa. Từ "thực dụng" vốn là một triết nọc có bề dày khái niệm đã biến nghĩa thành một từ đầy nghĩa

xấu (péjoratif). Đây là định nghĩa từ "thực dụng" trong *Từ điển tiếng Việt* (NXB Khoa học xã hội, Hà Nội, 1988): "2. chỉ nhằm vào cái gì có lợi, không quan tâm đến những mặt khác". Định nghĩa này chỉ đúng với tiếng nói hằng ngày và như vậy không thể coi là nội dung của khái niệm triết học Mỹ. Thế là những nhà viết về chủ nghĩa thực dụng Mỹ chưa được chăm chỉ làm việc, cứ theo lối duy danh định nghĩa của người ít học và cứ từ đó mà tán ra thành triết học của một nước. Cách nghiên cứu này rất xa với tác phong khoa học. Có người muốn dịch "pragmatism" thành "chủ nghĩa hành dụng" cho sát hơn với nội hàm của nó. Nhưng e rằng từ chủ nghĩa thực dụng đã sống la liệt trong nhiều sách vở. Sợ rằng sẽ gặp thêm rắc rối khác.

Chủ nghĩa thực dụng Mỹ phải chịu đựng nhiều lầm lẫn còn ở sự ra đời không dễ dàng của nó. Nó có nguồn gốc sâu xa trong truyền thống của nó như đã trình bày trong những trang trên. Đến cuối thế kỷ XIX, mỗi người khai thác trong văn hóa Mỹ một mặt mà mình thích thú chung quanh cái "pagrama" của người Mỹ. Mỗi người nói hành động một cách khác nhau, đến mức Arthur O. Lovejov cho rằng đã có đến 13 thứ chủ nghĩa thực dụng. Cuối cùng thì những cái "crème" tinh túy của truyền thống Mỹ ấy đã trao cho sứ mạng của nó cho ba nhà triết học lỗi lạc Mỹ: Charles Peirce (1839 – 1914), William James (1842 – 1910), John Dewey (1859 – 1952).

Sự nghiệp triết học của họ là một tập đại thành triết học, đưa triết học Mỹ bước vào "thời kỳ vàng son".

CHARLES S. PEIRCE

Ông được các nhà chuyên môn đánh giá là nhà triết học lớn nhất của Mỹ. Tác phẩm của ông được coi là cái mỏ giàu có và không bao giờ cạn của lôgic học, lý luận nhận thức, phương pháp học khoa học, ngữ nghĩa học. Ở Mỹ, kỷ nguyên đương thời được gọi là "thời đại phân tích". Peirce là nhà phân tích tỉ mỉ phong phú nhất. Điều có ý nghĩa là sự phân tích của ông gần như chỉ tập trung vào những khái niệm cơ bản của khoa học, vào cái mà Châu Âu gọi là Kultur – Diagnose (văn hóa chẩn đoán). H. H. Price giáo sư ở Oxford đã nói về những "chủ đề đơn điệu của triết học của những nền văn minh" được gọi bằng tiếng Đức Kulturphilosophie. Đó là một bằng chứng quan trọng của thế giới Anh ngữ. Nếu người ta so sánh những phác thảo của những giáo trình ở Mỹ và ở Đức, người ta thấy ở đó một thiếu vắng rõ ràng triết học về văn minh đó. Peirce thể hiện rõ kỷ nguyên của sự phân tích tỉ mỉ như đã được hiểu ở Mỹ.

Về những thúc đẩy quan trọng triết học Mỹ ở thế kỷ XX, người ta thường đối lập cái nhãn "chủ nghĩa thực dụng" một từ ngữ đã che khuất hơn là biểu hiện nội dung của nó. Dưới cái vỏ của cái tên nổi tiếng đó có ba xu hướng độc lập với nhau thể hiện ở ba người: ở Charles S. Peirce, người đã đề ra phương pháp của tư duy đó và là người sáng tạo ra tên của nó, ở William James, người đã quảng bá xu hướng đó và làm cho nó nổi tiếng trên toàn thế giới, ở John Dewey đã rút ra từ đó những hệ quả trong giáo dục và chính trị và người đã làm cho chủ

nghĩa thực dụng trở thành một thứ thế giới quan. Ba nhà tư tưởng ấy gắn bó với nhau bằng một phương pháp chung là không thừa nhận một chân lý nào – kể cả chân lý triết học – có thể chứng minh được, khoa học và triết học chỉ là một và mỗi chân lý chỉ là chân lý tạm thời. Tuy nhiên ba nhà tư tưởng khác nhau không chỉ ở những tư chất của họ mà nhất là ở cách mà họ từ bỏ ít nhiều thầm lặng cái dự trữ triết học đó. Peirce là một trong những nhà phân tích vững chắc nhất của thời đại của ông, ông là một nhà duy lý theo ước lệ xuất thân từ những nhà tiền – Kant, đảm nhận giải quyết những thành kiến tôn giáo, siêu hình học và luân lý. Chính trong mối liên hệ của sự tan rã tinh tế của một chủ nghĩa duy lý cơ đốc mà Peirce thực sự trở thành người Mỹ.

WILLIAM JAMES

Ông nổi tiếng ở chỗ đã làm cho chủ nghĩa thực dụng trở thành phổ biến trên thế giới, ông còn là một nhà tâm lý học đối lập với những diễn giải cơ giới về tâm linh bằng khái niệm "dòng ý thức". Ông chống lại chủ nghĩa độc thần, và chủ nghĩa nhất nguyên (sự sóng đôi siêu hình của nó), chẳng bao giờ tỏ ra một sự cảm phục triết học nào đối với sự thống nhất, đối với nguyên tắc của hệ thống. Ông là một loại Nietzsche Mỹ do vậy ông phần nào là một sự xa trung tâm mang ít tính cách Mỹ. Năm 1879, ông viết một câu mà nửa thế kỷ sau những "con chim sẻ" tức là những kẻ khó chịu cứ nhắc lại trên các

mái nhà: "Trước những lúc hiếm hoi gay gắt của cuộc đời mà niềm tin của chúng ta bị thử thách, và thế là những nguyên tắc của mọi ngày sẽ mất đi và chúng ta học biết được các thần thánh của chúng ta". Kinh nghiệm đó thường được gọi là *Hiện sinh* ít thấy ở những nhà tư tưởng Mỹ.

Trong thời kỳ này, chủ nghĩa hoài nghi nổi lên chống lại truyền thống cơ đốc, duy tâm và chống lại Aufklarung (Khai sáng). Ở Mỹ cũng dẫn tới một sự diễn giải bi thảm về con người và lịch sử của nó. Ở đây phải nói tớiHenry Adam (? - 1918), người mà về mặt nào đó ít mang tinh thần Mỹ hơn. Năm 1902, ông nói: "Mỹ luôn luôn xử sự cái bi kịch một cách nhẹ nhàng. Quá lo lắng trong việc chặn lại hoạt động bởi hai mươi triệu mã lực hoạt động ấy không quan tâm tới cái bi thảm đã làm tăm tối "thời kỳ trung đại". Với những tư tưởng cơ bản của mình, Henry Adam cũng như William James được coi là người đã lệch tâm. "Cơ đốc nhân hỗn loạn và bảo thủ" như ông đã nói về mình ít giống với một người Mỹ, trái lại giống với nhiều gương mặt của Châu Âu trong những trăm năm cuối cùng. Nhờ ông (và người anh của ông) mà triết học lịch sử ở Mỹ mang tính độc đáo.

JOHN DEWEY

Ở Mỹ và ở Châu Âu cái được tôn trọng và cả bị công kích dưới cái tên chủ nghĩa thực dụng không phải được tạo thành bởi một chùm những ý niệm được tập hợp bởi Peirce mà chỉ những nhà chuyên môn mới biết được,

cũng không bởi học thuyết sáng ngời và có khi thực đơn giản hay cả phức tạp ngoắt ngoéo của Willianm James mà nhiều nhà báo tới ngày nay vẫn chỉ trích mà còn bởi ảnh hưởng do nhà sư phạm gây nên. Dewey không phải là một nhà thông thái cuồng nhiệt như Peirce hay như một tác giả những bài xưng tụng mang tính Prométhée. Trước hết ông là một nhà giáo dục của đất nước. Đằng sau vũ trụ quan và nhân sinh quan, đằng sau những hoạt động rất nổi tiếng về mặt văn hóa và chính trị, còn có một lý lẽ tước bỏ tính thiêng liêng của người Aufklarer khiêm tốn đó, nhà hiện thực ảo tưởng đó, ấy là Fichte Mỹ với một bầu trời chưa tới mức chứa đầy ắp những trừu tượng thần thánh.

NHỮNG GIÁ TRỊ NHÂN BẢN KHÁC

Nhà triết học người Anh F. C. S. Schiller muốn thay đổi hình thức của chủ nghĩa thực dụng bằng khái niệm khác là "*chủ nghĩa nhân đạo*" bởi vì theo ông triết học đó coi mọi nhận thức đều tùy thuộc vào kinh nghiệm *con người*.

Chủ nghĩa thực dụng là một trào lưu triết học mang một sắc thái là gắn với thực tại hằng ngày mà học giả Mỹ gọi là "triết học tung bay ở ngoài trời". Đó là xu hướng quy tụ về *nhân vị* (tức thế vị của con người), coi *giá trị độc nhất* ở con người là nhân vị của nó.

Trong chủ nghĩa thực dụng của mình, W. James nói nhiều về những vấn đề đạo đức. Ông cũng bàn tới ý nghĩa mà con người đặt vào thế giới này hay vào thế giới

khác để đạt tới chân lý. Nói tóm lại ý nghĩa và chân lý đều nằm trong phạm trù giá trị (value) căn bản hơn.

Lý thuyết về giá trị, hay *giá trị học* ở Mỹ là môn học phát triển mạnh mẽ nhất. Chính vì lẽ đó, quả thực chủ nghĩa thực dụng đã kéo theo nhiều triết học mang những giá trị nhân văn tạo nên thời kỳ thịnh trị của triết học. Đó là nhân học và các trào lưu triết học như chủ nghĩa Freud, chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa tự do.

CHỦ NGHĨA FREUD MỚI

Cuộc "cách mạng Freud" không chỉ nổ ra ở Châu Âu, nước Mỹ không đứng ngoài. Năm 1907, Freud cùng với Sandor Ferenczi (1873 – 1933) tổ chức nhiều cuộc hội thảo ở Mỹ.

Karen Honey (1885 – 1952). *Erich Fromm* (1900 – 1980) và một số nhà phân tâm học khác đề xướng chủ nghĩa Freud mới.

Chủ nghĩa Freud mới ở Mỹ hay phân tâm học của Adler (1870 – 1937) của Jung (1875 – 1961) có nhiều ý tưởng mới so với phân tâm học của Freud. Đây không phải là dấu hiệu sự quá thời của Freud, mà là sự phát triển bình thường của một học thuyết khi mới ra đời không khỏi có hạn chế này nọ. Các nhà phân tâm học mới đó vẫn là người tự hào đứng dưới lá cờ của người sáng lập vĩ đại đó.

Karen Horney là nhà bệnh lý tâm thần sáng lập Viện nghiên cứu phân tâm học Mỹ và là đại biểu của chủ nghĩa Freud mới ở Mỹ.

Năm 1940, trường phái Frankfurt chuyển sang Mỹ và trở thành *New School for Social Research*.

Năm 1934, *Erich Fromm* đã di cư sang Mỹ, làm việc ở Viện nghiên cứu trên và dạy học ở Đại học Colombia. Những thành viên của trường phái này ở Mỹ "chưa hề muốn làm dấu thánh giá đối với quá khứ và trở thành những người Mỹ hoàn toàn". Họ vẫn ý thức rằng mình là người tiền vệ cuối cùng của một nền văn hóa nhân bản chủ nghĩa đang suy vong. Erich Fromm vẫn theo đuổi lý tưởng dung hợp Freud và Marx.

W. Reich xuất thân từ một gia đình Do Thái. Ông trở thành nhà bệnh học tâm thần ở bệnh viện đa khoa phân tâm học ở Vienna. Ông gia nhập Đảng cộng sản, tham gia hoạt động chính trị, xã hội. Ông lập ở Vienna sáu "Trung tâm vệ sinh giới". Năm 1939, ông sang New York. Ông lại bị Mỹ cầm tù. Nhưng ông vẫn là người nổi tiếng lập ra một "chủ nghĩa Marx – Freud" (Freudomarxsme).

H. Marcuse là đại biểu của trường phái Frankfurt có ảnh hưởng tới cánh tả mới ở Mỹ.

Ông gia nhập cánh tả của Đảng xã hội dân chủ Đức. Ông cũng coi Heidegger là người thầy của mình về chủ nghĩa hiện sinh. Năm 1934, ông sang Mỹ. Cuối những năm 60, ở Tây Âu và Bắc Mỹ nổ ra phong trào Phản – văn hóa.

Ông được người ta tôn là "người cha tinh thần" của thanh niên bạo loạn thời đó.

CHỦ NGHĨA NHÂN VỊ

Người ta bảo chủ nghĩa nhân vị là triết học có sức sống mạnh mẽ nhất ở Mỹ, là một triết học "tung bay ngoài trời" của Mỹ.

Sở dĩ nó có địa vị ấy vì ở nó, người ta vẫn thấy vang bóng một thời cái "hạt nhân duy lý" của Hegel do Royce tạo ra ở Mỹ và "chủ nghĩa kinh nghiệm" triệt để thực dụng chủ nghĩa đầy hấp dẫn của W. James. Như Bowne nói, chủ nghĩa nhân vị là sự trung gian của hai trào lưu triết học lớn đó.

Đúng như nhà triết học nhân vị Pháp Mounier (1905 – 1950) nói có "nhiều" chủ nghĩa nhân vị: ngoài chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ, còn có chú nghĩa nhân vị ở Pháp, Anh, Đức.

Tuy nhiên chủ nhĩa nhân vị ở Mỹ có bộ mặt riêng của nó.

Bowne, giáo sư trường đại học Borden được coi là người sáng lập chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ. Trước ông và đồng thời với ông có Walt Whitman, Brenson Alcott, Mary Whiton Calkins, George Holmes Howison (1838 – 1916) đây là những người cũng đã đề cập tới chủ nghĩa nhân vị. Nhưng Bown là người đã đưa chủ nghĩa nhân vị lên tầm cao. Như vậy chủ nghĩa nhân vị xuất hiện không là một hiện tượng lẻ tẻ. Cả một thế hệ đi tìm nó như một nhu cầu không thể thiếu.

Nhưng đại biểu cho thế hệ thứ hai của chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ là Edgar Shefeild Brightman (1884 – 1953) Ralph Tyler Flewelling (1871 – 1960) và một đại biểu nổi bật nữa là William Ernest Hocking (1873 – 1966). Người ta còn nói tới những nhà triết học khác về cơ bản vẫn tiếp tục dường lối triết học của Bowne như V.H.Werkmeister, P.A.Bertocei, R.N.Beck.

Mặc dù có nhiều trường phái triết học tiếp tục ra đời ở Mỹ như chủ nghĩa thực dụng, triết học phân tích, nhưng chủ nghĩa nhân vị do Bowne mở đường vẫn giữ vững địa bàn trong đời sống văn hóa của Mỹ cho đến ngày nay. Có hai lý do sau đây: một là, chủ nghĩa nhân vị tiếp tục miêu tả bản tính con người mà *Tuyên ngôn độc lập* đã khai sáng: hai là nó tiếp tục nằm trong quỹ đạo của một thần học rất hồn nhiên, một trong những đặc điểm của tâm hồn Mỹ trong nền văn hóa hiện đại của Mỹ.

Cũng vì sức sống đó của chủ nghĩa nhân vị cho nên những năm 50 của thế kỷ, chủ nghĩa hiện sinh cũng là một loại triết học về nhân vị, từ Châu Âu thâm nhập vào Mỹ, cũng không còn không gian rộng nào để hoạt động, nó cũng bị "Mỹ hóa" như nhiều hiện tượng văn hóa đương thời khác.

R.Nixon trong *Chớp lấy thời cơ* cho rằng "bí quyết để nước Mỹ đứng đầu thế giới là ở chỗ nước Mỹ có chủ nghĩa hiện sinh để người dân tự cai trị lấy mình cùng với chủ nghĩa duy lý. Ông dùng từ chủ nghĩa hiện sinh có thêm tính từ "đích thực". Phải chăng ông muốn nói về một chủ nghĩa hiện sinh đã hòa vào chủ nghĩa nhân vị

Mỹ, nó không chứa chấp nhiều bi quan như chủ nghĩa hiện sinh ở Châu Âu. Nó không có "con người nổi loạn" nó không là sự nổi loạn của "praxis" chống lại những thiết chế, không là chủ nghĩa Sartre chống lại chủ nghĩa cấu trúc... không là một chủ nghĩa hiện sinh đã muốn thổi bay cả quyền lực như đã diễn ra trong "hệ tư tưởng 68" ở Pháp, trong Phản – văn hóa ở Mỹ.

CHỦ NGHĨA TỰ DO

Những nhà lý luận cổ điển (Hobbes, Rousseau, Lockes) coi ý chí tự do cá nhân là nguồn gốc của những mối liên hệ xã hội. Chủ nghĩa tự do chính trị mà Locke là nhà lý luận đầu tiên đã rút ra từ đó những hệ quả cuối cùng: đó là, một khi cá nhân là nền tảng cuối cùng của những liên hệ xã hội thì không thể nói được rằng tự do và những lợi ích của họ trong xã hội bị loại bỏ vì lợi ích chỉ dành riêng cho tập thể và vì lợi ích của các quyền lực dân sự với một chủ quyền tuyệt đối.

Về chính trị, chủ nghĩa tự do ra đời với một ý tưởng rằng chủ quyền của Nhà nước bị giới hạn bởi những quyền cá nhân. Ý tưởng đó được tiếp tục phát triển bởi chủ nghĩa tự do chính trị: Smith (1723 – 1790), Maltus (1766 – 1834), Bastiat (1801 – 1850), Ricardo (1772 – 1823), Mill (1806 – 1823), Say (1763 – 1830). Theo họ sản xuất hàng hóa và sự trao đổi cũng như sự thỏa mãn những nhu cầu là công việc riêng tư. Quan niệm đó ngày nay được các nhà tư tưởng hiện đại như Friedriek August von Hayek hay Karl Popper bảo vệ.

Việc chống lại sự can thiệp của Nhà nước đã ra đời từ thế kỷ XVIII. Trong khi Rousseau, người tổ chức chính trị theo đuổi mục đích bảo đảm cho công dân sự hưởng thụ mọi quyền tự nhiên thì Benjamin nêu lên quyền tự nhiên là giới hạn mà Nhà nước không được vượt qua.

Dưới ngòi bút của Voltaire, của Montesquieu *những quyền tự nhiên* nổi lên như lời kêu gọi giải phóng con người, còn ở Constant thì đó là sự chứng minh cho sự thống trị chính trị của giai cấp tư sản.

Ở Mỹ, chủ nghĩa tự do với những luận cương về quyền tự nhiên của con người tiếp tục mang sức sống của nó. Hơn ai hết Alexis de Tocqueville tác giả cuốn *Dân chủ ở Mỹ* (1835) đã chứng tỏ sự phát triển rất sớm và mạnh mẽ đó của chủ nghĩa tự do.

Trong việc thành lập Nhà nước Mỹ, người ta có thể nói rằng chủ nghĩa tự do với nội hàm kinh tế và chính trị của nó cũng như với tính chất triết học ý chí về tiến bộ đã là nguyên tắc chủ đạo hướng dẫn lịch sử của quốc gia này. Ta hãy nghe mấy nhận xét của Tocqueville.

Được gây ấn tượng mạnh mẽ bởi tình hình của Thế giới mới, ông khẳng định rằng nền dân chủ không phải là một "giấc mơ sáng sủa", cũng chẳng phải là một "sự đảo lộn, một đồng nghĩa với sự hỗn loạn, sự cướp đoạt, sự tàn sát" như bọn thù địch thường tưởng tượng, mà là một sự kiện mà người ta không thể dập tắt trong xã hội hiện đại.

Từ nước Mỹ, Tocqueville đã quay về khám phá những yếu tố của sự vực dậy trước hết về sự phát triển. Chúng thể hiện trong sự phát triển những tự do cục bộ đã bị chế độ cũ và cả cách mạng bóp nghẹt, chúng cần phải được tạo lập: bởi vì chỉ có thế trong cộng đồng mới ẩn chứa đầy vơi sức mạnh của nhân dân tự do. Chúng đầy ắp nhiều nhất là ở trong phát triển theo nguyên tắc về sự liên hợp có nhiệm vụ giới hạn sự can thiệp của Nhà nước bằng cách xóa bỏ các tổ chức trung gian trong quá khứ. Không ai bằng Tocqueville đã đề cao tinh thần đoàn kết làm cho cá nhân "không ngừng quy về chính mình", nhạy cảm với ý tưởng rằng "nghĩa vụ và lợi ích của con người là đưa lại lợi ích cho đồng loại".

Hướng về tương lai, Tocqueville ý thức được rằng chủ nghĩa tự do không chỉ bó hẹp trong chủ nghĩa cá nhân tư sản như Costant hay Royer – Collard đã làm. Ông chống lại triết học của giai cấp, như của giai cấp tư sản đương thời đã thực hiện. Trái lại, tác phẩm của ông đã kêu gọi sự đoàn kết: đó là chủ đề mà nhiều nhà tư tưởng thuộc các thế hệ sau đã đáp ứng.

Thế hệ thứ hai sau ông (từ thập kỷ 30 đến thập kỷ 60) là New deal (Sự nghiệp mới) của Franklin Delano Roosevelt (1882 – 1945) và chủ nghĩa Keynes. Chủ nghĩa tự do trở thành cơ sở lý luận quan trọng để phục hưng đất nước, xây dựng "Nhà nước phúc lợi" trong nhiều nước ở phương Tây.

Thế hệ thứ ba tức thế hệ hiện nay, trong chủ nghĩa tự do ở Mỹ đã xuất hiện một nhà triết học sáng giá John Rawls. Ngay trong kỷ nguyên Great Society (xã hội

lớn), ông đề xướng tác phẩm *Lý luận công lý* (1971), công lý như là công bằng. Tác phẩm đã gây chấn động dư luận trong và ngoài nước Mỹ đủ nói lên rằng chủ nghĩa tự do về công bằng đang làm quẫn quại mọi suy tư triết học trong thời đại ngày nay.

TRIẾT HỌC KHOA HỌC

Nước Mỹ trở thành cường quốc công nghiệp lớn nhất toàn cầu trước 1900. Như Tocqueville dự đoán, thế kỷ XX là thế kỷ của nước Mỹ. Nói rõ hơn, những năm giữa thế kỷ, nước Mỹ thực sự đi đầu thế giới vào xã hội công nghiệp. Điều đó không còn là một huyền thoại.

Sở dĩ nước Mỹ được khẳng định như trên là vì vị trí tiên phong của nó đã chiếm giữ lâu dài trong phần lớn các lĩnh vực khoa học công nghệ.

Kể từ cuối những năm 80, Mỹ chi khoảng 135 tỷ đô la hàng năm cho nghiên cứu phát triển (khoảng 1/3 của thế giới). Có khoảng 1,3 triệu nhà khoa học và nhà kỹ thuật.

Nước Mỹ cũng là một trong nước đi đầu vào khoa học hiện đại. Nhiều nhà khoa học trong đó có A. Einstein là những người phất cao lá cờ khoa học hiện đại với những lý thuyết gắn với một nền tảng triết học.

Chủ nghĩa phát xít Đức đã buộc A. Einstein rời bỏ nước Đức, ông đến sống ở Princeton (Mỹ). Từ nước Mỹ, những tư tưởng lớn của khoa học hiện đại cứ ngày một bừng sáng trên bầu trời của nền khoa học hiện đại. Lý thuyết của hai nhà vật lý Mỹ khác thường được gọi là

thử nghiệm Michelson – Morley về vận động của trái đất cũng giúp Einstein đi tới lý thuyết tương đối.

Sự khám phá một quy mô (quy mô lượng tử mà giác quan không nhận biết được) ở đó các định luật vận động hoàn toàn khác với các định luật trong đời sống hàng ngày mà người ta đã biết. Đây là đóng góp quan trọng nhất của khoa học hiện đại vào tri thức của loài người.

Người ta bảo "vũ trụ Einstein" đã xuất hiện. Nhà triết học Mỹ Thomas Kuhn, tác giả cuốn *Cơ cấu của cách mạng khoa học* cho rằng cách mạng khoa học đã mở ra một thời kỳ phát triển bình thường theo "hệ chuẩn Einstein" thay cho "hệ chuẩn Newton" đã bị vượt qua.

Alfred North Whitehead (1861 – 1947) nhiều năm làm giáo sư ở Đại học Havard (1924 – 1937) đã nói về sự mở đường của triết học của các nhà khoa học tạo nên những vũ trụ mới ấy, ông viết: "Đến một lúc nào đó, mọi thực nghiệm đều đã bất lực", "chỉ có triết học là người mở đường", bởi vì triết học là "dũng cảm nhất", "cả gan nhất" mới đủ sức dương đầu với thử thách.

Quả thực cùng với những con người dũng cảm, gan dạ đó trong khoa học nhiều trường phái triết học cũng nhộn nhịp ra đời nhằm đáp ứng nhu cầu của sự phát triển mạnh mẽ của khoa học.

Đối với người Mỹ "triết học là đầy tớ của khoa học" – cũng như trước đây người ta bảo triết học là đầy tớ của thần học. Xu hướng đó rõ rệt hơn ở Châu Âu và người ta

thấy nó bộc lộ đậm nét ở việc xây dựng những nền tảng khoa học trong một loạt các khoa học chuyên biệt.

Ở Châu Âu, siêu hình học hiện ra như một bà hoàng chuyên chế. Bà ta được bầu lên bằng quy nạp tức bằng những khoa học hiện đại. Một thứ quân chủ lập hiến?

Trái lại ở Mỹ tình hình khác hẳn. Ví như triết học phân tích trong đó có Câu lạc bộ Vienna được du nhập vào Mỹ và gây ảnh hưởng lớn. Nó không có siêu hình học theo nghĩa cổ điển do đó gần gũi với khoa học và đã tạo nên một "tính cách Mỹ": một triết học phân tích kiểu Mỹ: nó bổ sung một bản thể học không phải là một siêu hình học bà hoàng, mà là siêu hình học cụ thể, nhân bản.

Kể từ đầu thế kỷ ở Mỹ đã xuất hiện những trào lưu triết học với chức năng triết học về khoa học sau đây: chủ nghĩa hiện thực mới, triết học phân tích, trường phái lịch sử, chủ nghĩa hiện thực khoa học.

CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC MỚI

Nước Mỹ bước mạnh mẽ vào nền khoa học hiện đại không thể ngồi lâu hơn nữa ở chủ nghĩa Hegel dù đã được làm mới, nó vẫn là một chủ nghĩa duy lý và cơ giới cần phải vượt qua. Một chủ nghĩa hiện thực mới dưới cái nhãn là "phương pháp khoa học" đã từ giã thứ triết học duy tâm kín cửa cao tường để hòa mình vào cuộc sống khoa học đang khởi động sôi nổi.

Nó xuất hiện, theo cách nói của Perry, với tư cách là một "phản kháng truyền thống", "một loại luận chiến". Nó làm sống lại chủ nghĩa hiện thực của Platon. Nhà "triết học – vua" này cho rằng dấu hiệu của thực tại là bản sắc, là tính bền vững, là tính vĩnh hằng; những Ý niệm là những bản thể thỏa mãn được điều kiện đó. Vẫn theo nhà triết học, những bản thể toán học bất định và vĩnh cửu tồn tại ở bên cạnh những ý niệm trong cái thế giới lý tính đó. Những đối tượng toán học đó là trừu tượng nên ở ngoài không gian và thời gian như những ý niệm.

Tháng ba, 1901, Wilham Peppdrell Montague (1873 – 1953) trên tờ *Bình luận triết học* và tháng Mười cùng năm, Ralph Barton Perry (1876 – 1957) trên tờ *Chủ nghĩa nhất nguyên* đã trả lời công kích của Royce đối với chủ nghĩa hiện thực đánh dấu sự xuất hiện trào lưu triết học đó ở Mỹ.

Mùa xuân 1910, sáu nhà triết học trẻ gồm R.B.Perry, Edwin. Holt, Walter T. Marin, Edward Gbason Spanding, W. P. Montague, P. Walter, B. Pitkin cho ra một *Tuyên ngôn về chủ nghĩa hiện thực*.

Còn có chủ nghĩa hiện thực phê phán muốn vượt qua chủ nghĩa hiện thực mới gồm Durant Drake (1898 – 1933), Arthur O.Lovejoy (1873 - 1962), Jamess Bisser Pratt (1875 - 1944), K. Rogers (1868 – 1936), Roy Wood Sellars (1880 – 1973), George Santayana (1803 – 1953), C.A. Strong (1862 – 1900).

Chủ nghĩa phê phán không còn ở buổi chợ đang đông, người thì chuyển sang chủ nghĩa tự nhiên như Santayana, Sellars, người nhìn về Triết học phân tích đã sẵn sàng thay thế.

TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH

Trên diễn đàn triết học phân tích ở Anh xuất hiện . G. Frege (1848- 1925), G. E. Moore (1873 – 1918), Bertrand Russell (1872 – 1969). Đỉnh cao của triết học phân tích ở Châu Âu là Câu lạc bộ Vienna.

Trước sự phát triển như vũ bão của khoa học hiện đại, trường phái Vienna không thể thực hiện chương trình thực chứng chủ nghĩa với tham vọng "tinh lọc" khoa học khỏi siêu hình học, với ảo tưởng vượt qua siêu hình học bằng phân tích logic của ngôn ngữ: logic không ở ngoài ngôn ngữ.

Nước Mỹ với chủ nghĩa thực dụng và trường phái lịch sử của mình góp phần quan trọng cho việc xây dựng nền tảng triết học của khoa học hiện đại.

W. Quine (1908), Richard Rorty làm rêu rao Triết học phân tích: người trước không chỉ đưa lại giá trị thực dụng cho logic học mà chủ yếu phục hồi lại bản thể học.

Người sau tấn công triết học phân tích mạnh mẽ hơn và chủ trương dùng đàm đạo có tính khai mở, một loại sức mạnh đặc biệt đạt tới chân lý, bởi vì theo chú giải học: "Con người không có mục tiêu nào khác, ngoài bản thân mình".

Các nhà triết học Mỹ đã làm cho Triết học phân tích sôi nổi khắp nước Mỹ. Nhưng giờ đây nó không có bộ mặt như xưa ở Châu Âu. Người ta thấy nguyên tắc nền tảng của nó – nguyên tắc chứng thực – đã suy yếu trông thấy và nó ngã rõ ràng sang chủ nghĩa thực dụng. Có người gọi các nhà triết học đó là người đi theo *chủ nghĩa thực dụng mới.*

TRƯỜNG PHÁI LỊCH SỬ

Cùng với đà phát triển "những hệ thống phát triển lịch sử" trong khoa học tự nhiên, trường phái lịch sử trong triết học cũng ra đời ở Mỹ. Chủ nghĩa tự nhiên đã có ở Mỹ cũng góp phần ra đời của trường phái triết học quan trọng này.

Phải nói nó có tầm cỡ quan trọng, đáng mặt Mỹ không phải vì nó phê phán các triết học đã có gây nên "cảm giác quá nóng nảy". Chính là nội dung phê phán của nó đã chĩa mũi nhọn vào các khoa học đã hết thời, từ đó đề xướng một nền khoa học mới. Trường phái lịch sử đã đánh dấu sự thắng thế dẫn đầu của khoa học hiện đại ở Mỹ.

Những nghiên cứu ở *Boston* về triết học của khoa học đã đưa lại cho trường phái lịch sử một địa vị rõ rệt trong việc chống chủ nghĩa thực chứng, phục hồi lại siêu hình học, bản thể học trong hoạt động khoa học.

Thomas Sammal Kuhn (1922 -), Paul Karl Feyerabend (1924 -) là những người đã đưa chủ nghĩa lịch sử tới đỉnh cao.

Các nhà triết học này lại một lần nữa tìm lại bản tính con người trong khoa học. Chân lý trong khoa học không thể tìm ở sự phù hợp giữa thực tại và khái niệm mà ở sự liên thông (connexion) logic giữa các khái niệm do "ta" tổ chức nên. Hoạt động của "ta" tức chủ thể nhận thức không ở ngoài mà ở giữa lòng thế giới và bị quy định bởi chính chủ thể. Nhân tố "giá trị học", sự "tự đánh giá" là nền tảng của khoa học hiện đại phát triển.

Khi Feyerabend đưa ra luận đề khoa học cũng là một truyền thống như mọi truyền thống khác, ông đã báo trước nhiều năm, sự xuất hiện của *Tuyên bố Vensise (1986)* khẳng định truyền thống không khoa học của các dân tộc, cũng làm thành một *chủ nghĩa duy lý mới* thậm chí một *siêu hình học* mới trong nền khoa học tự nhiên.

Sự xuất hiện của trường phái lịch sử không tránh khỏi gây bối rối cho những nhà khoa học tự nhiên. Trường phái chủ nghĩa hiện thực khoa học lại muốn quay lại chủ nghĩa hiện thực mới. Nhưng cái gì đã đi sẽ khó trở lại. Trường phái này nếu có tiếng vang thì cũng là tiếng vang trong các nhà khoa học bối rối chưa biết đường đi, khó sánh được với trường phái lịch sử đã làm rạng danh khoa học Mỹ.

Song song với các triết học về khoa học nói trên, ở Mỹ còn có sự phát triển mạnh mẽ của *triết học ứng dụng* tức sự phát triển tư duy triết học hướng về các vấn đề khoa học cụ thể, ví như máy điện toán, như những vấn đề trong khoa học xã hội: luật pháp, kinh doanh, công việc xã hội... Đây là một nét nổi bật của triết học

Mỹ hiện đại. Trong những thập kỷ vừa qua, người ta chứng kiến một số lượng lớn các cuộc điều tra triết học về những vấn đề đặc biệt trong các lĩnh vực như: công bằng, kinh tế, an sinh xã hội, sinh thái, phá thai, đường lối chính sách đối với dân chúng, đến cả vũ trang quốc phòng.

Những triết học "ứng dụng" này đã tạo nên một lĩnh vực nghiên cứu rất rộng lớn mà không nước nào, kể cả các nước thuộc Châu Âu, có thể sánh được. Và chuyên luận này của chúng tôi cũng không đủ khả năng với tới, ngoài việc đưa ra một trường hợp nổi bật về *Lý luận công lý* của J. Rawls.

Sự phát triển của triết học ứng dụng ngày nay của Mỹ càng làm nổi một đặc điểm của triết học Mỹ như Tocqueville đã nói từ năm xưa rằng nó "lẩn tránh tinh thần hệ thống", nó không chỉ bị thu hút bởi những vấn đề trừu tượng, chỉ bao hàm những mục tiêu rộng lớn như nhiều nhà triết học trước đây của họ đã làm mà để "trở thành hữu ích" cho con người thì phải quan tâm tới mọi vấn đề của xã hội dù nhỏ nhất.

Tình hình trên cho người ta thấy nếu triết học Mỹ hiện đại "lẩn tránh hệ thống" thì nó là một sự phân mảnh của các chủ đề. Ai đó sẽ nản lòng muốn tìm trong triết học Mỹ một sự nhất trí về chương trình nghị sự của các vấn đề. Ngay trong buổi chợ đang đông của thời kỳ thịnh trị nhất của triết học Mỹ, người ta cũng khó tìm thấy một loại triết học tự nhận mình là "hệ tư tưởng thống trị" muốn dồn các triết học trái với mình vào thế thù địch. Tính đa dạng và sự bất đồng với nhau là lẽ

thường tình. Triết học Mỹ có nhiều tiếng trầm, bổng khác nhau cứ râm ran tạo thành một bầu không khí dung hợp với nhau.

Cùng với đà chuyên môn và phân công lao động, triết học Mỹ càng có tính kỹ thuật chuyên môn cao. Những trường phái triết học đó không tạo nên một "hàn lâm viện" mà thành một "công nghiệp hàn lâm viện" (Academic industry).

Hơn bất cứ lĩnh vực nào khác, "triết học ứng dụng" ở Mỹ đã nói lên đầy đủ "tính thực tiễn", "tính hữu ích", "tính hiệu quả" của khẩu hiệu "triết học là đầy tớ của khoa học".

Đến đây nước Mỹ đạt tới đỉnh cao của nền khoa học hiện đại bảo đảm cho địa vị siêu cường của nó.

Một khi từ một đỉnh cao có thể nhìn được toàn cảnh nền triết học đó thì khi đi gần vào từng cảnh nhỏ, từng trường phái, từng trào lưu, ta có hy vọng nhìn tường tận hơn.

CHƯƠNG II

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

1. CHARLES S. PEIRCE - NGƯỜI SÁNG LẬP CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

Thế hệ sau khi Charles S. Peirce mất mới bắt đầu viết rằng Peirce là nhà triết học lớn nhất, độc đáo nhất của đất nước. Năm mươi năm về trước, William James đã coi ông là nhà tư tưởng Mỹ độc đáo của thời đại cùng với những người đồng thời cùng tuổi, hoặc già hoặc trẻ hơn ông là Emerson, James, Royce, Dewey và Santayana.

Có nhà nghiên cứu nhìn ông như Leibniz, bởi lẽ họ đều có tính toàn năng nhưng ít có tính hệ thống trong tiếp cận khoa học và đều có sự phong phú của tư duy đang thai nghén. Trong năm mươi năm, ông vật lộn với bao sách báo để làm chủ được toán học và logic học siêu hình học và tôn giáo, thiên văn học, hóa học, quang học, trắc địa học, tâm lý học, thần giao cách cảm và tội phạm học, Ai Cập học, lịch sử cổ đại và cả Napoléon... Ông dịch tiếng La – tinh, tiếng Đức. Ông cố gắng đọc được tiếng Hy Lạp và tiếng Anh cổ.

Nói tới ông, Russell đã ví ông như hòn núi lửa phun ra những khối ở đó lẫn lộn cả vàng ròng. Ông được giới khoa học đánh giá rằng tìm tòi của ông là những tìm tòi của người đi tiên phong báo trước những kết quả sẽ đạt được của Dedekind và Cantor, Russell và Whitehead.

Ông mất năm 1914, thọ 75 tuổi, trong cảnh cô đơn, sau nhiều thất bại, không để lại một bạn bè và một đệ tử nào. Trong cái thành phố bé nhỏ, Milford ở Pennsylvania, mỗi ngày ông viết khoảng hai nghìn từ và ông đã sống ở đây 27 năm cuối đời của mình. Láng giềng của ông nhìn ông như một người kỳ quặc sống khác thường. Người ta gọi ông là giáo sư "Pierce" dù ông không bao giờ là giáo sư.

Ông là con của một nhà toán học có tên tuổi ở đại học Harvard. Ông sống trong một vùng nổi tiếng của nước Mỹ và suốt cả cuộc đời ông không sao vào được Harvard.

Người ta thường dựa vào sự kiện Peirce không tổ chức tri thức của mình thành hệ thống để bảo rằng ông không "thành công". Trong biết bao lĩnh vực nghệ thuật, triết học, nhiều tài năng lại tìm thấy từ những mảnh, những đoạn của một tác phẩm. Dường như ông kế thừa lối làm việc đó của người cha. Quả thực trong cả cuộc đời dài và vất vả của mình, ông chỉ hoàn thành được hai cuốn sách, trong đó có một cuốn được phát hành: *Về vật lý học vũ trụ*.

Từ những năm 20 của thế kỷ XX, các trước tác của Peirce lần lượt được xuất bản. Năm 1923 *Tuyển tập*

triết học của Peirce được ra mắt bạn đọc. Từ năm 1931 – 1935, đại học Harvard xuất bản *Tập luận văn của Peirce* gồm có 6 tập, tập 7 và 8 được phát hành năm 1958.

Sau khi tác phẩm của Peirce ra đời, người ta thực sự phát hiện về Peirce, thấy ông là người sáng lập chủ nghĩa thực dụng.

Các chủ đề triết học do ông đặt ra về logic quan hệ, về ký hiệu học, về chân lý và ý nghĩa được nhiều trường phái triết học tán thành, hưởng ứng.

Tính phong phú và tính toàn năng trong triết học của Peirce làm cho ai đó nhìn tư tưởng của ông như một khối mâu thuẫn hiểu theo nghĩa trái ngược nhau.

Chính tính toàn năng cũng là một trong lý do làm ông không được giữ chức giáo sư ở đại học bởi vì, như W. James nói, ở đây chỉ dành cho "người chín chắn và chính thống".

Người ta có thể so sánh thất bại của con người này với cái chết vì nghĩa của Socrate chăng? Vì sao Socrate bị kết án? Bởi vì người ta cho rằng ông làm hư hỏng thanh niên Athène. Ảnh hưởng của Peirce khiêm tốn và ít nguy hiểm hơn, ông không làm hư hỏng thanh niên Mỹ mà chỉ một giới ưu tú nhỏ, ông không đẩy họ tới những thần thánh nào khác mà tới những phân tích logic ở bên ngoài những miền nguy hiểm của mỗi xã hội. Nhưng người ta có thể trách cứ ông về những cái mà ông không làm không được, lôi kéo được đám người hàn lâm

về với Chúa, về với linh hồn, về với sự bất tử, điều mà hiệu trưởng John Hopkins và vị giáo sư mà ông ta lựa chọn đã làm. Rõ ràng người ta không thể đòi hỏi hơn ở một nhà toán học như Peirce.

Đôi khi người ta thấy Peirce nói về thất bại của mình một cách khoan thứ, bởi lẽ ông làm việc trong một lĩnh vực mà cho đến lúc này, còn ít được khai phá. Điều đó có cả mặt hay và mặt dở. Người ta may mà tìm ra điều nọ điều kia, nhưng trái lại, lợi ích không đến, thế là công toi, chẳng có tiếng vang. Một nhận xét đầy an ủi. Phải thấy rằng (giống trường hợp của Schopenhauer) con đường đi tới thành công bị cản trở ít bởi ý tưởng không được nổi tiếng hơn là bởi bản thân người không được nổi tiếng. Lần thứ nhất, James lúc đó 21 tuổi đã nhận xét về Peirce, lúc đó 24 tuổi, rằng ông "khá là độc lập và hăng hái".

TỪ "PRAGMATISM" ĐẾN PRAGMATICISM"

Chủ nghĩa thực dụng ra đời từ "Câu lạc bộ của những người siêu hình". Khoảng năm 1870, câu lạc bộ này cứ mười lăm ngày lại họp một lần ở Old Cambridge tại phòng làm việc của C. Peirce hay của W. James. Có khoảng hơn nửa tá thanh niên trong đó có nhà luật học Oliver Wendell Holmes sẽ trở thành một quan tòa quan trọng và John Fiske, người phổ biến những tư tưởng của Darwin và Spencer.

Từ "siêu hình học" mà câu lạc bộ mang tên hàm nghĩa "nửa trào lộng, nửa xấc xược" – trào lộng bởi vì cái

thời suy tàn của chủ nghĩa Hegel đã tới rồi. Từ 1850, siêu hình học đó còn nở rộ muộn màn ở Mỹ, và cũng từ đây chủ nghĩa duy tâm triết học đã bị gọi là "khoa học của tư duy không trong sáng" (Peirce).

Còn "xấc xược" bởi vì một từ vốn bị khinh thường nhất lại được chấp nhận một cách mạnh mẽ nhất. Người ta tin rằng "siêu hình học" đã được thỏa hiệp đó có thể cải tạo thành một khoa học chính xác mà vẫn giữ cái tên của nó.

Ở đây người ta ít nói về vũ trụ hơn là nói về con đường để đạt tới bình diện của sự trừu tượng. Ít năm sau, những tranh luận đã dẫn tới một hình thức văn chương trong tiểu luận của Peirce dưới đầu đề *Làm thế nào để tư duy của chúng ta sáng sủa?* (1878). Đây là văn bản quan trọng đầu tiên của chủ nghĩa thực dụng.

Thuật từ "chủ nghĩa thực dụng" có nhiều nghĩa khác nhau. Ví như nó thể hiện một cách nổi tiếng ở "sự thừa nhận thực dụng" trong *Codex Justinianus* nói về những quyết định không của những cá nhân riêng lẻ mà là những biểu hiện ý chí của đấng quân vương, nhất là về những tuyên bố đối với việc giải quyết việc nối ngôi. Có thể đưa ra một bảng danh sách dài nói lên ý tưởng về sự phong phú và đa dạng của từ đó. Có lẽ có một con đường dài đi từ nghĩa chung của một từ Hy Lạp đến chỗ nó là nguồn gốc trong lý thuyết Mỹ.

Lý thuyết ấy giữ lấy cái pragma cũ – cái praxis (thực tiễn) – nhưng thêm vào đó một điều quyết đoán rất quan trọng: đó là một lý thuyết phục vụ cho "một

thực tiễn" và từ đó là một thước đo của chân lý. Đó là một khẩu hiệu của chủ nghĩa thực dụng đã được toàn thế giới biết đến.

Thời kỳ ấp ủ những tư tưởng mới đó kéo dài gần ba mươi năm, cho tới năm 1907, W. James mới đặt tên "chủ nghĩa thực dụng" cho những tư tưởng đó.

Thời kỳ cuộc chiến tranh thế giới lần thứ nhất là thời kỳ của phong trào triết học mà thế giới đã biết tới. Đồng thời các nhà thực dụng khám phá ra rằng lý thuyết của họ quả là trẻ nhưng không mới.

Họ bổ sung bằng các vị tổ phụ như Socrate, Locke, Berkeley, Hume nói chung bằng chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa duy danh, chủ nghĩa vị lợi và chủ nghĩa thực chứng. Những người kế vị còn tìm tới những tiên tổ khác. Đối với Max Scheler, "Người đích thực của chủ nghĩa thực dụng" là Hobbes. Đối với Peirce, có lẽ là nhà tâm lý học Ecosse Alexander Bain. Và tới đầu thế kỷ XX khi nhìn ra chung quanh, họ thấy không chỉ có mình người Mỹ. Còn có E. G. Schiller ở Anh, Milhaud, Poincaré và Bergson ở Pháp, Papani ở Italia. Ở Đức những người anh em họ của họ mang tên Wilhelm Ostwald và Wilhelm Jerusalem triết học của những Als Ob của Vaihinger xuất hiện năm 1911. Người ta không thể không thấy một nhà thực dụng lớn xuất hiện ở Đức: đó là Friedrich Nietzsche được biết đến bởi những bài thơ xưng tụng mang tính hư vô và phê phán nước Đức của ông. Bây giờ người ta quan tâm tới học thuyết về

nhận thức của ông. Độc lập với Nietzsche, còn có Ceorg Simmel mà Santayana trẻ tuổi phát hiện ra.

James không thích từ "chủ nghĩa thực dụng", nhưng đã quá muộn để làm điều đó – dầu sao từ ấy thay đổi tùy theo cách thuật lại của từng người James gọi là "chủ nghĩa đa nguyên", Schiller, "chủ nghĩa nhân đạo", Dewey, "chủ nghĩa công cụ", Simmel, "chủ nghĩa triển vọng".

Nhưng người đặt tên cho phong trào là Peirce lại muốn bỏ từ đó. Và trong cơn bực mình, ông muốn tạo ra một từ đối lập. Ông suy nghĩ nhiều. Bạn bè khuyên ông nên đặt tên là "chủ nghĩa thực tiễn" hay "duy thực tiễn" (praticalism) nhưng ông muốn tìm một từ không đối lập với hệ thống thuật ngữ của Kant và sự phân biệt của ông về cái "thực tiễn" (practice) và cái thực dụng (pragmatic). Peirce muốn đổi tên của hệ thống của Kant còn có một lý do nữa: ông muốn gỡ bỏ mọi cái đã bám vào nó. Người sáng lập ra chủ nghĩa thực dụng không muốn là thực dụng. Tới cuối thế kỷ khi ông được Century Dictionary mời để soạn những khái niệm triết học quan trọng nhất, ông đã không nêu lên từ pragmatism – "đứa con" của ông đã gây nhiều tiếng tăm trên thế giới. Ông muốn thay bằng từ "pragmaticism" (có người dịch là thực hiệu) tuy có vẻ xấu xí, nhưng không ai có thể lợi dụng được.

Chẳng ai muốn làm như thế không chỉ vì nó xấu xí mà còn bởi vì từ pragmatism đã gắn bó với một phương

pháp khoa học nhằm làm sáng tỏ những khái niệm trong đó có những đóng góp không chỉ của Peirce mà còn của W. James và J. Dewey.

LÀM THẾ NÀO ĐỂ TƯ TƯỞNG CỦA TA SÁNG SỦA?

Trước nhiều thứ chủ nghĩa thực dụng, cần trở lại năm 1878. Đó là thời điểm đặt ra vấn đề: thế nào là "sáng sủa" và đi liền với đó là vấn đề thế nào là hoài nghi và thế nào là niềm tin. Đây có thể kể là nền móng của tòa nhà thực dụng.

Tính từ Klar có nguồn gốc từ một tiếng Đức là Aufklarung cũng như light, từ một tiếng Anh là enlightment với vấn đề do Peirce đặt ra "thế nào là sáng sủa" lịch sử Aufklarung (khai sáng) bắt đầu một thời kỳ mới. Ở đây không phải nhờ lý trí để có thể sáng sủa, mà chính nó làm lạc đường nhiều nhà triết học. Voltaire đã châm biếm chua chát nó trong *Micromégas*. Có hai người khổng lồ, một đến từ Sirius, một đến từ Saturne đã đổ bộ vào Trái đất. Họ tổ chức một cuộc hội thảo gồm nhiều bậc thức giả của Trái đất để khai tâm những đạo lý. Những người này trả lời một cách cực kỳ chính xác và thống nhất một cách đẹp đẽ khi bàn về khoảng cách giữa mặt trời và mặt trăng, về trọng lượng của không khí. Nhưng khi bàn về bản tính của linh hồn, nguồn gốc của tư duy hay mối quan hệ giữa tinh thần và vật chất thì người ta nói bằng hàng trăm thứ tiếng y như ngày xưa người ta xây tháp Babel. Năm 1750 là năm xuất hiện lời phê phán của Voltaire về tư duy thuần túy.

Hơn một trăm năm sau, đến thời Peirce, cái lý trí bồng bột ấy bị đưa trở về đúng tầm thước của mình. Ông thay bằng một từ khiêm tốn, thận trọng hơn, ít tham vọng hơn, ông gọi đó là "phương pháp logic". Ông nói về nó với bao say sưa và trữ tình. Peirce muốn rằng phương pháp đó "được yêu và trân trọng" và mong rằng người theo nó là "một hiệp sĩ, một nhà vô địch đích đáng". Tuy là một nhà toán học, một nhà logic học nghiêm túc ít khi ông bị bốc lên thái quá. Chỉ có *amor intellectualis* (tình yêu trí tuệ) mới là sự đam mê tràn đầy trong cái vũ trụ của những dự tính cũng xa xôi như những vì sao. Peirce tự gọi mình là "động vật logic".

Aufklarer (người khai sáng) ở một kỷ nguyên cổ điển và người kế vị kinh nghiệm là do Nhà nước và Giáo hội gây nên. Người ta thấy ở đây "phục vụ cho nó là cảnh sát". Peirce lưu ý rằng đó "là chủ nghĩa khủng bố tinh thần". Ông lưu ý tiếp tới hai địch thủ khác của tư duy tự do: đó là sự ngoan cố do cá nhân gắn chặt với những thiên kiến và tiếp đó là tính không lay chuyển được của những nhà siêu hình học có thể gọi là sự ngoan cố uyên bác. Trong những nghiên cứu về những thiên kiến của cá nhân cũng như của *homo metaphysicus*. Peirce mở rộng vương quốc của Aufklarung. Ông không tin vào *Lumen Naturale* mà chỉ vào ánh sáng được làm ra một cách nhân tạo trong kinh nghiệm. Nhờ nó ông xua tan sự tối tăm như ở thế kỷ trước, người ta đã làm như thế nhờ ánh sáng "tự nhiên".

Ông đã đi một bước quan trọng của sự làm sáng sủa. Sau Leibniz, ông là người đã thấy rằng tri thức

sáng sủa là chưa đủ. Peirce thấy phương pháp không chỉ có thể đi tới sự sáng sủa mà còn đi tới chân lý.

Dưới con mắt của Pierce, điểm xuất phát là một niềm tin, niềm tin đó là minh nhiên và đi tới một hoài nghi có căn cứ lại trở thành điểm quá độ sang một niềm tin mới, điểm quá độ sang một hoài nghi mới. Peirce cho rằng biện chứng này khác hẳn biện chứng của Hegel chỉ giới hạn trong khuôn khổ của ý niệm.

Nhịp điệu đi từ niềm tin đến hoài nghi và cứ như thế đã phản ánh cực hay quá trình của tư duy khoa học. Dường như người ta thấy niềm tin đó lấy ra từ một lĩnh vực hạn hẹp của thần học để chuyển sang một lĩnh vực rộng lớn ở đó ngự trị "tập quán vô thức" của tư duy. Đức tin tôn giáo là một khu vực nhỏ trong một vương quốc rộng lớn của chân lý, ở đó cái mà người ta tin ở bình diện khoa học hay tôn giáo chỉ là một khu vực có tính chất nhỏ.

Một vấn đề gay cấn đặt ra: sự phát triển của tư duy khoa học đi từ niềm tin tới hoài nghi và một lần nữa đi tới niềm tin... phải chăng đây là một miêu tả không hoàn chỉnh? Phải chăng những nhà khoa học của thời đại không chia sẻ với người thay Planck về vấn đề này? Ngày nay, người ta thấy tính chất tạm thời cần phải đưa lại những sửa chữa. Sự hoài nghi được đặt ra về nguyên tắc và nêu lên sự luân phiên giữa niềm tin và hoài nghi. Quá trình mà Peirce đã vẽ ra một cách đúng đắn đối với quá khứ đang diễn ra ngày nay theo một nguyên tắc trong một không khí của hoài nghi. Người ta

có thể nói không bao giờ con người đạt một cách tuyệt đối tới một niềm tin khoa học đích thực.

Mong rằng mỗi hệ thống khoa học chỉ là phù du – niềm tin đó ngăn cản chúng ta chẳng nên theo đuổi một sức mạnh về niềm tin khoa học như ở thời Newton.

KINH NGHIỆM CÓ TRƯỚC MẠC THỊ VÀ LÝ TRÍ THUẦN TÚY

Peirce không tìm điểm xuất phát của mình từ một sự trống rỗng hoàn toàn của ý thức (hoài nghi triệt để) cũng không từ những nguyên tử của những giác quan. Ông xuất phát từ một phương pháp nhằm đơn giản hóa những quan niệm và những khái niệm đơn giản hơn là phức tạp. Làm thế nào đạt tới? Những công thức mà ông đặt ra để đi tới con đường triệt để đó có vẻ biến đổi và không rõ ràng, có nhiều ý nghĩa. Nhưng công thức ấy có nguồn gốc từ một khối to lớn của những điều lý giải. Có một điều chắc chắn: Peirce xuất phát đầy cảm hứng từ kinh nghiệm. Đó là một công cụ lợi hại trong tay các nhà Aufklarer hiện đại để đạt tới tri thức và xóa bỏ sai lầm.

Theo nghĩa rộng nhất của từ này, kinh nghiệm trên bình diện khoa học, là kỹ thuật tinh tế để thử (một phương pháp). Ông đề nghị coi kinh nghiệm là những khái niệm được sử dụng để khám phá ra cái gì ẩn nấp đằng sau chúng. Ví như, thế nào là "lực". Không phải là một vật huyền bí. Peirce đã có cuốn *Analytic mechanis* (cơ học phân tích) nói rất hay về hiệu quả của cái "lực" này, nhưng không chỉ ra cái mà cơ học là kiến thức. Nó là tổng số của những hiệu quả của nó. Và một cách

chung hơn, khái niệm những hiệu quả là tất cả những cái mà chúng ta nói về một đối tượng. Người ta có thể nói kinh nghiệm làm nảy sinh những hậu quả. Người ta cũng có thể nói từ những kết quả mà chúng ta biết được về đối tượng; và từ trong kinh nghiệm mà những kết quả nảy sinh một cách minh nhiên.

Tư tưởng dựa trên kinh nghiệm không chỉ gây hứng thú cho nhà nghiên cứu khoa học mà cả cho các nhà văn và những ai tìm tới sự gần gũi với chủ nghĩa hiện sinh. Kinh nghiệm là một từ khóa của thời đại và là một hoạt động trí tuệ hàng đầu. Có thể nhìn sang lĩnh vực khác Baudelaire nói rằng để đi vào tâm hồn một thi sĩ, phải tìm trong tác phẩm của họ những từ quen thuộc nhất. Người ta có thể tìm thấy sự có mặt của kinh nghiệm ở Nietzsche, ở Kierkegaard, Peirce cũng như Zola là người sáng lập "tiểu thuyết kinh nghiệm", cũng như những họa sĩ và thi sĩ trữ tình cũng muốn là người "kinh nghiệm".

Kinh nghiệm thực hiện cái mà sự mặc thị, lý trí thuần túy không làm được. Mặc thị của những cha đạo và logic thuần túy của nhà siêu hình học không phải là nguồn gốc của chân lý. Cho nên kinh nghiệm đi trước mặc thị và lý trí thuần túy.

Xuất phát từ hành động thực tiễn để hướng về sự nhận thức (và chỉ có thế mới có kinh nghiệm) mà hiểu xu hướng thực dụng có nguồn gốc từ praxis. Bằng từ đó, Peirce đòi hỏi hành động kinh nghiệm mà một ý niệm phải phục tùng để trở nên chính đáng. Ông đặt ra một câu hỏi: "Ý nghĩa là gì và tầm quan trọng của tư duy là ở

đâu?" và ông trả lời: "Cách hành động mà nó (tư duy) làm nảy sinh". James nói một cách khác: "Để đưa lại một sự sáng tỏ hoàn toàn trong tư duy của chúng ta về một đối tượng, cần phải xem xét đối tượng đó đã hãm chứa những hậu quả thực tiễn nào, nhận thức nào mà chúng ta chờ đợi ở đây và những phản ứng nào chúng ta phải chuẩn bị. Những ý niệm về những hiệu quả đó, trực tiếp hay gián tiếp đưa lại cho chúng ta mọi biểu hiện của đối tượng, dù biểu hiện đó có hay không một ý nghĩa tích cực".

Vì vậy sự chính đáng trong khái niệm "độ lâu" (duration) sẽ tìm thấy trong sự va chạm của những đối tượng và trong kết quả chỉ trình độ của sự đề kháng và sự nối lỏng. Do vậy cái "praxis" đó là một phương tiện để đạt tới những tri thức; người ta phải gọi đó là một praxis lý luận. Để nói một cách chính xác: praxis là đầy tớ của nhà lý luận, một đầy tớ cần thiết – chứ không phải là bà chủ.

MỘT HỆ THỐNG ĐỒ THỨC

Ở Peirce có một đặc điểm, ông nhìn lịch sử triết học như một nhà bác học nhìn sự tiến hóa của khoa học. Ông gọi "Kant là vua của tư duy hiện đại". Peirce tôn Kant là vua bởi vì ông đã chiếm lĩnh một lĩnh vực khoa học; lý luận về nhận thức khoa học. Và khi ông coi Hegel là "nhà triết học chưa từng có", ông không nghĩ tới người đã khám phá ra *Hiện tượng học tinh thần* cũng như người bào chữa đầy đủ nhất cho bản tính thần thánh của Nhà nước, là người thầy của K. Marx mà chỉ nhìn

như người góp phần cho "một logic khách quan". Ông chỉ quan tâm tới triết học khi triết học biến đổi những vấn đề triết học thành vấn đề khoa học. Ông nhìn triết học "hầu như duy nhất là một tầm nhìn khoa học". Có thể nói rằng còn hơn cả Husserl và Russell, ông tiếp cận với lý tưởng hiện đại của "triết học khoa học" và có kết quả hơn các vị đó, ông đã làm "miễn dịch" cho logic chống lại những vi khuẩn thù địch của logic.

Ông chống lại chúng một cách có ý thức. Trong thời gian từ 1869 đến 1870, ông dạy triết học ở Harvard, nhóm những người của Emerson đã phổ biến những tư tưởng của Schelling bắt nguồn từ Plotin và Jacob Bohme và những tư tưởng thần bí phương Đông. Peirce xa lánh những tư tưởng đó và đã có trong tay những liều thuốc giải độc, đó là toán học và môn học về kinh nghiệm.

Ông có lý khi cho rằng: "Ngôn ngữ của tôi là tổng số của bản thể của tôi". Ông khinh thường "ngữ điệu văn chương". Ông viết: "Nếu triết học còn muốn tồn tại trong khoa học thì phải từ bỏ vẻ thanh lịch văn chương". Nó chỉ có thể hiện ở ngôn ngữ của toán học và ở ứng xử kinh nghiệm của nhà vật lý học.

Trái với sự miệt mài về logic học, về ký hiệu học, có lúc người ta muốn tìm tới một hệ thống triết học như ông đã hé mở trong một tác phẩm của mình. Ông viết lời mở đầu của một tác phẩm mà ông dự định viết *Điều khó hiểu ở con nhân sư*: cuốn sách này mở đầu cho một công trình sáng tạo một triết học như triết học của Aristote xưa kia: một lý luận rộng lớn có thể bao gồm một lâu đài

mọi kết quả của sự tìm tòi có tính nhân bản, toán học, vật lý học, tâm lý học, khoa học lịch sử, xã hội học đều tìm ở đó địa vị của mình.

Peirce gọi thế giới quan của mình là *chủ nghĩa sai lầm* (faillibilism) là tính sai lầm (faillibility). Phải chăng Spinoza cũng đặt vấn đề như thế trong Ethis (Đạo đức học). Hệ thống mà Peirce đề xướng dường như gần gũi với tư tưởng của người đương thời với mình là Wundt: triết học phải bao gồm mọi tri thức. Nhưng mỗi hệ thống dù tham vọng ra sao thì vẫn là một giả thuyết. Ông nói với người đời rằng: "Này, bạn đọc, chúng ta hãy xây dựng một sơ đồ có thể minh họa cho con đường của tư duy; tôi muốn nói tới một hệ thống biểu đồ, nhờ đó có thể biểu hiện mọi cách đi của tư duy".

SIÊU HÌNH HỌC, THƯỢNG ĐẾ

Như trên chúng ta thấy Peirce đã phê phán có khi khá gay gắt siêu hình học để xây dựng một phương pháp khoa học là ký hiệu học trên lập trường của chủ nghĩa thực dụng. Cuối cùng, tham vọng của ông không đạt được vì logic học không giải quyết được mọi vấn đề trên đời này. Ông hy vọng xây dựng một hệ thống triết học – ông cũng không làm được trọn vẹn – trong đó không thể thiếu nền tảng là siêu hình học.

Có người nghĩ rằng khi Peirce khẳng định siêu hình học là ông đã bước ra khỏi chủ nghĩa thực dụng hoặc triết học của ông ẩn chứa một mâu thuẫn mà đã mâu thuẫn thì là sự hạ giá nếu chưa muốn nói là sai lầm.

Chính siêu hình học mới của Peirce mới làm cho ông thoát ra khỏi siêu hình học truyền thống và mới làm cho ông nhất quán với chủ nghĩa thực dụng.

Xây dựng siêu hình học mới như thế nào? Peirce vẫn giữ vững lập trường của mình rằng logic là cơ sở cho siêu hình học và kết cấu logic quan hệ tạo nên kết cấu bản thể. Ông gắn phạm trù logic cơ bản với phạm trù cơ bản của bản thể học. Cái trước giải quyết cái sau.

Ông gặp hiện tượng học của Husserl khi ông cho rằng siêu hình học phải lấy quan sát làm nền tảng. Nhưng kinh nghiệm thăm dò là phạm trù của bản thể học, là hiện thực đích thực. Vì vậy, Peirce tuyên bố "siêu hình học là khoa học về hiện thực".

Theo Peirce có hai phương pháp: phương pháp hiện tượng học dựa vào quan sát kinh nghiệm, chú trọng mặt "vật chất" của tư duy siêu hình và phương pháp logic chú trọng mặt hình thức, tuy không giống nhau nhưng đều đi tới kết luận giống nhau về cái chung nhất, tất nhiên, tuyệt đối.

Làm thế nào để xây dựng được siêu hình học trên cơ sở logic quan hệ quan sát kinh nghiệm? Peirce cho rằng trên mỗi điểm của lý luận logic, luôn luôn xuất hiện ba loại khái niệm: đó là những khái niệm rộng rãi, không xác định, khó nắm bắt. Ông phân thành ba loại: khái niệm số một là khái niệm không dựa vào bất kỳ vật nào; số hai là khái niệm đối ứng với các vật khác, tức khái niệm có tác dụng ngược lại với các vật khác; số ba là

khái niệm môi giới, điều tiết số một (tính chất) và số hai (sự thực hoặc tác dụng và phản tác dụng).

Các phạm trù trên là nền tảng, là "khuôn" cơ bản để Peirce xây dựng hệ thống tri thức, hệ thống triết học của mình.

Về hình thức, những phạm trù logic của Peirce giống như công thức chính, phản, hợp trong hệ thống triết học của Hegel. Chúng là ba "vương quốc thực tại" khác nhau, hay "vũ trụ kinh nghiệm". Người ta thấy chúng như thế giới ý niệm của Platon.

Trong siêu hình học của Peirce, người ta còn thấy một bộ phận quan trọng nữa đó là chủ nghĩa ngẫu nhiên, chủ nghĩa liên tục và chủ nghĩa tình yêu. Bộ ba đó dẫn tới tình yêu, niềm tin, hy vọng. Ông nói rằng thánh Paul đã tôn trọng những lý tưởng đó như những ơn huệ cao quý của con người. Vì logic paulinien (của Paul) ông đã ra sức chống lại những nhà thần học và những nhà siêu hình học, Peirce có lý nhận mình thuộc phái cực đoan của chủ nghĩa hiện thực kinh viện.

Tính lý tưởng trong siêu hình học của Peirce còn bộc lộ ra ở khái niệm "xác suất".

Nếu Kant xây dựng nền tảng của đạo đức học trên tính chất hình thức của mỗi đề xuất chân thực thì Peirce xây dựng trên phạm trù "xác suất" cũng mang tính chặt chẽ logic. Ông khẳng định tất cả cái gì là nhân bản đều dựa vào vô số những năng lực và rồi lại tiếp tục đi tới – trải qua những giai đoạn trung gian thường

không rõ ràng – những khả năng mà mỗi cá nhân sẽ tan biến trong nhân loại được biết tới hay không biết tới.

Siêu hình học mang tính nhân bản của Peirce không lạ gì được nhiều trào lưu khác chia sẻ, đón nhận từ hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh đến chủ nghĩa hiện thực mới, chủ nghĩa thực chứng mới.

Đã theo logic của thánh Paul thì vấn đề Thượng đế đối với Peirce cũng sẽ trở thành tự nhiên.

Trong tác phẩm *Dialogues concerning Natural Religion* (Đối thoại về đạo tự nhiên), Hume lưu ý rằng khái niệm về "một đấng tối cao" là rất giản dị, không bao gồm tính vô cùng của Thượng đế và những đức tính tôn quý, ngoài sự tồn tại và tính hàng đầu trong phẩm trật. Với nghĩa giới hạn đó, Peirce chấp nhận Thượng đế.

Peirce trách cứ Spinoza đã không nghiên cứu đầy đủ logic, nếu không ông đã không cần tới siêu hình học "khô cằn" và "lộn xộn" đó. Nhưng bản thân ông lại cũng đi tới chỗ tán dụng "cái bản năng" bảo đảm sự xác thực của "đời sống tương lai", của một "Thượng đế duy nhất và không quan niệm được" và như vậy "góp phần rất quan trọng trong mọi thời đại cho triết học". "Hãy mở mắt" không phải ông chỉ nói với người nghiên cứu trong phòng thí nghiệm – "và mở trái tim ta cũng là một cơ quan của sự nhận thức – và bạn sẽ thấy Thượng đế". Một nhà logic học say mê một bộ môn chính xác trong khoa học, đã tuyên bố rằng: "Niềm tin bản năng" xứng đáng với đức tin hơn là kết quả của khoa học".

Rõ ràng Peirce đã báo trước điều sẽ trở thành những đặc điểm của triết học Mỹ hiện đại: đó là sự kề nhau chặt chẽ giữa một logic học tinh tế được xây dựng trên mô hình toán học và một thần học rất trẻ thơ. Nhiều khi chúng sống trong sự thống nhất ở một con người mà Peirce là một ví dụ rất rõ. Ông vừa được xem xét ở tư cách "động vật logic", và mặt khác ông "đầy nhiệt huyết và tràn đầy hy vọng" mà logic của ông không sao chứng minh được.

Dầu sao người ta ít biết tới ông như người kế nghiệp những toan tính để làm nảy sinh logic về Thượng đế và về bổn phận. Người ta biết ông nhiều hơn ở con người đã chinh phục nhiều lĩnh vực chuyên môn: logic học ký hiệu, ngữ nghĩa học và ở người sáng lập chủ nghĩa thực dụng, ở người sáng lập một phương pháp ở đó liên kết nhiều cách nhìn thế giới khác nhau.

2. WILLIAM JAMES, NGƯỜI LÀM CHO THẾ GIỚI BIẾT TỚI CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG MỸ

Là sinh viên rồi giáo sư ở Harvard, William James thọ 90 tuổi, được nhân dân Mỹ kính trọng và được thế giới biết tới.

Ông sinh ra từ một gia đình khá giả ở New York. Cha là Henry James, người mà William James cho là "con người hiền tài nhất". Henry, một thi sĩ nổi tiếng là em. Người ta bảo đây là "một gia đình trí tuệ". Nhà triết học có phong cách của một nhà văn, nhà tiểu thuyết viết như một nhà triết học ư? Câu hỏi đó rất đúng với gia đình James.

Sự nghiệp của W. James bắt đầu ở thời kỳ thứ nhất của "kỷ nguyên hoàng kim của triết học Mỹ".

William James lần lượt học nhiều trường ở New York, ở London, ở Paris, ở Genève. Ông say mê nghệ thuật nhất là hội họa, nhưng số phận của cuộc đời lại hướng ông vào khoa học tự nhiên và từ đó đưa ông lên địa vị cao sang trong triết học.

Ở đại học Harvard, ông lần lượt học hóa học, giải phẫu học, sinh lý học và y học.

Từ 1856 – 1866, ông tham gia khảo sát khoa học ở Brasil, bị ốm, bỏ dở.

Năm 1867 – 1868, ông lại sang Châu Âu bắt đầu tìm thấy hứng thú trong triết học và ông có ý định kết hợp nghiên cứu sinh lý học, tâm lý học, y học với triết học ở Harvard. Năm 1869, ông đỗ tiến sĩ y khoa. Năm 1872, ông được bổ nhiệm giảng sư về sinh lý học ở Harvard. Từ năm 1876, ông giảng tâm lý học và từ 1879, bắt đầu giảng triết học. Năm 1876, ông là phó giáo sư sinh lý học và 1880, làm phó giáo sư triết học rồi giáo sư triết học. Năm 1907, ông về hưu. Năm 1910, ông sang Châu Âu một lần nữa, về Mỹ và mất trong năm đó.

Năm 1867, James bắt đầu viết báo và sau nhiều năm chuẩn bị, ông cho ra mắt người đọc cuốn *Nguyên tắc tâm lý học*. Cuốn sách gây tiếng vang lớn trong giới khoa học và triết học bởi những vấn đề do nó đặt ra một cách mới mẻ, hơn nữa nó còn bao quát những tư tưởng của chủ nghĩa thực dụng Mỹ mà ông và những người cùng trường phái tiếp tục phát triển.

Năm 1897, ông cho xuất bản *Tập luận văn ý chí tín ngưỡng và triết học phổ thông*. Đây là những bài nói chuyện của ông cho đến năm 1896 trong đó có những bài nói về chủ nghĩa thực dụng.

Năm 1898, ông trình bày bài *Khái niệm triết học và hiệu quả thực tế* nói về chủ nghĩa thực dụng, gây tiếng vang ở California. Dewey đã đánh giá văn phẩm này như mở ra cuộc vận động của chủ nghĩa thực dụng.

Năm 1902, các bài giảng ở Đại học được chỉnh lý dưới tựa đề *Các loại kinh nghiệm tôn giáo*.

Năm 1907, cuốn *Chủ nghĩa thực dụng, tên gọi mới của một phương pháp tư tưởng cũ* ra đời, trình bày một cách hệ thống các khái niệm cơ bản của chủ nghĩa thực dụng: Đây là tác phẩm tiêu biểu nhất của James và có thể là của toàn bộ cuộc vận động của chủ nghĩa thực dụng.

Năm 1909, *Vũ trụ đa nguyên* và *Ý nghĩa của chân lý* của ông được xuất bản. Tác phẩm sau là sự phản phê phán của chủ nghĩa thực dụng đối với những lời chỉ trích nó.

Sau khi ông mất, người ta xuất bản tiếp các cuốn như *Tập luận văn về chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để*, *Một số vấn đề triết học*, hai tập *Thư từ*.

James bị đau ốm trong nhiều năm. Người ta bảo ông giống Nietzsche vì nhà triết học Đức cũng đeo đẳng nhiều bệnh tật trong nhiều năm. Người ta nói tới cái giống đó không phải vì hiện tượng bệnh tật mà chủ yếu người ta nói tới sự giống nhau của hai nhà triết học đó ở bình diện của chủ nghĩa thực dụng.

Cũng như Nietzsche, James đã phải kịch liệt chống lại xu hướng muốn làm nản lòng rất mạnh mẽ ở nơi ông, và cũng như Nietzsche, cuộc đời ông là một bản tình ca về niềm vui được sống ở cõi đời này. Trong bầu không khí của Thế giới mới, ông giống Nietzsche không chỉ ở chỗ ông là một nhà thơ bi kịch, là một nhà bi kịch đúng mực, một Dionysos (hứng cảm) rất ôn hòa mà còn là một người hành khổ tuy ít thống thiết.

Về mối quan hệ giữa James và Bergson, người ta kể rằng năm 1902, James gửi cho Bergson một bức thư thỉnh tình kèm theo tác phẩm của James *Kinh nghiệm tôn giáo*, Bergson sửa lời tựa bản dịch cuốn *Chủ nghĩa thực dụng* được xuất bản ở Pháp. Người ta nhanh chóng thấy sự gần gũi về tư tưởng của hai nhà triết: đó là sự tương tự của stream of thought (dòng ý thức) và durée pure (đô lâu thuần túy) của Bergson.

Ở đại học quốc tế về tâm lý học tại Roma năm 1905, người ta nói tới tính thứ nhất của hành động ở hai nhà triết học Pháp và Mỹ.

James gặp gỡ Nietzsche ở một điểm cơ bản: đó là việc ông làm cho người Mỹ thấy được "cái vận mệnh Mỹ" của Nietzsche. Triết học Mỹ nếu có một điểm khác với triết học Châu Âu chính là ở chỗ sự phân tích logic ở đây có vai trò to lớn. Ở Mỹ không phải sinh viên Mỹ xuống đường đằng sau những vật chướng ngại theo lá cờ dẫn đường đấu tranh. Họ chỉ tìm cách chữa bệnh, học hỏi và cứu vớt những linh hồn bằng sự khai sáng của những ý tưởng. James không hề vứt bỏ phương pháp logic của Peirce mà chính là "dân chúng hóa" nó có kết quả.

Đương thời, James được người Mỹ coi là một nhân vật hiển hách không phải bởi ông đưa lại cho người Mỹ những lý tưởng xa vời mà chính là ở chỗ tư tưởng của ông đã mang nặng những dấu tích của người Mỹ.

Còn một mối quan hệ giữa James và một nhân vật nữa có quan hệ với sự nghiệp triết học của ông không thể không nói tới, đó là James và Hegel. Do đọc cẩn

thận Stuart Mill, James càng thấy phải chống lại Hegel, càng thúc đẩy ông phải tìm tới cái cụ thể, cái riêng lẻ, cái đa dạng. Ông viết cho Renouvier rằng: "Sự tiêu khiển lớn của tôi là chống lại sự thâm nhập của chủ nghĩa Hegel vào Harvard".

TÂM LÝ HỌC VÀ CẬN TÂM LÝ HỌC

Thành công vang dội của ông là ở tâm lý học và cũng từ kết quả này ông đi vào triết học.

Tâm lý học của W. James cũng không ra ngoài ảnh hưởng của tâm lý học Đức và Pháp. Từ học thuyết tiến hóa của Darwin, ông đã giải thích hoạt động ý thức tâm lý của con người là một loại cơ năng của thể hữu cơ thích ứng với hoàn cảnh, không phải là những tri giác hoặc quan niệm riêng lẻ, cô lập kết hợp thành tâm lý.

Điều độc đáo trong tâm lý học của James là ở chỗ lý thuyết này đã dành một địa vị quan tọng cho sinh lý học của bộ óc. Luận đề của ông thường được trình bày như sau: đời sống tinh thần chỉ có thể có được nhờ "thực thể xám", "tư duy là một chức năng của óc".

Ông đã ra sức chống lại sự "chuyên quyền" của chủ nghĩa thanh giáo khoa học thường dựa vào những giáo điều hơn là dựa vào kinh nghiệm. Quyền lực của nó chỉ có sức mạnh khi nó được khẳng định bằng sự phân tích.

Thế nào tư duy là cơ năng của óc? Trước hết có ý nghĩa là óc sản xuất ra tư duy. Điều ấy cũng có nghĩa là tư duy được tự do, có chức năng gần giống với sự giản ra của một cái cung. Cuối cùng điều đó cũng có nghĩa là óc

không sản xuất, không giải phóng gì hết mà nó chỉ khơi dòng (dòng ý thức).

Quan điểm của James đã chống lại quan điểm thần bí hóa hoạt động ý thức. Ông khảo sát cụ thể các trạng thái của bộ óc để thấy rõ tác dụng quyết định đến trạng thái tâm linh. Và như thế ông cũng chống lại chủ nghĩa nhị nguyên đã tách rời quá trình tinh thần và quá trình vật lý.

Từ những lớp khác nhau của cái tôi (vật chất, quần thể xã hội, tinh thần) ông đã tiến hành phê phán những học thuyết chủ trương "cái tôi" vượt ra khỏi cơ sở sinh lý của con người (đặc biệt là thuyết linh hồn), khẳng định "cái tôi" không tách rời hoạt động của thân thể.

Trong tâm lý học, lý luận về *dòng ý thức* là một đề xuất nổi tiếng của James.

Tâm lý học cấu trúc chiếm địa vị thống trị trong đương thời. Nó tiếp tục truyền thống liên tưởng tâm lý từ Locke, Hume. Nó dùng chủ nghĩa nguyên tử để xem xét hoạt động ý thức. Nếu vật lý học coi thế giới vật chất là tổng hòa các hạt vật chất chuyển động trong không gian, là sự kết hợp của nhiều hạt tạo nên vô số vật thể thì tâm lý học cũng coi thế giới tinh thần là tổng hòa của quan niệm, của tri giác có tính chất nguyên tử được phân biệt rất rõ ràng. Các loại hiện tượng tâm lý được xem xét đều căn cứ vào quy luật liên tưởng do những "quan niệm", "những tri giác" đó tạo nên. Như vậy là hoạt động ý thức tâm lý đều có thể dùng phương pháp phân tích quy giản thành "quan niệm", "tri giác" đơn

thuần. James bác bỏ quan niệm đơn giản và bất biến đó bởi vì tâm lý là một sự vận động, sự quyện vào nhau, nó là một dòng ý thức hay "dòng tư tưởng" "dòng cuộc sống chủ quan" của con người.

Dòng ý thức mang những đặc trưng: trước hết nó là sản phẩm của cá nhân gắn liền với cá nhân, không lập lại ở bất cứ cá nhân khác.

Nó vận động và biến đổi không ngừng "mỗi một tư tưởng của chúng ta về một sự thật là độc nhất".

Nó là sự liên tục, như dòng chảy của một con sông. Sự ngắt quãng hẫng hụt của ý thức không là đột biến, tuyệt đối. Nó lại tiếp tục nối tiếp trạng thái tâm lý trước khi bị gián đoạn.

Nó có một đối tượng đồng nhất mặc dù tư tưởng là khác nhau ở những thời kỳ khác nhau ở mỗi con người.

Cuối cùng, nó có tính lựa chọn, có liên quan với lợi ích và sự hưng phấn của con người. Bản thân thế giới là hỗn độn tuyệt đối liên tục. Nhưng con người dựa vào lợi ích, sự hưng phấn cho nên tạo nên một đối tượng cho mình: đó là đối tượng kinh nghiệm khác nhau ở mỗi con người. Trong lý luận về dòng ý thức, người ta đã thấy hiện dần lên bóng dáng của những nguyên tắc của chủ nghĩa thực dụng mà ông sẽ tiếp tục hoàn thiện.

Ngoài tâm lý học, James còn quan tâm tới cận tâm lý học, dùng nó làm nền tảng cho siêu hình học của mình.

James xuất phát từ những hiện tượng tâm lý bí ẩn đương thời cũng không ít người biết tới. Các ý thức khá rộng đó được bảo đảm bởi những kết quả khoa học và bởi siêu hình học cổ xưa có tính phổ quát có thể định vị và có tính không chắc chắn.

Ở Châu Âu thời đó, người ta quan tâm tới việc khám phá những miền tối mờ của tâm hồn. Trước hết người khơi mào là Mesmer ở Anh, và nhà phẫu thuật Braid. Ở Thụy Sĩ, Farel đã viết cả một cuốn sách về sự việc này. Ở Nga, Bechterev đưa ra một phương pháp. Ở Paris, Charcot nghiên cứu chứng hystérie. Có thể nói một thế giới ngầm của một miền tâm lý đã nảy nở trong những phòng thí nghiệm khoa học. Năm 1882, Society for Psychical Research được thành lập ở London và năm 1884, ở New York do William James làm chủ tịch trong nhiều năm.

Sau một năm những nghiên cứu của Freud và Breuer được công bố, James đã đi nhiều nơi tổ chức các cuộc hội thảo về những ý tưởng của Freud.

Ông quan tâm tới khoa học mới một phần với tư cách một người ốm lâu năm, ông muốn xem xét liệu pháp tâm lý ra sao, nhưng còn một thôi thúc hơn nữa đó là sự khám ra cái đồng ý thức ở nơi con người.

Người ta kể lại một câu chuyện về sự quyến rũ của cận tâm lý học đối với James. Trong cuốn *Lịch sử của Thánh Michel*, thầy thuốc Axel Munthe có ghi lại rằng ngày 17 tháng giêng 1901, nhà bác học người Mỹ

Fredeick Myers mất ở Roma. William James quá buồn đã ngồi trước cửa cõi chết, quyển sổ và cái bút trong tay sẵn sàng ghi lại những thông điệp mà Myers từ thế giới bên kia gửi về. Tuy vậy nếu đọc hàng ngàn trang viết người ta vẫn thấy băn khoăn về sự đầy rẫy những hiện tượng tâm lý bí ẩn. Ông phê phán những công bố vội vàng, những tổng hợp quá nhanh. Ông viết "Đôi ba cái cọc đóng xuống cát lún thụt không đủ để xây dựng".

William James đánh giá rằng sự mở rộng thế giới tâm lý là một sự nghiệp không kém quan trọng so với phát minh của Darwin về quá khứ chỉ có giới hạn, còn đây là sự mở cửa về một tương lai tinh thần không giới hạn. Công việc thứ nhất cho phép chúng ta hiểu quá khứ hơn, còn công việc thứ hai đưa lại nhiều khả năng mới, một đời sống cá nhân mở hơn.

James nhiệt tình với những hiện tượng bí ẩn, bởi lẽ ông nhìn ở đó một dấu hiệu của sự mở rộng và sự thôi thúc của đời sống cá nhân.

CHỦ NGHĨA KINH NGHIỆM TRIỆT ĐỂ, VẤN ĐỀ CHÂN LÝ

Chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để đã được James xây dựng thành lý luận về siêu hình học của mình. Có những điểm chính sau đây.

Chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để của James kế thừa chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume coi triết học, khoa học là toàn bộ nhận thức của con người đều thuộc phạm

vi kinh nghiệm và sự việc đơn thuần. Nói là triệt để bởi lẽ triết học chỉ nghiên cứu bản thân kinh nghiệm, không chấp nhận đưa bất cứ nhân tố nào không được kinh nghiệm kiểm nghiệm ở các kết cấu của mình và ngược lại. Ngoài kinh nghiệm, còn có thế giới vật chất và tinh thần không? James cho đó không phải là đối tượng của triết học và khoa học. Triết học và khoa học chỉ có thể lấy kinh nghiệm làm giới hạn. Khoa học cần nghiên cứu thực tại thì chính kinh nghiệm là thực tại.

Chủ nghĩa kinh nghiệm là triệt để của James một mặt muốn khắc phục tính phiến diện của chủ nghĩa kinh nghiệm theo kiểu Hume, mặt khác lại muốn khắc phục chủ nghĩa nhị nguyên đã đối lập, tách biệt tâm và vật. Quan hệ giữa sự việc đều là đối tượng của kinh nghiệm, gắn những kinh nghiệm rời rạc thành chính thể thống nhất, làm cho toàn bộ thế giới đối tượng thành một thế giới kinh nghiệm thuần túy thống nhất. Như vậy chủ nghĩa kinh nghiệm của James vừa tránh khỏi sự phê phán về thiếu tính liên tục, tính thống nhất như chủ nghĩa kinh nghiệm của Hume, vừa không giống với người theo chủ nghĩa tuyệt đối (như Bratley) trong đó sử dụng nguyên tắc duy lý tuyệt đối hoặc có sẵn. Điều quan trọng là, vì toàn bộ thế giới là một thế giới kinh nghiệm thuần túy cho nên sự khác biệt và đối lập về vật chất và tinh thần, vật lý và tâm lý lại trở thành sự khác biệt và đối lập trong nội bộ kinh nghiệm cho nên không còn ý nghĩa của bản thể học chỉ có ý nghĩa cơ năng và phương pháp học. Giữa chúng không có vấn đề cái nào có tính thứ nhất.

Chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để có liên quan tới kỹ thuật về dòng ý thức. Kinh nghiệm không chỉ là cảm giác mà còn bao gồm mọi hoạt động tâm lý khác kể cả bản năng tiềm thức và vô thức. Không thể giải thích kinh nghiệm bằng lý trí mà chỉ có thể thông hiểu. Cái phi lý tính ở con người là quan trọng cho nên "vốc đầy tay những làn sóng trực giác tản mạn là chúng ta tìm được sự tươi tắn của tư duy". Lý tính, logic chỉ có giá trị sử dụng như những tên, những ký hiệu làm thành những công cụ chứ không thể đạt tới kinh nghiệm thuần túy sinh động. Và đó chính là thực tại mà ta cần tới.

Chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để là nền tảng của siêu hình học của James. Nhưng ông không muốn chủ nghĩa thực dụng của mình biến thành một siêu hình học như trong triết học truyền thống mà là một phương pháp đi tìm chân lý. Ông viết: chủ nghĩa thực dụng không đại diện cho bất cứ kết quả đặc biệt nào, nó là một phương pháp. Phương pháp đó nhằm tìm ra một lối nhìn vũ trụ này hay lối nhìn vũ trụ kia là đúng. Đó là sự phân định *ý nghĩa* và *chân lý* của những ý tưởng. Ý tưởng và chân lý phải được lồng trong giá trị cơ bản hơn.

Muốn thiết định được ý nghĩa hay chân lý của những ý tưởng thì phải đánh giá trị theo hậu quả thực tiễn, theo tính có ích hay tính tác dụng của chúng. Trong nhiều tuyên ngôn nổi tiếng, James đã nói về sự duy lý như là cái gì tốt hay có ích cho những tư tưởng của chúng ta. Những chân lý đó được cảm nhận một cách cảm tính cho nên như một "giá trị tiền mặt".

Nói một cách tổng quát, theo James nhiệm vụ của tư tưởng là nâng đỡ ta để ta hoàn tất và bảo trì được những liên hệ thỏa đáng giữa ta và những gì xung quanh ta.

Như vậy là giá trị của những ý tưởng, của những tin tưởng, của những suy nghĩ bằng khái niệm của ta phải được thiết định tùy theo sự hiện hữu và năng suất của chúng, để chúng trở thành những phương tiện lôi cuốn chúng ta một cách hấp dẫn từ thành phần kinh nghiệm này đến thành phần kinh nghiệm khác bằng cách liên hệ mọi sự việc một cách thỏa đáng, hành động một cách bảo đảm đơn giản hóa và tiết kiệm lao động.

Tóm lại, một cách tiên quyết, James chú trọng tới những hậu quả của sự tin tưởng và những tác dụng suy lý của kinh nghiệm, nhất là ở vai trò thích nghi của con người với những hoàn cảnh chung quanh của họ, ở vai trò làm phong phú kinh nghiệm sống hằng ngày của họ.

Nói rõ hơn, bình diện cuộc sống thường ngày là mối bận tâm của James, vì thế những thiết định về chủ nghĩa thực dụng của ông cũng giống với Peirce, nhưng chú trọng nhiều tới sự quan trọng của kinh nghiệm trực tiếp và những hậu quả thực tiễn và những đường hướng dẫn tới hành động.

Với James, những tư tưởng của ta về một đối tượng được nhìn theo một cách thực dụng thường dẫn ta đến chỗ nhận ra được rằng: mỗi đối tượng có thể bao hàm những công hiệu thực tiễn như thế nào? Và ta có thể chờ

đợi những cảm giác nào ở đó? Và ta chuẩn bị những phản ứng nào?

Như vậy mọi quan niệm của ta về những công hiệu ấy, bất cứ gần hay xa cũng chính là tất cả quan niệm về đối tượng.

Như thế quan niệm thực dụng chủ nghĩa của James nhấn mạnh nhiều ở cách thức mà mỗi cá nhân giải thích những hoàn cảnh xung quanh ta đi tới *hành động hữu hiệu*, đi tới "pragma" có nghĩa là thực tiễn (pratice), là hành động (action).

Quan điểm trên của James có thể gọi là "linh hồn" của chủ nghĩa thực dụng. Các nhà triết học ở nước ngoài như F. C. S. Schiller, Giovanni Papini rồi Henri Bergson, Hans Vaihinger, George Simel được kể là người thực dụng chủ nghĩa vì chia sẻ với James về khía cạnh quan trọng trên của chủ nghĩa thực dụng.

Phương pháp học của James về "hành động" chống lại nguyên tắc coi phạm trù có sẵn là điểm xuất phát. Phương pháp học đó theo chủ nghĩa thực dụng có tính phổ quát. Trong cuốn *Chú nghĩa thực dụng*, James say sưa giới thiệu một hình tượng về chủ nghĩa thực dụng của nhà triết học thực dụng người Italia tên là Papini. Ông này so sánh con đường nhận thức của chủ nghĩa thực dụng như cái hành lang của một khách sạn thông với tất cả các phòng. Trong căn phòng này ta có thể thấy một người theo chủ nghĩa vô thần. Trong căn phòng khác, có người đang ngồi cầu xin sức mạnh của tín ngưỡng. Ở phòng thứ ba: một nhà hóa học đang khảo

sát đặc tính vật lý. Phòng thứ tư: một người đang suy tư về siêu hình học duy tâm. Phòng thứ năm: một người đang chứng minh tính không thể có của siêu hình học... Hành lang nối các phòng lại, nó là của chung của mọi người, mọi người đều phải đi qua nó.

Phương pháp học trên cũng là căn cứ để James xây dựng lý luận về chân lý.

Trước hết chân lý là thuộc tính của quan niệm, của tư tưởng. "Mọi chân lý đều lấy kinh nghiệm có hạn làm căn cứ, và bản thân kinh nghiệm cũng không có chỗ dựa nào khác ngoài dòng kinh nghiệm, không có vật nào khác có thể bảo đảm là nơi đẻ ra chân lý".

Chân lý tồn tại cùng với con người, "Con người là thước đo của vạn vật" chân lý do con người dựa vào nhu cầu của mình sáng tạo nên, độ tin cậy của nó là ở mức độ thỏa mãn nhu cầu của con người. Người ta bảo đây là chủ nghĩa nhân bản của chủ nghĩa thực dụng.

Mức độ thật giả của chân lý là ở mức độ thỏa mãn đối với con người.

Việc đề cao vai trò của con người trong sự sáng tạo thế giới của chủ nghĩa thực dụng đến mức khiến nhà triết học Anh F. C. S. Schiller đã đề nghị đổi tên chủ nghĩa thực dụng thành *chủ nghĩa nhân bản.*

Có hiệu quả, có ích, thành công là tiêu chuẩn của chân lý đến mức có ích và chân lý là như nhau.

James thường phê phán chủ nghĩa duy lý vì nó không phù hợp với chân lý, lợi ích. Chủ nghĩa duy lý chỉ

có thể đưa ra một chân lý có sẵn, chân lý trừu tượng. Còn chân lý của chủ nghĩa thực dụng là cụ thể, bởi vì giá trị của nó không ở đâu hết mà ở ngay trong kinh nghiệm.

Chống lại chân lý trừu tượng, tuyệt đối hóa của chủ nghĩa duy lý, James khẳng định trong chủ nghĩa thực dụng không có bất kỳ tiêu chuẩn nào chặt chẽ làm căn cứ ngoài kinh nghiệm. Cái mong muốn trọn vẹn nhất của phương pháp học của chủ nghĩa thực dụng là xem xét cái thuần túy nhỏ nhất là kinh nghiệm của cá nhân trên cơ sở hiệu quả thực tế. Chân lý đi tới một ý tưởng, nó trở thành thật và nó làm cho thật bằng những sự kiện. Điều quan trọng, nó là một quá trình của sự đánh giá (validation).

James cũng thừa nhận nhận thức do cận tâm lý học đưa tới. Đây chưa có gì là một sự thần bí bởi vì nó vẫn không ra ngoài cái cơ bản trong triết học của chủ nghĩa thực dụng: thực tiễn và hành động.

LUÂN LÝ VÀ TÔN GIÁO

Lý luận về luân lý và tâm lý học của James có cùng một nhận thức học. Có thể gọi ông là nhà triết học luân lý. Ông cho rằng luân lý, tình cảm của con người xuất phát từ hoạt động tâm lý bên trong thuần túy của con người. Do đó vấn đề nguồn gốc của quan niệm luân lý có thể quy về tâm lý học. Quan niệm này đã để lại đằng sau mình mọi thần thánh và những mệnh lệnh của họ và cả luân lý dựa trên logic, tất thảy là những thứ chuyên chế giấu mặt. Ông cho rằng cho đến nay tất cả

cái gì gọi là "tốt" đều có một nét chung, người ta gọi nhân tố chung đó là Thiện, tất cả mọi cái tốt đều chứa đựng trong cái bản chất đó.

Nhưng bản chất của cái bản chất (tức cái thiện) là gì? Ông trả lời: "Bản chất của cái thiện chỉ ở trong sự thỏa mãn ham muốn".

Nhà triết học thực dụng Mỹ cho đó là giá trị luân lý cao nhất. Nếu chân lý là công cụ thỏa mãn nhu cầu thì cái thiện cũng là công cụ thỏa mãn nhu cầu của con người. Đó là giá trị đạo đức cao nhất. Chân lý ở đây phải được lồng vào trong một phạm trù căn bản hơn, đó là giá trị.

Không có luân lý tuyệt đối, phổ quát mà mỗi nguyên tắc luân lý đều là riêng biệt, không có tiền lệ, tồn tại tương ứng với cá nhân riêng biệt, trong bối cảnh riêng biệt nào đó.

William James đặt cái Thiện, cái lý tưởng ở cùng một bình diện với cái ham muốn. Như vậy là đối với ông, không có cái tốt phi luân lý, cái xấu phi luân lý. Cái Thiện, cái Ác và cái Nghĩa vụ không quy về bảng luật bằng đá (của Kinh thánh) không quy về một thực thể phi vật chất nào. Cái Thiện, cái Ác và cái Nghĩa vụ không ăn sâu vào sự siêu việt nào, James nói rằng chúng ta sống trên đất này trong một "Cộng hòa đạo đức" ở đó không biết có Chúa hay không. Không ai nói cho ta biết gì hết, chúng ta cứ làm cái tốt. Không có gì vượt qua mọi hình thức của cái Thiện, cái Ác ngoài "lý trí luân lý".

James quan tâm không phải tới luân lý của một nước, một giai cấp hay một giới văn hóa mà của cá nhân.

Cá nhân không phải là thù địch của cộng đồng như người ta thường nghĩ; càng nhiều cá nhân thì càng ít xã hội. Nhưng James viết: "Ý nghĩa của cuộc sống không phải trong việc duy trì những thiết chế hay những tiến bộ của chúng mà ở những cá nhân". Trong chủ nghĩa cá nhân, không nghi ngờ gì có một yếu tố cơ bản là đối lập với đám đông.

"Cá nhân" trong ngôn ngữ của James có một âm vang riêng, có thể nói một âm vang có ma lực, hoặc là một ý tưởng, hoặc là một ma quỷ.

Trước hết bên cạnh "sự thần thánh của tính cá nhân", không có một sự thần thánh nào ở Nhà nước, ở cộng đồng xưng tội, hay Giáo hội, hay cả nền văn minh. "Con người số ít" là một "hiện tượng cơ bản hơn" so với bất cứ thiết chế cộng đồng hay xã hội nào. "Con người số ít" không phải là một tính cách, một nhân cách, cũng chẳng phải là một vận may cân đối, hài hòa mà là một vận may duy nhất. Cá nhân đó không phải là công dân tự do, cử tri tự do, thần dân của công trình tự do.

Xin nhớ rằng khái niệm tự do được dùng "rất tự do": trong thần học Kytô giáo, "tự do" để chỉ sự phục tùng Chúa; trong chủ nghĩa duy tâm thì "tự do" chỉ sự phục tùng lý trí. Với chủ nghĩa thực dụng, tự do "phải được tự do", "phải được giải phóng", đó là tự do của "quy luật cá nhân", là một bản tính về thỏa mãn ham muốn. Nhà triết học thực dụng nói rằng đó là một đạo đức học nhân

bản, bởi vì nó bao chứa một sự nhân từ về mọi vui thú của con người, trừ những niềm vui làm đau khổ người khác. Ông nhắc tới một câu nói bất tử của Schopenhauer rằng: "Mỗi người có thể đau khổ với tha nhân, nhưng để vui với tha nhân thì phải là một thiên thần".

Khái niệm Tyche (ngẫu nhiên – không lường được) có tầm quyết định trong chủ nghĩa thực dụng. Chủ nghĩa "tychisme" là một học thuyết về sự vắng mặt của một người nào đó (có tên hoặc không tên) sẽ đưa tới một ý nghĩa; nhưng đột nhiên mở ra một niềm tin không bờ bến. Niềm tin ở cá nhân khác với niềm tin trong thần học hoặc trong một thế giới quan mà nó là một giá trị mang cái tốt, cái có ích cho con người.

Quan điểm tôn giáo của James có liên quan trực tiếp với quan điểm đạo đức "Quy luật cá nhân" là sự thỏa mãn ham muốn. Đây là một hướng của chủ nghĩa Epicure đã thịnh hành từ thế kỷ XVIII. Chủ nghĩa Epicure luôn luôn gắn với chủ nghĩa vô thần, ở James nó là một trong rất nhiều hình thức của chủ nghĩa vô thần đã nảy nở suốt chiều dài của lịch sử.

Chủ nghĩa vô thần ở James được trình bày như là phi duy lý, chống lại "lý trí", trước hết là lý trí của Hegel. Cái lý trí mà James chống lại trong đương thời là cái A priori (cái tiên thiên), là cái thế giới logic và sự phản ảnh của nó trong một hệ thống khái niệm phổ quát. Một nhà nghiên cứu Pháp nói rằng: "Chủ nghĩa thực dụng là một sự chống trả Anglo – Saxon đối với chủ

nghĩa duy trí tuệ và chủ nghĩa duy lý của tinh thần la tinh".

Ta đang chứng kiến những giải thích của James rất xa lạ với thần học. Theo James, ý thức tôn giáo không ở ngoài ý thức luân lý, hình thành theo đòi hỏi của luân lý, mà như trên đã nói, luân lý bắt nguồn từ tâm lý cho nên cũng như luân lý, tôn giáo cũng có mục tiêu là thỏa mãn nhu cầu ham muốn của con người, lấy mức độ thỏa mãn là thước đo của niềm tin.

James đã giải thích về tiên đề và giá trị của tôn giáo. Ông nêu lên nhiều dẫn chứng về các loại kinh nghiệm tôn giáo, trong đó ông nhấn mạnh vào tình cảm tôn giáo tự phát, xa lạ với luận chứng thần học về tôn giáo. Rõ ràng ông đã dùng quy luật và nguyên tắc khoa học (ở đây là tâm lý học) để giải thích mọi hiện tượng tôn giáo rằng khả năng có tính quyết định của đức tin tôn giáo không phải từ lý trí logic, mà từ một thứ lý trí sống, một thứ "chú ý tới cuộc sống" và trực giác nhanh chóng, nói cách khác sự đột biến về niềm tin có được nhờ sự đột biến của vô thức của bản thân chủ thể.

Về sự tồn tại của Chúa, trong nhiều tác phẩm nhiều lần ông thừa nhận sự tồn tại của một sức mạnh tinh thần vượt lên trên con người. Nhưng ông không chia sẻ với quan điểm hữu thần truyền thống coi Chúa là sức mạnh, là quyền năng vô hạn và tuyệt đối. Ông cho rằng nhìn vào thế giới hiện thực, người ta còn thấy bao tội ác và đau khổ. Chủ nghĩa hữu thần truyền thống cổ súy sự hoàn thiện của thế giới do Chúa sáng tạo.

James chống lại cái "thế giới đã hoàn thành và hoàn thiện đó".

Ý nghĩa và giá trị của Chúa không phải tìm ở cái đã có mà phải ở cái đang được sáng tạo ra. Ông nói: "Dù có Chúa, nhưng nếu sự nghiệp của Chúa đã hoàn thành và vũ trụ của Chúa một khi bị tan tành thì Chúa còn giá trị gì?".

Và đến lượt con người chúng ta cũng vậy, ý nghĩa và giá trị ít quan trọng khi con người chỉ là vật được sáng tạo ra. Tầm quan trọng là con người ở tư cách là người sáng tạo.

Giá trị và ý nghĩa của Chúa như vậy cho nên Chúa là sức mạnh dẫn dắt con người với tư cách là người sáng tạo đi tới tương lai cho nên Chúa là một niềm hy vọng, một sự cổ vũ con người đi vào tương lai. Đến mức ông không nhìn Chúa như quan niệm của chủ nghĩa hữu thần khẳng định rằng đó là chủ nhân tạo ra tất cả cái đã có. Ông tuyến bố Chúa chỉ như một giả thiết. Cũng như mọi giả thiết với tính cách là quan niệm của Chân lý, giả thiết quan niệm về Chúa cũng phải dựa vào hiệu quả thực tiễn đối với con người.

Cuối cùng phải nói thêm về *chủ nghĩa đa nguyên* trong triết học luân lý và triết học tôn giáo của James.

Người ta đã thấy ảnh hưởng của E. Mach tới chủ nghĩa kinh nghiệm của James. Người ta thấy trong "chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để" tính chất triệt để, quyết liệt chống lại những phạm trù có nguồn gốc (nhất nguyên) đẻ ra từ siêu hình học.

Chân lý trong chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để không chỉ là "một", mà chân lý ở số nhiều (chủ nghĩa đa nguyên) – Trong tâm lý học về tôn giáo, không có Dieu (viết hoa) xuất hiện mà chỉ có những dieux (không viết hoa). Thần thánh số nhiều được gọi theo thuật ngữ (terminus technicus) là chủ nghĩa đa thần.

Người ta thường giải thích chủ nghĩa đa nguyên như là sự nhận thức về nhiều yếu tố cuối cùng, James cho thêm vào từ đó một yếu tố nữa mang tính năng động cho nên có thể gọi là chủ nghĩa đa nguyên lớn lên. Những thần thánh năng động đó có những nét giống với những thần thánh épicurien.

Triết học của James kế thừa từ Peirce, nhưng đã bao quát gần hết mọi vấn đề của chủ nghĩa thực dụng. Công lao của James là ở chỗ bằng những trước tác của mình ông đã làm cho chủ nghĩa thực dụng thoát khỏi biên giới nhỏ hẹp của nước Mỹ đến với nhiều nước trên thế giới. Người ta bảo ông là người phát ngôn hùng biện nhất của chủ nghĩa thực dụng.

Người ta cũng ví ông là Fichte thứ hai bởi vì cũng như nhà triết học Đức, người ta bắt gặp ở ông tính dân chủ, tính năng động và sự đi vào lòng người và trước hết việc từ bỏ ghế nhà trường và tu viện (tức những giáo điều) để thả cuộc sống thênh thang trong cõi trần gian này.

3. JOHN DEWEY, NHÀ TRIẾT HỌC THỰC DỤNG CỦA "CHỦ NGHĨA TỰ DO TRIỆT ĐỂ"

John Dewey (1850 - 1954) là nhà triết học thực dụng lớn sau Peirce và James. Hai mươi lăm năm sau khi ông mất, thư mục về những công trình của ông đã được công bố. Phải để hàng trăm trang mới liệt kê được hết tác phẩm lớn nhỏ của ông.

Cho đến ngày lìa bỏ thế giới này, ông đã tham gia các cuộc tranh luận về thời sự từng ngày, từng tuần, từng tháng, trình bày tư tưởng của mình trên báo chí. "Chớ là con chuột của thư viện", đó là nhận xét của hiệu trưởng John Hopkinskhi ông còn là sinh viên.

Năm 1875, ông học ở đại học Philadelphia. Sau khi tốt nghiệp, ông lần lượt dạy học từ trung học đến đại học và sau đó chuyển hẳn sang nghiên cứu triết học. Năm 1882, ông là nghiên cứu sinh triết học của đại học John Hopkins, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của Peirce trong thời gian giảng dạy ở đây. Hai năm sau, ông đỗ tiến sĩ triết học với luận án mang tên *Tâm lý học Kant*.

Năm 1884, Dewey dạy triết học trong mười năm ở Đại học Michigan, tư tưởng Đức ảnh hưởng nhiều tới ông, ông muốn vứt bỏ hoàn toàn quan niệm của logic hình thức. Chỉ có Hegel với phép biện chứng mới thỏa mãn được điều đó. Ông ghét cay ghét đắng mọi quan niệm thuần túy hình thức và tĩnh lại, bởi vậy ảnh

hưởng của Hegel đã làm cho ông thích thú tính hữu cơ và năng động của tư duy.

Ông đi vào chủ nghĩa thực dụng từ tâm lý học: ông chịu ảnh hưởng rất lớn cuốn *Những nguyên tắc của tâm lý học* của James, và từ tâm lý học, ông đi sâu vào giáo dục học. Ông chủ trương "nền giáo dục mới" được xác lập trên ý tưởng rằng mọi tư duy phong phú được xây dựng hướng tới một hành động cụ thể. Năm 1894, ông dạy học ở Đại học Chicago trong 10 năm. Đây là thời gian quan trọng trong đời hoạt động tư tưởng của ông. Năm 1896, ông lập một trường thực nghiệm ở đây. Trường này loại bỏ cách giảng dạy truyền thống, ít chú trọng tới sách vở mà chú trọng tới cuộc sống thực tế, không quan tâm tới truyền đạt tri thức lý luận mà quan tâm tới huấn luyện kỹ năng thực hành. Ông thường nhấn mạnh vào các khẩu hiệu "Giáo dục là cuộc sống chứ không phải chuẩn bị cho cuộc sống", "học trong hành".

Ở Chicago, ông tập hợp một số người có chung một chí hướng gồm phần lớn những người ở Đại học Michigan và Mise hình thành một trường phái chủ nghĩa thực dụng ở Mỹ mang tên "Trường phái Chicago". Dewey gọi tác phẩm *Nghiên cứu lý luận logic* là tuyên ngôn đầu tiên của trường phái chủ nghĩa công cụ. Giai phẩm này đánh dấu việc Dewey đã từ bỏ chủa nghĩa Hegel và hoàn toàn chuyển sang chủ nghĩa thực dụng. Từ năm 1905, Dewey chuyển về Đại học Colombia, năm 1929 được phong giáo sư. Cho đến khi ông mất, trường

phái Chicago do ông lãnh đạo đã đánh dấu những hoạt động sôi nổi nhất của ông.

Từ 1919, ông đi thăm và giảng dạy triết học ở nhiều nước. Ông đến Nhật Bản, đến Trung Quốc trong thời kỳ cuộc vận động "Ngũ tứ", tháng bảy 1921, ông mới trở về nước.

Ở Trung Quốc, ông giảng chủ nghĩa thực dụng ở Bắc Kinh, Nam Kinh, Thượng Hải. Ông còn đi thăm Mexico và Thổ Nhĩ Kỳ, đặc biệt năm 1928, ông tới thăm Liên Xô. Khẩu hiệu của ông là "chuyến đi hay hơn lúc đến" (lúc đến của ông lùi lại mãi tới lúc ông chín mươi lăm tuổi). Ông không bao giờ muốn làm người du lịch chỉ quan sát và trung lập. Ông không chỉ muốn mình là công dân của nước Mỹ mà còn là công dân của mọi nước đã đặt chân tới.

Ông đến Liên Xô trong thời kỳ nhiều nhà tri thức trên thế giới, ví như Gide ở Pháp, muốn đến thăm một nước cộng hòa mới mẻ này.

Năm thứ XI của nước cộng hòa Xô Viết, ông và một số nhà giáo dục Mỹ tới thăm Maskeva và Léningrad và có nhận xét rằng ở đây "có một nền dân chủ vượt qua những nền dân chủ có tham vọng nhất trong quá khứ". Rõ ràng đi đâu ông cũng bận tâm về những thúc đẩy dân chủ để xây dựng một lý luận chính trị xã hội mà ông đặt thành một nhiệm vụ quan trọng của chủ nghĩa thực dụng.

Lounatscharki, người lãnh đạo Bộ giáo dục quốc dân của Liên Xô lúc đó tỏ ra rất kính trọng ông. Còn những tờ báo bảo thủ ở Mỹ thì gọi ông là "bolchevik".

Cuối cùng người ta thấy Dewey tự học, tự đánh giá về mình rằng: "Tôi là một Yankee và ít là một "nhà triết học" mà đôi khi tôi có vẻ như vậy", và ít là một nhà văn, mặc dù ông đã có hơn bốn chục đầu sách và hàng nghìn bài báo trong tay. Thuật ngữ "Yankee" ở đây của ông chỉ muốn nói rằng những nhà trí thức Mỹ không muốn sống theo kiểu cao đạo của các nhà tư tưởng và nghệ sĩ ở Châu Âu, (như đã nói ở trên) mà muốn quan tâm tới mọi trăn trở hàng ngày của người Mỹ. Mọi tham dự của ông (từ lý luận đến cụ thể nhất) đều thể hiện những mặt khác nhau của một ham muốn: có thể gọi đó là tự do, nếu muốn có một sắc thái nữa để làm sáng rõ ông thì có thể thêm một tính từ nữa là "triệt để".

CHỦ NGHĨA KINH NGHIỆM TỰ NHIÊN

Hoạt động triết học của Dewey bắt đầu bằng ý muốn cải tạo triết học truyền thống. Ông vượt qua chủ nghĩa nhị nguyên của nó. Khi giải thích về kinh nghiệm triết học ấy, ông coi kinh nghiệm là tri thức, tức là một loại nhận thức của chủ thể về một đối tượng. Điều đó có nghĩa là nhận thức coi lĩnh vực kinh nghiệm là lĩnh vực tinh thần khác với các bộ phận còn lại của thế giới đã tách riêng chủ thể, cái kinh nghiệm đối với đối tượng được nhận thức, tách kinh nghiệm và tự nhiên, tinh thần và vật chất.

Cũng như Peirce, James đã kế thừa chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống, Dewey muốn xây dựng lý luận về vũ trụ lấy kinh nghiệm làm nền tảng. Đó là chủ nghĩa kinh nghiệm tự nhiên hay chủ nghĩa kinh nghiệm của chủ nghĩa tự nhiên.

Khắc phục chủ nghĩa nhị nguyên ra sao?

Chịu ảnh hưởng của thuyết tiến hóa của Darwin, Dewey cho rằng thể hữu cơ phải có hoàn cảnh thích ứng để sinh tồn. Con người trong cuộc sống cũng phải tồn tại trong hoàn cảnh. Tác dụng qua lại giữa con người và hoàn cảnh là tác dụng của thể hữu cơ hoàn cảnh: ấy là kinh nghiệm. Sống, kinh nghiệm là một quá trình chủ động và bị động giữa con người và hoàn cảnh tự nhiên. Loại kinh nghiệm này làm cho chủ thể và đối tượng, thể hữu cơ và hoàn cảnh, kinh nghiệm và tự nhiên gắn liền thành một chỉnh thể không chia cắt, giữa chúng đã xác lập tính liên tục. Kinh nghiệm không phải là cái bên ngoài tự nhiên, mà là cái liên quan với tự nhiên, nó là đường đi sâu vào bên trong tự nhiên. Dewey coi tính liên tục của kinh nghiệm và tự nhiên là nguyên tắc cơ bản của triết học. Chỉ có nó mới triệt để khắc phục được chủ nghĩa nhị nguyên.

Nội dung của chủ nghĩa kinh nghiệm là gì? Chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống coi tri giác cảm tính do cơ quan cảm giác tiếp nhận được là nội dung chủ yếu của kinh nghiệm. Dewey đưa ra một thế giới kinh nghiệm bao gồm, ngoài nhận thức còn tình cảm, ham muốn, ý chí và cả tín ngưỡng.

TRIẾT HỌC HÀNH ĐỘNG, PHƯƠNG PHÁP THĂM DÒ

Chủ nghĩa kinh nghiệm tự nhiên của Dewey nhấn mạnh rằng trí thức và sự vật không tĩnh tại mà tác động lẫn nhau giữa thể hữu cơ và hoàn cảnh. Hoàn cảnh là đời sống, hành động, thực tiễn. Vì vậy Dewey gọi triết học của ông là triết học đời sống, triết học hành động, triết học thực tiễn.

Hành động, đời sống, thực tiễn trong triết học của Dewey để chỉ hành vi của thể hữu cơ sinh vật thích ứng với hoàn cảnh. Sau này, Dewey không dùng khái niệm "thực tiễn" vì có thể có nhiều cách giải thích khác nhau gây lầm lẫn, ông thay bằng khái niệm hành vi. Hoàn cảnh kích thích thể hữu cơ, thể hữu cơ phản ứng đối với kích thích ấy, thích hợp với hoàn cảnh ấy. Hành vi đó là đời sống, là thực tiễn. Kích thích – phản ứng vừa là nội dung cơ bản của kinh nghiệm của con người với tính cách là thể hữu cơ, vừa là nội dung cơ bản của hành vi, đời sống thực tiễn.

Thích ứng của người và động vật khác nhau ra sao? Một đằng là thích ứng theo bản năng, một đằng con người trước khi phản ứng đã có suy nghĩ và suy luận để tìm phương thức thích ứng tốt nhất.

Triết học thực tiễn của Dewey rất ăn ý với tâm lý học hành vi của John B. Watson (1870 – 1958). Nhà tâm lý học Mỹ này không chấp nhận nghiên cứu hiện tượng tinh thần như là những việc nội bộ của tâm linh,

phương pháp nội quan bị loại bỏ và chỉ thừa nhận hành vi bên ngoài là đối tượng hữu hiệu của tâm lý học.

Cuối cùng con người sử dụng trí sáng tạo ra sao để thích ứng và cải tạo hoàn cảnh? Đây là vấn đề phương pháp học chiếm vị trí quan trọng trong triết học của Dewey.

Dewey nhấn mạnh tác dụng thí nghiệm và thăm dò, nên phương pháp học của ông thường được gọi là phương pháp thăm dò (lý luận) hoặc thể nghiệm thăm dò. Nó gần với lý luận thăm dò "hoài nghi – niềm tin" của Peirce. Vì vậy Dewey gọi quan điểm của ông là "sự trình bày lại một cách tự do quan điểm của Peirce".

"Khẳng định có bảo đảm" là cụm từ được Dewey dùng để gọi chân lý. Việc nghiên cứu bao giờ cũng bắt đầu bằng những nghi vấn và bao giờ cũng kết thúc trong việc xác định những điều kiện để nghi vấn không được cảm thấy hay không còn nghi vấn nữa. Chính việc xác định ấy được bảo đảm bằng công việc nghiên cứu, là điều biểu thị khẳng định sự bảo đảm đó.

Nói tóm lại, chân lý là ý tưởng hay giả thuyết đã được kiểm chứng (Verified), có tác dụng (Working) hay hữu hiệu vì đem lại thỏa mãn (Satisfactory).

Nhờ vào quan niệm chân lý đó, Dewey đã đi tới chỗ xác định được quan điểm của ông về chân lý như một khẳng định có bảo đảm. Làm được như thế là nhờ một phần nào những tranh luận về chân lý với Bertrand Russell trong những năm 1930 và 1940.

Trong nghiên cứu "logic", Dewey đã xác định việc nghiên cứu là "sự biến đổi có kiểm soát hay có hướng dẫn một tình trạng bất định thành tình trạng có tính xác định, thành những phân biệt và liên quan tất yếu của tình trạng đó, không khác gì biến đổi những thành tố của tình trạng nguyên thủy thành một toàn khối có tổ chức".

Đó là lý luận về thăm dò (Inquiry), một lý thuyết đã được khai triển trong nhiều năm và trong nhiều sáng tác. Ở đây xuất hiện những kết quả suy nghĩ của Dewey về bản chất của tư tưởng và những đóng góp của ông về tâm lý học và về giáo dục, rồi cả về ảnh hưởng của những khía cạnh sinh vật học và của chức năng trong quyển *Những nguyên tắc của tâm lý học* của James và ảnh hưởng của Peirce về bản chất của thăm dò.

Sự hoàn bị về lý luận này được xác định rõ rệt nhất trong cuốn *Logic học, một lý luận về thăm dò.*

Với Dewey, lý luận về thăm dò là một miêu tả được tổng quát hóa về những điều kiện có tính cách cơ thể, văn hóa và mô thức của khả năng hoạt động của trí não con người.

Một hành động như thế lại thường được khích lệ bởi nhiều loại vấn đề khác nhau như chính trị, luân lý, khoa học và mỹ học.

Tóm lại, mục tiêu của thăm dò là tạo lập những điều ích lợi, hữu hiệu, là dung nạp những cái gì mới, và chỉ là những ước muốn chưa ổn định, còn đầy khả nghi.

Theo khuynh hướng ấy, tất cả mọi hành động của trí não có tính cách thẩm định giá trị và không có thể có sự phân biệt giữa kinh nghiệm và đạo đức, khoa học thực tiễn hay lý luận.

Cũng theo khuynh hướng đó, cuốn *Chủ nghĩa thực dụng* của ông đã được hoàn tất. Người ta rất có lý so sánh tác phẩm ấy với lập trường đã được ông xác định trước kia như "một logic học tự nhiên" như một sự đánh giá giá trị và xác định lại hành động của con người.

Có thể thấy rõ hơn phương pháp thăm dò của Dewey trong cuốn *Chúng ta tư duy như thế nào?* Phương pháp thăm dò gồm năm bước, năm giai đoạn: 1. Khó khăn cảm nhận được; 2. Nơi xảy ra khó khăn ấy; 3. Những suy nghĩ khác nhau để giải quyết; 4. Vận dụng lý luận để phát huy ý nghĩa đã suy nghĩ; 5. Tiếp tục quan sát và thể nghiệm để đi tới khẳng định hoặc phủ định, tức là có thể rút ra kết luận đáng tin cậy hay không.

Bằng phương pháp trên, Dewey đã phát hiện trình tự phát triển khoa học và theo Dewey, phương pháp của ông đối lập với chủ nghĩa duy lý, kể cả chủ nghĩa duy lý của Descartes và Kant chỉ xuất phát từ khái niệm.

CHỦ NGHĨA CÔNG CỤ

Dewey ra sức hoàn thiện chủ nghĩa thực dụng bằng chủ nghĩa công cụ. Dewey định nghĩa về chủ nghĩa công cụ của mình như sau: "Những lý thuyết không phải là những câu trả lời của những câu đố, từ đó phân phát hòa bình mà đó là những kết cấu được sử dụng như

những công cụ". Dewey dùng khái niệm "công cụ" và bằng khái niệm đó, ông tước bỏ khỏi lý luận những tính chất chứa sẵn của những tư tưởng. Công cụ không thể ăn được. Không có khái niệm nào có thể giảm giá trị cái vương quốc ấy được coi như người sản sinh ra một cái kho vĩnh cửu.

Dewey chống lại chủ nghĩa duy lý cho rằng chân lý là khái niệm, là lý tính có sẵn. Theo ông bất cứ tư tưởng, khái niệm nào không thể là thực tại tinh thần tồn tại độc lập. Chỉ có thể coi chúng là giả thiết ứng dụng và giả thiết được nêu lên theo ý nguyện của con người. Nó giống như công cụ của con người để chế tác sản phẩm nào đó, nó hoàn toàn do người sử dụng công cụ thuận lợi cho mình. Tư tưởng, khái niệm, lý luận chẳng qua là công cụ của con người nhằm đạt mục đích dự định. Nếu chúng có tác dụng làm cho con người đạt tới mục đích dự định, đến thành công thì đó là chân lý, nếu không là hoang đường.

Với tư cách là nhà thực dụng, Dewey còn là một nhà cải cách, ông muốn phục hồi tính chất nguyên sơ của phương pháp do Peirce sáng tạo. Ông không lập ra học thuyết mà chỉ đưa lại uy tín cho nó và chống lại những lý giải sai lầm về nó.

Trước hết giải thoát những lầm lẫn đẻ ra từ chữ "thực tiễn" chỉ nhằm thỏa mãn đói khát của những cá nhân. Theo Dewey, đây phải là những giá trị phổ quát và cho đại chúng.

Trong *Cải tạo của triết học*, Dewey nói về tình trạng chủ nghĩa thực dụng bị một số người ghét bỏ, bởi vì người ta nghĩ sai lạc rằng chân lý chỉ là một sự thỏa mãn mà thỏa mãn đó lại chỉ dành riêng cho cá nhân, rằng hiệu quả cũng được xem là hiệu quả của mục đích thuần túy cá nhân. Không, đây là thỏa mãn lợi ích, hiệu quả cho con người, cho đại chúng.

Mặc dù chủ nghĩa công cụ thừa nhận chân lý không nhằm thỏa mãn yêu cầu của cá nhân mà có tính phổ quát, đại chúng. Nhưng chân lý đó lại chỉ là tương đối. Tuyệt đối không có chân lý tuyệt đối, chân lý đều là tạm thời, là giả thiết.

Bác bỏ mọi chủ nghĩa thực dụng tầm thường, Dewey khẳng định rằng "chủ nghĩa thực dụng là một ý tưởng giải thích mà suy nghĩ theo những hiệu quả của nó, bất kể hiệu quả ấy mang tính thẩm mỹ, luân lý, chính trị hay tôn giáo".

Cả ba người Peirce, James, Dewey trong khuôn khổ của chủ nghĩa thực dụng đều gặp nhau ở chỗ họ cho con đường tuyệt vời của họ là nhìn học thuyết của họ như là một phương pháp xác định những khái niệm và những lý luận trong sự phát triển của những hiệu quả của chúng.

TỪ CƯƠNG LĨNH TRIẾT HỌC ĐẾN CƯƠNG LĨNH CHÍNH TRỊ

Dewey đã viết rằng: "Nhiệm vụ của triết học về tương lai là khai sáng những tư tưởng của con người

trong chừng mực mà họ đặt thành vấn đề những mục tiêu và những xung đột tinh thần và xã hội của thời đại họ".

Cương lĩnh triết học quan trọng nhất của Dewey chính là cương lĩnh chính trị của ông. Như đã thấy, Dewey không tìm đến những phạm trù xa xôi nào đó; lý luận gần nhất của ông có thể tìm thấy qua luân lý, sư phạm và chính trị (ba từ đó có khi đều nói về một vấn đề). Lý luận đó được gọi là "chủ nghĩa tự do triệt để".

Tính triệt để của chủ nghĩa tự do của Dewey là ở chỗ, như ông viết: một triết học lịch sử ở Mỹ phải là triết học về tương lai chứ không phải về quá khứ. Theo hướng đó, triết học của Dewey có thể tóm lượt như sau. Chủ nghĩa tự do triệt để nhằm loại trừ những yếu tố chưa được tự do đã bị làm méo mó và không giao phó cho thần thánh mà chỉ cho những gì được thiết lập bởi con người. Nó không muốn dựa vào những ý muốn tốt nào mà là tìm "một biến đổi cơ bản của những thiết chế". Nó không muốn điều đó bằng bạo lực. Vậy thì làm sao đây? "Chủ nghĩa tự do triệt để" trước hết là một chủ nghĩa chống chung chạ, đồng thời cũng biết tới những nguy hiểm của sự cạnh tranh man rợ.

Bây giờ chúng ta lần lượt đi vào từng vấn đề.

Trước hết là vấn đề cải tạo triết học xã hội.

Dưới khẩu hiệu "cải tạo triết học", Dewey muốn cải tạo căn bản mọi lý luận chính trị trong truyền thống. Từ phương pháp thăm dò thực nghiệm có hiệu quả trong khoa học tự nhiên, Dewey áp dụng phương pháp thăm

dò hành vi trong những vấn đề chính trị xã hội và lịch sử.

Theo Dewey, nguyên nhân của sự phá sản triết học xã hội trước đây và tình trạng lún sâu vào những khủng hoảng trong lĩnh vực chính trị xã hội hiện nay ở đâu? Phương pháp thăm dò kinh nghiệm phải được thực nghiệm nhằm không chỉ khắc phục khủng hoảng mà còn mở đường cho chính trị xã hội đi tới "cuộc cách mạng Copernic thực sự".

Về quan hệ giữa xã hội và cá nhân thường có ba xu hướng sau đây: 1. Chủ trương đặt cá nhân lên trên hết xã hội phải phục tùng cá nhân; 2. Ngược lại với chủ trương trên, chủ trương thứ hai coi xã hội trên hết, cá nhân phục tùng mọi mục đích và cách sống do xã hội quy định; 3. Xã hội và cá nhân có liên quan với nhau, là một thể hữu cơ, xã hội cần có những hiệu quả ở sự phụ thuộc của cá nhân. Nói chung các quan điểm trên đều xuất phát từ khái niệm, dùng khái niệm chung để khái quát hoàn cảnh đặc thù, đó là những thiếu sót chung của những xu hướng trên. Loại lý luận chính trị xã hội được cấu thành từ khái niệm, không nhằm vào con người cụ thể, tổ chức và xã hội cụ thể. Cái cần cho việc chỉ đạo đời sống và hành vi xã hội là cái đặc thù.

Lý luận chính trị xã hội của Hegel tiêu biểu cho quan điểm xuất phát từ khái niệm chung cần phải vượt qua.

Cuối cùng Dewey dùng phương pháp thăm dò kinh nghiệm để phát hiện ra những nhu cầu của con người và những hiệu quả của họ để đi tới thành công.

Một mặt quan trọng khác của "cải tạo triết học" về xã hội của Dewey là bác bỏ chủ nghĩa nhất nguyên lịch sử và khẳng định chủ nghĩa đa nguyên lịch sử. Đối với lịch sử xã hội, phải căn cứ vào các hiện tượng lịch sử cụ thể, khác nhau để có sự giải thích khác nhau. Những khái niệm về xã hội, lịch sử, chính trị, đạo đức đều không có ý nghĩa cố định, đều không thể là điểm xuất phát. Người ta có thể từ những điểm xuất phát khác nhau để đi tới những luận đề khác nhau, mang những ý tưởng khác nhau.

Ví như khái niệm xã hội, có người cho đó là những quan hệ kinh tế xã hội, coi xã hội là một cộng đồng kinh tế. Có người lại cho đó là một cộng đồng văn hóa, đạo đức, tôn giáo, giáo dục. Xã hội như thế không thể là nhất nguyên mà là đa nguyên. Nó không định hình mà biến đổi không ngừng do người quan sát nó, kinh nghiệm về nó. Người ta bắt gặp ở đây nhiều phương thức liên kết với nhau để theo đuổi những mục tiêu khác nhau: một đảng phái, một giới công chức, một công ty cổ phần, một đồng minh quốc tế...

Chủ nghĩa đa nguyên gắn liền với chủ nghĩa tiến hóa xã hội, bởi vì mỗi lợi ích của con người tuy có phát triển, nhưng tiến hóa đó "chỉ có thể là bán lẻ, chứ không thể là bán buôn", chỉ có thể là "thu gom" chứ không thể đóng từng bao.

Người ta cho rằng chủ nghĩa tiến hóa của Dewey in đậm nét chủ nghĩa tiến hóa sinh vật. Nó thể hiện đầy đủ phương pháp thăm dò kinh nghiệm của Dewey mưu cầu sự thành công trong cuộc sống hàng ngày. Ông viết: "Mỗi ngày lo cho mình là đủ rồi, chúng ta có thể uốn nắn động lực và hành động và ra sức làm cho cuộc đấu tranh trở nên hài hòa, cuộc sống muôn màu muôn vẻ trở nên bức tranh đẹp, biến cái có hạn thành cái mở rộng, thế là đủ rồi. Cải tiến tức là tiến bộ và cũng là tiến bộ duy nhất mà người ta có thể nghĩ đến và đạt được".

Lý luận về dân chủ và tự do là phần quan trọng nhất của lý luận chính trị xã hội của Dewey. Ông gọi xã hội mà ông khẳng định là xã hội dân chủ chủ nghĩa, gọi Nhà nước theo lý tưởng ông vạch ra là Nhà nước dân chủ tự do.

Tư tưởng cơ bản trong triết học chính trị của Dewey như sau: trường phái công cụ tự nhận là đầy đủ về dân chủ bởi vì trong trật tự thực tại cũng như trong trật tự xã hội, nó đối lập với cái tuyệt đối vững mạnh bằng sự tiến hóa không ngừng mà mỗi công dân bằng nỗ lực trí tuệ có thể hướng mọi lúc về sự tiến bộ.

Như vậy, mỗi công dân là chủ của Nhà nước, của xã hội. Dewey viết: "Khái niệm dân chủ trái ngược với chính trị quý tộc ở chỗ nó phải tích cực thăm dò ý kiến mỗi người, làm cho mỗi người trở thành một bộ phận của quá trình thực hiện quyền uy và quá trình chi phối xã hội. Cần phải làm cho nhu cầu và ham muốn của mỗi người được ghi lại, làm cho họ có vai trò quyết định trong mọi chính sách. Dewey cho rằng mục đích và kết

quả thực hiện dân chủ là "mở một thời đại không chỉ về vật chất, giàu có mà còn là thời đại của cơ hội văn hóa, bình đẳng là thời đại mà mỗi người có cơ hội bình đẳng trong việc phát huy năng lực của mình".

Khái niệm tự do của Dewey là sự phát triển khái niệm dân chủ, vì dân chủ bao gồm việc đưa lại cho dân quyền, bình đẳng và tự do. Một xã hội dân chủ là xã hội mà ở đó người người đều có quyền tự do, bình đẳng. Lý tưởng của chủ nghĩa dân chủ là kết hợp bình đẳng và tự do. Dewey đã lần lượt lên án mọi chế độ chuyên quyền như chủ nghĩa phát xít và đồng loại.

Thực hiện con đường tự do, dân chủ ra sao? Dewey cho rằng biện pháp căn bản của xã hội là loại trừ chế độ thế tập, thực hiện chế độ dân cử.

Theo Dewey, bản chất của nhà nước, của cơ quan phục vụ đại chúng là ở chỗ cơ quan do toàn dân có một đạo lý chung, điều hòa mọi tranh chấp xảy ra trong xã hội.

Quyền lực của Nhà nước thường bị sử dụng sai, bị lạm dụng, trở thành công cụ cho một số ít người theo đuổi những mưu lợi riêng. Quyền lực của Nhà nước phải thông qua cá nhân, nhưng những cá nhân đó lại chỉ tìm cách thỏa mãn lợi ích riêng tư, lợi ích của gia đình, của một tập đoàn. Lợi ích riêng của họ đã đánh bạt công đức, lợi ích chung của xã hội.

Nguyên nhân của tình hình là đâu? Các thể chế độc tài chuyên chế không qua bầu cử, không chịu ràng buộc của cử tri, đã dễ dàng quên đi trách nhiệm bảo đảm

quyền lợi, tự do, dân chủ cho đại chúng. Không có con đường nào khác là bầu cử, "hòm phiếu sẽ trở thành ngày phán quyết số phận của người cầm quyền. Nhiệm kỳ của các quan chức phải ngắn, không bao giờ thực hiện quyền lực suốt đời, phải bãi miễn những người không làm được việc".

Dewey nêu lên các mối đe dọa nền dân chủ: chủ nghĩa phát xít, các tập đoàn lũng đoạn, chiến tranh khủng hoảng kinh tế... Làm sao bảo đảm được dân chủ tự do? Cần cải tạo dân chủ tự do, vứt bỏ quan niệm cũ, chấp nhận quan niệm mới gồm hai điểm chủ chốt sau đây:

Một là quyền dân chủ, tự do cá nhân phải phục tùng sự điều khiển xã hội. Ông không tán thành trường phái tự do ở thế kỷ XVIII – XIX đã tuyệt đối hóa quyền tự do của cá nhân, đã không thúc đẩy sự hài hòa và nương tựa lẫn nhau giữa con người, mà còn gây ra xung đột, phân biệt và cuối cùng là sự áp đặt của số ít đối với số đông. Theo ý nghĩa đó, Dewey và các người theo ông gọi chủ nghĩa dân chủ của mình là "chủ nghĩa tập thể dân chủ", hay "chủ nghĩa xã hội dân chủ".

Cần xem xét rõ hơn về việc Dewey nêu lên *chủ nghĩa cá nhân*.

Đương thời ở Mỹ, người ta nói tới từ ngữ rugged individualism, ở đây cá nhân đi tới cũng bằng sự tàn bạo. Người ta không thể không thấy trong lĩnh vực kinh tế có một yếu tố chống lại chủ nghĩa tự do: ấy là các tổ chức kinh tế khổng lồ. Cho nên không thể không chống lại cái chủ nghĩa cá nhân tàn bạo đó.

Nhưng, cũng tại thời điểm đó, chủ nghĩa quốc xã và đồng loại uy hiếp hơn bao giờ hết số phận của cá nhân, người ta lại thấy Dewey càng tôn vinh chủ nghĩa cá nhân hơn. Ông viết trong những năm 30 rằng "hơn bao giờ hết giờ đây tôi cần nhấn mạnh rằng những cá nhân là những yếu tố cơ bản trong cuộc sống của xã hội", họ luôn luôn sẽ là "trung tâm", chỉ họ mới đưa lại những kinh nghiệm. Ông nêu lên hai chủ nghĩa tập thể lớn đe dọa nghiêm trọng đối với cá nhân: "Chủ nghĩa tập thể riêng, chủ nghĩa tập thể Nhà nước".

Ông đưa ra một con đường khác mà ông gọi là "chủ nghĩa xã hội chức năng" không do những con vật kinh tế khổng lồ, cũng không do Nhà nước lập nên mà do những cá nhân tạo thành "một cách tự phát". Dewey dùng khái niệm "một cách tự phát" để ví cá nhân trong thế giới hiện đại muốn tự do thì nên sống như người buôn bán xưa kia sống dưới chân các lâu đài phong kiến. Họ đã chiếm lĩnh thế giới này bằng những công việc khá là khiêm tốn.

Hai là Dân chủ, Tự do chỉ có thể bền vững khi lấy đạo đức làm nền tảng. Phải làm cho dân chủ tự do trở thành bản tính của con người, trở thành một bộ phận tố chất của nhân dân, trở thành cách sống của mỗi con người.

Nói đến vấn đề chủ nghĩa dân chủ là vấn đề quyền tối cao của nhân dân và là một giá trị đạo đức.

Vì là những giá trị đạo đức cho nên phải có giáo dục. Dewey đã có những đóng góp quan trọng về giáo dục.

Theo Dewey chính trong những "tổ hợp tự phát" mà cần có một yếu tố cuối cùng là xây dựng nhà trường.

Dưới con mắt của Dewey, nhà trường là phòng thí nghiệm, ở đó người ta thực hiện những kinh nghiệm quyết định để phát triển, tổ chức con người dù nó rộng lớn đến đâu. Cho nên Dewey coi giáo dục như tổng hành dinh triết học. Xin đọc câu sau đây: định nghĩa có ý nghĩa nhất về triết học là : "Triết học là lý luận về giáo dục ở giai đoạn tổng quát nhất". Điều này có nghĩa là triết học phải định hướng cho cá nhân và cho xã hội.

Trụ cột là nền tảng cho ngôi nhà, nhà trường của Dewey là như sau: người ta không thể phân biệt lề thói cũ có ích với một nền văn hóa cao, một thực tiễn thấp với một tinh thần cao. Sự cắt đứt đó quy về "sự tách biệt có điều kiện trên bình diện xã hội" giữa những người tư duy và những người hành động. Dewey đặt cho mình nhiệm vụ phục hồi lại cái có ích và hành động.

Cải cách giáo dục của Dewey gặp phải những lời chỉ trích từ phía giáo dục truyền thống.

Thực ra giáo dục của Dewey vẫn mang sức sống của truyền thống Mỹ. Người ta vẫn thấy nó mang dấu tích của Emerson và có thể nói rộng ra cả những dấu tích của Nietzsche, bởi vì nhà triết học Đức cũng cho rằng nguồn gốc của nền văn hóa Hy Lạp không ở trong truyền thống mà là trong tự nhiên.

Những đối thủ của Dewey thường kết án giáo dục của ông là thấp lè tè mặt đất. Đáp lại, năm 1949, một

nhà công nghiệp phàn nàn về tính chất thấp bé của nhà trường của Dewey, người ta trả lời ông ta rằng nhà trường của Dewey không dạy người ta đi tìm lợi nhuận mà là một *training for living, training to make a living* có nghĩa là nhà trường ấy dạy nghệ thuật để sống.

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG TIẾP TỤC PHÁT TRIỂN

Peirce, James, Dewey đã hoàn thành nhiệm vụ xây dựng xong chủ nghĩa thực dụng làm ý thức hệ cho nước Mỹ.

Kể từ nửa cuối thế kỷ XX, chủ nghĩa thực dụng không còn hoạt động sôi nổi, nhưng không phải nó bị bỏ lại ở sân sau. Mỗi trào lưu triết học một khi đã đi vào cuộc sống, thành cái hồn của một dân tộc thì nó chẳng còn cần náo nhiệt như lúc nó ra đời với 13 loại chủ nghĩa thực dụng.

Nói như trên không có nghĩa là chủ nghĩa thực dụng chấm dứt với ba nhân vật nói trên: nó đã đi hết vào mọi lĩnh vực tinh thần và xã hội của nước Mỹ. Còn có những tìm tòi khác về chủ nghĩa thực dụng.

Ngay trong những năm 20 của thế kỷ trước C.I. Lewis cũng đề xướng một "chủ nghĩa thực dụng khái niệm".

Chịu ảnh hưởng của triết học phân tích (từ Rudolf Carnap, Charles Morris, E. Nagel, W. Quine), Lewis muốn khái niệm hóa kinh nghiệm. Vì vậy người ta bảo

Lewis gần nhà triết học logic Pierce hơn James và Dewey.

Lewis nhấn mạnh vào vai trò của trí óc như một khả năng tổ chức và giải thích kinh nghiệm cảm giác chứ không quan niệm trí óc như một khả năng gồm những nguyên tắc và phạm trù tiên thiên (theo khuynh hướng chủ nghĩa khái niệm).

Thay vào những nguyên tắc và những phạm trù tiên thiên, Lewis đề ra những nguyên tắc, những phạm trù có tính tiên quyết thực tiễn. Nhưng tất cả những quyết định công nhận hay phủ nhận những nguyên tắc, những khái niệm tiên thiên kia xét tới cùng lại lệ thuộc vào những nhu cầu và những mục tiêu do xã hội đặt ra. Do đó ta mới am hiểu và kiểm soát được những hành động của ta tùy theo lợi ích đã cho.

Trong cuốn *Trí óc và trật tự thế giới*, Lewis đã đưa ra một định nghĩa về lý luận của ông rằng: "Công việc giải thích kinh nghiệm của ta luôn luôn phải theo những phạm trù và những khái niệm mà trí óc ta đã xác định. Những phạm trù và khái niệm ấy có thể là một hệ thống khái niệm song song làm khởi phát những miêu tả của kinh nghiệm sống".

Như vậy, bao giờ vô tình hay hữu ý tức một cách khách quan, công việc lựa chọn cũng sẽ căn cứ trên những căn bản thực dụng chủ nghĩa, bao giờ cũng được khích lệ, được biện hộ do những nhu cầu thực tiễn của con người và sự thỏa mãn hữu hiệu những nhu cầu ấy.

Triết học của Lewis là một sắc thái của chủ nghĩa thực dụng, chứng tỏ những luận đề thực dụng của nó có

sức mạnh chinh phục đến mức độ nào. Chủ nghĩa thực dụng khái niệm của Lewis chỉ có thể dừng ảnh hưởng tại đây, bởi vì chủ nghĩa khái niệm của nó xét cùng kỳ lý không thể nào có sức mạnh chinh phục bằng chủ nghĩa kinh nghiệm mà các nhà sáng lập chủ nghĩa thực dụng trước hết là James đã thu lượm được trong mùa gặt tâm hồn Mỹ.

CHƯƠNG III

NHỮNG GIÁ TRỊ NHÂN BẢN KHÁC

1. CHỦ NGHĨA FREUD Ở MỸ

Sau khi Freud qua đời, để tránh sự đàn áp của chủ nghĩa phát xít Đức, một số nhà phân tâm học trẻ tuổi đã di cư sang Mỹ và cho ra đời chủ nghĩa Freud mới.

Học thuyết của Freud chưa hoàn toàn thoát khỏi những dấu tích của khoa học cổ điển, tính duy lý, tính cơ giới và quyết định luận, vì vậy Adler (1870 – 1937), Jung (1875 – 1961) và bây giờ đến lượt các nhà phân tâm học Mỹ đã muốn đổi mới nó thực hiện sự chuyển biến từ "cổ điển" sang "hiện đại" của phân tâm học.

Những người dựng lá cờ của chủ nghĩa Freud mới ở Mỹ ngoài Karen Horney, Erich Fromm, còn có các nhà phân tâm học khác như P. S. Sullivan, A. Kardiner, E. N. Eriksan... Những nhà phân tâm học trên tuy có nhiều điểm khác nhau nhưng họ đều chú trọng tới nhân tố xã hội trong bệnh học tâm thần, nhấn mạnh nhân tố văn hóa trong sự hình thành và phát triển của nhân cách, họ phủ định tính cơ giới của libido, của giới tính và muốn thay bằng nhân tố văn hóa và hoàn cảnh xã hội. Vì lẽ đó chủ nghĩa Freud mới ở Mỹ thường được gọi là

trường phái "văn hóa tâm lý" hay trường phái "tâm lý học xã hội".

Chủ nghĩa Freud ở Mỹ còn đổi mới ở việc lần đầu tiên người ta thấy xuất hiện một mưu đồ muốn "dung hợp" chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác. Có hai người đã thực hiện xu hướng này: Winhelm Reich và Herbert Marcuse.

CHỦ NGHĨA FREUD MỚI

Karen Horney (1885 – 152)

Bà là một nhà bệnh lý học tâm thần và một nhà phân tâm học người Đức, quốc tịch Mỹ. Bà là đại biểu chính của chủ nghĩa Freud mới. Bà đã từng được huấn luyện về phân tâm học ở Viện nghiên cứu phân tâm học Berlin. Năm 1932, bà di cư sang Mỹ và sáng lập Viện nghiên cứu phân tâm học Mỹ.

Horney đề xướng khái niệm "lo âu cơ bản" trong phân tâm học. Bà tán thành luận điểm của Freud về sự xung động của vô thức quyết định hành vi của con người, nhưng kiên quyết bác bỏ việc lý giải sự xung đột vô thức của con người từ sự xung động của bản năng về tính dục: con người không phải bị thống trị của "nguyên tắc khoái lạc" mà bởi nhu cầu an toàn. Động cơ chủ yếu của mỗi con người khi sinh ra ở đời chính là sự tìm tòi an toàn, tránh được sự đe dọa và sợ hãi. Do con người sinh ra trong một thế giới đầy âm mưu thù địch mà lại không nhìn thấy, bởi vậy họ tràn ngập nỗi lo sợ, không an toàn. Loại cảm giác không an toàn này dẫn tới lo âu. Bởi vậy,

tìm kiếm an toàn xóa bỏ lo âu đã trở thành sự xung động vô thức chủ yếu của con người, trở thành lực đẩy bên trong chủ yếu của hành vi con người (người ta bắt gặp chủ đề lo âu trong chủ nghĩa hiện sinh và trong văn học ở Châu Âu và cả ở Mỹ).

Xóa bỏ xung động của lo âu đi liền với sự phát triển của nhân cách. Cũng như Freud, Horney khẳng định rằng nhân cách phát triển từ thời ấu thơ, nhưng nhân cách đó phát triển không phải từ giai đoạn phát triển libido, tức từ giai đoạn phát triển tính dục nguyên thủy. Bà cho rằng đó chính là tác dụng của hoàn cảnh xã hội, đặc biệt là hoàn cảnh gia đình. Trẻ em tìm tòi an toàn, xóa bỏ lo âu chủ yếu được tiến hành trong phạm vi gia đình, chúng được thỏa mãn về sự an toàn đến đâu là phụ thuộc vào thái độ ứng xử của các người trong gia đình đối với chúng...

Nếu trẻ em thiếu sự đùm bọc, thiếu tình yêu thương của gia đình thì sẽ có thể nảy sinh những lo lắng không hiện thực. Và nếu những lo lắng này không được loại trừ kịp thời thì có thể phát triển thành lo âu mang tính thần kinh.

Trong giai đoạn này, trẻ em bắt đầu có những phản ứng đối với ảnh hưởng của gia đình. Những phản ứng được lặp đi lặp lại và hình thành nhân cách. Nhân cách trẻ em khác nhau, vì chúng xuất hiện trong những gia đình khác nhau.

Freud chia nhân cách thành ba bộ phận hợp thành: "Cái đó", "Tôi" và "Siêu tôi". Horney cho rằng kết cấu

của nhân cách là tổ hợp của "chân tôi", "thực tôi" và "Tôi lý tưởng". "Chân tôi" là bộ phận thuộc tiềm năng "Trời cho". Nó rất sống động, là trung tâm sinh mạng thực sự của mỗi con người. "Thực tôi" là do "chân tôi" chịu sự tôi luyện, hun đúc của hoàn cảnh gia đình mà thành, tình huống mà nó biểu hiện là thực tế, là hiện thực. "Tôi lý tưởng" cùng hình thành từ ảnh hưởng của hoàn cảnh, nhưng khác "thực tôi" ở chỗ nó tồn tại trong ý niệm.

Horney phân tích tính hạn chế của thuyết Freud. Cũng như Adler và Jung, Horney nhấn mạnh hơn tác dụng của nhân tố văn hóa và xã hội trong sự hình thành của nhân cách. Thay đổi hoàn cảnh xã hội là then chốt của việc điều trị bệnh tâm thần.

Bằng những đóng góp mới của các nhà phân tâm học trên, phải chăng tính cơ giới quyết định chủ nghĩa trong lý thuyết về tình dục của Freud đã được khắc phục trong chừng mực nào đó.

Erich Fromm (1900 – 1980) là nhà lý luận quan trọng nhất của chủ nghĩa Freud mới.

Ông là thành viên chủ chốt của trường phái Frankfurt. Năm 1922, ông đạt được học vị tiến sĩ triết học và từ 1929, ông làm việc tại Viện nghiên cứu phân tâm học Frankfurt. Đầu những năm 1929, ông được Max Hockheimer 1895 – 1973, giám đốc Viện nghiên cứu xã hội Frankfurt mời tham gia nghiên cứu "Lý luận phê phán xã hội". Ông là tác giả soạn thảo văn bản quan trọng này của tạp chí thư viện của trường phái đó. năm 1934, ông di cư sang Mỹ và lần lượt làm việc tại

Viện nghiên cứu xã hội New York và trường đại học Colombia. Từ sau những năm 1940, ông chia tay với trường phái Frankfurt và lao vào công việc xây dựng chủ nghĩa Freud mới. Ông cùng với Horney lập ra học hội chủ nghĩa Freud mới ở Mỹ. Ông cũng là hội viên học hội phân tâm học Washington và hội viên Hội tâm lý học Mỹ.

Các tác phẩm chính của Fromm: *Chạy trốn khỏi tự do, Sứ mệnh của Sigmund Freud, Quan niệm của Mác về con người, Con người nó là như thế, Sự nghiên cứu mang tính phá hoại đối với con người.*

Cũng như Horney, Fromm phê phán Freud về việc phóng đại quá mức tính dục lib i do tức là bản năng sinh vật ở con người và xã hội. So với Horney, Fromm đã tiến hơn một bước ở chỗ không giống Horney ông đã nói một cách khá rộng về ảnh hưởng của nhân tố văn hóa đối với con người, đã liên hệ văn hóa với các phương tiện như chính trị, kinh tế, xã hội và tư tưởng. Cũng không như Horney chỉ quy nhân tố văn hóa và xã hội vào hoàn cảnh gia đình, hứng thú của Fromm hướng vào việc trình bày ảnh hưởng do xã hội tạo ra con người.

Những vấn đề trên được ông trình bày trong lý luận nhân tính và lý luận về cách mạng tâm lý.

Fromm cho rằng phân tâm học của Freud về thực chất là một chủ nghĩa nhân đạo, bởi vì nó khẳng định rằng có sự tồn tại của nhân tính tạo thành "mô hình" bản tính của con người. Tính hẹp hòi trong lý luận nhân tính của Freud là ở chỗ đã quy nhân tính chỉ còn là nhu

cầu sinh vật như đói, khát, tình dục... Theo Fromm nhân tính không chỉ là sự tổng hợp của các loại nhu cầu về tâm lý xã hội mà còn bao gồm cả nhu cầu về sản vật thuộc quá trình xã hội. Quá trình xã hội đó sáng tạo ra con người, đồng thời cũng sáng tạo ra nhu cầu của con người.

Với tư cách là thành phần chủ yếu của nhân tính, nhu cầu xã hội mà Fromm nói tới chỉ là nhu cầu lẩn tránh sự cô đơn, tìm kiếm và xây dựng quan hệ với tha nhân. Qua việc trình bày sự hình thành của loại nhu cầu này, Fromm muốn làm rõ tác dụng của nhân tố kinh tế, xã hội đối với sự phát triển của nhân tính.

Dù xét từ góc độ "nhân chủng phát sinh" hay "cá thể phát sinh", theo Fromm, con người từ trạng thái tự nhiên quá độ sang trạng thái xã hội đều tràn đầy "mâu thuẫn bản thể", trong đó có loại mâu thuẫn chủ yếu giữa "cá thể hóa" và "cảm giác cô đơn". Từ khi còn là một thai nhi, con người đã không ngừng trưởng thành để một mặt thoát ly dần dần sự trói buộc ban đầu, trở nên ngày càng độc lập và tự do, ngày càng "cá thể hóa", mặt khác do cắt đứt "sợi dây nối liền ban đầu", (tức sợi dây làm cho mình được an toàn, được bảo hộ nhằm liên hệ mình với tha nhân) do vậy ngày càng trở nên không an toàn, ngày càng nảy sinh một loại "cảm giác cô độc" và "cảm giác thất lạc". Tình hình đó làm nảy sinh mâu thuẫn là không tránh khỏi. Nhưng sự gay gắt và mức độ biểu hiện của nó hoàn toàn phụ thuộc vào điều kiện lịch sử xã hội.

Trong hoàn cảnh này, ở con người sẽ nảy sinh một nhu cầu mãnh liệt nhằm trốn tránh cô độc, tìm kiếm sự kết hợp với tha nhân. Điều đó đã cấu thành nội dung cơ bản về nhân tính của con người hiện đại.

Lý luận cách mạng tâm lý của Fromm bao gồm hai nguyên lý: một là nguyên lý điều trị và cứu vớt, hai là nguyên lý bồi dưỡng tình yêu mang tính sáng tạo. Nguyên lý thứ nhất nói về bệnh tâm lý của con người, làm sao điều trị tâm lý của họ. Nguyên lý thứ hai nói về những người khỏe mạnh bình thường, chủ yếu nói về cách tiến hành, hướng dẫn tích cực đối với những người đó, làm cho nhân cách của họ phát triển lành mạnh. Nội dung của hai nguyên lý đều quán xuyến, đều kết hợp tâm lý và cách mạng xã hội. Thậm chí để tiến hành cách mạng xã hội triệt để, cần phải kêu gọi tới sự quy tụ của lý luận cách mạng tâm lý.

Fromm tán thành quan điểm Freud cho rằng để điều trị bệnh tâm lý của con người thì chủ yếu phải thay đổi kết cấu tâm lý của con người được quy lại thành việc quy đổi quan hệ giữa vô thức và ý thức.

Có thể nói được rằng các trường phái phi Freud cũng như Freud mới đều bám sát mục tiêu của phân tâm học mà chính Freud đã đề ra là mục tiêu "ý thức vô thức" (making the unconscious conscience), mục tiêu thay thế ID (cái đó) cho Ego (tôi).

Phải thừa nhận rằng trong những năm đầu nghiên cứu, Freud vẫn còn tin rằng cái tin tức đích xác mà nhà phân tâm học đem đến cho bệnh nhân và có thể chữa

lành bệnh là lấy quan niệm trí năng làm mục tiêu của phân tâm học. Và nhiều nhà phân tâm học vẫn chưa vượt qua khỏi quan niệm trí năng đó.

Không lạ gì Fromm chỉ ra rằng chủ nghĩa duy lý ở phương Tây đã trở thành truyền thống kể từ triết học ánh sáng và đạo đức của Thanh giáo. Freud là người đầu tiên đặt những mục tiêu của phân tâm học trên cơ sở khoa học bằng sự thăm dò của vô thức và từ đó chỉ ra cách thực hiện chúng. Thiên tài của ông là ở chỗ ông đã đồng thời vượt qua những mặt nguỵ duy lý và lạc quan thô thiển của chủ nghĩa duy lý và tạo ra một tổng hợp với một chủ nghĩa lãng mạn. Mối quan tâm và sự tôn trọng đối với mặt phi lý tính, tình cảm của con người chính là một phong trào mà suốt thế kỷ XIX đã chống lại chủ nghĩa duy lý.

Trong việc "làm ý thức vô thức", vô thức và ý thức đều là trạng thái chủ quan bên trong cá nhân. Sự khác biệt là ở chỗ ý thức là chỉ tình cảm, dục vọng, kinh nghiệm của con người đã được biết tới, trái lại vô thức, chưa được biết tới.

Fromm cho rằng "một thiết bị sàng lọc" (ông muốn nói về ngôn ngữ, phương pháp tư duy logic) đã ngăn cản kinh nghiệm, tình cảm này không thể nhập vào lĩnh vực ý thức. Trong tình hình này, việc thay đổi bối cảnh văn hóa, sáng tạo ngôn ngữ mới, phương pháp logic tư duy sẽ trở thành điểm mấu chốt của "cách mạng tâm lý".

Bản chất của cuộc "cách mạng tâm lý" là ở chỗ vô thức bị dồn nén, cho nên ý thức đã tới giải dồn nén cho

vô thức. Như vậy là sự chuyển hóa vô thức thành ý thức cái Id (cái đó) thành cái Ego (tôi) có ý nghĩa "cách mạng". Fromm viết rằng: làm cái vô thức ý thức đã chuyển cái ý niệm thuần túy về tính phổ quát của con người thành sự thể nghiệm sống động cái tính phổ quát đó, đây là sự thực nghiệm chủ nghĩa nhân đạo.

Điểm nổi bật nữa trong những đóng góp của Fromm về việc nghiên cứu Freud là ở chỗ ông đã nêu lên sự gặp gỡ của Freud và "Thiền" ở phương Đông. Ông viết rằng Freud "đã vượt qua trong một điểm thiết yếu cái lối suy tưởng quy ước duy lý của thế giới phương Tây và vận chuyển theo một chiều hướng đã được phát triển xa hơn và triệt để hơn trong tư tưởng của phương Đông".

Fromm cho rằng bản chất của Thiền là "ngộ".

Mục tiêu của Thiền là giải phóng tất cả những tinh lực và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta mà trong nhiều hoàn cảnh thường bị tù túng, bóp méo, dồn nén đến nỗi chúng không tìm được lối thoát chính đáng.

Còn "ngộ" là gì? Theo Thiền sư Suzuki "ngộ" là "sự thức tỉnh trọn của toàn thể cá tính". Và Fromm cho rằng vấn đề chính của phân tâm học là lướt qua dồn nén, là sự chuyển hóa vô thức thành ý thức.

Để làm rõ "ngộ", cái ý thức mà Fromm gọi là "ý thức vũ trụ" (cosmic consciousness) ông đã tìm tới khái niệm trực giác của Spinoza. Nhà triết học Hà Lan cho rằng tri thức này là hình thức cao nhất của tri thức. Trực giác là lối nhận thức mà Suzuki mô tả là lối nhận thức "đi ngay

vào chính đối tượng và thấy nó, có thể nói, từ bên trong đó là lối nhìn thực tại một cách năng động và sáng tạo".

Tóm lại, Fromm cho rằng xét về những mục tiêu, khi người theo đuổi nguyên lý của Freud về sự chuyển hóa vô thức thành ý thức đến những hậu quả tối hậu của nó thì người ta đến gần quan niệm "ngộ" của Thiền. Nhưng còn về phương pháp để đạt mục tiêu trên thì phân tâm học và Thiền hoàn toàn khác nhau. Phương pháp phân tâm có tính cách tâm lý thực nghiệm, là một liệu pháp cho bệnh tinh thần. Còn Thiền là một lý thuyết và kỹ thuật để thành tựu "ngộ", một kinh nghiệm mà ở phương Tây thường được gọi là tôn giáo hay thần bí.

Vấn đề chuyển hóa vô thức, cái Id (cái đó) thành Ego (tôi) được thực hiện là đã giải trừ dồn nén cho con người. Nhưng dù sao đó mới là sự giải phóng về mặt tâm linh cho cá nhân đơn độc. Fromm còn đặt ra tiếp vấn đề làm sao để xóa bỏ cô đơn của con người và đạt tới sự kết hợp với tha nhân. Đây là vấn đề không tránh khỏi trong "cuộc cách mạng tâm lý" mà Fromm đề xướng. Nhiệm vụ trọng yếu của cách mạng tâm lý chính là tìm cách làm cho mọi người thỏa mãn nhu cầu cơ bản của nhân tính đó. Ngày nay, con người thường thông qua phương thức "tự yêu mình" tức là lấy cá nhân làm trung tâm hoặc khuất phục người khác hoặc phụ thuộc hay khống chế người khác làm cho tha nhân trở thành phụ thuộc vào mình. Họ làm những việc đó mong xóa bỏ cô đơn, được an toàn, nhưng thực ra đã tự tha hóa và tha hóa tha nhân. Biện pháp duy nhất có thể thực hiện được là

"cùng với tha nhân xây dựng một quan hệ thương yêu hòa hợp". Theo Fromm tính sáng tạo là tiềm lực của một con người phát triển đầy đủ là một biểu lộ một đời sống sống động, là một nghệ thuật cao của nhân loại. Còn cần phải kết hợp bồi dưỡng "tình yêu mang tính sáng tạo cao" với việc bồi dưỡng "nhân cách mang tính sáng tạo phát triển" tức nhân cách độc lập tự chủ. Điều đó chỉ có thể hình thành trong quá trình xã hội hóa của con người, vì vậy phải đưa công việc bồi dưỡng tình yêu vào cuộc đấu tranh nhằm biến đổi xã hội.

Theo chân Freud, Fromm đã dành cả sự nghiệp của mình cho chủ nghĩa nhân đạo trong đó có một vấn đề hàng đầu được đặt ra là làm sao xóa bỏ sự tha hóa của con người.

CHỦ NGHĨA FREUD VÀ CHỦ NGHĨA MÁC

Trong những năm 30 ở Tây Âu trong triết học có một xu hướng muốn thực hiện sự dung hợp giữa chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác. Người ta gọi đó là chủ nghĩa Marxism – Freud (Freudomarxism). Ở Đức trường phái Frankfrut là người đi đầu mở đường cho hướng đi đó. Ở Mỹ có Winhelm Reich và Herbert Marcuse.

Winhelm Reich (1897 – 1975) là người đề xướng rõ nhất sự dung hợp giữa chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác, là người đề xướng nổi tiếng về lý thuyết "orgone" (một năng lực được giả định là thấm nhuần và có khả

năng chữa bệnh). Ông là người đặt nền móng cho lý luận "cách mạng giới tính".

Năm 1922, ông đạt được học vị tiến sĩ y học và cũng trong năm đó ông gia nhập phong trào phân tâm học và trở thành bạn của Freud.

Năm 1927, ông vào Đảng cộng sản Áo. Về lý luận, ông muốn dung hợp chủ nghĩa Freud với chủ nghĩa Mác. Về thực tiễn ông muốn kết hợp cách mạng chính trị, cách mạng xã hội với cách mạng giới tính. Kết quả ông bị phê phán từ hai phía. Freud đã đưa ông ra khỏi hội phân tâm học. Và Đảng cộng sản Áo cũng khai trừ ông vì cho rằng "hình thái ý thức của chủ nghĩa cộng sản và lý luận phân tâm học không thể điều hòa với nhau được". Cuối cùng ông cũng thừa nhận rằng việc kết hợp giữa phân tâm học và chủ nghĩa Mác về logic là một thất bại.

Sau 1930, ông di cư sang Mỹ và tập trung vào việc nghiên cứu lý thuyết orgone.

Năm 1957, ông bị bệnh và qua đời.

Những tác phẩm chính của ông: *Cá tính và xã hội, Tâm lý học quần chúng của chủ nghĩa Phát xít, cuộc cách mạng giới tính.*

Ý tưởng lý thú nhất về triết học của ông là ý tưởng về "bộ giáp cơ bắp", được phát triển từ khái niệm "bộ giáp cá tính" trước đó của ông. Ông đã cống hiến lý thuyết về sự đồng nhất tính (identily theory) giữa hai tính chất giống nhau về chức năng theo nghĩa cùng phục vụ một chức năng, được gọi là dập tắt các cảm xúc

(ví như sự giận dữ và bồn chồn). Cho nên sẽ là sai lầm khi xem xét sự cứng rắn của cơ bắp chỉ như một phụ thuộc hay một hậu quả của thái độ cá tính tương ứng: đó là phương tiện thể xác là nền tảng của sự hiện hữu tiếp tục của nó.

Lý thuyết orgone có tiếng vang. Nhưng có lẽ người ta nhớ nhiều ở Reich là do sự đề xướng của ông về sự dung hợp giữa chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác.

Reich cho rằng phân tâm học và chủ nghĩa Mác cần phối hợp với nhau bởi vì hai học thuyết này có phạm vi và giới hạn ứng dụng của chúng, và đều có tính hạn chế nhất định. Ông cho rằng chủ nghĩa Mác về thực chất là một loại lý luận xã hội tập trung sự chú ý vào hoàn cảnh xã hội, khi đề cập tới tinh thần của con người, Mác cũng tập trung chú ý vào mặt lý tính của con người. Ngược lại, phạm vi nghiên cứu của phân tâm học lại chỉ hạn chế ở cá nhân, ở vô thức của cá nhân. Theo ông hai học thuyết này kết hợp với nhau là nhằm bổ trợ cho nhau về ưu điểm, khắc phục cho nhau về khuyết điểm.

Hai học thuyết lại có những điểm chung cấu thành cơ sở của chúng. Ông cho rằng chủ nghĩa Mác rõ ràng là một học thuyết duy vật chủ nghĩa. Còn phân tâm học về cơ bản cũng là một môn khoa học duy vật, bởi vì Freud cũng như Mác đều tập trung vào một tiêu điểm là nhu cầu chân chính của nhân loại, đều xuất phát lý luận từ sự vật cụ thể về giới tính. Bản chất của phân tâm học cũng là biện chứng bởi vì khi Freud nghiên cứu về kết cấu tâm lý của con người ông coi kết cấu tâm lý đó là ở trạng thái động, là sự thay đổi, vận động sôi nổi giữa

"Cái đó", "Tôi" và "Siêu tôi". Chủ nghĩa Mác và chủ nghĩa Freud về bản chất đều là phê phán cách mạng... Cũng giống như chủ nghĩa Mác tiêu biểu cho sự phê phán đối với kinh tế tư bản chủ nghĩa, phân tâm học, đối với đạo đức tư sản.

Cấu thành hệ thống chủ nghĩa Mác – Freud của Riech bao gồm chủ yếu ba lý luận sau đây: "Cao trào về giới tính", "kết cấu nhân cách" và "cách mạng giới tính". Ba lý luận này thể hiện sự dung hợp của chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác và sự cải tạo lẫn nhau của hai học thuyết đó.

Lý luận về "cao trào giới tính" được hình thành từ sự cải tạo của chủ nghĩa Mác đối với chủ nghĩa Freud. Ông cho rằng thời kỳ sau của lý luận Freud không quy hạnh phúc và sức khỏe của con người và sự phóng thích của năng lượng libi do mà là dồn sự chú ý vào tâm lý học về cái Tôi đã được xác lập. Sự chuyển hướng này trên thực tế là duy tâm hóa lý luận vốn có nhân tố duy tâm. Để ngăn ngừa sự chuyển biến này, theo ông, dưới sự chỉ đạo tinh thần của chủ nghĩa duy vật của chủ nghĩa Mác, cần xác lập lại tính chất của công năng sinh dục với tư cách là công năng sinh ý, công năng sinh vật và cần nêu lên khái niệm "lực đẩy lên của tính dục" để chỉ "năng lượng về tính hữu tình".

Lý luận về "kết cấu tính cách" được hình thành từ sự cải tạo lẫn nhau giữa chủ nghĩa Mác và chủ nghĩa Freud.

Sự cải tạo của chủ nghĩa Mác đối với chủ nghĩa Freud thể hiện chủ yếu ở việc bác bỏ kết luận về sự liên hệ tất nhiên giữa nền văn minh nhân loại và sự áp chế bản năng, làm cho chủ nghĩa Freud từ chủ nghĩa bi quan biến thành chủ nghĩa lạc quan. Reich đã cải tạo lý luận nhân cách của Freud và đưa ra một "nhân cách ba cấp độ" của mình. Theo ông, đằng sau "cái đó" nguyên thủy mà Freud nói tới còn có một "cái tôi" căn bản hơn, nguyên thủy hơn. Ở đó chứa đựng một sự xung động về giới tính và sự xung động mang tính xã hội tự nhiên không xung động với nền văn minh nhân loại. Do sự áp chế của điều kiện xã hội bên ngoài, một khi hình thành kết cấu tính cách của con người thì năng lượng về giới tính mới chuyển biến thành năng lượng phá hoại, mới hình thành sự xung động mang tính phá hoại của con người. Theo ông, sự quy định của điều kiện xã hội bên ngoài đối với nhân tính là kết quả của việc đưa chủ nghĩa Mác vào chủ nghĩa Freud. Còn sự cải tạo chủ nghĩa Freud đối với chủ nghĩa Mác thể hiện chủ yếu ở việc trình bày và phân tích sự hình thành của "kết cấu tính cách". Việc này bù đắp hai điểm vốn thiếu sót rõ ràng trong học thuyết về hình thái ý thức của chủ nghĩa Mác. Một là không thể giải thích chính xác quá trình phát triển cơ sở kinh tế chuyển hóa thành ý thức xã hội như thế nào; hai là không nói được chính xác tính độc lập tương đối của hình thái ý thức. Lý luận "kết cấu tính cách" của Reich có tham vọng khắc phục những thiếu sót trên.

Chế độ xã hội luôn luôn theo nhu cầu của nó, làm cho mọi người có được một "kết cấu tính cách" nhất định. Việc tôn giáo, trường học, giáo hội giáo dục trẻ em là đã thay mặt xã hội và đã căn cứ vào yêu cầu của quá trình phát triển kinh tế, bắt buộc trẻ em phải hình thành kết cấu tính cách nhất trí với quá trình phát triển kinh tế đó. Như vậy, kết cấu tính cách là khâu trung tâm giữa quá trình phát triển kinh tế – xã hội và hình thái ý thức của con người, quá trình phát triển kinh tế giúp cho khâu trung tâm này biến thành hình thái ý thức.

Vì kết cấu của tính cách có tính ổn định tự chủ, độc lập cho nên hình thái ý thức cũng có tính độc lập tương đối.

Tóm lại theo Reich, khái niệm "kết cấu tính cách" đã "bắt đầu nối liền" khoảng cách giữa tình hình xã hội và hình thái ý thức.

Lý luận về cách mạng giới tính xuyên suốt quá trình dùng chủ nghĩa Freud cải tạo chủ nghĩa Mác. Sự cải tạo này tập trung thể hiện ở hai mặt sau đây:

Một là cải tạo quan điểm "lấy cách mạng xã hội thay thế tất cả". Reich cho rằng học thuyết cách mạng xã hội của Mác là một loại cách mạng vĩ mô. Loại cách mạng này chỉ coi mục tiêu cách mạng là giải phóng giai cấp vô sản về chính trị và về kinh tế. Reich nói: dù cho cách mạng xã hội có ý nghĩa to lớn ra sao vẫn không giải quyết được vấn đề nô dịch nhân loại và chinh phục "cái tôi" (Ego). Lý luận cách mạng vĩ mô của Mác phải dùng

cách mạng vi mô tức cách mạng giới tính để bổ sung. Cách mạng giới tính kết hợp cuộc đấu tranh của giai cấp vô sản phản đối quyền lực và chế độ của giai cấp thống trị với cuộc đấu tranh thay đổi kết cấu tính cách của con người, giành lấy sự giải phóng về giới tính.

Hai là cải tạo quan điểm "coi tất cả mọi cuộc cách mạng đều là đấu tranh giai cấp". Ông cho rằng không thể coi đấu tranh cách mạng và đấu tranh giai cấp như nhau, giữa địa vị giai cấp và kết cấu tính cách không tồn tại mối liên hệ tất yếu, nguy cơ về giới tính không nảy sinh ở sự xung đột giữa giai cấp vô sản và giai cấp tư sản mà nảy sinh trong mâu thuẫn giữa nhu cầu bản năng tự nhiên, vĩnh hằng với chế độ tư bản chủ nghĩa. Cho nên cuộc đấu tranh cách mạng chân chính phải là cuộc đấu tranh giữa toàn thể thành viên xã hội với chế độ áp chế nhu cầu bản năng của mỗi con người.

Herbert Marcuse (1898 – 1979), Ông học ở trường Đại học Berlin, sớm tham gia đảng Xã hội dân chủ Đức. Ông nhận bằng tiến sĩ văn chương 1922, và chẳng mấy chốc bị cuốn hút vào triết học của Heidegger với trọng tâm là luận điểm cá nhân bị ném vào trong vũ trụ với các sự vật và với tha nhân sống chung với mình. Ông được Heidegger cử làm trợ lý, nhưng không được bao lâu họ chia tay nhau do bất đồng quan điểm. Ông làm quen với Horkheimer tham gia nghiên cứu tại Viện xã hội Frankfrut, ông có công triển khai nét đặc trưng của trường phái này là phê bình biện chứng: những khái niệm quan trọng được phân tích và được đưa về

nguồn gốc của chúng rồi tái tạo để minh chứng cho những chức năng chính trị được thay đổi.

Ông là nhà lý luận có ảnh hưởng nhất của "chủ nghĩa Mác theo tinh thần của chủ nghĩa Freud". Những tác phẩm thời trẻ của Mác đặc biệt hấp dẫn ông. Người ta bảo ông là người theo "chủ nghĩa Mác không Xô Viết độc đáo và khiêu khích nhất của thế kỷ".

Năm 1934, ông theo Viện nghiên cứu của trường phái Frankfrut sang Mỹ tiếp tục dạy học ở một số trường đại học.

Năm 1970, ông ốm và mất ở Tây Đức.

Người ta có thể thấy ba giai đoạn của sự phát triển tư tưởng của Marcuse. Những năm 30 của thế kỷ, ông đi theo chủ nghĩa hiện sinh. Những năm 40, ông tập trung vào nghiên cứu mối quan hệ chặt chẽ giữa chủ nghĩa Mác và chủ nghĩa Hegel. Sau những năm 50, ông xuất phát từ phân tâm học của Freud để giải thích chủ nghĩa Mác.

Những tác phẩm chính của Marcuse: *Tình dục và văn minh, Kết cấu bản năng xã hội, Bàn về tính tiến công của xã hội công nghiệp đương đại, Người ở độ đơn hướng...*

Hãy dừng lại chủ yếu để xem cách mà Marcuse đã dung hợp chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác ra sao?

Cống hiến chủ yếu về triết học của Marcuse là vạch ra điều bí mật của kết cấu tâm lý con người theo một ý nghĩa mới. Nó quy định bản chất của con người.

Sự kết hợp chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác của Marcuse thể hiện chủ yếu ở chỗ thông qua sự phân tích lý luận của Freud về kết cấu tâm lý của con người từ đó Marcuse nêu lên bản chất của con người là "tình dục" (Eros) và trên cơ sở đó liên kết "lý thuyết giải phóng tình dục" với lý thuyết giải phóng lao động của Mác.

Freud chia kết cấu tâm lý của con người thành hai bộ phận "vô thức" và "ý thức" , từ đó Marcuse cho rằng vì ý thức hình thành sau, chịu sự chi phối của "nguyên tắc khoái cảm" cho nên vô thức có thể thể hiện bản chất của con người rõ ràng hơn ý thức. Theo Freud, vô thức là do "bản năng sống" và "bản năng chết" tạo thành, Marcuse cho rằng, bởi vì bản năng sống nhất trí với "nguyên tắc hiện thực" của con người cho nên mặc dù hai loại bản năng đó đều chịu sự chi phối của "nguyên tắc khoái lạc", nhưng thể hiện một cách thực sự bản chất của con người là bản năng sống mà nội dung của bản năng sống là đói khát, là tình dục. Trong nội dung này, theo Marcuse, tình dục chiếm địa vị thống trị. Do vậy, một khi cho bản năng sống là bản chất của con người là đã coi tình dục là bản chất của con người. Trong những tác phẩm của Freud, tình dục có lúc chỉ sự đeo đuổi nhục dục đối với giới khác có quan hệ với cơ năng sinh dục, có lúc lại chỉ thuộc tính phổ biến tìm tới khoái lạc của cơ thể con người. Sử dụng khái niệm "tính dục" với nghĩa sau để phân biệt với nghĩa trước, ông gọi là "tình dục" (erotic).

Khi phân tích các loại hoạt động "tình dục" của con người Freud cũng nói tới lao động. Marcuse đã phát

triển vấn đề này rộng ra một cách có hệ thống hơn. Ông cho rằng, trong hoạt động "tình dục" của con người, lao động là "tình dục" cơ bản, bởi vì lao động có ý nghĩa thực sự ở chỗ nó là sự tiêu khiển tự do của các khí quan của con người, nó tạo cơ hội cho "xung động tạo thành việc thể hiện tình dục theo quy mô lớn hơn".

Mác đã nêu lên rất sớm bản chất con người là ở lao động, hoạt động tự do của con người, nhưng theo ông, Mác chưa trả lời sâu vì sao chỉ có trong lao động mới có thể tự thể hiện. Và cũng theo ông liên kết lao động và "tình dục" thì có thể chứng minh một cách chính xác tại sao trong lao động con người cảm thấy hạnh phúc, tại sao thông qua lao động con người có thể tự thực hiện chính mình.

Qua sự phân tích về bản chất của con người, Marcuse rút ra kết luận rằng sự giải phóng của con người chính là sự giải phóng của tình dục. Hạt nhân của sự giải phóng tình dục là sự giải phóng lao động. Muốn làm cho con người có hạnh phúc thực sự, phải làm cho hoạt động của mọi người được "tình dục hóa", trong đó "tình dục hóa" lao động là chủ yếu. Sự "tình dục hóa" của lao động cũng chính là sự giải phóng của lao động.

Triết học của Freud là một chủ nghĩa bi quan, ông hoàn toàn đối lập văn minh nhân loại với việc thỏa mãn "tình dục", cho rằng trong hai cái chỉ có thể lựa chọn một. Như vậy là chủ nghĩa Freud và chủ nghĩa Mác không thể dung hòa. Tôn chỉ của chủ nghĩa Mác chính là chứng minh tính tất yếu của việc loài người chuyển sang một xã hội rất tốt đẹp. Ông đã dồn sức lật đổ kết

luận của Freud về sự đối lập giữa nền văn minh của nhân loại và sự thỏa mãn "tình dục" của con người.

Freud đi tới kết luận bi quan trên là do ông khẳng định "tính phản xã hội của tình dục" và "tư liệu đời sống vật chất thiếu thốn" đó là hai nguyên nhân chủ yếu của việc áp chế tình dục không tránh khỏi trong xã hội văn minh.

Theo Marcuse điều nói trên không thể có được bởi "tình dục" không đồng nghĩa với "tính dục", nó có một loại "sức ngưng tụ", "sức đoàn kết", "sức ràng buộc" nội tại. Cái sức nội tại này cùng với quan hệ xã hội ổn định sẽ không có sự xung đột căn bản. Còn tư liệu đời sống vật chất thiếu thốn không có mối quan hệ tất yếu với áp chế "tình dục", bởi vì mọi người hoàn toàn có thể biến cuộc đấu tranh sinh tồn, giải quyết "thiếu thốn" thành những hoạt động tình dục, làm cho nó vừa sáng tạo ra vật chất để giải quyết thiếu thốn lại vừa có cơ hội để biểu lộ tình dục. Nguyên nhân chủ yếu làm cho tình dục bị áp chế trong xã hội văn minh chỉ có thể thấy trong phương thức tổ chức cuộc đấu tranh sinh tồn. Để bảo vệ lợi ích của mình, kẻ thống trị trong xã hội văn minh thường tìm cách áp chế "tình dục" của mọi người. Theo ông, cần quy nguồn gốc áp chế tình dục cho lợi ích thống trị.

Có thể chia áp chế thành hai loại lớn: "Áp chế cơ bản" và "áp chế dư thừa". Áp chế cơ bản là tất nhiên, có tính hợp lý còn "áp chế dư thừa" không mang tính tất nhiên, loài người hoàn toàn có thể loại bỏ nó. Theo ông, trong xã hội công nghiệp hiện đại "áp chế cơ bản" về cơ

bản không tồn tại. Ngày nay, do yêu cầu về lợi ích kẻ thống trị tiếp tục áp chế đối với bản năng. Như vậy áp chế ngày nay chủ yếu là "dư thừa". Trong tình hình đó, chỉ cần lật đổ lợi ích thống trị thì sẽ đi tới giải phóng cho tình dục.

Marcuse đã miêu tả đầy đủ tinh thần lạc quan về tương lai của xã hội loài người. Một khi mọi bản năng được giải tỏa thì việc đó sẽ trở thành nền móng của sự sống, của sự cảm thụ được giải tỏa, thanh bình và đẹp. Sự giải tỏa này đòi hỏi một sự chuyển hóa toàn diện xã hội ngày nay: kỹ thuật sẽ được sử dụng để xóa tan nghèo, đói, đem lại sự sung túc, mối tương quan với thiên nhiên cũng thay đổi trong đó nghệ thuật và sản xuất sẽ hợp nhất với nhau, giới tính và các thế hệ sẽ vượt lên trên các giới hạn giả tạo, và một con người mới với độ cao của sự cảm thụ sẽ xuất hiện.

2. CHỦ NGHĨA NHÂN VỊ

Chủ nghĩa nhân vị có ảnh hưởng tại các nước phương Tây ở Anh, ở Pháp, ở Đức trong những năm cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Nhưng chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ có địa vị quan trọng đối với sự phát triển của nền triết học Mỹ.

Trong sự hình thành chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ, Bowne (1847 – 1910), giáo sư trường đại học Borden được coi là người sáng lập chủ nghĩa nhân vị Mỹ. Vào những năm 60 của thế kỷ XIX, Walt Whitman và Brenson Alcott đã từng sử dụng từ "chủ nghĩa nhân vị". Mary Whiton Calkin, một nhà triết học Mỹ, đồng thời với Bowne cũng dùng từ "chủ nghĩa nhân vị" sớm hơn Bowne, George Nolmes Howison (1838 – 1918) một nhà triết học Mỹ đồng thời với Bowne cũng có vai trò thúc đẩy sự hình thành chủ nghĩa nhân vị. Nhưng tất cả các vị trên chưa ai xây dựng chủ nghĩa nhân vị một cách có hệ thống như Bowne. Đại biểu cho chủ nghĩa nhân vị thế hệ thứ hai ở Mỹ là Albert Cornellins Knudson (1873 – 1913), Edgar Shefeid Brightman (1884 – 1913), Ralph Tyler Flewelling (1871 – 1960), những học trò của Bowne. Họ là những người kế thừa trực tiếp triết học của Bowne.

Đại biểu của chủ nghĩa nhân vị tuyệt đối ở Mỹ là William Ernest Hocking (1873 – 1966).

Trong những người theo chủ nghĩa nhân vị Mỹ đương đại có ảnh hưởng lớn còn phải kể tới V.H. Werkmeister, P. A. Bertocci, R. N. Beck cũng là những người kế thừa đường lối triết học của Bowne.

Chủ nghĩa nhân vị có nguồn gốc tư tưởng rất phức tạp. Trước hết người ta bắt gặp khá đậm nét thần học của đạo Ky-tô, triết họccủa Thomas d' Aquin. Ngoài ra, người ta còn thấy chủ nghĩa kinh nghiệm của Berkeley, chủ nghĩa đơn tử đa nguyên của Leibniz, chủ nghĩa hiện tượng của Kant, mục đích học của Lotze, chủ nghĩa suy tâm thuộc Anh. Đặc biệt chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa thực dụng của William James và chủ nghĩa Hegel mới của Royce. Bowne gọi chủ nghĩa nhân vị là người môi giới giữa chủ nghĩa Hegel mới của Royce và chủ nghĩa thực dụng của James.

Không nên nhìn nguồn gốc tư tưởng của chủ nghĩa nhân vị như một "chủ nghĩa chiết trung" bởi lẽ triết học nào chả phải dựa vào "tư liệu" đã có trong lịch sử. Cần nhìn ở đây một đặc điểm của triết học Mỹ bao giờ cũng coi trọng tính đa dạng, tính "cùng suy nghĩ" giữa các triết học giữa chúng không có cái nào giữ "độc quyền".

Chủ nghĩa nhân vị chào đời cùng với sự phát triển mạnh mẽ của chủ nghĩa thực dụng, triết học phân tích. Nhưng chủ nghĩa nhân vị vẫn có một sức sống bền vững và lâu dài. Những tác phẩm của Bowne, người sáng lập chủ nghĩa nhân vị vẫn được coi là chân lý đáng tin cậy nhất, vẫn đi vào đời sống của nhân dân Mỹ là nước có truyền thống coi trọng tôn giáo.

Chủ nghĩa nhân vị bao giờ cũng coi giáo lý tôn giáo là căn cứ lý luận không thể thiếu. Tình hình trên còn gắn với một truyền thống khác nữa của Mỹ đó là việc chủ nghĩa nhân vị nêu lên tác dụng quyết định và tự do cá tính trong ý chí cá nhân của con người. Điều đó phù hợp với một trong những truyền thống lâu đời như ta đã thấy, về tự do, dân chủ ở Mỹ.

Borden Parker Bowne

Ông là người đặt nền móng cho chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ.

Ông sinh ra trong một gia đình Thanh giáo ở bang New Trassi. Ông học đại học ở New York, ở đây ông đã có hứng thú mạnh mẽ với triết học duy tâm. Năm 1871, sau khi tốt nghiệp, ông dạy học, làm mục sư và bắt đầu hoạt động triết học. Năm 1874, ông đến Đức và trở thành học trò của Lotze một nhà triết học duy tâm nổi tiếng. Tư tưởng của chủ nghĩa nhân vị của ông hình thành trực tiếp từ ảnh hưởng của Lotze. Năm 1878, ông nhận chức chủ nghiệm khoa triết học ở trường đại học Boston. Từ đó cho tới khi mất, ngoài thời gian đi du lịch ngắn, ông không rời khỏi Boston. Những tác phẩm chính của Bowne: ngoài cuốn *Triết học của Herbert Spencer* của ông ra đời nhằm chống lại chủ nghĩa tiến hóa của Spencer, nêu cao chủ nghĩa duy tâm tôn giáo, các cuốn khác đều tập trung vào chủ nghĩa nhân vị. Đó là các cuốn: *Siêu hình học, Triết học về chủ nghĩa hữu thần, Nguyên lý luận lý học, Lý luận về tư tưởng và*

nhận thức, Tính nội tại của Thượng đế, Chủ nghĩa nhân vị.

Sau này ở trường đại học Boston, để kỷ niệm ông, người ta đã thành lập một lớp triết học Bowne. Lớp học này là một giảng đường quan trọng của chủ nghĩa nhân vị ở Mỹ.

Trước hết chúng ta cần tìm hiểu ngay khái niệm "nhân vị" của Bowne từ đó thấy được khuynh hướng triết học của ông.

Bowne có ý thức đầy đủ về chủ nghĩa duy tâm hữu thần của mình. Ông viết rằng ông là "một người theo chủ nghĩa duy tâm hữu thần, một người theo chủ nghĩa nhân vị, một người theo chủ nghĩa kinh nghiệm siêu nghiệm, theo chủ nghĩa hiện thực của chủ nghĩa duy tâm, một người theo chủ nghĩa duy tâm hiện thực chủ nghĩa".

Từ lập trường duy tâm đó, ông phê phán tính cơ giới của chủ nghĩa duy vật vì nó không thể trả lời một cách chính xác nguồn gốc của ý thức. Ông cho rằng chủ nghĩa duy vật sẽ sa vào "chủ nghĩa hoài nghi" không thể khắc phục được. Chủ nghĩa duy vật theo ông không thể trở thành khoa học và triết học chân chính mà ngược lại còn làm cản trở con người trong việc xây dựng khoa học và triết học.

Chủ nghĩa duy tâm của Bowne có một đặc điểm: ông không tán thành chủ nghĩa duy tâm loại bỏ tác dụng của cá tính. Ông cũng không tán thành chủ nghĩa kinh nghiệm của Berkeley: ông cho rằng không thể quy

tất cả những gì trên thế giới vào cảm giác chủ quan của con người, tất cả những gì tồn tại có ý nghĩa đều phải thông qua con người. Bowne kết luận điểm xuất phát của chủ nghĩa duy tâm của mình là vừa có tinh thần phổ quát, vừa có nhân vị riêng biệt.

Ông tuyệt đối hóa sự tồn tại của nhân vị cho nó là sự tồn tại chân thật nhất, thậm chí duy nhất của thế giới. Nó là một loại chủ thể có các cơ năng như khả năng tự ý thức, tự khống chế, cảm giác, tình cảm và ý chí... Bản thể nhân vị mà Bowne nói tới thuần túy là một bản thể tinh thần, là hoạt động tinh thần ý thức của con người với tư cách là chủ thể.

Không những Bowne coi nhân vị con người là mang tính tinh thần mà còn đưa lại cho nó một sắc thái duy ý chí, nó là hoạt động ý thức phi lý tính thuộc loại tình cảm của con người. Tiêu chuẩn mang tính hiện thực của tâm linh chính là ở chỗ hứng thú chủ quan của nó. Tâm linh mà Bowne muốn nói ở đây chính là nhân vị.

Bowne coi nhân vị là bản thể chân thật nhất. Ông biện luận như sau: chỉ có sự vật có thể thỏa mãn được yêu cầu tính hoạt động và tính đồng nhất tự thân đó mới là hiện thực. Tất cả các sự vật khác đều không thể thỏa mãn được yêu cầu này. Ego tự thân với tư cách là vật hoạt động, với tư cách là vật đồng nhất trong toàn bộ kinh nghiệm biến hóa của nó là hạng mục không thể nghi ngờ gì trong ý thức mà chúng ta nắm được. Đây là một trong những đặc điểm quan trọng trong việc giải thích về nhân vị của Bowne.

Đồng thời với luận chứng về sự tồn tại chân thật duy nhất, Bowne đã phủ nhận tính hiện thực của giới tự nhiên, thế giới vật chất và tính nhân quả, tính quy luật... Ông nói rõ ràng rằng: xét từ ý nghĩa một sự vật nào đó nằm ngoài tư tưởng và không hề phục tùng tư tưởng một sự vật siêu tâm linh như thế thì thực sự là một khái niệm không thể có. Hiện thực siêu tâm linh là thứ không thể nắm được một cách tuyệt đối, nếu chúng ta phát hiện được nó thì đó là một cảm giác sai lầm hoàn toàn. Tư tưởng hiện thực chủ nghĩa dùng để cấu tạo nên các phạm trù khác nhau của hiện thực thuần túy là hình thức trống rỗng của lý trí. Đó là một bản thể không có ý nghĩa. Ông bác bỏ tính nhân quả, tính thống nhất, tính đồng nhất gắn liền với lý trí. Ông cũng cho đó là không có ý nghĩa.

Từ quan điểm nêu trên, Bowne đã tiếp thu quan điểm về thế giới vật chất, đó chỉ là thế giới hiện tượng không có ý nghĩa của bản thể học của Kant. Nhưng ông lại phủ nhận quan điểm "vật tự nó" của Kant.

Chủ nghĩa nhân vị của Emmanuel Mounier (1905 – 1950) ở Pháp cũng là một triết học coi sự thâm nhập của con người vào xã hội và thế giới là một nguyên tắc. Chủ nghĩa nhân vị của Bowne cũng muốn không sa vào chủ nghĩa duy ngã, không dừng lại ở cá nhân đơn độc, nó muốn đặt mối liên hệ với tha nhân, trước hết với Thượng đế.

Không phủ nhận tha nhân tức không phủ nhận thế giới kinh nghiệm. Mỗi người có một thế giới kinh nghiệm đó, lấy nhân vị của người đó, để chuyển hóa. Cá

nhân không chỉ sống trong ý thức bên trong mà phải có mối liên hệ qua lại với tha nhân, sống chung với tha nhân.

Thông qua Thượng đế, ý nghĩa tồn tại của tha nhân được khẳng định, bởi vì Thượng đế là lý trí tối cao tức là nhân vị vô hạn. Toàn bộ thế giới chính là biểu hiện lý trí tối cao đó. Ý thức, nhân vị của cá nhân đều là có hạn, chúng đều coi lý trí tối cao là ngọn nguồn. Mỗi nhân vị có hạn đều là biểu hiện của nhân vị vô hạn. Đối với ta, tha nhân tồn tại trong ý thức của ta. Nhưng với tư cách là biểu hiện của nhân cách vô hạn, nó lại độc lập với nhân vị có hạn của ta.

Thế giới mà mỗi con người kinh nghiệm được tồn tại ở trong kinh nghiệm của cá nhân nhưng thế giới này là biểu hiện của Thượng đế. Nó cũng có thể tồn tại trong kinh nghiệm của tha nhân, vậy là mọi người đều có một thế giới cộng đồng.

Mỗi thế giới kinh nghiệm của cá nhân đều được đặt dưới Thượng đế tối cao cho nên các thế giới của cá nhân đều tương thông với nhau.

Người ta thấy tư tưởng trên của Bowne đã kế thừa chủ nghĩa đơn cử của Leibniz thông qua Lotze. Điều đó đã làm cho tư tưởng triết học của ông mang sắc thái của chủ nghĩa duy tâm luân lý học của Lotze. Ông đã coi hệ thống thế giới nhân vị, lấy nhân vị làm vô hạn làm chúa tể, là một loại trật tự luân lý nhân vị với tư cách là một loại bản thể tinh thần, là một loại bản thể đạo đức.

Thượng đế chính là giá trị đạo đức tối cao, tức được gọi là "điều thiện" cao cả nhất.

Về nhận thức học, đó là sự kết hợp giữa chủ nghĩa duy tâm chủ quan mà Bowne gọi là "chủ nghĩa Berkeley Kant hóa" và chủ nghĩa tín ngưỡng trong đó học thuyết trên giữ vai trò chủ đạo. Do đó ông phản đối chủ nghĩa bất khả tri từ chối sự nhận thức của con người đối với thế giới chúng đều là sản vật của Thượng đế, là đồng chất do đó có sự tương thông với nhau. Khi nói tới đoạn đường nhận thức, ông nhấn mạnh tác dụng kinh nghiệm, thậm chí ông tự nhận nhận thức học của mình là chủ nghĩa kinh nghiệm. Nhưng khi giải thích các kinh nghiệm về nhân vị, ông có khuynh hướng duy ý chí, có khuynh hướng chủ nghĩa phi lý tính, quy đổi tượng nhận thức thành sự sáng tạo của chủ thể.

Khi trình bày nhận thức học, Bowne muốn làm rõ ranh giới với chủ nghĩa bất khả tri đang lưu hành ở thế kỷ XIX. Ông cho rằng mọi người phải tin tưởng vào khả năng nhận thức của mình, một bộ phận nào đó của vũ trụ cũng như nhân vị của chúng ta đều là sản vật của Thượng đế. Vạn vật trong vũ trụ với tư cách là đối tượng của sự nhận thức một cách cụ thể lại xuất hiện do sự sáng tạo của chủ thể, vì vậy giữa chủ thể và đối tượng không có khoảng cách.

Thế giới mà Bowne gọi là có thể biết được là thế giới do nhận thức nhân vị phú cho một ý nghĩa. Còn thế giới vật chất thì chỉ có ý nghĩa hiện tượng. Thế giới khách quan không do ý thức con người chuyển hóa thì bản

thân chúng không có ý nghĩa cho nên cũng không thể nói tới sự nhận thức đối với chúng.

Bowne tỏ ra lạc quan đối với sự phát triển của khoa học, đối với giá trị của trí thức khoa học, trật tự của sự vật do khoa học nghiên cứu. Những tri thức "cùng một tính chất" này có giá trị thực tế rất lớn đối với việc chỉ đạo đời sống của con người.

Theo Bowne khoa học chỉ đi tới hiện tượng, chứ không đi tới bản chất của sự vật và nguyên nhân căn bản của sự tồn tại của nó. Khoa học chỉ nói được như thế chứ không biết vì sao như thế. Nhiệm vụ đó thuộc về triết học. Khoa học coi thế giới hiện tượng, không gian, thời gian là lĩnh vực của mình, nhưng thế giới ấy bắt nguồn từ một sức mạnh không thể thấy được và không thể miêu tả được, đó là thế giới của mục đích. Tất cả những nguyên nhân chính biểu hiện không gian và thời gian chỉ có thể tìm được trong thế giới sức mạnh này. Khoa học phát triển, miêu tả, ghi lại sự thực, còn triết học thì giải thích chúng. Nhưng theo Bowne, triết học và thần học là thống nhất.

Khi trình bày cụ thể về đường hướng và quá trình của nhận thức, Bowne nhấn mạnh tác dụng của kinh nghiệm. Ông coi đó là nguồn gốc của nhận thức. Tất cả những tư tưởng về hiện thực nhất định đều hình thành từ trong kinh nghiệm, rời khỏi kinh nghiệm, chúng ta không bao giờ có thể khẳng định được khái niệm đại biểu cho bất cứ sự thực hiện thực nào. Kinh nghiệm là hiện thực, tức là có hiệu quả đáng tin cậy và là hiện thực có thực. Tính tin cậy thực tế của cuộc sống chỉ có

thể biết được từ trong kinh nghiệm, cũng chỉ ở trong kinh nghiệm mới có thể chứng thực được cuộc sống.

Điều quan trọng đặt ra thế nào là kinh nghiệm? Bowne cho rằng kinh nghiệm không phải là hình ảnh chủ quan của hiện thực khách quan. Ông cho rằng ý thức tâm lý không thể trực tiếp kéo dài từ các đồ vật vật lý. Ông nói: "Nếu sự sản sinh của tư tưởng được coi là đồng nhất với tác dụng nhân quả trong thế giới vật lý thì nhất định chúng ta phải nói tư tưởng là tổ hợp của một nguyên tố hóa học nào đó, thiết tưởng có thể đặt nó dưới kính hiển vi để tiến hành quan sát. Nhưng nếu tư tưởng không phải tổ hợp như thế thì sẽ chứng minh nó nằm ngoài tác dụng nhân quả của vật lý". Như vậy kinh nghiệm, ý thức, tư tưởng chỉ có thể là quá trình phát sinh trong nội bộ nhân vị của chủ thể, không do một tác động bên ngoài nào đưa đến. Những phản ứng tâm linh mà chúng ta gọi là nhận thức chỉ có thể coi là một sự biểu đạt theo nguyên tắc bản thân nội tại của bản tính tâm linh của chúng ta. Kinh nghiệm nhận thức là quá trình nội bộ của nhân vị, vậy chúng có quan hệ gì đối với đối tượng của chúng? Về mặt này, Bown kế thừa Kant cho rằng đối tượng của kinh nghiệm và nhận thức là do chủ thể sáng tạo ra trong bản thân hoạt động của nhận thức. Đối tượng, biến thành đối tượng của chúng ta khi chúng ta phải trải qua hoạt động sáng tạo. Chúng ta dựa vào hoạt động này mà sáng tạo ra đối tượng của nhận thức.

Về vấn đề này vẫn có sự khác biệt giữa Bowne và Kant. Kant thừa nhận sự tồn tại của "vật tự nó" và đó là

nguồn gốc của kinh nghiệm. Bowne không thừa nhận luận đề quan trọng của Kant. Kant cho rằng chủ thể sáng tạo đối tượng phải lợi dụng phạm trù có sẵn của đối tượng. Trái lại Bowne nhiều lần tuyên bố "người là phạm trù của phạm trù" có nghĩa là phạm trù cũng do chủ thể sáng tạo nên. Ông viết: "Lý trí không thể thông qua phạm trù để lý giải mà phạm trù phải thông qua kinh nghiệm sôi động của bản thân lý trí chúng ta để lý giải. Lý trí không phục tùng bất cứ nguyên tắc trừu tượng nào ngoài bản thân nó". Lý trí mà ông nói đây chính là nhân vị. Xét ở góc độ này thì Bowne lại càng gần với Berkeley. Có khác là ở chỗ như ông nói, nó được "Kant hóa" hoặc được gọi là "chủ nghĩa kinh nghiệm tiên nghiệm".

Tiêu chuẩn và chân lý đối với Bowne là ở chỗ bản thân chủ thể. Ông viết: "Lý trí sinh động, hành động là nguồn gốc của tất cả chân lý và hiện thực, cũng là tiêu chuẩn duy nhất của bản thân nó".

Tóm lại nhận thức của Berkeley đã Kant hóa cộng với tín ngưỡng bởi vì khả năng nhận thức của chủ thể của nhân vị là do Thượng đế phú cho, là bộc lộ ý chỉ của Thượng đế. Độ tin cậy của kinh nghiệm và nhận thức của chủ thể, của nhân vị là do Thượng đế bảo đảm.

Bản năng đi vào đời sống xã hội của chủ nghĩa nhân vị chính là ở *lý luận về luân lý* của nó. Bởi vậy vấn đề luân lý ở Bowne giữ một địa vị quan trọng.

Ở đây ông cũng lấy nhân vị làm điểm xuất phát. Theo ông, nhân vị là sự tồn tại ý thức của tinh thần, của

ý thức luân lý. Như vậy theo Bowne, cơ sở của đời sống xã hội là luân lý, Bowne viết: "Hình thái xã hội có tổ chức là một loại cơ cấu có mục đích đạo đức. Cho dù cá nhân có đặc biệt ra sao, nếu không có một loại trật tự xã hội lấy quan niệm đạo đức làm cơ sở thì họ sẽ không thể sống chung trong một cộng đồng".

Luân lý là cơ sở của quan hệ giữa người và người trong xã hội cho nên con đường thúc đẩy tiến bộ xã hội chính là sự hoàn thiện luân lý ở nơi con người. Đó cũng là con đường căn bản để giải quyết mọi vấn đề lịch sử xã hội. Chủ đề quan trọng này của chủ nghĩa nhân vị sẽ được các môn đệ của Bowne hoàn thiện tiếp.

Edgar Shefeild Brightman (1884 – 1953) và Ralph Tyler Flewelling (1871 – 1960)

Là những nhà triết học có ảnh hưởng lớn nhất trong những người theo chủ nghĩa nhân vị thế hệ thứ hai ở Mỹ. Brightman đã từng theo đuổi chủ nghĩa duy tâm của Royce sau đó lại chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa nhân vị của Bowne. Ông cho rằng triết học của Bowne đã chứa đựng triết học của Royce và của James, nhưng lại tránh được những thiếu sót của họ. Brightman đã làm giáo sư ở nhiều trường đại học, làm hiệu trưởng trường đại học Boston và Harvard.

Năm 1936, ông làm chủ tịch phân hội miền đông của hiệp hội triết học Mỹ. Từ năm 1925, lớp triết học Bowne ở trường đại học Boston do ông chủ trì cho đến khi ông mất. Ông đã đọc lại và tiếp tục phát triển những tư tưởng của Bowne ở chỗ ông giới hạn quyền uy của

Thượng đế và nhấn mạnh tác dụng của con người, giới hạn địa vị của những thứ vĩnh hằng mà nhấn mạnh ý nghĩa của những cái tạm thời trong trần thế làm cho chủ nghĩa nhân vị thích hợp hơn với nhu cầu luận chứng về thế giới quan cá nhân chủ nghĩa ở Mỹ.

Ông dề xướng chủ nghĩa nhân vị đa nguyên. Nhiều lãnh tụ phái cơ đốc tự do cũng tán thành quan điểm của ông.

Các tác phẩm của Brightman gồm: *Giá trị của tôn giáo, Vấn đề Thượng đế, Thượng đế là nhân vị chăng, Nhân vị và tôn giáo, Đời sống tinh thần và nhân vị và thực tế* viết chung với nhóm Bertocci xuất bản sau khi ông mất.

Flewelling nhiều năm dạy học ở trường Đại học California. Năm 1920, ông thành lập tạp chí *Những người theo chủ nghĩa nhân vị*, ra sức tuyên truyền cho chủ nghĩa đa nguyên.

Những tác phẩm chính của ông: *Chủ nghĩa nhân vị và vấn đề triết học, Lý tính trong tín ngưỡng, Nhân vị sáng tạo, Chủ nghĩa nhân vị trong thần học, Sự xung đột và hòa giải của các loại văn hóa.*

Brightman ý thức đầy đủ về chủ nghĩa duy tâm của mình, từ đấy, ông phản đối chủ nghĩa cơ giới của chủ nghĩa duy vật kể cả chủ nghĩa duy vật biện chứng Mác - xít. Ông công kích chủ nghĩa tiến hóa của Spencer vì cho rằng đó là cơ sở khoa học của chủ nghĩa duy vật biện chứng.

Brightman, Flewelling tuy là những nhà duy tâm công khai nhưng họ muốn khắc phục tính phiến diện có thể xảy ra làm cho triết học của mình phù hợp với kinh nghiệm đời sống hàng ngày, vì vậy điều đó làm cho triết học của họ mang sắc thái của chủ nghĩa hiện thực. Họ cũng thừa nhận có tồn tại của thế giới vật chất mà ta cảm thấy được trong kinh nghiệm hàng ngày. Nhưng đồng thời họ lại khẳng định tinh thần, tư tưởng của con người không thể giải thích từ vật chất mà phải từ một căn nguyên khác: ấy là nhân vị.

Brightman không nhấn mạnh tính đồng nhất tự thân như Bowne mà chú ý nhiều hơn tới tính hoạt động của nhân vị. Ở đây ông chịu ảnh hưởng của triết học của Bergson: nhân vị là một loại quá trình biến đổi không ngừng. Sự đồng nhất tự thân của nhân vị không phải là cố định, bất biến mà có tính thời gian, chủ nghĩa nhân vị của ông do đó được gọi là "chủ nghĩa nhân vị thời gian".

Brightman và các môn đệ của ông cho rằng thừa nhận nhân vị là sự tồn tại trong sự biến động đã cho người ta một chiếc chìa khóa để giải thích tính thống nhất và tính liên tục phức tạp của vũ trụ.

Chủ nghĩa nhân vị của Brightman và Flewelling cũng ra sức thực hiện nguyên lý thâm nhập vào xã hội, vào thế giới của chủ nghĩa nhân vị. Brightman cho rằng "Bức tường ngăn giữ ego được gỡ bỏ thì mỗi cái ego là bộ phận của chính thể lớn thậm chí có lúc là bộ phận của Thượng đế". Như vậy, thông qua ý thức của bản thân ego, sử dụng phương pháp suy diễn giữa cá nhân và cá

nhân sẽ có thể tương thông với nhau. Mỗi người xuất phát từ bản thân mình sẽ có thể tương thông với sự xuất phát của bản thân người khác.

Theo Brightman, mỗi nhân vị tự bản thân có sức mạnh liên hệ với tha nhân và thế giới, nhưng ông không cho rằng nhân vị hữu hạn hoàn toàn thuộc về nhân vị vô hạn. Ông đòi hỏi một chủ nghĩa đa nguyên về nhân vị thay thế chủ nghĩa nhất nguyên về nhân vị. Như vậy thế giới tồn tại nhiều nhân vị, nhiều ego, chúng hoàn toàn là cá biệt tự tại tự do không phụ thuộc vào bất cứ nhân vị tuyệt đối nào. Chủ nghĩa nhân vị này xét về lượng là chủ nghĩa đơn nguyên, chỉ thừa nhận một cái "tâm" phổ biến nhiều nhân vị nhìn bề ngoài đều là một số trạng thái hoặc phương diện của cái "tâm" phổ biến. Đối với những người theo chủ nghĩa nhất nguyên về nhân vị thì đó là một sai lầm thậm chí là tàn bạo.

Loại chủ nghĩa nhân vị đa nguyên của Brightman phải chăng đã đi ra ngoài quan điểm của Bowne về nhân vị vô hạn, là chúa tể của nhân vị hữu hạn? Cũng như nhiều nhà triết học nhân vị khác, Brightman đều thừa nhận "tha nhân", "thế giới" bên ngoài cá nhân là tồn tại khách quan. Họ đều dựa vào cái gọi là "tâm" của vũ trụ. Brightman nói: "Cái tâm của vũ trụ làm cho trật tự của thế giới có ngôi vị không lộn xộn. Quy luật của giới tự nhiên chính là phương pháp duy trì trật tự đó. Ý chí của nhân vị hữu hạn là tự do nhưng không thể tùy ý thay đổi kết cấu của trật tự đã được cái tâm của vũ trụ duy trì, mong muốn". Cái tâm của vũ trụ mà Brightman nói chính là Thượng đế. Tính năng động, tính độc lập

của nhân vị của cá nhân là không thể vượt ra khỏi phạm vi mà Thượng đế đã quy định. Như vậy xét cho cùng, chủ nghĩa nhân vị đa nguyên chỉ nhấn mạnh vào trật tự đã được nhân vị vô hạn quy định.

Về nhận thức học, Brightman và Flewelling nhấn mạnh hơn Bowne về tác dụng kinh nghiệm của nhân vị với tư cách là cá thể. Brightman còn gọi nhân vị đơn lẻ là "ego của tài liệu", tất cả từ ego này mà ra. Trên thực tế ego của tư liệu là kinh nghiệm trực tiếp mà ông nhấn mạnh.

Mặt khác, khuynh hướng phi lý tính của Brightman và Flewelling có lúc còn đậm nét hơn Bowne. Ví dụ Bowne tiếp cận tương đối với chủ nghĩa hiện tượng của Kant. Nhưng Brightman lại tỏ ra phản đối chủ nghĩa hiện tượng đó vì học thuyết này qui thực tại thành cảm giác. Ông cho rằng thực tại còn rộng rãi hơn nhiều so với cảm giác đối với tự nhiên. Thực tại còn bao gồm cả những thứ phi cảm giác như ký ức, lý tưởng, giá trị... Ông viết: "Thế giới thực tại phải bao gồm cả giới tự nhiên nhưng nhiều hơn giới tự nhiên vì nó còn bao gồm cả thế giới nhân vị và tất cả cái gì cần thiết để giải thích và lý giải nhân vị. Đương nhiên ở đây cũng vậy Brightman và Fewelling cũng đối lập quan điểm về nhận thức học của chủ nghĩa nhân vị với nhận thức học của chủ nghĩa duy vật biện chứng.

Chủ nghĩa nhân vị thực sự đi vào đời sống, khi các nhà triết học của nó đề xướng lý luận về giá trị đạo đức.

Tiếp theo Bowne, Brightman, Fewelling còn coi giá trị đạo đức của con người là nhân tố có ý nghĩa quyết định: "Giá trị đạo đức là giá trị xác định nhất, thực tế nhất trong tất cả giá trị mà con người phải phát sinh quan hệ với nó". "Họ thừa nhận trong xã hội hiện tại trước hết xã hội phương Tây chứa những mâu thuẫn thậm chí là nghiêm trọng. Họ nhìn ra rằng nếu thế kỷ XVIII là thế kỷ của toán học, của tiến bộ, thế kỷ XIX, của tiến hóa thì thế kỷ XX là thế kỷ xung đột về giá trị tối cao của con người: tự do, lý tính, nhân quyền, sự kính yêu, ngưỡng mộ đối với Thượng đế, lòng yêu mến đối với chân, thiện, mỹ... đều nằm trong sự đe dọa của "chiến tranh không thể tránh khỏi, nhà nước cực quyền, lý luận và thực tế của chủ nghĩa duy vật và sự cạnh tranh xảy ra không thương tiếc".

Nguyên nhân của những xung đột đó ở đâu? Fewelling cho rằng sự xung đột nội bộ của tinh thần con người là nguồn gốc sâu xa hơn mọi nguồn gốc khác. Sự hỗn loạn ở bên trong chúng ta chỉ là sự sao chép trạng thái hỗn loạn về tinh thần của con người.

Giải quyết những mâu thuẫn đó như thế nào? Phải thúc giục mọi người cố gắng dồn sức vào "tự mình tu dưỡng về tinh thần", đó là sự "tái sinh của đạo đức" bằng cách phát huy phẩm chất đạo đức chân, thiện, mỹ, để loại trừ đạo đức giả, ác, xấu vốn có trong nội tâm mỗi con người. Làm cho phẩm cách đạo đức của cá nhân đạt

tới cõi hoàn thiện nhất, trọn vẹn nhất đó chính là sự hòa hợp với Thượng đế.

William Ernest Hocking (1873 – 1966)

William Ernest Hocking giáo sư trường đại học Harvard đại diện cho một khuynh hướng nữa của chủ nghĩa nhân vị.

Khi Hocking vào trường đại học Harvard ông đã được Royce và James hướng dẫn. Năm 1904, ông đạt được học vị tiến sĩ ở Harvard. Ông còn là giáo sư ở nhiều trường Đại học khác.

Những tác phẩm chính của Hocking: *Ý nghĩa của Thượng đế trong kinh nghiệm của loài người, Con người và nhà nước, Ego thân thể và tự do, Nhân tố vĩnh hằng và chủ nghĩa cá nhân. Tôn giáo sống và tín ngưỡng của thế giới, Quan niệm khoa học và Thượng đế.*

Hocking không phải là đệ tử trực tiếp của Bowne. Chủ nghĩa nhân vị của ông bắt nguồn từ chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Ông ít dùng khái niệm nhân vị mà hay dùng khái niệm ego (tôi) của Royce, người thầy của ông và theo chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối.

Hocking trình bày ba loại khái niệm ego tuy khác nhau nhưng liên quan với nhau. Theo ông ego là "lĩnh vực của những lĩnh vực". Đó là cái ego có quan hệ với các loại đối tượng tồn tại trong không gian.

Ông không phản đối cách nhìn không gian đa nguyên của một số nhà triết học nào đó. Nhưng ông cho

rằng không gian khác nhau chẳng qua chỉ biểu thị một bộ phận khác nhau của không gian tự nhiên đồng nhất. Không gian không phải là một thực tại sẵn có hoặc là hình thức kinh nghiệm sẵn có mà là sự di chuyển theo sự kiện trong không gian, là sự phát sinh từ các sự kiện. Tách khỏi sự kiện này, không gian sẽ không phải là thực tại nữa. Do các sự kiện độc lập với nhau, nên không gian cũng độc lập với nhau. Những không gian độc lập với nhau này thông qua ego mà phát sinh quan hệ và thống nhất lại. Khác với sự kiện với tư cách là đối tượng của ego, bản thân ego không nằm trong không gian. Bởi vì khi ego đưa hàng loạt sự kiện làm đối tượng của mình đã làm cho chính mình tách rời khỏi hàng loạt sự kiện ấy, không nằm vào không gian của những sự kiện ấy. Ngược lại, những sự kiện này lại bị ego đưa vào bản thân nó. Ego đưa những sự kiện và không gian độc lập này hợp thành một khối. Ego không thể chỉ có thể suy nghĩ về không gian của một sự kiện mà khá nhiều sự kiện. Tóm lại, Hocking muốn lấy không gian làm đối tượng của ego và ego là cái thống nhất của không gian đa nguyên.

Hocking còn nhấn mạnh vào sức mạnh sáng tạo của ego, đó là nguồn gốc của mọi sự vật mới. Ông không tán thành các người theo chủ nghĩa duy tâm phi lý cho rằng sự tồn tại trước một thế giới bản chất. Ông cho rằng nếu tồn tại một thế giới bản chất sẵn có thì không thể có sáng tạo. Bản chất phải do ego sáng tạo, ego có thể biến thành hiện thực để trở thành nguồn gốc sự sáng tạo mới.

Có hai loại ego: ego hoạt động phản tính của tinh thần và ego tản mạn hành vi. Hoạt động sáng tạo ego phải thông qua hành vi của thân thể để thực hiện, thông qua thân thể để cụ thể hóa trong thực tại.

Khi bàn về quan hệ giữa ego phản tính và ego tản mạn tức ego hành vi, bao giờ Hocking cũng coi ego phản tính cao hơn ego tản mạn. Ví dụ ông cho rằng ego là sự thống nhất của hữu hạn và vô hạn. Ego phản tính là vô hạn, ego tản mạn là có hạn. Ego là sự thống nhất của vĩnh hằng và tạm thời, ego tản mạn là có thời gian, có tính tạm thời, nó chìm đắm trong dòng thời gian của hoàn cảnh vật lý mà nó đề cập tới. Ego phản tính là vĩnh hằng, không phải nó nằm trong thời gian, ngược lại thời gian lại nằm trong ego phản tính. Thế giới vật lý có quan hệ với ego hành vi, không còn quá khứ và tương lai mà chỉ có hiện tại, dấu vết quá khứ của giới tự nhiên vẫn là dấu vết của sự kiện quá khứ ở hiện tại mà quá khứ được bảo tồn trong ký ức là do ego phản tính đưa lại.

Ego phản tính có lý tưởng, lợi ích, hoặc trong trường hợp nhất định thông qua chúng mà khống chế ego hành vi. Nói tóm lại, trong hai loại ego này, ego phản tính với tư cách là ý thức tinh thần có tác dụng quyết định.

Từ sự nhấn mạnh tác dụng năng động của ego phản tính, Hocking tiến thêm một bước nữa coi ego là ý chí hướng tới thực tại. Ông cho rằng tự do và ý chí là thuộc tính căn bản của ego. Sở dĩ ego là tự do, chính vì, tuy nằm trong không gian, nhưng nó vượt ra ngoài

quan hệ của thế giới tự nhiên và mọi quan hệ nhân quả, tác dụng sáng tạo của ego nằm ngoài không gian có nghĩa là nó có nguyện vọng và mục đích, tức có ý chí. Hocking phê phán quan điểm của Platon và Whitehead coi bản chất là do tinh thần nguyên thủy phú cho, như vậy là phủ định ý chí sáng tạo của ego.

Để nói rõ hơn ego là một loại ý chí sáng tạo, Hocking đưa ra khái niệm "kinh nghiệm trực tiếp". Ông cho rằng kinh nghiệm trực tiếp là hạt nhân của ego, là loại cảm thụ, trong đó "lòng tin chưa biểu lộ ra đối với bản thể" là điều kiện chủ yếu nhất. Lòng tin này của con người được Hocking gọi là "ý thức của lời tiên đoán". Đây không phải lời tiên đoán bình thường mà gồm những sự việc xuất hiện thông qua sáng tạo của ego. Cái gọi là ý thức của lời tiên đoán không phải là tiên đoán của bất cứ sự việc nào đó mà chính là sự cảm thụ kinh nghiệm trực tiếp của ego. Có nghĩa là ego không phải bị động tiếp thu sự vật do sức mạnh bên ngoài đưa lại, bản thân nó đã có một nguyện vọng và ý muốn sáng tạo. Đó cũng chính là ý chí của ego hướng về thực tại, Hocking đã so sánh ý chí thực tại này với ý chí quyền lực của Nietzsche rằng ý chí thực tại của ông không phải là quyền lực ego mà là thực tại do ego sáng tạo ra.

Tư tưởng về ý chí sáng tạo của Hocking có quan hệ mật thiết với sứ mạng chúa tể của Thượng đế. Ông cho rằng trong thực tại bên ngoài đang hoạt động con người ra sức căn cứ vào đó để xây dựng những phạm trù khác nhau về giới tự nhiên và đời sống xã hội, ego luôn luôn bị mê hoặc về điều đó. Nhưng nếu tiến hành khảo sát

sâu hơn thì có thể phát hiện được ngoài thực tại đó còn có một thực tại vượt lên trên, nhưng lại ở chung quanh chúng ta và phát sinh quan hệ với chúng ta. Thực tại đó chính là cái tâm của tha nhân tức Thượng đế. Chính cái tâm của tha nhân cho chúng ta đôi mắt để nhìn, cho chúng ta đôi tai để nghe, cho chúng ta tư tưởng để phát sinh quan hệ với người khác, làm cho chúng ta tin rằng bên ngoài ego còn có tha nhân và thế giới. Chính thực tại đó nói lên ý nghĩa to lớn của Thượng đế trong kinh nghiệm của loài người.

Để chứng minh cho sự tồn tại của Thượng đế, Brightman và Hocking có cách trình bày khác nhau. Người trước coi ego là vật liệu nguyên thủy, xuất phát từ ego đa nguyên mà lấy Thượng đế làm trung tâm. Người sau lại trực tiếp xuất phát từ Thượng đế, coi Thượng đế là bản thể bao gồm tất cả. Thượng đế đưa ego, tha nhân và thế giới dồn cả vào một thực tại tinh thần tuyệt đối chung. Khác nhau giữa họ là sự khác nhau giữa chủ nghĩa nhân vị đa nguyên và chủ nghĩa nhân vị tuyệt đối.

Cuối cùng, một trong những nét riêng của triết học của Hocking là ý đồ muốn thống nhất chủ nghĩa cá nhân và sự phục tùng của cá nhân đối với sức mạnh bên ngoài của bản thân nó (xã hội, Thượng đế). Ông giải thích phẩm cách đạo đức của con người là một loại ý chí đạo đức có xu hướng chỉnh thể, tuyệt đối. Người ta có thể so sánh với ý chí quyền lực của Nietzsche. Chẳng hạn ông đã lấy quan điểm thống trị người và sự xung động theo đuổi lãnh tụ trong cuốn *Đạo đức của ông chủ*

và đạo đức của kẻ nô lệ, coi là sự thể hiện giá trị đạo đức của con người.

Giữa con người và xã hội Hocking cho rằng "cá nhân con người là đơn vị cuối cùng của kết cấu xã hội", "bất cứ phúc lợi của xã hội nào đều có thể thông qua cá thể mà thực hiện". Mục đích xã hội biểu hiện là sự tiếp tục của mục đích cá nhân". Như vậy, về tinh thần cá thể so với quốc gia vẫn là tính thứ nhất. Nguyên tắc Nhà nước tương lai phải là: mỗi con người đều phải trở thành con người chỉnh thể.

Làm thế nào để thực hiện? Hocking kêu gọi phải tìm về tôn giáo, bởi vì tôn giáo bao hàm nhân tố tất yếu liên kết chỉnh thể.

Đối với Hocking đạo và đời không bao giờ có ngăn cách.

3. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

Các nhà xã hội học Mỹ dùng từ "tăng văn hóa" (acculturation) để chỉ những thay đổi được thực hiện trong một nền văn minh của một nhóm nước này đối với nền văn minh của một nhóm nước khác, nhất là khi nước vừa nói trên có nền văn minh cao hơn.

Người ta có thể nói về chủ nghĩa hiện sinh ra đời ở Mỹ như thế.

Quả vậy, chủ nghĩa hiện sinh từ Châu Âu xuất hiện ở nước Mỹ đúng vào thời kỳ sau năm 50 của thế kỷ – nước Mỹ, nước đầu tiên trên thế giới chuyển mình từ xã hội công nghiệp sang xã hội hậu công nghiệp – nói như A. Toffler từ "làn sóng thứ hai" sang "làn sóng thứ ba".

Chủ nghĩa duy lý cũng theo làn sóng đó mà dâng cao. Hơn lúc nào hết, câu nói của Hegel "hiện thực là duy lý" có sức thuyết phục. Niềm tin duy lý này cổ vũ Mỹ tiến lên trở thành, như Nixon nói, "cái bí quyết" "đem lại một kỷ lục về lãnh đạo thế giới".

Vậy mà chủ nghĩa hiện sinh thì lại cho kiến trúc của tinh thần là lý trí còn "hiện thực là phi lý", là vô nghĩa. Đương đầu với một chủ nghĩa duy lý đang hãnh tiến không phải là việc dễ dàng. Trước thắng lợi của chủ nghĩa duy lý, trái lại nhà hiện sinh nhìn hiện thực là

phi lý, là bi thảm từ đó nảy sinh một tình cảm gay gắt trong đau khổ.

Người ta nói nếu chủ nghĩa duy lý là một huyền nhiệm về thắng lợi, về thành công thì chủ nghĩa hiện sinh là một huyền nhiệm về thất bại. Nhưng con người sẽ "vui trong thất bại". Tâm trạng này người ta gặp ở những nhà hiện sinh tôn giáo, kể cả ở Mỹ.

Chủ nghĩa hiện sinh ở Mỹ trong tình hình trên lại càng tỏ ra "phải chăng", chẳng muốn đẩy con người ra trước chiến hào như ở Châu Âu (ý của Sidney Hook), con người ở đây lại càng phải tự mình phát minh, làm nên mình thôi.

Nếu ở Châu Âu chủ nghĩa nhân vị đã bắc cầu sang chủ nghĩa hiện sinh. Còn ở Mỹ chủ nghĩa hiện sinh khi vào Mỹ thì chủ nghĩa nhân vị đã đi sâu vào đời sống. Dù sao cả hai đều là triết học về nhân vị. Cho nên trên thực tế, sự phân biệt cũng tỏ ra không cần thiết. Vì vậy ai đó muốn nói "chủ nghĩa hiện sinh đích thực" cũng là một bí quyết để nước Mỹ đứng đầu thế giới là muốn bao hàm trong đó cả chủ nghĩa nhân vị Mỹ.

ĐI TÌM MỘT CON NGƯỜI

Trước hết phải kể đến Paul Tillich (1886 – 1965) với tác phẩm nổi tiếng *Dũng cảm để hiện hữu* (The courate to be). Ông sinh ra ở Đức, là mục sư thuộc giáo hội Tin lành Luther. Sau khi Hitler lên cầm quyền, ông

nhập cư ở Mỹ làm giáo sư ở Liên chủng viện thần học đại học Harvard và Chicago.

Tiếp theo Paul Tillich, người ta biết tới nhiều tác giả khác như W. Barret, D. Roberts, K. Reinhardt, B. Olson, I. Collins, D. Swarts, N. Harper, S. Hook, F. M. Heimemann, E. A. Tiryakian, G. N. Tavard, W. Desan và nhiều người khác.

Để đáp ứng vấn đề con người, chủ nghĩa hiện sinh đã hòa nhập với những triết học cùng theo xu hướng nhân học. Trước hết đó là chủ nghĩa thực dụng, một triết học đặc biệt Mỹ. Tiếp đó là chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa Thomas mới, chủ nghĩa Tin lành mới.

Điều đáng chú ý là chủ nghĩa hiện sinh thuộc xu hướng phi duy lý lại hòa nhập với triết học phân tích, một hình thức của chủ nghĩa duy lý hiện đại.

Cũng như bất cứ chủ nghĩa hiện sinh nào, chủ nghĩa hiện sinh Mỹ cũng coi con người, thân phận con người là đối tượng của mình. Nhưng trong cuốn *Chủ nghĩa hiện sinh là gì* ? W. Barrett vẫn băn khoăn rằng chúng ta đã tốn công tìm tòi, dù những thông tin này ngày càng nhiều, nhưng thế kỷ XX vẫn chưa có được một quan niệm toàn vẹn về con người.

Những thông tin, những tìm tòi mà nhà hiện sinh Mỹ có trong tay chắc là không thiếu, Nhưng W. Barrett không vừa lòng tìm tới con người với tư cách là cá nhân chung chung, cá nhân của mọi thời đại mà phải là cá nhân ở nước Mỹ để nước Mỹ có được "nền văn hóa của tương lai, đạt tới một xã hội tốt đẹp và duy lý".

Ta hãy xem các nhà hiện sinh Mỹ nhìn con người mà họ đang tìm tòi như thế nào?

Đã là chủ nghĩa hiện sinh thì bao giờ con người của nó cũng cô đơn. Tính cô đơn đó có nguồn gốc ngay trong chủ nghĩa công nghiệp. A. Toffler viết trong *Làn sóng thứ ba* rằng: "Ngày nay các thiết chế ràng buộc cộng đồng đang sụp đổ trong các xã hội công nghiệp, kết quả là tai họa lan tràn về sự cô đơn. Sự cô đơn không phải là vấn đề mới. Nhưng ngày nay cô đơn khá phổ biến đến nỗi nó trở thành một kinh nghiệm được chia sẻ".

Sự cô đơn của chủ nghĩa hiện sinh còn có nguồn gốc nhận thức học của nó.

Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa chống trí tuệ, chống duy lý. Để hiện hữu, con người không dựa vào, không bám vào bất cứ lý luận, khái niệm tiền lập nào, lấy đó làm cái phao bảo hiểm cho mình mà "thân lập thân", một mình cô đơn bươn chãi giữa dòng sông cuộc đời. Vì vậy dù đứng trước một núi triết học đã có, dù ở Mỹ kỹ thuật có giăng ra như "thiên la địa võng" thì con người vẫn cứ là cô đơn.

Trước xã hội xa lạ đó, con người cô đơn thấy cuộc đời của mình như "thừa ra", xã hội như không có nhu cầu gì về sự tồn tại của mình. Con người không đối tượng hóa được cho nên cuộc đời trở thành vô nghĩa. Đó là nỗi đau khổ của con người. Sự bi quan đẻ ra từ đó, trùm lên mọi con người chứ không phải riêng ai.

Con người cô đơn đau khổ nhưng lại là tự do. Không nhà hiện sinh nào lầm lẫn tự do hiện sinh với tự do

chính trị, tự do xã hội. Đó là tự do lựa chọn sự hiện sinh, lựa chọn cuộc đời của mình, là "tự tôi là tự do của tôi". Tự do đó là vô bằng, là phi lý cho nên nó "huyền bí" không thể đạt được bằng nhận thức khoa học. K. Reinhard ví tự do như thanh kiếm cấm con người không hái được quả ở "cây nhận thức" (như trong huyền thoại của Kinh thánh). D. Roberts mô tả tự do đó như không bao giờ đạt được. Tự do đó là một biến dịch không có đích cuối cùng, bởi vì lựa chọn hiện sinh là con đường vô tận, thỏa mãn với tự do, ngừng lại ở tự do nào đó thì con người lại trở lại hữu thể – tự nó vô nghĩa. D. Roberts kết luận rằng con người không phải là con vật, cũng không phải là Thượng đế cho nên con người "vĩnh viễn bị tự do dày vò", luôn luôn sống với lo âu, xao xuyến.

Trong tác phẩm *Dũng cảm để hiện hữu,* Paul Tillich nêu lên ba loại xao xuyến lớn nhất của con người hiện đại: xao xuyến (anxiety) về sự chết, xao xuyến về tội lỗi, xao xuyến về hiện sinh, xao xuyến cuối cùng này thuộc bản tính con người.

Con người lo âu, xao xuyến không nguôi, bởi vì mặc dù nó cô đơn hướng về tự do tuyệt đối, nó vẫn sống với tha nhân và tha nhân cũng có tự do của họ. Vì vậy một thảm kịch nữa xảy ra ở con người: hoặc là "tự do không tồn tại trong thế giới chúng ta", ở đây là thế giới của chủ nghĩa công nghiệp, hoặc là "tôn trọng tự do của tha nhân là một phạm trù trống rỗng".

Xao xuyến của hiện sinh chỉ có giải tỏa đôi phần trong quan hệ với tha nhân, với xã hội, mà xã hội công nghiệp đã không còn đảm bảo được cái gọi là "an ninh

nguyên thủy" của con người. Người ta chĩa mũi nhọn phê phán "sự tiến bộ xã hội" đầy vẻ lạc quan của chủ nghĩa công nghiệp. Chủ nghĩa công nghiệp đã phất cao ngọn cờ "tiến bộ xã hội" dựa vào sức mạnh vạn năng của khoa học kỹ thuật. Người ta cho rằng tính duy lý của chủ nghĩa công nghiệp (thể hiện ở kỹ thuật, ở kinh tế, ở chính trị) sẽ là ánh sáng xua tan bóng tối của "thời trung cổ ảm đạm".

Các nhà hiện sinh lấy chủ nghĩa bi quan chống lại chủ nghĩa lạc quan duy lý, kỹ thuật đó R. Olson cho rằng chủ nghĩa công nghiệp đã gây nên những hiệu quả tiêu cực như thất nghiệp, các tệ nạn xã hội, bệnh thần kinh, tự sát, nghiện ngập rượu, ma túy. W. Barrett tiến sát tới chỗ chỉ ra ngọn nguồn của chủ nghĩa bi quan hiện sinh đối với tiến bộ xã hội là ở "hai sự kiện lịch sử lớn". Một là ở số phận của giai cấp tư sản. Hai là gắn liền với nó là những lo ngại, những căng thẳng nẩy sinh trong lòng xã hội. Chủ nghĩa công nghiệp đã chấm dứt buổi hoàng hôn của nó và thách thức sự bất lực và cả sự thất vọng của kẻ cầm quyền kéo dài suốt cả một thế kỷ nay. Ông cũng không quên cảnh báo loài người về sự đe dọa của chiến tranh hạt nhân toàn cầu sẽ đẩy loài người đến bờ vực thẳm của sự hủy diệt. Tiến bộ xã hội của chủ nghĩa công nghiệp không mở ra một lối thoát nào cho cá nhân, như Barrett viết, bởi vì cá nhân không thể biết được tương lai đang theo đuổi ra sao và cũng theo Barrett, xã hội công nghiệp hiện đại chỉ là một hệ thống tiềm tàng tạm thời cho nên phải thay thế bằng "xã hội con người từ trên xuống dưới".

CHỦ NGHĨA HIỆN SINH, CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

Khi phê phán xã hội công nghiệp, người ta không hoàn toàn chỉ phê phán giản đơn mà còn từ đó muốn thay thế bằng xã hội khác. Ở Mỹ, xã hội hậu công nghiệp đã sớm nảy mầm. Cần có một chủ nghĩa hiện sinh thích hợp. Sự gặp gỡ giữa chủ nghĩa hiện sinh và các trào lưu triết học nói trên, đặc biệt với chủ nghĩa thực dụng là một giao điểm lịch sử. Ở đây chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa thực dụng đều lấy tên của người đồng hành làm tên đệm của mình: chủ nghĩa hiện sinh thực dụng, chủ nghĩa thực dụng hiện sinh. Trong tác phẩm *Chủ nghĩa hiện sinh, một lý thuyết về con người*, R. Harper phân chia chủ nghĩa hiện sinh thành hai loại: chủ nghĩa hiện sinh bi quan và chủ nghĩa hiện sinh lạc quan. Sự phân loại đó là rất tương đối. Con người không bao giờ hết đau khổ, hết "bi kịch", một khi nó vẫn thấy mình không "đối tượng hóa" được, không thấy được bản tính của mình ở đối tượng. Chủ nghĩa lạc quan ở đây chỉ là việc thực dụng hóa chủ nghĩa bi quan để tạo ra, như R. Harper mong muốn, một chủ nghĩa hiện sinh có "nhiều khả năng mạnh mẽ về cuộc sống" hơn mà thôi. D. Swarte không tán thành luận đề của Heidegger về "hữu thể – cho – cái – chết", ông cho đó là một lý tưởng quá bi quan và muốn rằng có một lối thoát lạc quan hơn. Nhưng đã là hiện sinh, kể cả tôn giáo, thì khi đề cập tới cái chết tránh sao khỏi bi quan, có điều là mức độ nặng nhẹ khác nhau mà thôi, vả chăng có cái chết nào đối với các nhà hiện sinh kể cả Heidegger, lại hoàn toàn là một

màu bi quan xám xịt mà vẫn le lói một ánh sáng của sức sống của con người.

Nói tới cái chết là phải nói tới tôn giáo. Đa số các nhà hiện sinh Mỹ đều không thừa nhận chủ nghĩa hiện sinh vô thần mà chỉ có chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo. D. E. Roberts trong cuốn *Chủ nghĩa hiện sinh và niềm tin tôn giáo* cũng quả quyết không có chủ nghĩa hiện sinh vô thần mà triết học đó còn chống lại chủ nghĩa vô thần Mác xít. Ở đây, người ta sẽ thấy xuất hiện chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa Thomas mới, đặc biệt là chủ nghĩa Tin lành mới.

Paul Tillich đưa lại cho niềm tin hiện sinh một màu sắc rất Tin lành và do đó cũng rất Mỹ. Có thể Tillich dựa vào khái niệm "giải quyết" (Resolve) của Heidegger để khẳng định rằng không phải Thiên chúa, không phải lý do nào mà "chính ta phải là chính ta, chính ta phải tự định đoạt con đường phải đi". Ông cho đó là "niềm tin căn nguyên", "niềm tin dũng cảm". Theo ông, niềm tin này cần vượt lên cả "niềm tin thần bí" mà Luther và cả thần học Công giáo đã dựa vào sự gặp gỡ giữa nhân vị, giữa người và Thiên chúa.

Muốn "dũng cảm để hiện hữu như chính mình", Tillich đi tới kết luận tổng quát là phải bám rễ sâu vào Thiên chúa. Nhưng không phải là Thiên chúa như ý tưởng của chủ nghĩa hữu thần hay chủ nghĩa nhất thần mà là "Thiên chúa trên Thiên chúa" (God above God). Thiên chúa này chỉ xuất hiện khi Thiên chúa kia biến mất trong sự lo âu của thái độ hoài nghi của con người

để chỉ còn lại niềm tin. Niềm tin ấy xứng đáng gọi là dũng cảm.

Nỗ lực của D. R. Roberts trong tác phẩm của mình cũng không ngoài việc khẳng định niềm tin tôn giáo chống lại chủ nghĩa duy lý, và con đường dẫn tới đức tin hướng vào Thượng đế chính là chủ nghĩa hiện sinh.

Khi Paul Tillich nói về nguồn gốc của niềm tin là kinh nghiệm mà kinh nghiệm được nhận thức theo quan điểm của chủ nghĩa thực dụng, trước hết của W. James được Barrett cho là người xứng đáng mang tên hiện sinh hơn cả. Nhà triết học Mỹ cho rằng kinh nghiệm tôn giáo là một cảm tính của tín đồ thấy rằng ý thức của mình tiếp tục trong ý thức siêu con người (supper human). Theo James niềm tin tôn giáo và những suy lý của kinh nghiệm, sự thích nghi của con người với hoàn cảnh, tất cả sẽ tạo nên "hiệu quả thực tiễn" dẫn tới "hành động hữu hiệu", đạt tới thành công, tới lợi ích và đó là chân lý, là tự do. Nhà hiện sinh (ở Châu Âu) cho rằng tự do của con người tự mình làm nên mình nảy sinh từ bản năng và vô bằng. Còn nhà hiện sinh thực dụng cho rằng "con người thân lập thân" dựa vào kinh nghiệm để đi tới hành động hữu hiệu, tức chân lý. Quả thật P. H. Heimemann cho rằng chủ nghĩa hiện sinh ở Mỹ đã lấy cái sống, phát triển cái sống và hạn chế cái chết. Nhưng "liều thuốc hiện đại" của ông chỉ có thể làm thuyên giảm bệnh bi quan chứ làm sao chữa được tận gốc sự đau khổ của con người trước "đối tượng" của nó.

Vấn đề con người mà chủ nghĩa hiện sinh Mỹ đã phát triển như trên còn làm ngỡ ngàng ai đó khi nó đồng hóa với Triết học phân tích vốn là "mặt trăng, mặt trời" với nhau, không bao giờ ngồi chung một mâm, bởi vì chúng mang bản tính khác nhau: lý trí và phi lý trí.

Trước hết Triết học phân tích cũng muốn khoác cho chủ nghĩa hiện sinh bộ áo "hệ thống" như chủ nghĩa thực dụng cũng đã có. Vì vậy Barrett cho rằng trước đây chủ nghĩa hiện sinh với người sáng lập là Kierkegaard đã lật đổ triết học xuất hiện như một "hệ thống" của Hegel thì đến bây giờ đến lượt Kierkegaard lại bị Hegel báo thù.

C. I. Lewis, nhà triết học Mỹ đã thực hiện một "chủ nghĩa thực dụng khái niệm" (conceptualistic pragmatism) theo tham vọng thực chứng nhằm tạo nên được tính khách quan và tính chính xác cho kinh nghiệm và cho hệ thống.

Nhưng việc làm ấy của triết học phân tích đó có đạt được không? Chắc là không dễ, bởi vì chủ nghĩa hiện sinh chỉ còn là nó khi nó đặt nhân vị ở trung tâm cuộc sống mà nhân vị thì làm sao là một hệ thống khái niệm được. Vì vậy Sartre mới cho rằng phải cầu viện tới văn học là "hoạt động con người cao nhất" để nói về người, về nhân vị. Có lẽ vì vậy ở Mỹ, người ta nói tới chủ nghĩa hiện sinh văn hóa (trong văn học nghệ thuật, nhất là điện ảnh) bên cạnh "chủ nghĩa hiện sinh hàn lâm viện" và "chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo".

Nếu đi thẳng vào "chủ nghĩa hiện sinh hàn lâm viện" ta sẽ cũng bắt gặp Triết học phân tích cũng rất là "hàn lâm viện", tức nó là triết học của khoa học.

Để thay cho kết luận, trở lại với A. Toffler, ông cho rằng "xã hội siêu công nghiệp mà nước Mỹ đi tiên phong" là một xã hội có tri thức cao của những thông tin. Theo ông, thông tin không chỉ gồm "những dữ liệu logic và dường như phi cảm xúc mà tập hợp cả những giá trị nữa, đó là sản phẩm của sự ham mê và tâm trạng xúc động, chưa kể đến trí tưởng tượng và trực giác". Con người của Goethe, "nhân cách tương lai" mà Toffler nói tới chính là con người mang tri thức cao, mang thông tin lớn ấy.

Chủ nghĩa hiện sinh và các trào lưu phi duy lý khác hòa nhập vào chủ nghĩa thực dụng rồi cả Triết học phân tích Mỹ, một hình thức hiện đại của chủ nghĩa duy lý, là nhằm tạo nên "con người thân lập thân" hiện đại đặc biệt của Mỹ.

4. CHỦ NGHĨA TỰ DO

J. Rawls là đại biểu nổi tiếng của chủ nghĩa tự do của Mỹ.

Ông sinh năm 1921 ở Baltimore. Năm 1943 ông học ở Đại học tổng hợp Princeton và năm 1950, nhận học vị tiến sĩ và là giảng viên triết học ở nhiều trường Đại học trong đó có Harvard. Ông là chủ tịch hội triết học, hội triết học chính trị và pháp lý Mỹ. Ông nhận được nhiều giải thưởng quốc gia và cả giải thưởng của Viện hàn lâm Hoàng gia Thụy Điển và của nhiều nước khác.

Tác phẩm *Lý luận công lý* ra đời năm 1971. Đây là kết quả của sự chín muồi và tổng hợp của nhiều bài viết trước đó về lý luận công lý, ví như: *Công lý như là sự công bằng*. Tạp chí Triết học ngày 24-10-1957), *Hai khái niệm về công lý, Nền tự do hợp hiến và Khái niệm về tự do, Sự chứng minh của sự bất tuân thủ của công dân*. Sau tác phẩm *Lý luận công lý*, ông tiếp tục có nhiều bài báo về công lý như *Chủ nghĩa tự do chính trị* nói về tính đa nguyên văn hóa, sự kết hợp của nhiều nền văn hóa dưới một mái nhà chung, như *Công lý như sự công bằng, sự trình bày lại. Tập bài giảng về triết học đạo đức*.

Với những quan niệm về Triết học đạo đức và chính trị, tác phẩm *Lý luận công lý* của Rawls đã đưa lại một khung qui chiếu cho việc phân tích và thực thi một

chính sách xã hội. Tác phẩm được coi như đóng góp lớn cho công việc suy tư về tình trạng xung đột giữa công lý xã hội và hiệu quả kinh tế.

Rawls đã kế thừa truyền thống của Hoa Kỳ về đấu tranh chống nạn nghèo khổ, về quyền công dân. Các luận đề của ông đã tạo nên một sự đổi mới trong kinh tế chính trị của Pareto không chỉ về những ý kiến kết luận mà còn cả về tiến trình của nó, tức muốn kiểm soát chặt chẽ chất lượng của một lý luận cả về mặt hình thức cũng như về mặt đạo đức.

Ông là nhà lý luận có tư tưởng tự do về quan niệm công lý. Nhưng ngược lại, các nhà tự do cực đoan lại chê trách lập trường "can thiệp thái quá" của ông cho nên coi ông là "phần tử tự do" theo nghĩa Anglo – saxon thành thử theo ý họ cần xếp ông vào "cánh tả" thì mới phải.

CÔNG LÝ NHƯ CÔNG BẰNG

Ý niệm nền tảng của lý luận về công lý là chống lại chủ nghĩa vị lợi bằng một chủ nghĩa cải cách: mọi thiết chế và mọi qui luật dù hiệu nghiệm và tổ chức tốt ra sao thì cũng phải cải cách hay xóa bỏ nếu chúng bất công lý. Mỗi người có sự bất khả xâm phạm được xây dựng trên công lý: nguyên tắc công lý có chức năng điều hòa những xung đột lợi ích nẩy sinh không tránh khỏi từ sự phân bổ những thành quả của sự hợp tác. Ý tưởng về quyền bình đẳng và về tự do cho mọi người không thể tùy thuộc vào buôn bán chính trị: *phải quan niệm công lý như công bằng*. Rawls tìm tới điều tưởng tượng về

khế ước xã hội đã được xây dựng rộng rãi từ lý thuyết trò chơi.

Ông đã bước ra khỏi con đường của chủ nghĩa vị lợi khi ông không thừa nhận định nghĩa của nó về xã hội công bằng căn cứ vào khả năng đơn giản là cực đại hóa tổng cộng mọi thỏa mãn đối với nhu cầu duy lý của mỗi cá nhân. Chủ nghĩa vị lợi do nhà triết học Anh Bentham sáng lập đã xây dựng tính luân lý của những hành động trên những khả năng của chúng là sản sinh ra một hạnh phúc có ích lợi với số lượng lớn nhất.

Ông vạch ra sự khác biệt giữa chủ nghĩa vị lợi và luân lý về công lý như sau:

Về chủ nghĩa vị lợi, đó là kết quả của sự mở rộng ra toàn thể xã hội của nguyên tắc lựa chọn thích hợp cho một cá nhân, và để làm cho sự mở rộng này hữu hiệu, người ta xử lý tất cả mọi người như một người độc lập nhất nhờ hoạt động tưởng tượng của một khán giả vô tư và có khả năng thu được thiện cảm. Rawls kết luận rằng như vậy chủ nghĩa vị lợi quả là không thật sự nhìn nhận nghiêm túc đối với đông người.

Lý luận về công lý, đối lập ở mặt thứ hai với chủ nghĩa vị lợi ở chỗ trong khi chủ nghĩa vị lợi mở rộng ra toàn xã hội nguyên tắc lựa chọn thích hợp cho một cá nhân thì *lý luận công lý như là công bằng* vốn là học thuyết về *khế ước xã hội* lại đặt ra nguyên tắc về lựa chọn và cho rằng chính bản thân nguyên tắc công lý cũng là đối tượng của một thỏa ước khởi thủy.

Không chỉ đối lập với những người theo chủ nghĩa vị lợi mà cả với người theo chủ nghĩa thực chứng, những người tôn sùng quá đáng *toán kinh tế*.

Rawls cho rằng việc lựa chọn các vấn đề nghiên cứu và các giả thuyết để thực hiện phải ở ngoài việc kiểm soát của toán kinh tế bởi vì chúng chứa đựng những *phán đoán giá trị* (những giá trị tinh thần) mà những phán xét chính trị đó không thể nào tách khỏi *khoa chính trị*. Rawls viết: "Những lựa chọn chung nhất trong số tất cả những lựa chọn mà người ta có thể làm được trong xã hội, chẳng hạn như những lựa chọn các nguyên lý đầu tiên xác định một quan điểm về công lý, quan điểm đó lại quyết định hết thảy mọi sự phê phán và sự cải cách sau này của các thiết chế".

Sự lựa chọn chính trị cuối cùng đã được xác định như thế cho nên Rawls đề nghị một phương sách đẩy lùi càng xa càng hay thời điểm cần thiết đưa ra những *phán đoán giá trị*. Rawls cho rằng phải xuất phát từ "vị thế khởi thủy" trong đó: "Không ai biết chỗ đứng của mình trong xã hội, vị trí giai cấp hoặc cương vị xã hội của mình giống như không ai biết số phận đã được dành cho mình như thế nào trong sự phân phối các năng lực và các năng khiếu thiên bẩm".

Giả thuyết xuất phát là một hoàn cảnh ở đó mọi người đều hoàn toàn bình đẳng, mọi người không hay biết gì về địa vị xã hội, về tư chất, về quan niệm của mình và xu hướng tâm lý của mình. Giả thuyết đó của

"bức màn không hay biết" tương ứng với bức màn của tình trạng tự nhiên của những nhà lý luận về khế ước.

Giả thuyết xuất phát về "vị thế khởi thủy" và "bức màn của sự không hay biết" là nội dung chính của lý luận về công lý và cũng đóng góp quan trọng nhất của Rawls về lý luận công lý. Tác giả đã thấy rõ tầm quan trọng có tính then chốt của giả thuyết trong nghiên cứu khoa học, đánh dấu sự trừu tượng cao của tư duy khoa học hiện đại.

HAI NGUYÊN TẮC: TỰ DO VÀ CÔNG LÝ, NỀN MÓNG CỦA KHẾ ƯỚC XÃ HỘI

Một khi con người đã được đặt vào một "vị thế khởi thủy" như thế thì sẽ có cơ may để tán đồng những nguyên tắc sau đây về công lý.

- Nguyên tắc bình đẳng: mỗi người phải có quyền bình đẳng trong một hệ thống rộng lớn nhất của những tự do cơ bản ngang nhau cho mọi người.

- Nguyên tắc chênh lệch: những bất bình đẳng phải được tổ chức sao cho: a) người ta có ý trông đợi rằng chúng sẽ mang lại thuận lợi cho mọi người và b) chúng được gắn liền với những địa vị và những chức năng được mở ra cho tất cả mọi người.

- Khái niệm chủ thể hay khái niệm người mà trên đó dựa vào là không đồng nhất. Theo nguyên tắc thứ nhất, những con người là những chủ thể cá nhân đơn độc, không cộng đồng, có trước mọi xã hội. Còn nguyên tắc thứ hai, chúng đối lập với những chủ thể

vững chắc hơn, tha thiết với sự sung túc cộng đồng, coi xã hội như một viễn cảnh sống. Đối với chủ nghĩa tự do, giá trị, sở hữu tài sản luôn luôn được coi là những thuộc tính ngoại lai chứ không như những yếu tố hợp thành của con người. Trái lại phải coi cá nhân như được xây dựng bởi một cộng đồng và bởi một lịch sử.

Bất bình đẳng có thể tìm thấy được một hình thức chính đáng của nó: qua những kích thích mà nó tạo ra được, điều đó cho phép có thêm sản phẩm, thêm đổi mới... nhờ vậy tình cảnh của những người bất hạnh nhất cũng sẽ được khá lên chút ít so với trường hợp mà ở đó về hình thức thì có vẻ như bình đẳng hơn. Tự do chỉ có thể bị hạn định nhân danh chính bản thân tự do chứ không phải nhân danh sự thu hẹp cái bất bình đẳng.

Thế nhưng trong thực tiễn phải làm cách nào để ứng dụng "lý luận về công lý như là công bằng" như đã nêu? Rawls trả lời rằng: trong ý thức, các cá nhân phải tự đặt mình trong một tình huống thuần túy giả định gọi là "vị thế khởi thủy" đã nói ở trên.

Các nguyên tắc công lý mà cá nhân lựa chọn dưới "tấm màn không hiểu biết" này rõ ràng in đậm nét tình đoàn kết, thậm chí quan điểm bình quân chủ nghĩa.

Rawls cho rằng đây chính là điều đã tạo lập tính ưu việt của *bình đẳng dân chủ*.

Bình đẳng dân chủ là gì? Bình đẳng dân chủ khác các tổ chức chính trị khác. Có khả năng hình thành bốn tổ chức chính trị sau đây.

Hệ thống tự do tự nhiên với một sự bình đẳng thuần túy hình thức về cơ hội, về các sự kích thích mạnh mẽ dẫn tới hiệu quả.

Hệ thống quý tộc tự nhiên, (trong đó vẫn có bình đẳng hình thức về cơ hội, đẳng cấp ngôi thứ, nhưng vì tư cách quý tộc mà phải làm; người ta chuẩn cấp ăn ở cho kẻ cùng khổ nhất).

Hệ thống bình đẳng tự do (với một bình đẳng thực tế hơn về cơ hội sau cùng được thực hiện với một lý tưởng công lý thuần túy cá nhân rất gần với những điều diễn ra trong thi đấu thể thao) thực chất đó là một hệ thống không ổn định và sẽ dẫn tới chỗ thủ tiêu thiết chế gia đình.

Cuối cùng là *hệ thống bình đẳng dân chủ* với bình đẳng thực tế về cơ hội và thái độ tôn trọng nguyên tắc chênh lệch: trong đó "chiếc bánh ga tô xã hội" không còn chỉ đem chia theo tỷ lệ của trình độ giỏi giang của từng người trong cuộc đua tranh căng thẳng trên thị trường lao động và của cải như trước kia nữa. Hệ thống bình đẳng dân chủ không trái ngược với tự do. Thực ra nó đảm bảo công lý hơn cho những người bất hạnh nhất, thiếu thốn nhất, song vẫn duy trì một liều lượng thỏa đáng cho tính hiệu quả, hơn nữa nó lại có độ ổn định cao hơn. Đặc sắc của nó thể hiện trong khẩu hiệu với những nguyên tắc lớn "tự do", "bác ái" hoặc "đoàn kết", "bình đẳng" tức khẩu hiệu gồm những nguyên tắc chính thể cộng hòa ra đời từ năm 1789 ở Pháp, đã được đảo lại. Đó là tính ưu việt của bình đẳng dân chủ so với các tổ chức khác.

CÁCH PHÂN PHỐI LẠI

Từ hệ thống bình đẳng dân chủ. Rawls đề xuất một hệ quy chiếu cho vấn đề *phân phối.*

Trong cấu tạo cơ sở, một tổ chức có quyền hạn và có nghĩa vụ sẽ tỏ ra là hữu hiệu, nếu không xảy ra khả năng thay đổi được các quy tắc và khả năng duy trì các hệ thống quyền hạn và nghĩa vụ sao cho có thể tăng thêm các điều trông đợi của một cá nhân đại diện nào đó, đồng thời không phải vì thế mà giảm bớt các điều cần trông đợi một cá nhân khác. Điều cần lưu ý là các thay đổi này đều phải tương hợp với các nguyên tắc khác. Nói thế có nghĩa là khi thay đổi cấu tạo cơ sở, chúng ta không được bóp nghẹt nguyên tắc tự do ngang nhau với mọi người và cũng không đòi hỏi phải duy trì các địa vị mở ra cho tất cả mọi người. Cái mà ta có thể thay đổi là sự phân phối thu nhập hay của cải cũng như cách thức mà những người nắm quyền hoặc chịu trách nhiệm có thể vận dụng để điều khiển việc hợp tác. Nếu nó tương hợp với những ràng buộc của tự do và khả năng thừa hưởng sự tự do đó thì việc cung cấp các thứ "của cải ban đầu" này có thể hiệu chỉnh thế nào để thay đổi các mong đợi của những cá nhân đại diện. Một tổ chức của cấu tạo cơ sở sẽ là hữu hiệu khi chẳng có một phương tiện nào để thay đổi sự phân phối này theo cách tăng triển vọng cho một số, đồng thời không giảm triển vọng cho một số khác.

Dưới "cái màn che của sự không hay biết", tình trạng không hay biết các sở thích và từ đó kéo theo sự không hay biết về địa vị của mình trong xã hội sẽ dẫn cá

nhân duy lý tới việc chấp nhận cái *vị thế khôn ngoan* tựa như cái vị thế mà sự chấp nhận quy tắc maximum dẫn tới.

Quy tắc maximin là gì? Rawls giải thích như sau: đó là phương pháp gợi mở (heuristique) nó có ích nếu hai nguyên tắc công lý được xử lý như giải pháp của maximin cho vấn đề công lý xã hội. Có một quan hệ giữa hai nguyên tắc này và quy tắc maximin cho những lựa chọn *trong cái không chắc chắn*. Điều đó là dĩ nhiên, vì một người nào đó sẽ lựa chọn hai nguyên tắc ấy để lập kế hoạch cho một xã hội mà kẻ thù của anh ta đã định địa vị cho anh ta. Quy tắc maximum cho ta biết cách sắp xếp thang bậc của các giải pháp có thể tùy thuộc vào kết quả tối nhất có thể của chúng, từ đó chúng ta phải chọn một giải pháp mà kết quả tồi tệ của nó vẫn còn cao hơn so với từng kết quả của các giải pháp khác. Đáng lưu ý một điều là: những con người được đặt vào vị thế khởi thủy đều không nghĩ rằng địa điểm ban đầu của họ trong xã hội đã bị định đoạt bởi một kẻ thù có ác ý.

Rawls nhận xét: những con người ấy không nên suy lý xuất phát từ những tiên đề ban đầu. *Tấm màn che sự không hay biết* không hề mâu thuẫn gì với tư tưởng này, chừng nào tình trạng sự thiếu vắng thông tin không phải là một thông tin giả mạo. Nhưng, hai nguyên tắc về công lý lại được lựa chọn, nếu hai đối tác buộc phải tự bảo vệ chống lại sự bất tất như thế, thì điều đó cắt nghĩa khi nào quan niệm đó là giải pháp maximin.

Ta bắt gặp ở đây một tư tưởng độc đáo của Rawls rằng: sự bất bình đẳng tự bản thân nó không phải là

điều xấu trong khi nhiều bình đẳng vẫn chỉ làm cho con người nghèo khổ hơn.

Đã nói tới phân phối, người ta không thể nói tới của cải. Ở đây người ta sẽ thấy thái độ của chủ nghĩa tự do mà Rawls là đại biểu đối với bản tính của của cải ra sao.

Rawls nhấn mạnh rằng trước khi lựa chọn nguyên tắc của công lý được áp dụng cho mọi người, những con người có tính giả thuyết được bao phủ bởi "bức màn không hay biết" không hề ý thức đối với ý niệm về của cải của họ, tức những hoạt động và những mục tiêu mà họ coi là tư bản trong cuộc sống. Theo ông, đó là điều kiện cần thiết để xã hội sản xuất trở thành công minh đối với tất cả những ai đến từ những truyền thống đạo đức hay triết học khác nhau. Nhưng rõ ràng là để nhận thức về những nguyên tắc phân phối của cải, những cá nhân phải có một ý niệm về cái được phân phối. Nhằm mục đích đó, Rawls đề xướng một lý luận gọi là "lý luận tối thiểu về của cải" tức là một bảng liệt kê "những của cải đầu tiên", ví như: tự do, sự giàu có, thu nhập và bằng cách đó, theo ông, một khối lượng lớn nhất thì bao giờ cũng tốt hơn số lượng nhỏ nhất, và tất cả những cái đó thuộc mọi cá nhân bất kể quan niệm cá nhân ra sao.

Trong bảng liệt kê đó, Rawls nói về những của cải sơ cấp như những phương tiện để thực hiện một quan niệm về của cải. Bảng liệt kê của ông gần với lập trường của Kant về sự tự trị và về sự duy lý mà ông đã sử dụng rõ ràng để mô tả những người sáng lập được đặt ở "vị trí khởi thủy". Nhưng dường như mặc dù tất cả nhằm khẳng định rằng những yếu tố đó là có giá trị bất chấp

quan niệm về của cải ra sao và rằng một số lượng lớn về những của cải luôn luôn có giá trị hơn số lượng nhỏ. Bảng liệt kê "tối thiểu" đó mới đủ để cơ cấu một *kiểu công lý phân phối*. Điều này cũng cần thiết khi người ta đi tới tạo lập một sự vận hành đang mong đợi của nhân loại.

Nói tới công lý phân phối, lập tức phải đặt ra vấn đề nhiệm vụ đối với thế hệ tương lai.

Một thế hệ không chỉ bảo tồn những thiết chế công bằng được xác lập mà từng thời kỳ còn phải để dành một số lượng tư bản thực tế khá đủ để tích lũy khối lượng tiết kiệm dành dụm lại bằng cách này có thể thực hiện được với nhiều hình thức rất đa dạng kể từ vốn đầu tư vào văn hóa và giáo dục. Hãy tạm giả định trong một thời điểm rằng chúng ta đã nắm được một nguyên tắc đúng đắn về tiết kiệm để biết rõ phải đầu tư tới đâu, khi ấy quả là mức tối thiểu xã hội đã được xác định xong.

Về công lý giữa các thế hệ theo ý kiến của Rawls chủ nghĩa vị lợi sẽ dẫn tới tình trạng thái quá về tiết kiệm, chẳng hạn sẽ xảy ra trường hợp đòi hỏi các thế hệ nghèo phải gánh chịu nhiều hy sinh để phục vụ sự hưởng thụ quá đầy đủ mà các thế hệ tương lai sẽ tiếp nhận, những thế hệ này chắc chắn tự bản thân sẽ giàu có rất nhiều so với những lớp tiền bối. Nhưng Rawls cũng thừa nhận rằng các thế hệ đều phải có những bổn phận đối với nhau.

Nguyên tắc chênh lệch đã bao hàm một điều ràng buộc trong bản thân nó. Đó là yêu cầu phải thực hiện *nguyên tắc tiết kiệm,* nếu nguyên tắc thứ nhất về công lý và nguyên tắc bình đẳng về thời cơ là những nguyên tắc hàng đầu đi trước so với nguyên tắc chênh lệch trong nội bộ một thế hệ thì nguyên tắc tiết kiệm sẽ hạn định việc ứng dụng nguyên tắc chênh lệch trong mối tương quan giữa các thế hệ.

BỐN CHỨC NĂNG CỦA NHÀ NƯỚC

Tất cả các suy nghĩ trên đây của tác giả đã dẫn ông tới luận chứng cần xác lập một *chức năng về phân phối.* Đó cũng là một trong những lý do chính về vai trò can thiệp của Nhà nước.

Trong việc xác lập thiết chế này, theo sáng kiến của Rawls, Chính phủ có thể phân chia thành bốn ban, mỗi ban gồm nhiều tiểu ban mà hoạt động của chúng là đảm bảo một số điều kiện xã hội và kinh tế. Các ban này có chức năng riêng không "dẫm chân" lên tổ chức thông thường của chính phủ.

Ban trợ cấp phụ trách theo dõi hệ thống giá cả, có thực sự mang tính cạnh tranh hiệu quả hay không cũng như việc ngăn ngừa sự hình thành các vị trí thái quá trên thị trường. Loại hình quyền lực này không tồn tại lâu bằng các thị trường không thể đảm bảo là có thêm tính cạnh tranh mà không xung đột với tính hiệu quả, với sự kiện địa lý và với sở thích việc nội trợ của gia đình.

Vai trò của ban này còn thể hiện ở chỗ mỗi khi giá cả không thích đáng thì cần phản ảnh chính xác các lợi thế, ưu điểm và giá thành xã hội nhằm phát hiện uốn nắn các biến dạng dễ nhận thấy nhất đối với nguyên tắc hiệu quả. Để thực hiện chức năng ấy nó được sử dụng các khoản thuế má, lệ phí cũng như trợ cấp thỏa đáng và những điều chỉnh về luật sở hữu.

- *Ban chuyên trách công tác ổn định*: Cơ quan này phải nỗ lực phấn đấu bảo đảm gồm đủ việc làm cho mọi người. Yêu cầu đó được hiểu theo nghĩa: tất cả ai đi tìm việc đều có việc, đồng thời quyền tự do lựa chọn việc làm và tình hình tài chính của đất nước phải được hỗ trợ bằng một "sức cầu thực tế".

Đại thể hai ban này gộp lại phải thực hiện tốt nhiệm vụ đảm bảo hiệu lực kinh tế thị trường.

Ban chuyển nhượng chăm lo bảo đảm cái tối thiểu xã hội.

Có những lý do vững chắc để chống lại cách xác định tổng thu nhập chỉ dựa vào một căn cứ duy nhất là cạnh tranh, bởi lẽ cạnh tranh bao giờ cũng không biết tới nhu cầu và đòi hỏi của mức sống phải chăng. Đứng trên quan điểm của giai đoạn lập pháp, sẽ là hợp lý, nếu biết tự bảo vệ bản thân mình, cũng như con cháu mình trước những điều bất ngờ của thị trường. Thực ra, đây cũng là những điều mà nguyên tắc chênh lệch đòi hỏi phải có. Song một khi đạt tới cái tối thiểu phải chăng nhờ các chuyển nhượng thu nhập đó rồi thì có thể sẽ hoàn toàn đúng đắn khi xác định phần còn lại của tổng

thu nhập bằng hệ thống giá cả, với điều kiện là hệ thống này phải tương đối hữu hiệu và không chịu những trói buộc mang tính chất độc quyền, lũng đoạn cũng như đã loại trừ được hết mọi hậu quả hướng ngoại quá đáng. Thêm nữa, cách thức thỏa mãn nhu cầu như trên tất phải hữu hiệu hơn so với cách thức ấn định mức lương tối thiểu để can thiệp vào việc xác định thu nhập.

Đối với từng ban, tốt hơn hết là chỉ quy định những nhiệm vụ có khả năng phù hợp với nhau, bởi vì thị trường sinh ra vốn không phải là để thỏa mãn các nhu cầu. Muốn thỏa mãn được nhu cầu cần phải trông cậy vào một tổ chức khác nó. Lúc đó sự thỏa mãn các nguyên tắc về công lý lại tùy thuộc vào mức tổng thu nhập của những người khó khăn nhất, bất lợi nhất (tiền lương cộng với chuyển nhượng xã hội), mức tổng thu nhập này phải bảo đảm cực đại hóa được các trông đợi dài hạn, cố nhiên phải tôn trọng các điều kiện các quyền tự do ngang nhau đối với mọi người cũng như quyền bình đẳng đúng với công lý về cơ hội.

- Ban cuối cùng là ban chăm lo *công việc phân phối*. Nhiệm vụ cơ quan này là bảo đảm một công lý nhất định trong phân phối theo chế độ thuế khóa và các biện pháp điều chỉnh cần thiết về quyền sở hữu. Mục tiêu của Ban phân phối không nhằm cực đại hóa mức thỏa mãn ròng, đối với các nhu cầu mà chính xác là xác lập các thiết chế cơ bản chính đáng. Hình thức các chức năng hiệu ích chẳng đóng một vai trò gì ở đây. Nó đặt ra một bài toán cho chủ nghĩa vị lợi chứ không phải cho chủ nghĩa khế ước xã hội.

Quan điểm "thu nhập tối thiểu" hơn hẳn quan điểm "lương tối thiểu". Bằng quan điểm đó, Rawls đã tiến gần sát các tác giả chủ trương vận dụng chế độ thuế âm (impôt négatif). Khi đã đạt tới mức tối thiểu đó thì cứ mặc cho thị trường thả sức đóng vai trò của nó. Còn về vấn đề phân phối lại, Rawls thừa nhận tầm quan trọng của một phán đoán chính trị liên quan đến mức độ bất bình đẳng mà ta nên chấp nhận. Ông viết "trong thực tiễn ta thường bắt buộc phải lựa chọn giữa những hệ thống với mức độ bất công lý hoặc nhiều hoặc ít".

Tác phẩm *Lý luận công lý* của Rawls mang tính thời đại bởi vì Triết học đạo đức, chính trị đó của ông đã tập trung vào *vấn đề con người*, vấn đề dự phóng cuộc sống của con người duy lý.

Ở đây công bằng và chủ nghĩa cá nhân đã được tái hòa hợp với nhau ở trong *Lý luận về công lý*, ở đó bao hàm một lý luận về hạnh phúc và về điều thiện.

Ông viết như sau: "Một xã hội được xếp đặt với trật tự tốt sẽ thỏa mãn được các nguyên tắc về công lý, đó là những nguyên tắc duy lý một cách tập thể xét trong viễn cảnh từ "vị thế khởi thủy" và đứng trên quan điểm cá nhân, sự mong muốn tôn trọng quan điểm công cộng về công lý để điều khiển dự phóng cuộc sống của mình, phù hợp với các nguyên tắc của chọn lựa duy lý".

Tác phẩm *Lý luận công lý* đã đưa Rawls lên danh vọng cao của nhà triết học chính trị của chủ nghĩa tự do Mỹ và có lẽ của thế giới hiện đại.

Các tác giả của bộ *Lịch sử tư tưởng kinh tế* ở Pháp đã đặt Rawls ở vị trí là những "*cửa mở ra một chung kết*" có nghĩa là ông vừa là một đỉnh cao khép lại quá khứ và mở ra một hướng mới cho tương lai của xã hội Mỹ.

Rawls mất ngày 24 tháng 11 năm 2002, thọ 82 tuổi. Vĩnh biệt ông, giáo sư Lawrence N. Summers, chủ tịch Đại học Harvard nói: "Ở tiến sĩ Rawls có sự kết hợp giữa một trí tuệ uyên bác và một tính nhân văn sâu sắc... rất ít nếu không muốn nói là không có nhà triết học hiện đại nào có được ảnh hưởng quyết định đến cách mà chúng ta suy nghĩ về công lý như Rawls. Các học giả thuộc nhiều lĩnh vực khác nhau của các thế hệ sau sẽ vẫn còn tiếp tục học được rất nhiều ở ông".

CHƯƠNG IV

TRIẾT HỌC KHOA HỌC

1. CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC MỚI

Chủ nghĩa hiện thực mới có mấy đặc điểm sau đây:

PHƯƠNG PHÁP KHOA HỌC

Chủ nghĩa hiện thực mới tuyên bố dùng phương pháp khoa học để lý giải các vấn đề triết học. Đó là *phương pháp phân tích logic*, triết học cần sử dụng ngôn ngữ để phân tích những vấn đề lộn xộn phức tạp thành những vấn đề rõ ràng nhằm khắc phục tính lỏng lẻo của ngôn ngữ và tư tưởng. Chủ nghĩa hiện thực và triết học phân tích đã gặp nhau ở đây. Người ta chú ý tới những thành tựu của toán học và logic toán học đương đại. Lời nói đầu của *Chủ nghĩa hiện thực mới* viết rằng: "Logic học và toán học là mẫu mực truyền thống của trật tự nhất định, đã cung cấp cho tư duy chính xác những nguyên tắc, những dòng suy nghĩ mới... triết học cần dựa vào logic... đối tượng của triết học chính là sản phẩm của phân tích..."

Một trong những mục đích chính của chủ nghĩa hiện thực mới là chứng minh cho phương pháp logic và

phương pháp khoa học chính xác, và phổ biến nó rộng rãi. Nhiệm vụ của triết học theo chủ nghĩa hiện thực mới là tiến hành phân tích khái niệm logic một số khái niệm và mệnh đề trong khoa học. Rõ ràng đường lối này đã thống nhất với triết học phân tích. Tuy họ chưa định ra được những phương pháp có hệ thống nhưng đã chuẩn bị điều kiện cho sự ra đời của triết học phân tích.

Hơn nữa, các nhà hiện thực mới còn cho toán học và logic học là tiên nghiệm, là sự phân tích, là hệ thống diễn dịch của khái niệm trừu tượng thuần túy, cho nên triết học cũng trở thành sự phân tích và diễn dịch của khái niệm tiên thiên và thuần túy.

Trước sau chủ nghĩa hiện thực mới chỉ thừa nhận là một "phương pháp khoa học" do đó nó chỉ quan tâm tới nhận thức học mà không màng gì tới bản thể học như các triết học đã có trong truyền thống. "Chủ nghĩa hiện thực mới chủ yếu là một học thuyết về quan hệ giữa quá trình nhận thức và sự vật được nhận thức".

LÝ LUẬN "THỰC THỂ TRUNG TÍNH" VÀ CHỐNG CHỦ NGHĨA DUY TÂM

Chủ nghĩa hiện thực mới cho rằng đối tượng được nhận thức (sự vật cá biệt, sự vật đặc thù) tồn tại độc lập không dựa vào ý thức của chúng ta. Khi chúng ta chưa nhận thức được chúng, chúng đã tồn tại. Pitkin viết "Người theo chủ nghĩa hiện thực cho rằng sự vật được cảm nhận không phải là sản phẩm của quan hệ nhận thức, sự tồn tại và tác dụng của chúng căn bản không

dựa vào quan hệ ấy". Montague nói: "Chủ nghĩa hiện thực cho rằng sự vật được nhận thức khi chưa được nhận thức có thể tiếp tục tồn tại như vậy, hoặc sự vật có thể không làm hại tính hiện thực của mình mà nhập vào và thoát khỏi quan hệ nhận thức, hoặc sự tồn tại của một sự vật không liên quan hoặc dựa vào bất kỳ người nào kinh nghiệm về nó, cảm nhận nó, tưởng tượng về nó hoặc dùng bất kỳ phương thức nào nhận thức nó". Đó là một trong những niềm tin cơ bản của những người theo chủ nghĩa hiện thực mới. Họ cho rằng nguyên tắc ấy được suy luận từ kinh nghiệm thường ngày của chúng ta, kinh nghiệm đó chứng tỏ tuy ý thức hoặc nhận thức là một nhân tố tất nhiên khi chúng ta ý thức hoặc nhận thức một đối tượng nào đó, nhưng không phải tất nhiên chứng minh sự tồn tại của đối tượng dựa vào ý thức của chúng ta.

Với cách nhìn đó, chủ nghĩa hiện thực mới đã đối lập với chủ nghĩa duy tâm. Nó phê phán chủ nghĩa duy tâm ở cái mà họ cho rằng đó là do "hoàn cảnh khó khăn của trung tâm cái tôi" của chủ nghĩa duy tâm đó.

Cum từ trên đã được Perry giải thích như sau: con người không thể tách rời quan hệ nhận thức của họ khỏi sự vật để nhận thức sự vật đó, con người không thể có quan hệ với bất kỳ đối tượng nào mà không dựa vào nhận thức, vì vậy khi họ ý thức được đối tượng thì ý thức của họ thường trùng với đối tượng hoặc nói cách khác đối tượng đã trong ý thức của họ. Cái khó ở đây là chúng ta không thể đứng ngoài đối tượng nhận thức để so sánh với đối tượng nhận thức, Perry nói tiếp "muốn phát hiện

(nếu có khả năng) một sự vật biến đổi như thế nào trong quan hệ nhận thức, tôi có thể phát hiện một số ví dụ về những sự vật bên ngoài mối quan hệ để có thể so sánh chúng với những ví dụ về các sự vật bên trong mối quan hệ ấy. Nhưng tôi không thể phát hiện những ví dụ sự vật như thế, vì "phát hiện" cũng là một cách muốn tránh mối quan hệ đó". Như thế có nghĩa là, chúng ta không thể so sánh cái ở trong và cái ở ngoài mối quan hệ nhận thức để từ đó chứng minh trực tiếp sự vật có thể tồn tại độc lập tách rời nhận thức của con người, hoặc như trong quan hệ nhận thức chúng ta không thể chứng minh đối tượng tồn tại độc lập không tùy thuộc sự biến đổi của nhận thức. Montague giải thích tiếp: "Chúng ta có thể dắt một con chó trước mặt con mèo và thấy nó sủa, sau đó dắt nó đi và không thấy nó sủa nữa, do đó chúng ta có kết luận: chó sủa vì nó đứng trước mèo. "Nhưng chúng ta không thể xem xét sự vật trước hoặc sau khi chúng ta nhìn thấy sự vật để chúng ta xem xét nó có thay đổi hình dáng hay không?". Nghĩa là nếu chúng ta không cảm giác được sự vật, chúng ta không thể phát hiện quá trình xảy ra như thế nào: chúng ta không thể loại ra khỏi hoạt động nhận thức trong bất kỳ hoạt động nhận thức nào đều có thể nhận thức tham gia, không có chủ thể nhận thức thì không thể nói tới đối tượng nhận thức (khách thể), đối tượng chúng ta ý thức được thường đồng tồn tại với ý thức. Đó là "hoàn cảnh khó khăn của trung tâm cái tôi".

Những người theo chủ nghĩa hiện thực mới cho rằng những người theo chủ nghĩa duy tâm lợi dụng

"hoàn cảnh khó khăn" nói trên để chứng minh ngoài kinh nghiệm cụ thể, ngoài ý thức con người, không tồn tại tất cả cái gì hoặc nói rằng sự vật tồn tại là dựa vào sự nhận thức đối với nó.

Perry cho rằng có tồn tại "hoàn cảnh khó khăn của trung tâm cái tôi" nhưng nó không phục vụ cho mục đích của chủ nghĩa duy tâm. Những người theo chủ nghĩa duy tâm lợi dụng "hoàn cảnh khó khăn" để chứng minh luận đề của mình là hoàn toàn không có hiệu quả. Vì sao? Vì "hoàn cảnh khó khăn" đó chỉ là khó khăn về phương pháp học. Hoàn cảnh khó khăn đó quả thực bao gồm một mệnh đề rằng: "Mỗi một sự vật bàn đến là một quan niệm", nghĩa là một sự vật mà khi chúng ta suy nghĩ hoặc đề cập tới thì những mệnh đề ấy trên thực tế là một mệnh đề lặp lại "chỉ là lời rỗng tuếch" do đó nó chỉ gây tư tưởng hỗn loạn, và không chứng minh được cái gì. Montague kết luận rằng sự võ đoán về sự tồn tại của ý thức và đối tượng chỉ là một loại "trùng ngôn" (tautologie). Ông viết tiếp rằng sai lầm lớn nhất và căn bản của chủ nghĩa duy tâm từ Berkeley đến Bratley là võ đoán về mối quan hệ giữa người nhận thức và đối tượng ở chỗ cho rằng đây là một loại "quan hệ nội tại". Với luận đề trên, các nhà duy tâm rơi vào "hoàn cảnh khó khăn" về vũ trụ quá dài, quá lớn không thể dựa vào những kinh nghiệm hạn chế của bản thân nhà duy tâm và những người láng giềng của họ. Vì vậy các nhà duy tâm đó phải đề ra luận đề thứ hai bổ sung cho luận đề trên bằng cách giả định rằng có một kinh nghiệm vô hạn và tuyệt đối: nó gồm cả thế giới và thế giới dựa vào

nó. Tóm lại các nhà hiện thực mới phủ nhận cả hai luận đề trên của chủ nghĩa duy tâm, chủ trương sự tồn tại của đối tượng không cần phải dựa vào ý thức, cũng không giả định có một kinh nghiệm tuyệt đối, sự tồn tại của ý thức tuyệt đối.

Trong tình hình ở Anh và Mỹ đã lưu hành chủ nghĩa duy tâm của Hegel, chủ nghĩa kinh nghiệm Berkeley nói là nhằm sửa đổi chủ nghĩa Hegel, hoặc nói là hỗn hợp chủ nghĩa kinh nghiệm Berkeley và chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Hegel thì sự phê phán của chủ nghĩa hiện thực mới cũng là điều đáng ghi nhận.

Chủ nghĩa hiện thực mới chống lại mệnh đề của chủ nghĩa duy tâm về đối tượng nhận thức là hiện thực độc lập. Vấn đề đặt ra là: bản tính của sự vật của hiện thực đó là gì?

Các nhà theo chủ nghĩa hiện thực mới cho rằng không thể nói thế giới hiện thực đó là do thực thể vật chất duy nhất hay thực thể tinh thần duy nhất tổ chức nên. Họ nói họ chống lại cả chủ nghĩa nhất nguyên lẫn chủ nghĩa nhị nguyên chia thế giới thành hai bộ phận: vật chất và tinh thần.

Những người theo chủ nghĩa hiện thực mới cho rằng vật chất và tinh hần không phải là những hiện thực căn bản. Theo họ hiện thực căn bản đó là "sự vật trung tính" (bản thể trung tính). Tinh thần vật chất không phải là hai loại bản thể căn bản mà chủ yếu là quan hệ tổ chức của cùng một thực thể trung tính khác nhau mà thôi. Nói cách khác, sự phân biệt giữa vật và

tâm chỉ là sự phân biệt về quan hệ, không phải là sự phân biệt chất liệu hoặc hiện thực. Ví như cái ghế bằng vật chất và cái ghế được cảm giác là cùng một hiện thực. Khi trình bày về chủ nghĩa duy linh và nhận thức học của chủ nghĩa hiện thực, Perry viết: "Tâm linh và thể xác đều có thể phân tích thành thể phức hợp của hạng mục tương đối nguyên thủy", khi chúng được phân tích, dường như, chúng do những hạng mục tương đối nguyên thủy ấy tổ chức nên, ít ra trong nhiều trường hợp chúng có thể trao đổi với nhau. Hai cái đều có tính chất có thể cảm giác được và cũng là phạm trù logic chung". Về điểm này, các nhà hiện thực mới thống nhất với Russell, người sáng lập chủ nghĩa hiện thực Anh cho rằng, chất liệu cuối cùng của vũ trụ không thể nói là vật chất, cũng không thể nói là tinh thần: tiến bộ khoa học đã ảnh hưởng tới đến cách nhìn của con người đối với tinh thần vật chất, vật chất chịu ảnh hưởng của vật lý học đã dẫn tới một ý nghĩa vật chất của nó, tinh thần chịu ảnh hưởng của tâm lý học đã dần dần mất ý nghĩa tinh thần của nó. Tinh thần và vật chất đã mất đặc tính của nó, hai cái do một loại nguyên liệu còn căn bản hơn đã tổ chức nên, loại nguyên liệu ấy còn gọi là "nguyên tử trung lập". Bản thân nguyên tử trung lập đó là phi tinh thần, phi vật chất, toàn bộ vũ trụ do loại nguyên tử ấy cấu thành, chúng được sắp xếp tổ hợp theo phương thức nào đấy trở thành tài liệu nghiên cứu của vật lý học, được sắp xếp tổ hợp theo phương thức nào đó trở thành tài liệu nghiên cứu của tâm lý học.

Luận đề của chủ nghĩa hiện thực mới về "bản thể trung tính", về "hạng mục nguyên thủy", hoặc về "nguyên tử trung lập" đã gặp gỡ với những ý tưởng của chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa Mach, và cả với chủ nghĩa thực dụng. Perry đã nói về sự đúng đắn của Mach trong tác phẩm *Phân tích cảm giác*. Nhà vật lý, nhà triết học Áo cho rằng "yếu tố" vật lý và tâm lý là cảm giác. W. James gọi "yếu tố" là "kinh nghiệm triệt để". B. Russell đã lấy ví dụ cái bàn để thuyết minh về luận đề này: tuy chúng ta hoài nghi sự tồn tại vật lý của cái bàn, nhưng chúng ta không hoài nghi sự tồn tại của cảm giác, chúng ta không hoài nghi khả năng nhìn thấy màu sắc, hình dáng nhất định của đồ vật ấy đối với tất cả những cái tâm lý đó, chúng ta không hoài nghi. Và chính nhờ những "tài liệu cảm giác" đó mà chúng ta biết có cái bàn. Nói cách khác "tài liệu cảm giác" là đối tượng trực tiếp mà chúng ta nhận thức còn sự tồn tại của sự vật cá biệt chỉ là sự suy luận gián tiếp từ đối tượng trực tiếp của những nhận thức ấy: Russell nói "cái bàn hiện thực chỉ có thể" và cần phải từ cái mà chúng ta nhận thức trực tiếp suy luận ra. Sự tồn tại của cái bàn suy luận ra từ "tài liệu cảm giác" về màu sắc, về độ dài, về kích thước to nhỏ. Nói rõ ràng hơn, cái hiện thực suy luận từ cảm giác, cái gọi là sự vật hoặc vật thể là do cảm giác, tri giác, biểu tượng tạo ra.

Trên đây là luận đề cốt lõi của chủ nghĩa hiện thực mới về sự tồn tại độc lập của đối tượng nhận thức.

VỀ LÝ THUYẾT TỒN TẠI ĐỘC LẬP CỦA BẢN CHẤT, CÁI PHỔ BIẾN

Chủ nghĩa hiện thực mới chủ trương có hai bản thể tồn tại độc lập: *một là* sự vật với tính cách là đối tượng cảm giác, do sự vật trung tính tổ chức nên, *hai là* bản chất hay phổ quát của sự vật cá biệt với người cảm giác, tức là cái chung. Cái chung đó được các triết gia hiện thực dùng các khái niệm khác nhau sau đây: Moore gọi là "tiềm tại" (hoặc tiềm tồn), Russell gọi là "phổ quát", Whitehead gọi là "khách thể vĩnh hằng", hay "hình thức", Perry gọi là "quan hệ hình thức".

Những nhà hiện thực mới cho rằng sự tồn tại độc lập của cái phổ biến hoặc bản chất không thể quan sát bằng kinh nghiệm, chúng ta không thể thông qua kinh nghiệm để nhận thức chúng mà thông qua phân tích logic để phát hiện chúng.

Montague bàn luận nguyên tắc này như sau bằng một ví dụ 5 + 7 = 12 là do tính chất của 5, 7 và 12, chứ không phải do tính chất của ý thức giải thích, không kể là số hoặc các chất không có số lượng như màu xanh, màu vàng. Quan hệ và kết cấu của chúng hoàn toàn không có liên quan đến ý thức chúng ta, nghĩa là chúng tồn tại độc lập. Perry khi bàn về nhận thức học đã tiếp thu "thuyết yếu tố" của Mach, nhưng cũng phê bình Mach xem nhẹ mặt logic của tri thức. Xem nhẹ cái vật lý và cái tâm lý đều có chung một tính chất là có thể cảm giác được, chúng còn có một số quan hệ hình thức chung, siêu cảm giác. Loại "quan hệ hình thức" này cũng là cái chung, tức phổ quát, Montague viết: "Sự

phức tạp của vật lý và tâm lý không phải ở tính có thể cảm giác được mà còn ở quan hệ hình thức căn bản hơn như "trật tự", "nhân quả", "thời gian"... đều có cái chung". Những quan hệ ấy trong trạng thái thuần túy của chúng có thể phát hiện được, khi chỉ dùng sự phân tích vượt ra ngoài phạm vi tác dụng phân biệt của cái có thể cảm giác được. Sự phân tích ngoài cảm giác này là "sự phân tích logic". Vì vậy ông cho rằng tự nhiên của vật lý không phải là sự tồn tại của mọi cái, "hiện thực của vật lý phức tạp, có thể phân giải thành những sự việc và quan hệ khá đơn giản". Thông qua cái gì để phân tích? Đó là "phân tích logic", vì phân giải được "sự việc quan hệ" cũng là những cái của khái niệm cơ bản và mệnh đề của logic và toán học. Những cái đó là căn bản, độc lập tồn tại nên Perry cho rằng: logic học có trước vật lý học.

Chủ nghĩa hiện thực mới đã đem lại cho cái phổ quát nói chung (cái logic, cái tư duy) và cái riêng lẻ (cái vật lý, cái cảm giác) những vị trí giống nhau trong bản thể học, tức là thừa nhận tính độc lập khách quan của chúng, nhưng họ lại cho rằng sự tồn tại của chúng có ý nghĩa khác nhau: "Sự vật riêng lẻ tồn tại trong thời gian cái phổ quát là siêu thời gian, siêu kinh nghiệm". Russell tuyên bố rõ hơn sự tồn tại của hai thế giới: thế giới của sự vật riêng lẻ, tức thế giới của "tài liệu cảm giác" và thế giới phổ quát siêu cảm giác. Phổ quát là vĩnh hằng, chúng có tính hiện thực, siêu thời gian, đối lập với tồn tại (chỉ sự vật trong thời gian). Thế giới phổ quát hoặc thế giới hiện thực là vĩnh viễn, không biến

đổi, chính xác. Các nhà toán học, nhà logic học, những người xây dựng hệ thống điển hình và tất cả những người thích cái hoàn mỹ hơn yêu thích cả sinh mạng của họ đều thích thú nó. Ngược lại thế giới của sự vật riêng lẻ thì mất đi trong chốc lát, không rõ ràng, không có giới hạn xác định, không có kế hoạch và sự sắp xếp nào rõ ràng tuy nó bao gồm mọi sự vật, mọi tư tưởng, mọi tình cảm, mọi "tài liệu cảm giác" và mọi khách thể vật chất. Thế giới ấy chẳng qua là "hình ảnh mờ nhạt của thế giới phổ quát". Lý luận về hai thế giới của Russell hoàn toàn bắt nguồn từ học thuyết Platon. Khi nói về vấn đề phổ quát, ông viết: "Vấn đề mà ngày nay chúng ta bàn đến đã có từ xa xưa do chính Platon đưa lại. Lý thuyết về ý niệm của Platon là một thử nghiệm nhằm giải đáp vấn đề này... thử nghiệm của Platon đến ngày nay vẫn là một thử nghiệm thành công nhất. Những vấn đề nêu lên ngày nay phần lớn là lý luận của Platon, chỉ có một số sửa đổi cần thiết do sự tiến bộ của thời đại đặt ra". Những người hiện thực mới ở Mỹ khi hợp tác viết lời nói đầu của *Chủ nghĩa thực tại mới* cũng viết rằng: "Người theo chủ nghĩa hiện thực mới cũng là người theo chủ nghĩa hiện thực Platon". Nhưng nó có một đặc điểm sau đây. Đúng như Russell đã nói tiến bộ của thời đại đã đưa đến một số "sửa chữa". Ấy là ở chỗ nó đã khai thác những thành tựu của toán học và của logic học để làm căn cứ lý luận. Theo họ, toán học và logic học không có cơ sở khách quan. Khái niệm và phạm trù của chúng là tiên nghiệm, bởi vậy tự nó đã rõ, nó không cần dựa bất

kỳ sự vật cụ thể nào, cho nên bản thân nó có ý nghĩa hiện thực. Russell nói: "Giống như nguyên tắc của logic là tiên nghiệm, nguyên tắc logic không thể dựa vào kinh nghiệm để được chứng minh vì mọi cái chứng minh trước tiên đều cần giả định những nguyên tắc logic ấy". Ông nói tiếp: "Mọi toán học thuần túy đều tiên nghiệm như logic, ví như 2 + 2 = 4, chúng ta cảm thấy tính tất nhiên của mệnh đề 2 cộng với 2 là 4 có tính chất nào đó, tính chất ấy không thể nào xuất hiện dù trong khái quát của kinh nghiệm đúng đắn nhất. Sự khái quát của kinh nghiệm mãi mãi dừng lại trên sự thực thuần túy. Chúng ta cảm thấy trong bất kỳ ở đâu trên thế giới là có 2 cộng với 2 là 4. Cho nên nó không chỉ là sự thật thuần túy mà trở thành một điều tất nhiên, mọi sự thực đều có khả năng phải tuân theo sự tất nhiên ấy".

Các nhà triết học hiện thực mới ở Mỹ cũng có cách nhìn như thế. Perry cũng cho rằng cái vật lý đều có thể thông qua phân tích logic phân giải thành "sự việc và quan hệ đơn giản", những cái đó là khái niệm logic hoặc mệnh đề siêu cảm giác rõ ràng hơn, vũ trụ là một thực thể logic hoàn toàn trung tính. Ông cho rằng qua phân giải vũ trụ, người ta có được yếu tố cuối cùng tức là logic đơn giản nhất, những logic này có thể tổ chức nên bất kỳ đối tượng nào. Tinh thần và vật chất là sự hội tụ của logic. Chính logic này tạo nên "vật thể trung tính". Do đó người theo chủ nghĩa hiện thực mới coi logic không chỉ là khoa học liên quan với tư duy mà còn là khoa học liên quan với bản thân bản thể, là "khoa học bản thể

thuần túy" Họ coi toán học và khái niệm logic là mẫu mực, là chuẩn tắc của mọi khái niệm, triết học phải lấy toán học và logic làm nền tảng, phải kết hợp triết học với logic học, phải dùng phương pháp toán học và khái niệm logic để phân tích mọi khái niệm, phân tích logic với khái niệm. Lý tưởng của triết học phải là một hệ thống diễn dịch đơn giản nhất, chặt chẽ nhất, thậm chí mệnh đề logic có thể dẫn chúng ta đến nhận thức mọi sự vật trên thế giới.

CHỦ NGHĨA THỂ HIỆN TRỰC TIẾP VÀ CHỦ NGHĨA ĐỘC LẬP NỘI TẠI

Về nhận thức học, chủ nghĩa hiện thực mới nêu lên "chủ nghĩa hiện thực trực tiếp". Đó là một nguyên tắc cơ bản của trào lưu triết học này Montague viết rằng cái phổ biến "trực tiếp nhận thức" được, không phải thông qua bắt chước hoặc phản ảnh gián tiếp nhận thức. Có nghĩa là nhận thức của con người về đối tượng không phải quan hệ về đối tượng mà là bản thân đối tượng. Nói cách khác, khi con người nhận thức về đối tượng nào đó, nó không hình thành quan niệm về đối tượng trong ý thức con người mà đối tượng đó thâm nhập trực tiếp vào trong ý thức của con người.

Nguyên lý về "tính độc lập của cái nội tại" được Perry nêu lên đã thống nhất với nguyên lý thể hiện trực tiếp. Nói rõ hơn, nội dung cụ thể như sau: một mặt là sự vật độc lập, mặt khác, sự vật được nhận thức đã thâm nhập trực tiếp vào tâm linh, biến thành quan niệm. Hoặc nói cách khác, sự vật không dựa vào ý thức để tồn

tại, vừa có thể thâm nhập vào ý thức, làm thành nội dung của ý thức. Perry viết: "Như mọi chủ nghĩa hiện thực, chủ nghĩa hiện thực mới khẳng định những cái giống nhau, khi khẳng định sự vật là độc lập thì cũng khẳng định sự vật được nhận thức, chúng là quan niệm của tâm linh. Chúng có thể thâm nhập trực tiếp vào tâm linh và khi chúng thâm nhập vào tâm linh, chúng trở thành cái gọi là "quan niệm". Vì vậy, quan niệm chỉ là sự vật trong quan hệ nhất định, hoặc nói, sự vật khi được nhận biết tức là quan niệm". Nói cụ thể hơn, lý luận ấy bao gồm hai bộ phận: "học thuyết tính nội tại" và "học thuyết tính độc lập", "học thuyết tính nội tại" khẳng định sự vật A được nhận biết, bản thân A thâm nhập vào mọi loại quan hệ, quan hệ ấy biến thành quan niệm hoặc nội dung của tâm linh". Perry nói "Thuyết nội tại là một chủ nghĩa nhất nguyên về nhận thức học, nó chống lại chủ nghĩa nhị nguyên về thể xác và tâm linh, cũng chống lại chủ nghĩa nhị nguyên về sự vật và tư tưởng". Chủ nghĩa nhất nguyên về nhận thức học như sau: khi sự vật được nhận thức thì những sự vật đó giống nhau từng nguyên tố một so với quan niệm hoặc nội dung của nhận thức. Như vậy là đối tượng và quan niệm hợp nhất với nhau. Học thuyết về tính độc lập cho rằng sự vật đi vào tâm lý (nội tại) nên bản thân nó có nội dung, sự tồn tại của nó không dựa vào bản thân nó, có nghĩa rằng cái nội tại đồng thời có thể là độc lập.

Vì sao thuyết nội tại và thuyết độc lập có thể nhất trí với nhau? Perry trả lời rằng vật chất và tinh thần cùng một loại nguyên tố trung tính cấu tạo nên với các

mối quan hệ khác nhau, do đó sự khác biệt giữa thân thể và tâm linh là sự khác nhau về quan hệ và cơ năng, không phải khác nhau về nội dung (nội dung của cả hai đều là nguyên tố của trung tính). Cùng một vật khi nó dựa vào một loại quan hệ sẽ trở thành một cái có vật thể, đồng thời nó cũng có thể dựa vào một quan hệ khác trở nên nội dung có tri giác. Nói cách khác, cùng một loại nguyên tố trong một loại quan hệ này thì có tính chất vật thể và không loại trừ nó có thể đồng thời trong quan hệ khác có tính chất tinh thần. Giống như một người vừa là em bố tôi, vừa là chú tôi. Vậy là người ấy chỉ khác nhau về quan hệ mà thôi. Perry cho rằng quan hệ nhận thức giữa tri thức và sự vật là thể hiện một loại tinh thần và vật chất. Vì vậy khi chúng ta nhận thức một sự vật, chúng ta không thể nói sự vật là một loại tinh thần và vật chất. Hay khi chúng ta nhận thức một sự vật, chúng ta không thể nói sự vật là một loại bản thể mà chỉ có thể nói chung chung (sự vật và quan niệm về nó) là cùng một cái, chẳng qua chỉ khác nhau về quan hệ. Cho nên sự vật vừa là nội tại ở trong tâm linh của chúng ta, đồng thời cũng độc lập với tâm linh chúng ta. Perry kết luận "nguyên lý" của tính độc lập của cái nội tại là nguyên lý cơ bản với tính cách là một loại triết học có tính xây dựng của chủ nghĩa hiện thực mới".

Thuyết thể hiện trực tiếp và thuyết độc lập nội tại trên đây của chủ nghĩa hiện thực mới, theo các nhà triết học hiện thực mới, là chống lại chủ nghĩa nhị nguyên, bởi vì chủ nghĩa nhị nguyên coi sự nhận thức về sự vật là quan niệm, biểu tượng của sự vật, không xem nó là

bản thân sự vật tách rời hai cái với nhau. Họ cho rằng ở thế kỷ XVI, đại diện cho chủ nghĩa nhị nguyên đó là Descartes.

Có thể nói gọn lại nhận thức học của chủ nghĩa hiện thực mới với hai nguyên tắc về "thể hiện trực tiếp" và "độc lập của cái nội tại" đã bắt nguồn sâu sắc từ triết học của Berkeley và Hume.

Trong phong trào chủ nghĩa hiện thực không thể không có những bất đồng giữa các nhà triết học. Nhưng xét tới cùng, những bất đồng đó chỉ mang tính nội bộ, tất thảy đều không ai vượt ra xa khuôn khổ của chủ nghĩa hiện thực, và họ cùng đi tới những hiệu quả như sau.

Có hai vấn đề gây bất đồng giữa họ: 1) vấn đề tính chất của nhận thức 2) vấn đề những cảm giác sai lầm (có người dịch là "thố giác").

Về tính chất của ý thức, Perry và Holt cho rằng sự nhận thức (ý thức) của cá thể đối với khách thể là một loại "phản ứng đặc biệt" (special reponse) của cơ thể đối với khách thể. Quan điểm này đi gần tới chủ nghĩa thực dụng, đặc biệt với tâm lý học hành vi, bởi vì tâm lý học này cũng đi theo chủ nghĩa kinh nghiệm: nó từ bỏ phép nội quan và chỉ thừa nhận hành vi (cử động) bên ngoài là đối tượng hữu hiệu của tâm lý học. Montague phản đối quan điểm trên cho rằng sự vật ngoài cơ thể gây phản ứng trong óc chúng ta, nhưng sự tạo nên "phản ứng đặc biệt" của ý thức không phải là sự vận động hoặc hành vi của thể hữu cơ, mà là "quan hệ ẩn chứa siêu

việt của cái tôi", của trạng thái bộ óc. Cái siêu việt của cái tôi đặc biệt này làm nảy sinh quan hệ nhất định của cơ thể với khách thể trong thời gian, không gian hoặc căn bản không có trong thời gian và không gian (đối tượng). Ở đây Montague cũng thuộc xu hướng muốn phá vỡ khung thực chứng: ra sức sử dụng khoa học như là cơ bản cho công việc tái thiết tổng quát về hiện thực (mà đây đó được gọi là "siêu hình học").

Vấn đề về ảo giác – chủ nghĩa hiện thực mới cho rằng, đối tượng của ý thức (khách thể) là tồn tại độc lập, đồng thời nhận thức của con người đối với khách thể không phải là "bắt chước", là "phản ảnh" khách thể mà khách thể thể hiện trực tiếp trong ý thức. Nhưng trong đời sống thực tế, con người thường có hai ý thức trái ngược nhau về cùng một đối tượng (ví dụ cái gậy và cái gậy gãy ở trong nước, hai đường dây song song và một đường dây nhìn từ xa)... Nếu theo thuyết thể hiện trực tiếp thì hai nhận thức đều là đúng. Đây là một khó khăn đặt ra cho chủ nghĩa hiện thực mới: thế nào là nhận thức giả, nhận thức sai lầm?

Để giải quyết vấn đề, Holt nêu lên sự phân biệt giữa "tồn tại" và "thực tại". Holt viết: "Trong thế giới ở ngoài tâm linh, có nhiều mâu thuẫn, và phi thực tại". Đối tượng của ảo giác có tồn tại nhưng không hiện thực.

Montague không tán thành quan điểm trên, ông đề xuất hai khái niệm "hiện hữu" (existant) và "thực thể" (subsistant) để phân biệt đối tượng thật và đối tượng giả. Đối tượng của thực tại thật là "hiện hữu" đối tượng của phi thực tại là "thực thể". Cái phi thực tại hoặc thực

thể có thể trở thành đối tượng nhận thức, nhưng bản thân nó không phải là nguyên nhân gây nên nhận thức, gây nên ảo giác, cho nên theo Montague, cái thật, cái giả tùy theo sự phán đoán chủ quan của chúng ta, tùy theo hành động lựa chọn của cảm nhận và khái niệm tạo nên sự sai lầm, Montague gọi đó là sự sai lệch về quan sát cá nhân. Cũng theo Montague, đối tượng của cảm nhận thật và đối tượng của cảm nhận giả không có quan hệ đối xứng, có nghĩa là chúng ta chỉ có thể dùng đối tượng thật để giải thích cảm nhận giả chứ không thể làm ngược lại. Ảo giác trong cơn mê cũng vậy, cũng không có tính đối xứng với kinh nghiệm của cuộc sống tỉnh táo.

Những bất đồng tương tự khác đã đòi hỏi chủ nghĩa hiện thực mới phải chuyển sang một hình thức mới của chủ nghĩa thực chứng.

CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC PHÊ PHÁN

Trước những khó khăn mà chủ nghĩa hiện thực vấp phải, một nhóm người trong bọn họ đã tách ra, họ phê phán những thiếu sót của chủ nghĩa hiện thực mới, từ đó một trào lưu triết học mang tên *chủ nghĩa hiện thực phê phán* xuất hiện. Trước hết họ phê phán nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa hiện thực về thuyết thể hiện trực tiếp ở chỗ đã đồng nhất tồn tại và ý thức, nhầm lẫn sự phân biệt thật và giả, chân lý và sai lầm gây nên sự mâu thuẫn với cuộc sống hàng ngày. Họ cho đó là một nhận thức ấu trĩ.

Những người theo chủ nghĩa hiện thực phê phán không tán thành quan niệm của chủ nghĩa hiện thực mới đã đánh đồng khách thể của nhận thức và trạng thái ý thức. Họ nhấn mạnh vào sự phân biệt giữa hai cái: họ cho rằng vật chất và tinh thần là hai loại bản thể, cái mà chúng ta nhận thức không phải là tâm linh hoặc một trạng thái nào đó của ý thức, mà là bản thân khách thể bên ngoài. Khách thể là bản thể độc lập với quá trình nhận thức. Nhưng bản thân khách thể, đối tượng của nhận thức không giống như những người theo chủ nghĩa hiện thực đánh giá là nó thâm nhập trực tiếp vào ý thức, mà cần thông qua tác dụng môi giới. Môi giới là gì? Họ lý giải rằng bên ngoài chủ thể nhận thức và khách thể bị nhận thức còn có những "phức hợp đặc tính" (character complex) hoặc những nhóm chất lượng (quality group): đó là những cái "đã cho" trực tiếp, cho nên đó là nội dung mà ta cảm nhận. Chúng ta lấy đó làm môi giới để nhận biết sự vật ngoại giới.

"Phức hợp đặc tính" hay "nhóm chất lượng" được chủ nghĩa hiện thực phê phán cho rằng theo tâm lý học, tri giác không chỉ gồm ấn tượng của thực cảm và ấn tượng của ký ức mà còn gồm những "ý nghĩa" (meaning), còn "phức hợp đặc tính" là ấn tượng của thực cảm làm thức dậy ấn tượng của ký ức, gây nên quan niệm có ý nghĩa để tạo nên "nhóm" (group) tức là sự kết hợp của tính chất cảm giác và tính chất của ý nghĩa. Phức hợp đặc tính vừa không chỉ là trạng thái ý thức của tâm lý chủ quan, cũng không chỉ là bản thể thực tế khách quan, vật lý mà ở giữa chủ thể và khách thể,

nhưng có tính khách quan. Phức hợp đặc tính cũng không chiếm thời gian và không gian. Santayana và Strong gọi đó là "bản chất" hay "phổ quát". Phổ quát có tính chất logic cho nên gọi là "thực thể logic" (logical entity). Phức hợp đặc tính của nội dung cảm giác (tài liệu tri giác) đó là thực thể logic thế thì có thể ứng dụng ở mọi lúc, mọi nơi.

Về tài liệu tri giác hoặc "phức hợp đặc tính", Lovejoy, Sellars, Pratt cho rằng tài liệu hoặc phức hợp đặc tính là cái của tâm lý tức là trạng thái tâm lý khi tri giác. Còn Santayana thì gọi tài liệu là "bản chất". Theo cách nhìn này, tài liệu mà chúng ta nhận thức trực tiếp chỉ là trạng thái tâm lý hoặc "quan niệm". "bản thể tâm lý", "nội dung tâm lý". Một số nhà theo chủ nghĩa hiện thực phê phán khác như Santayana, Strong, Rogers, Drake lại cho rằng "phức hợp đặc tính" là một loại bản thể đặc biệt không chỉ là sự vật của tâm lý mà còn là một đặc trưng thực sự thuộc về đối tượng nhận thức và trong rất nhiều sự việc còn bao gồm nhiều cái tất nhiên nẩy sinh tùy theo thái độ hoặc sự phản ứng của cơ thể. Nhưng họ cũng không xác định những cái ấy là vật lý. Họ cho rằng "tài liệu" về bản tính không phải là tâm lý cũng không phải là vật lý, không phải là bản thân sự vật thực tại.

Mặc dù những nhà hiện thực phê phán có những quan niệm khác nhau về "tài liệu", về "nhóm tính chất", nhưng họ nhất trí đi gần lại chủ nghĩa thực dụng cho rằng chúng là công cụ, phương tiện để tìm hiểu ngoại giới. Pratt viết: "Tri giác chỉ là công cụ mà tôi mượn để

tri giác cũng như tư tưởng là công cụ để tư duy, giống như cuống họng là công cụ mà tôi dùng để nói. Họ cho rằng ý tưởng đó có thể giải quyết những khó khăn mà chủ nghĩa hiện thực gặp phải về sự phân biệt chân lý và sai lầm".

Nếu nói theo lập luận của những nhà hiện thực phê phán rằng nhận thức trực tiếp của chúng ta chỉ là tài liệu tri giác không phải là chân tướng của sự vật ngoại giới, vậy thì làm thế nào biết được sự tồn tại của ngoại vật?

Santayana cho rằng sự tồn tại của ngoại vật chỉ là một "ý niệm kiểu động vật" của con người, một loại ý niệm bản năng, trực giác. Về loại ý niệm này, người và động vật đều có.

Sellars cho rằng tin vào sự tồn tại độc lập của khách thể, của ngoại vật là quan niệm của chủ nghĩa hiện thực cũng là của người thông thường: đó là "chủ nghĩa hiện thực tự nhiên". Nhiều nhà hiện thực phê phán cũng có một quan niệm tương tự cho rằng ý niệm về sự tồn tại của đời sống vật lý độc lập là "kiến giải của phương thức và đời sống thực tế", cũng là giả thiết đơn giản nhất và hợp lý nhất". Nhưng trong đời sống thực tế, chúng ta có thể thấy tài liệu cảm giác có lúc nhất trí với sự vật thực tế có lúc không. Một ý tưởng gần với chủ nghĩa thực dụng được đặt ra: không chỉ dựa vào sự nhất trí để xác định ngoại giới không tồn tại mà còn quan trọng hơn, chúng ta phải dựa vào hiệu quả thực tế để xác định thật và giả.

Nhìn một cách tổng thể chủ nghĩa hiện thực mới và chủ nghĩa hiện thực phê phán ở Mỹ không chỉ là sự phục hồi chủ nghĩa hiện thực Platon trong điều kiện mới của những thập kỷ đầu thế kỷ XX. Cũng chính vì vậy nó cùng mang mầu sắc của chủ nghĩa Kant.

Sau thập kỷ 20 của thế kỷ XX, chủ nghĩa hiện thực mới và chủ nghĩa hiện thực phê phán không còn tồn tại như những trường phái độc lập. Có người như Sellars, Santayana chuyển hướng sang chủ nghĩa tự nhiên, người khác hòa vào với chủ nghĩa thực chứng logic, trường phái triết học phân tích ngày một thay màu theo chủ nghĩa thực dụng.

2. TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH

Chủ nghĩa hiện thực ở Mỹ cũng như ở Anh đều chuyển sang Triết học phân tích, một hình thức hiện đại của chủ nghĩa thực chứng mới.

Trường phái thực chứng mới bắt nguồn từ chủ nghĩa thực chứng cổ điển với Comte và Mill và vang vọng từ chủ nghiệm kinh nghiệm Anh ở thế kỷ XVIII. Nhưng người ta có thể kể tới tiền nhân trực tiếp của chủ nghĩa thực chứng mới là chủ nghĩa kinh nghiệm Đức. Chính Joseph Petzoldt (1862 – 1929) học trò của Avenarius đã lái trường phái này sang chủ nghĩa thực chứng.

Triết học phân tích phát triển đến đỉnh điểm ở *nhóm Vienna*.

Bước sang thế kỷ XX, khoa học phát triển mạnh mẽ kéo theo sự phát triển của triết học. Triết học phân tích ra đời với tham vọng chấm dứt hệ thống triết học đồ sộ đã thống trị hàng ngàn năm ở phương Tây già cỗi. Người ta giờ đây muốn giải quyết từng vấn đề cụ thể, đột phá từ *phân tích ngôn ngữ*, tìm kiếm sự chính xác từ logic học hiện đại, tiếp thu phương pháp học của khoa học hiện đại làm cho triết học được logic hóa, phân tích hóa, kỹ thuật hóa, trên cơ sở đó người ta kỳ vọng xác định việc giải quyết các vấn đề triết học.

Trước hết người ta thấy Triết học phân tích tập trung phê phán triết học tư biện cũ. Theo họ, triết học truyền thống muốn xây dựng ở ngoài triết học những nguyên tắc phổ biến chi phối vũ trụ, dùng tư duy võ đoán, dùng so sánh và tưởng tượng giản đơn. Kết quả là mỗi hệ thống tự nhận mình là một chân lý tuyệt đối.

Triết học phân tích vứt bỏ những ý đồ to tát đó của triết học cũ. Bức tranh tổng thể về vũ trụ giờ đây thuộc về khoa học. Cơ đồ mới mà triết học phân tích là muốn xây dựng từ phân tích ngôn ngữ, lấy phân tích làm phương pháp cơ bản. Người ta nói một cách to tát rằng thời đại hệ thống đã chấm dứt và thời đại phân tích đã tới rồi.

Trước hết phải kể người đi tiên phong mở đường cho cuộc vận động mới này là G. Prege (1848 – 1925), các nhà triết học hiện thực mới Anh là G. E. Moore (1873 – 1958) và B. Russell (1872 – 1969). Các vị vừa nói cũng là những người góp phần sáng tạo trường phái Triết học phân tích.

Trong những năm 30 của thế kỷ trước, trường phái triết học phân tích đã có ảnh hưởng lớn trên diễn đàn triết học thế giới. Nhưng cũng trong thời kỳ này để tránh sự khủng bố của chủ nghĩa phát xít, nhiều nhà triết học phân tích đã tìm chỗ ẩn náu ở Anh và ở Hoa Kỳ. Tại đây các nhà triết học phân tích đã khởi đầu một dự định to tát là soạn thảo một bộ *Bách khoa quốc tế về khoa học thống nhất.*

Nhưng chính lúc người ta tưởng Triết học phân tích đã ở trên đài vinh quang của thắng lợi, thì trái lại người ta lại chứng kiến sự rã rời đến tàn lụi của nó.

Đến giữa thế kỷ, nước Mỹ là nước đầu tiên đi vào xã hội hậu công nghiệp bắt nguồn từ một nền khoa học hiện đại.

Từ nền khoa học mới đó, trước hết từ vật lý học, sinh học, một số nhà khoa học muốn rút ra một kết luận rằng có thể thiết lập chủ nghĩa phi vật chất bao gồm cả siêu hình học và chủ nghĩa phi duy lý. Chủ nghĩa cơ giới và chủ nghĩa quyết định bị đẩy lùi.

Trong khoa học hiện đại, con người không đứng ngoài để quan sát mà nằm ở trung tâm khoa học. Chính chủ nghĩa quyết định trong khoa học trước 1900 với tính chuyên chế của nó càng thúc đẩy các nhà triết học nhìn thấy rõ nhiệm vụ bảo tồn những quyền lực của sự sống của thế vị con người và những giá trị tinh thần khác.

Chủ nghĩa hiện thực mới không chỉ phục hồi lại chủ nghĩa Platon mà cả chủ nghĩa Kant, bởi vì theo Kant lý tính không thể đạt tới siêu hình học. Điều này đã gây hứng khởi lớn một khía cạnh của chủ nghĩa phi duy lý.

Chủ nghĩa hiện thực mới (ở Anh và ở Mỹ) phá vỡ cái khung triết học Kant đã thống trị lâu đời. Chủ nghĩa hiện thực không hoàn toàn là phi duy lý nhưng nó và chủ nghĩa phi duy lý có cùng một hiệu quả khi nó trình bày siêu hình học (siêu hình học hiện thực). Siêu hình

học trước kia chỉ là một phong trào phụ, giờ đây ngày một trở thành một học thuyết lớn của thời đại.

Trường phái triết học phân tích là một chủ nghĩa duy khoa học cực đoan, nó khẳng định rằng nhiệm vụ duy nhất của triết học là phân tích ngôn ngữ, phương pháp khoa học của nó đã trở nên quá chật hẹp: nó là một thứ không triết học loại bỏ không thương tiếc mọi siêu hình học.

Triết học Mỹ ít biết tới thời kỳ độc tài đó của chủ nghĩa duy khoa học. Cho nên chủ nghĩa hiện thực mới đã có một thành công là đi thẳng tới *siêu hình học hiện thực* và cả chủ nghĩa phi duy lý ngày một gõ mạnh cánh cửa của thời đại.

Các nhà triết học Mỹ như A. W. Whitehead, W. Quine, S. Kripke, R. Rorty là những nhà triết học phân tích Mỹ đã mở con đường cho cuộc vận động mới này phát triển mạnh mẽ, làm suy yếu Triết học phân tích cùng với chủ nghĩa hiện tượng, chủ nghĩa duy danh, chủ nghĩa duy vật lý của nó và hòa vào dòng chảy của chủ nghĩa thực dụng ngày một đi sâu vào đời sống của nước Mỹ.

AEFRED NORTH WHITEHEAD

A.N. Whitehead (1861 – 1947) là nhà triết học Anh, nhưng người ta vẫn xem ông là nhà triết học Mỹ vì từ năm 1924 ông sang Mỹ và dạy học ở Harvard và cũng chính trong thời kỳ này, ông cho ra đời cuốn *Khoa học và thế giới hiện đại*. Tác phẩm chủ yếu của ông là *Quá*

trình và hiện thực (Process and Reality) được coi như một hệ thống tư tưởng hoàn bị nhất.

Căn cứ vào các ấn phẩm, người ta có thể thấy cuộc đời hoạt động khoa học của Whitehead được phân ra thành ba thời kỳ – Từ 1898, ông cho ra đời những tác phẩm về logic toán học và từ 1910 đến 1913, ông nhận được giải thưởng về một tác phẩm viết chung với B. Russell: *Principia Mathematica* (Nguyên lý Toán học).

Thời kỳ dạy học ở London (1919 – 1922) ông chủ yếu nghiên cứu về cơ sở lý luận của vật lý học. Thời kỳ này ông cho ra đời nhiều tác phẩm triết học như *Nghiên cứu về nguyên lý tri thức tự nhiên, Khái niệm của tự nhiên, Nguyên lý thuyết tương đối*. Thời kỳ thứ ba là thời gian ông ở Mỹ làm cho ông trở thành "một triết gia hàng đầu" của Anh và Mỹ. Đây là thời kỳ siêu hình học ở Cambridge Mỹ.

Whitehead là một nhà triết đa diện, là một nhà toán học có tiếng, một trong những người sáng lập logic toán học hiện đại đồng thời là tác giả của triết học về hữu cơ (organisme).

Như Russell, ông được coi là một trong những nhà triết học hiện thực mới của Anh vì sử dụng phương pháp phân tích và vì ông chia sẻ quan điểm hiện thực cũng như đề cao khoa học như họ. Đương thời ít có người nào đưa những thành quả của khoa học tự nhiên vào một hệ thống hoàn bị như ông.

Ông là một nhà triết học theo chủ nghĩa Platon theo nghĩa hẹp nhất, và chính ông cũng tự nhận như

vậy. Nhưng dù ông có nói rằng triết học Châu Âu chỉ là những phụ chú của Platon, nhưng chủ nghĩa Platon của ông vẫn có một cái gì đặc biệt, ví như, theo ông những ý tưởng (idée) không có hiện tính (actualité) nhưng chúng lại là những khả tính thuần túy (pures possibilités).

Nhiều dấu vết của chủ nghĩa Aristote cũng có mặt trong tác phẩm của ông. Có thể kể ông là một nhà triết học thuộc trường phái Triết học phân tích ở Mỹ vì ông đã cung cấp một công cụ quan trọng là logic toán học cho cuộc vận động của Triết học phân tích, tạo lập một ngôn ngữ nhân tạo, coi ngôn ngữ là cái phổ biến của mọi khoa học. Nhưng ông lại xa lìa Triết học phân tích ở chỗ không những "chống lại siêu hình" mà còn xây dựng một siêu hình học đồ sộ đánh dấu một nét mới của thời đại, mở đường cho sự phục hồi siêu hình học ở nhiều nhà triết học khoa học tiếp theo.

Ở một vài phương diện (như trong thuyết về ngộ tính – prehension) ông giống Leibniz.

Trong chỗ khác như về "thực thể" (substance), ông giống Spinoza. Còn trong mỹ học, ông thừa hưởng Kant và truyền thống Aristote. Whitehead bênh vực thuyết động lực và thuyết tiến hóa như Bergson và cũng chia sẻ với Bergson thái độ phê bình nhằm vào chủ nghĩa duy khoa học và ông nhấn mạnh rằng đường tiến đến Thượng đế của chúng ta phải là đường thuần lý và không thể tiến hành trực giác duy nhất vì chúng ta không có được một trực giác nào như thế.

Nói như trên không có nghĩa rằng Whitehead là một người chiết trung. Sắc thái nổi bật của ông lại chính là sự nhất trí sâu xa của nó. Ông là một nhà triết học của thế giới siêu hiện đại: đó là thời đại liên hệ sâu xa với vật lý học, toán học, sinh học và triết học của thế kỷ XX. Đồng thời, ông duy trì tư biện siêu hình trên bình diện vô thời (intemporal) trên đó Platon đã đặt ra những vấn đề triết học của mình.

Dừng lại lâu hơn ở triết học về hữu cơ là lý thuyết nổi bật của Whitehead. Triết học về hữu cơ còn gọi là "Triết học hoạt động quá trình" (activities philosophy of process) được nổi lên trong làn sóng chống lại chủ nghĩa duy tâm Hegel. Nó trải qua một quá trình diễn biến lâu dài để cuối cùng trở thành một hệ thống siêu hình.

Triết học về hữu cơ không giống với chủ nghĩa hiện thực mà Whitehead đã từng theo đuổi. Triết học này chịu ảnh hưởng rõ ràng của khoa học tự nhiên (thuyết tương đối lực học lượng tử) và triết học về đời sống của Bergson. Whitehead chống lại việc coi thế giới là sự tổng hòa và sự chất đống của vật thể. Ông chủ trương giải thích giới tự nhiên như một quá trình sáng tạo, tiến hóa sôi động có sức sống, như là tổng hợp mối liên hệ hữu cơ của nhiều sự kiện (event). Triết học về hữu cơ hoặc triết học quá trình rõ ràng trái ngược với chủ nghĩa cơ giới trong truyền thống. Theo Whitehead, những phát minh mới của chủ nghĩa khoa học tự nhiên đã phá bỏ nhanh chóng cơ sở lý luận của chủ nghĩa duy vật truyền thống. Theo vật lý học mới, thế giới là thể thống nhất của những "sự kiện" trong quan hệ thời gian,

không gian nhất định đã tổ hợp nên. Lý luận lượng tử đã chứng minh "năng lượng tức là chất lượng", vật chất chẳng qua là một phương thức của chấn động".

Triết học Whitehead xuất phát từ lý luận về "sự kiện". Từ khi lý thuyết tương đối ra đời đến nay, "sự kiện" đã trở thành khái niệm quan trọng và khác với khái niệm "sự vật" (thing). Whitehead coi "sự kiện" là yếu tố cơ bản của thế giới, sự thực cuối cùng của giới tự nhiên. Toàn bộ giới tự nhiên nếu không có sự kiện thì không còn vật nào khác, thời gian, không gian cũng dung hợp trong sự kiện. Vũ trụ là trường sự kiện.

Lý luận về sự kiện là hạt nhân triết học về hữu cơ. Chính trên cơ sở này ông đã sửa đổi, phát triển và làm thành hệ thống siêu hình học hoàn chỉnh của mình. Khái niệm trung tâm của hệ thống đó là "khách thể vĩnh hằng" (eternal object) gồm những khách thể đơn thuần vĩnh hằng (như cảm giác, màu sắc...) và những khách thể vĩnh hằng phức tạp như lý tưởng mô thức toán học tức là những "cái phổ biến" hoặc "hình thức" của Platon. Khách thể vĩnh hằng là nhân tố bất động trong tự nhiên khi chúng tách khỏi dòng chảy sự kiện thì chỉ là một loại trừu tượng tạo nên một thế giới trừu tượng tức là "lĩnh vực có tính khả năng" (thế giới khả năng). Chỉ sau khi chúng hòa nhập vào dòng sự kiện tổ hợp nên, chúng mới có thể trở thành thời cố (occurrence) cũng là thực thể hiện thể (actual entity). Khách thể vĩnh hằng là tính khả năng, là trừu tượng, thực thể hiện thể là tính hiện thực là cụ thể. Biến cái trừu tượng thành cụ thể, biến khả năng hiện thực mà động lực vốn

có cao nhất của nó là Thượng đế. Nói cách khác, Thượng đế từ trong thế giới tiềm tàng khả năng vô hạn, lựa chọn ra cái thế giới hiện thực của chúng ta.

Theo Whitehead, sự tồn tại của Thượng đế là sự phi lý tột cùng. Không thể suy luận bản tính của Thượng đế từ lý tính. Thượng đế là giới hạn cuối cùng và sự tồn tại của Thượng đế là phi lý tính cuối cùng.

Qua triết học hữu cơ của Whitehead, người ta thấy tuy ông là người xây dựng nên logic toán học mà triết học phân tích cho đó là sự cứu nguy cho triết học này, nó ra sức nghiên cứu toán học và logic học, các khoa học tự nhiên khác. Nhưng Whitehead đã vượt qua cái phi – triết học, phi siêu hình học, đồng thời xây dựng một siêu hình học mới đầy tinh thần sùng đạo. Phải chăng nhà triết học độc đáo này đã báo trước một đặc điểm của nền văn hóa Mỹ: ấy là sự chính xác của tư duy khoa học đi đôi với niềm tin tôn giáo.

WILLARD VAN ORMAN QUINE

Quine sinh năm 1908. Sự nghiệp của ông hoàn toàn diễn ra ở Harvard: từ lúc là sinh viên cho đến khi trở thành thầy giáo ở đây. Tác phẩm của ông phần lớn dành cho nghiên cứu về lý luận nhận thức dựa trên những kết quả kỹ thuật của logic hiện đại.

Những công trình nghiên cứu của ông: *Logic toán học, Phương pháp logic, Thế giới và đối tượng, Triết học về logic, Lý luận và sự vật. Bài Hai giáo điều của Chủ nghĩa kinh nghiệm* đã bác bỏ khả năng của tiêu chuẩn cuối cùng để phân biệt, phân tích, tổng hợp cũng

như khả năng giải thích sự đồng nghĩa. Công trình này đánh dấu vừa sự cắt đứt với chủ nghĩa thực chứng logic, vừa là bước ngoặc lịch sử triết học anglo – saxon hiện đại. Bước ngoặc đó dẫn tới sự hình thành của luận đề gọi là luận đề Duhem – Quine, tới sự phê phán những lý thuyết về nghĩa và tới việc xây dựng một tri thức học tự nhiên (chấp nhận giải pháp kinh nghiệm chủ nghĩa của sự nối tiếp giữa thế giới của tri giác và của khoa học). Điều này đã làm cho Quine trở thành một trong những nhà triết học quan trọng nhất của triết học Mỹ đương đại.

Trước hết, thành tích nổi bật của Quine là chống lại Triết học phân tích về vấn đề bản thể, chủ trương phục hồi lại bản thể học. Ông cho rằng địa bàn chính của triết học là bản thể học.

Ông vạch ra rằng trên thực tế, lúc nào người ta cũng thực hiện sự nhập cuộc của bản thể học (engagement ontologique) nào đó, trên nguyên tắc mỗi người tiếp thu một bản thể học giống như tiếp thu một loại lý luận khoa học. Chủ nghĩa quy ước và chủ nghĩa tương đối của bản thể học ấy đã bất đồng với vấn đề bên ngoài, bên trong mà Carnap đã phân biệt rõ ràng. Ông nhấn mạnh rằng những nhập cuộc đó chính là một trong chức năng của triết học.

Lý luận của Quine về nhập cuộc bản thể học thực chất là biến bản thể học thành việc lấy cái gì đó làm vấn đề giả thiết lý luận của số hạng biến số. Vì vậy, đương nhiên là dẫn đến chủ nghĩa quy ước và chủ nghĩa tương đối của bản thể học. Chúng ta thừa nhận một loại lý

luận nào đó tức là lý luận ấy giả thiết về sự tồn tại của một số vật, là nhập cuộc một loại bản thể học.

Nhưng Quine không nhập cuộc như nhau đối với tất cả bản thể học, có một thước đo để phán đoán sự hợp lý của bản thể học. Trước hết ông nhấn mạnh tính quan trọng của tính đồng nhất với bản thể, không có tính đồng nhất thì không có bản thể, tính đồng nhất là linh hồn của bản thể. Nếu đối tượng nào thiếu tiêu chuẩn thỏa mãn tính đồng nhất thì việc tiếp nhận sự tồn tại của nó là đáng nghi ngờ. Ngoài ra bản thể học còn chú trọng tới tính giản đơn và tính thực tiễn. Đó là tiêu chuẩn để phán đoán tính đúng đắn của bản thể học. Do đó, người ta có thể suy luận rằng ý tưởng của Quine về bản thể học là chủ nghĩa hiện thực của "vật thể", của "tập hợp".

Tóm lại, như Quine thừa nhận nguyên nhân của sự tồn tại của "vật thể", của "tập hợp" là: 1) khi "vật thể" "tập hợp" đều thỏa mãn tiêu chuẩn tính đồng nhất, tức chúng có thể phân chia và phân biệt; 2) do yêu cầu của khoa học, chúng ta cần phải dựa vào khoa học, phương pháp học khoa học đòi hỏi thừa nhận sự tồn tại của những bản thể đó. Vì vậy bản thể học do khoa học, toán học, logic nêu lên, tức phạm vi giá trị của biến số ràng buộc là đối tượng vật lý, là tập hợp vật thể, tập hợp của tập hợp vật thể.

Đương nhiên, luận đề nói trên thể hiện sự bất đồng giữa Quine và Carnap. Carnap phân biệt vấn đề bên trong và bên ngoài, chống lại vấn đề bên ngoài cho rằng nó không có ý nghĩa nhận thức, nhiều lắm nó là một loại

kiến nghị về cái khung ngôn ngữ. Quine chống lại sự phân chia đó. Đó chỉ là vấn đề nội bộ điển hình: có "tồn tại con bò" (danh từ chung) không? Và có "tồn tại thế giới sự vật" không? Giữa hai cái đó chỉ có sự khác biệt về mức độ to nhỏ có tính phổ biến, nhưng không có sự khác biệt căn bản. Giữa mệnh đề tồn tại (khoa học) của bản thể học (triết học) và cục bộ tương đối không có sự khác biệt về chủng loại. Cho nên kết luận của logic là: vấn đề của triết học với vấn đề khoa học không có ranh giới rõ ràng.

Điều kể trên đã nói lên sự liên minh trở lại giữa khoa học và triết học trong Triết học phân tích. Ở đây cũng thể hiện rõ quan điểm của chủ nghĩa chủ toàn (holism) về tri thức nhân loại của Quine.

Về phê phán hai giáo điều của chủ nghĩa kinh nghiệm logic, trước hết về việc trường phái đó, theo Wittgenstein, chia ra ba loại mệnh đề: 1) mệnh đề tổng hợp, 2) mệnh đề phân tích, 3) mệnh đề siêu hình. Mệnh đề siêu hình bị loại bỏ vì không có ý nghĩa. Theo Quine, giả hay thật không phải ở có ý nghĩa hay không mà ở chỗ chúng có phù hợp với kinh nghiệm hay không, không mệnh đề phân tích nào mà không liên quan tới kinh nghiệm.

Người ta nghĩ rằng chân lý dựa vào hai bộ phận là ngôn ngữ và sự thực. Nhưng theo Quine, phân chia rõ ràng hai bộ phận chỉ là ảo tưởng và là một giáo điều.

Quine cũng khảo sát tỷ mỷ vấn đề chân lý logic khác với mệnh đề phân tích có tính đồng nghĩa. Ông

vạch ra lĩnh vực logic thành đối tượng của một phạm vi khác: đó là lĩnh vực ký hiệu logic nhằm phân biệt với lĩnh vực ký hiệu miêu tả. Sau khi quy định các ký hiệu logic (xác lập bằng ký hiệu) cái gọi là chân lý logic tức mệnh đề có ký hiệu logic chiếm vị trí căn bản và nếu dùng một ký hiệu logic thay thế cái khác thì mệnh đề có giá trị thật của nó đã thay đổi.

Chân lý logic không có tính chính xác tuyệt đối, vĩnh hằng, bất biến siêu thời gian và không gian. Nó chỉ là sự phản ánh có tính phổ biến nhiều hơn các khoa học khác mà thôi. Vì vậy giữa hai chân lý đó không có hố ngăn cách. Chúng đều nằm trong một "trường tri thức".

Quine cũng chống lại giáo điều thứ hai của chủ nghĩa kinh nghiệm logic về chủ nghĩa qui giản. Ông cho rằng sự tường thuật có ý nghĩa ngang giá với cấu tạo logic xây dựng trên từ vựng kinh nghiệm trực tiếp, cũng có thể dịch thành một loại ngôn ngữ quan sát kiểu đặc thù, tức ngôn ngữ tư liệu cảm giác.

Quine vạch rõ trước hết giữa ngôn ngữ lý luận và ngôn ngữ quan sát không có giới hạn phân chia rõ ràng, tuyệt đối vì quan sát dựa vào lý luận, vào hệ thống khoa học không phải do tường thuật cá biệt mà trở thành một chỉnh thể tổ chức hóa đứng trước tòa án kinh nghiệm cảm giác.

Việc phê phán hai giáo điều của chủ nghĩa kinh nghiệm logic đã làm rõ tri thức học hay chủ nghĩa chủ toàn tức lý luận về "trường tri thức", đó là tri thức hay toàn thể niềm tin của chúng ta từ sự kiện ngẫu nhiên

nhất của định lý và lịch sử đến quy luật sâu sắc nhất của vật lý học nguyên tử thậm chí của toán học đơn thuần và logic học. Hoặc nói theo một hình tượng khác, toàn bộ khoa học là một trường lực, ranh giới của nó là kinh nghiệm dẫn đến sự điều chỉnh lại nội bộ, phân phối lại giá trị thật cho tường thuật cơ bản của chúng ta.

Kết luận của Quine có thể viết như sau: bất cứ sự tường thuật riêng biệt nào đều không thể được kiểm chứng, không thể được chứng thực giả, không thể được quy giản. Đơn vị có đầy đủ ý nghĩa kinh nghiệm là toàn bộ khoa học.

Đây là tri thức học kết hợp giữa *chủ nghĩa thực dụng* và chủ nghĩa chủ toàn. Trong lịch sử triết học, người ta thấy triết học phân tích đánh dấu sự suy yếu của chủ nghĩa thực chứng logic, người ta thấy tầm quan trọng của mối quan hệ qua lại và tính chỉnh thể, tính chủ toàn của tri thức.

Để tiếp tục tìm tòi sâu hơn về quan hệ giữa lý luận với kinh nghiệm, ông còn khảo sát về một quan hệ giữa hai ngôn ngữ và kinh nghiệm tức là lý luận về "phiên dịch căn bản". Giữa hai loại ngôn ngữ có khoảng cách tự do rất rộng, không thể có sự nhất trí. Sự giải thích khác nhau đối với mỗi từ cũng như tài liệu kinh nghiệm cho nên không thể khẳng định chắc chắn rằng loại giải thích nào là duy nhất đúng.

Mục đích và động lực lý luận của Quine là muốn loại bỏ sự tồn tại của "ý nghĩa" với tính cách là bản thể, chỉ ra không có tồn tại đối tượng mang ý nghĩa. Ông đi

gần lại lý thuyết kích thích – ý nghĩa của chủ nghĩa hành vi (behaviorism).

Quine là một nhân vật tạo nên bước ngoặc trong lịch sử Triết học phân tích. Chủ nghĩa quy ước trong bản thể học và chủ nghĩa chủ toàn trong tri thức học, sự phê phán và việc vứt bỏ lý luận về ý nghĩa trong truyền thống của ông đã để lại nhiều dấu tích trong cả một thế hệ nhà triết học Mỹ sau này.

SAUL KRIPKE

Kripke (1941 -) là giáo sư trường Đại học Princeton Mỹ, là nhà logic học có tiếng của Mỹ. Ông đã có nhiều quan điểm mới mẻ về nhiều vấn đề của triết học phân tích. Những tác phẩm chính của ông: *Đồng nhất và tính tất nhiên, Đặt tên và tính tất nhiên, Cương yếu bàn về chân lý, Quan hệ nói chuyện và quan hệ ngữ nghĩa học, Logic của tên riêng* và nhiều bài về logic mô thức (modal logic).

Ông phê phán lý luận từ mô tả (description). Ông nêu lên rằng một tên riêng phổ thông (từ mô tả) không có tính tất nhiên. Kripke cho rằng có sự khác nhau căn bản giữa tên và từ mô tả, cái trước là từ ký hiệu cố định, cái sau là ký hiệu ngẫu nhiên. Viết về Kripke, các tác giả cuốn *Từ điển, các tác giả và các chủ đề triết học* viết: "Giải pháp của Leibniz đã buộc Kripke phải coi những tên riêng như những cái chỉ rõ cứng rắn ở trong mọi thế giới có thể".

Từ mô tả không quyết định quan hệ danh từ riêng. Cái gì quyết định quan hệ ấy? Kripke đưa ra lý luận

danh từ riêng nhân quả – lịch sử. Một đứa trẻ mới sinh có quan hệ với nhiều người. Tình hình đó đã tạo nên một mạng lưới và một dây chuyền giao thông. Cái quyết định quan hệ ở đây quyết không phải một tên gọi hay một từ miêu tả mà là một dây chuyền giao thông. Vậy điều quan trọng là nguồn gốc và lịch sử chứ không phải là tri thức hay niềm tin của người nói.

Về lý luận danh từ chung khi bàn về tri thức học và danh từ chung. Kripke bàn tới những phạm trù về quan hệ "bẩm sinh" và "sau mới có", "tất nhiên" và "ngẫu nhiên".

Từ sau Kant, người ta thường cho rằng "bẩm sinh" và "tất nhiên" là đồng nghĩa. Theo Kripke "bẩm sinh" là khái niệm của nhận thức học, còn "tất nhiên" là khái niệm của siêu hình học. Bẩm sinh là cách truy tìm tri thức không thể dựa vào phương thức kinh nghiệm. Cho nên một số kiến thức sẵn có, tức những tri thức không dựa tư liệu kinh nghiệm thì không cần có những từ mô thức như "tất nhiên". "Tất nhiên" không có liên quan với phương thức thu nhận kiến thức mà là siêu hình đơn thuần. Vấn đề đặt ra là phải chăng thế giới tồn tại ra sao? Nếu không thể có, thì đó là sự thật tất nhiên, còn nếu có thể có thì đó là sự thực ngẫu nhiên.

Tri thức trong nhận thức học phân chia "bẩm sinh" và "cái có sau", còn trong bản thể học thì phân chia thành "tất nhiên" và "ngẫu nhiên". Vì vậy, theo Kripke, có một vấn đề bẩm sinh, lại vừa là mệnh đề tất yếu. Ở đây Kripke không gặp Quine, vì Quine phân biệt mệnh

đề phân tích và mệnh đề tổng hợp. Chỉ có phân biệt bẩm sinh và tính tất yếu mới có thể khảo sát đúng đắn vấn đề bản chất của đối tượng.

Sự phân biệt giữa "tính bẩm sinh" với "tính tất nhiên" và sự phân biệt giữa "tính sau mới có" và "tính ngẫu nhiên" nhằm một mục đích quan trọng là giải quyết vấn đề lý luận về danh từ chung (danh từ phổ thông).

"Danh từ chung" tức danh từ phổ thông (như "người", "con bò", "vàng"...) được Kripke nhấn mạnh, giống như danh từ riêng. Ở đây cũng cần phân biệt phương thức quan hệ được xác định và phân biệt hàm nghĩa của nó. Phương thức quan hệ được xác định của danh từ chung, tức là thuộc tính bẩm sinh của danh từ chung và hàm nghĩa của danh từ chung tức là thuộc tính tất nhiên của danh từ chung ấy.

Danh từ chung trở thành ký hiệu cố định, quan hệ của nó có một định nghĩa xác định.

Danh từ chung có thể do dây xích lịch sử truyền đến nối tiếp và truyền đi, Đối tượng mới được tiếp tục phát hiện, cho nên danh từ chung tăng lên.

Tóm lại danh từ chung và danh từ riêng giống nhau đều là ký hiệu cố định trong các thế giới có thể, đối tượng quan hệ của chúng giống nhau. Khi định nghĩa (đặt tên) thuộc tính đã biết không phải là thuộc tính tất nhiên nhưng đều là thuộc tính bẩm sinh. Thuộc tính tất

nhiên có thể do nghiên cứu khoa học phát hiện được theo kinh nghiệm.

Ý nghĩa triết học của Kripke là chống lại định kiến truyền thống của Triết học phân tích: nó thông qua phân tích chính xác tỉ mỉ, nó lợi dụng lý luận danh từ riêng để chống lại quan niệm cá thể là "nhóm thuộc tính" và coi trọng lịch sử đặt tên, để từ đó khôi phục lại vị trí của cái thường nhật.

Ngoài ra, lý luận về "tính sau mới có", "tính tất nhiên" của chân lý khoa học cũng chống lại phán đoán tổng hợp bẩm sinh của Kant, đồng thời chống lại chủ nghĩa kinh nghiệm cho rằng khoa học không có chân lý tất nhiên. Có thể kể đây là những sáng tạo của Kripke có ý nghĩa phá vỡ truyền thống.

RICHARD RORTY

Richard Rorty là nhà triết học đương đại Mỹ nổi tiếng. Bằng những chứng minh phức tạp, ông đã vạch ra mối quan hệ giữa Triết học phân tích và Truyền thống triết học phương Tây.

Trong lịch sử triết học hiện đại đã xảy ra cuộc tranh luận giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm về nguồn gốc tri thức của loài người. Nhưng Rorty xem xét cuộc tranh luận ấy giữa hai xu hướng mà ông gọi: một bên là chủ nghĩa nền tảng (foundationalism) và bên kia là chủ nghĩa liên đồng (coherentism).

Tác phẩm quan trọng nhất của Rorty *Triết học và chiếc gương tự nhiên* hướng sự phê phán vào chủ nghĩa

nền tảng đã tạo thành một truyền thống bắt nguồn từ triết học Hy Lạp mà Descartes, Kant đã góp phần quan trọng để xây dựng nên truyền thống đó, theo Rorty, được tạo nên ba yếu tố hạt nhân sau đây:

1) Học thuyết về chân lý và tri thức của Platon là một thứ triết học về biểu tượng, là một chủ nghĩa trung tâm thị giác coi con người là một chiếc gương soi tự nhiên.

2) Trong học thuyết của Descartes, cái gương soi đã di chuyển vào bên trong, vào tâm linh trở thành cái nhìn từ bên trong của tâm linh. Từ đây tri thức của Platon là lý luận của biểu tượng được phát triển thành tri thức tức lý luận biểu tượng bên trong của thực tại ngoại giới. Như vậy theo đuổi "biểu tượng đặc ân" (privileged representation) và chủ nghĩa nền tảng của nhận thức là kết quả phát triển của Descartes.

3) Quan điểm triết học của Kant. Kant tiếp tục sứ mạng của triết học là nghiên cứu cơ sở khoa học, nghệ thuật, văn hóa, tôn giáo. Sự phê phán của Kant, theo Rorty, về thực chất cũng là "chiếc gương" để kiểm tra và sửa chữa.

Sau Kant, ba hạt nhân truyền thống trên lại chia thành hai hướng: triết học phân tích và hiện tượng học. Rorty cho cả hai xu hướng trên đều là biến dạng mới của triết học của Kant: về căn bản chúng chưa thoát khỏi sự chi phối của khái niệm biểu tượng. Triết học phân tích thông qua phân tích ngôn ngữ nhận được biểu tượng chính xác kiểu ngôn ngữ học. Hiện tượng học thông qua

quy giản bản chất và quy giản kinh nghiệm đã là những biến dạng đó.

Tiếp theo Russell, Wittgenstein, phải kể tới Husserl, Heidegger đều là những người thực hiện trung thành truyền thống trên.

Rorty kế thừa những ý tưởng của các nhà triết học Mỹ như W. Sellars. W. Quine để chĩa mũi nhọn phê phán chủ nghĩa nền tảng.

Như đã thấy, Quine phê phán sự phân chia chặt chẽ giữa "phân tích" và "tổng hợp" vạch rõ không có ranh giới chặt chẽ giữa "ngẫu nhiên" (ảnh hưởng của vật cấp cho) và "tất nhiên" (chịu sự khống chế của tâm linh) và từ đó đập tan ranh giới của ngôn ngữ và sự thực.

Rorty tiếp tục thúc đẩy kết luận của các nhà triết học trên, và ông vạch ra rằng việc duy trì sự phân biệt truyền thống về "cấp cho" mà Sellars gọi người được cấp cho là "huyền thoại của cái cho" (*Myth* of the Give) và việc đi tìm cơ sở tri thức bền vững là không có ý nghĩa. Đã không tồn tại biểu tượng đặc ân thì nhận thức học không thể biện hộ cho tri thức. Vì vậy đây là dự báo đã xảy ra về một thời đại hậu nhận thức.

Từ sự phê phán chủ nghĩa nền tảng, Rorty đề xuất chủ nghĩa liên đồng xã hội của ông.

Theo Rorty, không có khả năng của nhận thức học thì sự biện hộ đối với tri thức thuần túy cần dựa vào thực tiễn, vào sự tán thành của người cùng thế hệ. Bạn được xem là có tri thức hay không, không tùy thuộc vào

quan hệ giữa tri thức về sự vật do bạn tuyên bố mà dựa vào tuyên bố của bạn có phù hợp với phương thức hành vi xã hội nào đó, với tập quán ngôn ngữ nào đó. Đó là xã hội hóa của biện hộ. Xã hội hóa biện hộ tất nhiên sẽ dẫn tới xã hội hóa, tương đối hóa tri thức. Tri thức là niềm tin được xã hội bảo vệ. Chủ nghĩa liên đồng xã hội là chủ nghĩa liên đồng của một niềm tin tập thể và phương thức hành vi của xã hội.

Chủ trương này phù hợp với tư tưởng cơ bản của Thomas Kuhn. Có thể nói đây là khái niệm về hệ chuẩn (paradigm) của Kuhn được phổ biến hóa. Khái niệm này nhấn mạnh rằng tư tưởng có trước kinh nghiệm, nhấn mạnh rằng giữa các hệ chuẩn khác nhau không tồn tại cơ sở khách quan để nhận xét đúng sai, giữa chúng không có quan hệ, không thể so sánh.

Theo Rorty, triết học Kant và Triết học phân tích tự đặt mục tiêu cho mình là nền tảng và là người trọng tài của mọi khoa học, của mọi hình thái văn hóa, đó là mục tiêu của một loại triết học hệ thống. Nhưng như Kuhn đã chứng minh các hệ chuẩn không tồn tại tiền đề và tiêu chuẩn chung, khách quan, không thể so sánh với nhau cho nên không thể có triết học hệ thống.

Con đường mới của chúng ta – ý muốn nói Rorty – là thoát khỏi những giáo điều của truyền thống ấy, vứt bỏ sự theo đuổi truyền thống không có tiền đồ đó đi đôi với cơ sở tri thức của loài người.

Triết học hệ thống của phương Tây có điều kiện để sống, theo Rorty, bởi vì nó lấy tư duy thị giác làm trung

tâm của nền văn hóa của nó. Đặc trưng văn hóa này được Rorty gọi là ẩn dụ thị giác (visual metaphor). Loại ẩn dụ thị giác này cũng thể hiện trong hình thái văn hóa khác (ví như người ta nói tới màu sắc của một bản nhạc).

Một trong những hạt nhân của tư tưởng của Rorty là chống lại "ẩn dụ thị giác" tức lý luận về "gương soi".

Chống lại ẩn dụ thị giác, chống lại cái thứ triết học hệ thống, đó là nhiệm vụ cần thiết và người ta hoàn toàn có thể thay thế nó bằng quan điểm nhận thức của chủ nghĩa thực dụng. Rorty khẳng định rằng được coi là người thực dụng, hễ ai loại bỏ sự đối lập mà người Hy Lạp đã đặt ra giữa sự chiêm nghiệm va hành động, giữa sự việc để thể hiện thế giới và sự việc đi đến cùng của vấn đề được đặt ra.

Có thể thấy ở đây ảnh hưởng của nhà triết học thực dụng Mỹ, Dewey. Rorty coi Dewey, Wittgenstein và Heidegger là ba nhà triết học vĩ đại nhất của thế kỷ, vì ông tìm thấy ở họ sự thống nhất hài hòa với tư tưởng của ông.

Trong ngôn ngữ, chúng ta cần giải thoát triệt để ẩn dụ thị giác, đặc biệt ẩn dụ của gương chiếu. Chúng ta cần thấy rằng ngôn ngữ không chỉ và không phải là biểu tượng bên trong đưa ra ngoài mà về căn bản nó không phải là biểu tượng. Chúng ta cần vứt bỏ khái niệm tính nhất trí của ngôn ngữ và tư tưởng và cần coi câu có mối quan hệ với câu khác, chứ không phải với thế giới.

Rorty ra sức tẩy sạch mấy vấn đề về truyền thống đó. Ông mượn những thành quả của Quine, Sellars và của Kuhn vạch ra rằng hệ chuẩn tri thức là niềm tin được biện hộ một cách xã hội hóa. Người ta vất bỏ cái cũ đón nhận cái mới không phải là kết quả của việc tham khảo các hệ chuẩn đầu tiên, khách quan, tuyệt đối mà chủ yếu xem xã hội có tiếp nhận hay không. Về căn bản, đó là một vấn đề quy ước có liên quan chặt chẽ với tâm lý xã hội và trào lưu tư tưởng của lịch sử. Từ gợi ý về hệ chuẩn và về khái niệm "không bình thường" của Kuhn, Rorty dùng "đàm đạo bình thường" để trình bày nhận thức học của triết học truyền thống, dùng đàm đạo "không bình thường" dành cho "triết học chân chính". Nhận thức học truyền thống với tính cách là đối thoại bình thường, như khoa học bình thường tuân theo một số giả thuyết và tiền đề chung như sự phân chia nhị nguyên giữa chủ thể và khách thể trong nhận thức. Tóm lại, hoạt động trong một khuôn mẫu nhất định, "triết học chân chính" với tính cách là đối thoại không bình thường, giống như thời kỳ khủng hoảng khoa học và thời kỳ cách mạng, tiền đề tiềm ẩn chưa được con người phát hiện, khảo sát có phê phán, tiên đề và cơ sở đối thoại của nó về căn bản khác nhau.

Người ta thấy "Triết học chân chính" của Rorty đã đi gần lại với chú giải học.

Chú giải học giờ đây đang được Hans Georg Gadamer (1900 -) phát triển. Người ta cũng có thể bắt gặp nó ở Heidegger, Sartre.

Chú giải học cố gắng ngăn cản đòi hỏi có "tính khách quan" trong khoa học nhân văn, tức ngăn cản quan điểm biến giáo dục thành nghiên cứu bình thường nhằm giành chỗ đứng cho "nghiên cứu không bình thường". Tìm tòi chân lý chỉ là một trong nhiều con đường mà loài người khai sáng cho mình. Tìm tòi tri thức khách quan (người Hy Lạp dùng phương pháp số học làm mẫu mực để phát triển) chỉ là một thiết kế của bản thân loài người. Phương thức tồn tại của loài người là đa dạng, chúng ta đọc nhiều, nói nhiều, viết nhiều là phương thức "tự rèn luyện mình, tự khai sáng cho mình". Con người "không có mục tiêu nào khác ngoài bản thân mình", bằng mọi cách, chúng ta tìm phương thức mới mẽ và hứng thú đó để biểu đạt mình: "Phương thức người nói ra sự việc còn quan trọng hơn chân lý có sẵn". Vì vậy "cuộc đàm đạo" có tính chất khai sáng xem là trạng thái không bình thường, được xem là một loại sức mạnh rất đặc biệt nào đó giải thoát chúng ta từ cái tôi cũ kỹ, trở thành bản thể mới. Rõ ràng Rorty đã coi đàm đạo, đối thoại là hoạt động phổ biến nhất của loài người, nhận thức chẳng qua là một tiếng nói của đối thoại. Dù không thảo luận chủ đề mà Platon đặt ra, chúng ta vẫn tiếp tục cuộc đối thoại mà ông bắt đầu.

Từ thời kỳ cận đại, thời kỳ của Descarte, của Kant, triết học đã lớn tiếng kêu gào rằng mình là người bảo vệ lý tính, tức bảo vệ tương lai của loài người. Nhưng đến thế kỷ XX, tình hình đã thay đổi một cách căn bản. Triết học chưa kết thúc. Nhưng nó cần thay đổi hình tượng của mình và chuyển đổi phương thức hoạt động. Cần

phải chống lại chủ nghĩa phi lịch sử, chống lại mọi sự bào chữa cho sự xơ cứng của những quy tắc học thuật, chuẩn tắc xã hội, trò chơi ngôn ngữ nào đó. Chủ nghĩa lịch sử của ông từ chối mọi ý đồ trốn tránh lịch sử chống lại mọi điều kiện phi lịch sử và thoát ly khỏi thời - không gian phát triển lịch sử.

Sau Kant, theo Rorty, vấn đề biểu tượng đã trở thành cũ kỹ. Ông hy vọng rằng trong thế giới ngày nay một cuộc sống lý trí mới và một phương thức đàm đạo, đối thoại sẽ dẫn dắt con người bước vào một thế giới tinh thần.

3. TRƯỜNG PHÁI CHỦ NGHĨA LỊCH SỬ

Trên đà phát triển của khoa học hiện đại, những hệ thống phát triển lịch sử đã được đặc biệt chú ý. Trong khoa học cơ bản như sinh học, thiên văn học, những khoa học về Trái đất là những khoa học đầu tiên đã tính tới những đặc điểm của những hệ thống phát triển một cách lịch sử. Định hướng của khoa học hiện đại nhằm vào những đặc điểm của những hệ thống phát triển một cách lịch sử. Định hướng của khoa học hiện đại nhằm vào những hệ thống phức tạp phát triển theo lịch sử đã dẫn tới việc xem xét lại một cách căn bản không những về những ý tưởng, những chuẩn mực nghiên cứu mà cả về nền tảng triết học của chúng. Cùng với khoa học, trong triết học chủ nghĩa lịch sử cũng có mặt.

Triết học phân tích, chủ nghĩa thực chứng logic chỉ quan tâm tới vai trò, tác dụng của lý tính trong khoa học, coi khoa học là một loại sự nghiệp của lý tính. Nó chỉ đưa ra một sơ đồ lý thuyết xơ cứng, loại bỏ tất cả mọi quan hệ khỏi chủ thể, có nghĩa là không còn chủ thể trong lịch sử. Xem xét chủ thể một cách lịch sử tự nhiên, người ta sẽ thấy hoạt động của chủ thể trong nhận thức không chỉ bao gồm cái duy lý, không chỉ là sự tăng trưởng lạnh lùng của tri thức của những cái gì siêu tự nhiên mà phải là một thiết chế lịch sử – xã hội của giá trị học. Ở đây còn có vai trò, tác dụng của nhân tố phi lý tính, của các loại nhân tố xã hội, tâm lý.

Sự xác lập triết học của T. S. Kuhn đánh dấu sự xuất hiện của chủ nghĩa lịch sử trong triết học ở Mỹ.

THOMAS SAMMAL KUHN

T. S. Kuhn (1922 -) học ở Đại học Harvard, đạt được học vị Tiến sĩ Triết học và Luật học. Ông là chủ tịch Hội khoa học lịch sử Mỹ. Tác phẩm chính của ông: *Cấu trúc của cuộc cách mạng khoa học.*

Lý luận về "hệ chuẩn" là hạt nhân của triết học của Kuhn.

Trong *Cấu trúc của cách mạng khoa học*, Kuhn đã viết rằng dù trong thực tế hay trong logic, hệ chuẩn cũng rất gần với "hội khoa học". Vì vậy muốn làm rõ khái niệm "hệ chuẩn" thì trước hết phải nhận thức được sự tồn tại độc lập của "hội khoa học". Hội khoa học bao gồm những người có cùng sự giáo dục và rèn luyện, có mục tiêu nghiên cứu và tìm tòi chung, bao gồm cả việc bồi dưỡng những người kế cận. Những hội khoa học luôn luôn có những vấn đề khác nhau cho nên phạm vi trao đổi nghiệp vụ rất khó, thường dẫn tới chỗ hiểu không đúng về nhau. Nói tóm lại hội khoa học chính là chỉ niềm tin chung về lý luận hoặc về phương pháp có được chung quanh một bộ môn khoa học nào đó. Hoạt động của hội khoa học được tiến hành dưới sự chế ước của hệ chuẩn.

Hệ chuẩn có đặc điểm là tính bền vững, ổn định tương đối. Cách mạng khoa học chính là sự chuyển hóa, quá độ và thay đổi hệ chuẩn. Các hệ chuẩn khác nhau về chất. Sự kết hợp hệ chuẩn và hội khoa học là sự kết

hợp về lịch sử, xã hội và tâm lý, kết hợp lịch sử bên trong với lịch sử bên ngoài của khoa học, tiến hành khảo sát tổng hợp đối với quy luật phát triển của khoa học. Lịch sử phát triển của khoa học không chỉ là niên biểu trừu tượng của tư tưởng mà là một bộ phận lịch sử có liên quan mật thiết với hội khoa học.

Về lịch sử phát sinh và phát triển của khoa học, Kuhn đã miêu tả như sau:

Thời kỳ tiền khoa học: Hệ chuẩn ra đời chấm dứt thời kỳ tiền khoa học. Trong khoa học tự nhiên, hệ chuẩn đầu tiên của thiên văn học là thuyết địa tâm. Kuhn cho rằng môn khoa học cuối cùng đi vào thời kỳ khoa học là khoa học xã hội, nó chưa có một hệ chuẩn thống nhất, cho nên nó chưa xứng đáng gọi là khoa học.

Thời kỳ khoa học bình thường: Hội khoa học tiến hành nghiên cứu dưới sự chi phối của những hệ chuẩn: thời kỳ khoa học bình thường bắt đầu. Nghiên cứu bình thường ít đòi hỏi tính sáng tạo bởi vì trong thời kỳ khoa học bình thường, nhiệm vụ của nhà khoa học không phải là kiểm tra "hệ chuẩn", phê phán hay thay đổi nó mà là giữ lấy nó, kiên định sử dụng nó để giải quyết những vấn đề trong khoa học. Ở đây, nảy nở những nhân tố bảo thủ và tiêu cực. Khoa học bình thường gặp phải sự bất bình thường sẽ điều chỉnh lý luận, thu hút sự bất bình thường, kết cấu và quy phạm sẽ không ngừng được hoàn thiện. Xu thế tri thức khoa học ở thời kỳ bình thường mở rộng không cùng.

Thời kỳ khủng hoảng khoa học: Khi khoa học bình thường rơi vào hoàn cảnh khó khăn và lạc đường, nó sẽ bước vào thời kỳ bất ổn định rõ ràng: thời kỳ khủng hoảng khoa học. Người ta bắt đầu hoài nghi hệ chuẩn. Các loại lý luận cạnh tranh sẽ nổi lên, xung đột giữa hệ chuẩn cũ và mới. Cuộc khủng hoảng mang lại tinh thần phê phán và sáng tạo. Nó là điều kiện tiền đề cần thiết cho sự xuất hiện lý luận mới, là khúc nhạc dạo đầu của hệ chuẩn mới. Có thể kể ra cuộc khủng hoảng của hệ thống Ptolémée, của khoa học ở thế kỷ XVII, đặc biệt cuộc khủng hoảng của Động lực học Newton và hệ chuẩn mới của lý thuyết tương đối Einstein ở thế kỷ này.

Thời kỳ cách mạng khoa học: Hệ chuẩn cũ bị vứt bỏ và hệ chuẩn mới được tiếp theo, chúng luôn luôn phát sinh đồng thời: cách mạng khoa học không những là phá hoại mà đồng thời còn là xây dựng.

Trước sự cạnh tranh của hệ chuẩn, con người phải biết lựa chọn theo năm tiêu chuẩn, năm đặc trưng cơ bản sau đây: tính chính xác, tính nhất trí, tính rộng rãi, tính giản đơn và tính hiệu quả.

Cách mạng khoa học và cách mạng chính trị có nhiều điểm tương tự.

Toàn bộ lịch sử khoa học chính là sự vận động chu kỳ thời kỳ tiền khoa học → thời kỳ khoa học bình thường → thời kỳ bất bình thường và khủng hoảng → thời kỳ cách mạng khoa học → thời kỳ khoa học bình

thường... Đó là kiểu mẫu của động thái phát triển khoa học mà Kuhn miêu tả.

Sự phát triển của khoa học là kết quả của hoạt động của các thành viên của hội khoa học. Cơ sở triết học của những hoạt động đó ra sao?

Kuhn nói về hai loại tư duy "tư duy kiểu phát tán" và "tư duy kiểu thu lượm".

Tư duy phát tán ở những con người tự do hướng về những mục tiêu khác nhau. Toàn bộ công tác khoa học đều có đặc trưng phát tán nào đó, đều chứa đựng những tiềm năng phát tán lớn lao. Con người luôn phải bổ sung, điều chỉnh niềm tin và thực tiễn của mình. Mọi phát minh khoa học về bản chất bình thường đều là cách mạng. Tư tưởng sống động, tư tưởng mở cửa: đó là đặc điểm của nhà tư tưởng kiểu phát tán làm nên tiến bộ khoa học, cách mạng khoa học.

Tư duy kiểu phát tán cần được bổ sung bằng tư duy kiểu thu lượm. Hai loại tư duy này tuy mâu thuẫn nhau, nhưng lại làm thành một sức kéo tất yếu, trở thành một trong những điều kiện quan trọng cần thiết cho việc tiến hành nghiên cứu khoa học tốt nhất.

Một nhà khoa học giàu tính sáng tạo luôn luôn phải là một người theo chủ nghĩa truyền thống, tức phải sử dụng những quy tắc có thể chơi "trò chơi phức tạp", mới có khả năng trở thành nhà cách tân phát hiện ra sự thành công của quy tắc mới và con người mới để "chơi trò chơi".

Tư duy kiểu phát tán nếu không có sự huấn luyện trong thời kỳ khoa học bình thường, lấy hình thức tư duy thu lượm làm đặc trưng thì không thể trở thành nhà phát minh, nhà khoa học sáng tạo.

Hệ chuẩn khoa học bắt nguồn từ đâu? Người ta sẽ thấy ở vấn đề quan trọng này của Kuhn dấu tích của chủ nghĩa thực chứng cùng sánh đôi với hình tâm học (Gestaltism).

Hệ chuẩn khoa học là niềm tin của hội khoa học. Hội khoa học này khác hội khoa học khác về hệ chuẩn, chịu một kích thích khác nhau cho nên có những phản ứng khác nhau về niềm tin đó. Kết quả thu nhận được của các hội khoa học bao giờ cũng khác nhau giống như thực nghiệm tranh vịt – thỏ của hình tâm học.

Hệ chuẩn chỉ là niềm tin khác nhau sản sinh trong điều kiện tâm lý khác nhau của các hội khoa học, vì vậy không thể coi hệ chuẩn này có chân lý hơn hệ chuẩn kia. Ví dụ hệ chuẩn Ptolémée không có gì là sai lầm vì nó chỉ là một giả thuyết, một phương diện để loại bỏ một vấn đề trong nghiên cứu khoa học. Vì vậy người ta không thể so sánh giữa các hệ chuẩn để tìm chân lý bởi vì đó chỉ là thay thế của niềm tin của những quy ước. Hệ chuẩn thay đổi thì thế giới mà các nhà khoa học quy ước cũng thay đổi theo.

Cũng vì theo chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa quy ước cho nên "lý luận kế tiếp sau đó luôn luôn tốt hơn lý luận trước đó về mặt ứng phó với sự thay đổi của hoàn cảnh hoặc giải quyết những vấn đề khó khăn, ví dụ, với

tư cách là một loại phương tiện giải quyết vấn đề khó khăn động lực học của Newton rõ ràng là đã cải tiến động lực học của Aristote. Và lý luận của Einstein rõ ràng cải tiến lý luận của Newton. Nhưng trong sự kế tiếp liên tục trước sau của chúng lại không có sự phát triển gì về ý nghĩa của bản thể học.

Cùng từ lập trường của chủ nghĩa quy ước, Kuhn đánh giá những hiện tượng phi khoa học như thần thoại, mê tín trong thời kỳ tiền khoa học.

KARL FEYERABEND

Karl Feyerabend (1924 -) là người đưa chủ nghĩa lịch sử của Thomas Kuhn thành một cao trào và đạt tới tột đỉnh.

Ông sinh tại Vienna (Áo) trong thời kỳ chiến tranh thế giới lần thứ hai, nhập ngũ và là một sĩ quan. Ông đạt học vị tiến sĩ ở Đại học Vienna, là giáo sư ở Đại học Berkeley (Mỹ) và Đại học công nghiệp ở Zurich (Thụy Sĩ).

Tác phẩm chính của ông *Chống lại phương pháp, Khoa học trong xã hội tự do*. Cuốn *Chống lại phương pháp* của Feyerabend đã gây tiếng vang lớn với những lời lẽ đầy khiêu khích, đến mức gần như không có ấn phẩm triết học đương thời nào không nhắc tới tên ông. Ông nổi danh chính vì ông công kích mọi phê phán đã có, đề xướng phương pháp đa nguyên và chủ nghĩa hỗn loạn, phản đối chủ nghĩa sô - vanh trong khoa học.

Feyerabend chỉ đích danh chủ nghĩa kinh nghiệm logic là người gây tác hại lớn nhất, cho nên cần phải trước tiên chống lại nó. Ở nó tồn tại một chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa hình thức và chủ nghĩa giáo điều nghiêm trọng nhất. Nó xuất phát từ hình thức logic bất biến, muốn rời bỏ thế giới khách quan và sự thực lịch sử sôi động, hạn chế trong "tư duy logic" trống rỗng, tuân theo những phương pháp và quy tắc cứng nhắc để tạo thành lý luận.

Theo Feyerabend trong lịch sử nhận thức hay lịch sử khoa học của loài người không có tri giác và sự thực nhất thành bất biến thì cũng không thể có hệ thống ngôn ngữ kiểu mẫu lý tưởng bất biến, không thể có phép tắc, nguyên lý và phương pháp bất biến.

Feyerabend cũng phê phán K. Popper trước hết về hai luận đề: một là kiểu mẫu tiến hóa của lý luận bắt đầu từ lý luận (từ P trong "thế giới thứ ba"), hai là phương pháp học giả hóa.

Feyerabend cũng phê phán phương pháp học "cương lĩnh nghiên cứu" của I. Lakatos về chủ nghĩa lý tính và về "phán đoán giá trị cơ bản".

Những nhà triết học trên đương thời được người ta kể là những nhà triết học chống thực chứng. Nhưng dưới con mắt của Feyerabend thì tất cả vẫn là giáo điều, độc đoán.

Từ phê phán trên, Feyerabend đề ra phương pháp học của mình mang tên *chủ nghĩa đa nguyên*, ông còn

đặt cho nó một tên mang tính khiêu khích là nguyên tắc "thế nào cũng được".

Phương pháp đa nguyên thể hiện trước hết ở phương pháp lựa chọn. Nhà khoa học muốn khẳng định kiến giải của mình thì không phải so sánh với "kinh nghiệm", không phải thông qua phân tích (như triết học phân tích nói) mà cần so sánh tư tưởng của mình với tư tưởng khác. Trong cái biển tri thức đầy những cạnh tranh này, mỗi người tham gia cạnh tranh đó đều có đóng góp đối với khoa học.

Phương pháp lựa chọn nhất trí với phương pháp gia tăng, không chấp nhận "nguyên tắc tính nhất trí". Trong sự thực chỉ có dựa vào lựa chọn, người ta mới có thể chứng minh hay phản bác. Lựa chọn không giảm bớt tổng lương của lý luận và tổng lương của sự thật mà là làm cho chúng tăng lên.

Thông qua đối chiếu so sánh để lựa chọn chứ không phải thông qua giả hóa bởi vì lý luận bị giả hóa chưa chắc đã sai lầm: ở đây có khả năng vứt bỏ cả chân lý khoa học.

Chủ nghĩa đa nguyên còn thể hiện ở sự khôi phục lịch sử. "Một thời kỳ mới trong lịch sử khoa học đã bắt đầu từ một loại vận động lùi về phía sau. Nó làm cho chúng ta trở về một giai đoạn, ở đó lý luận còn mơ hồ, nội dung kinh nghiệm còn ít. Nhiều lý luận khoa học ưu việt của ngày nay cũng không hoàn toàn là hiện đại mà đã nằm trong cổ xưa. Bất cứ loại khoa học nào như thiên văn học, hóa học, y học, sinh vật học, địa chất học, toán

học, khoa học nhân văn đều có thể thông qua phương thức hồi cố làm sống lại tuổi thanh xuân của những quan niệm cổ xưa. Thậm chí, người ta có thể tìm thấy lý luận về sự xuất hiện con người trong *Sáng thế ký*. Ý tưởng ấy cũng có thể giúp ta cân nhắc thêm về học thuyết tiến hóa của khoa học hiện đại.

Chủ nghĩa đa nguyên của Feyerabend được tăng cường mạnh mẽ bởi chủ nghĩa phi duy lý và chủ nghĩa hỗn loạn.

Thông qua khảo sát lịch sử khoa học, Feyerabend đề xướng chủ nghĩa phi duy lý như điều kiện xã hội, bối cảnh tri thức, nhân tố tâm lý quần chúng sự tuyên truyền của các nhà khoa học, sự khéo léo tình cảm và những giả thuyết. Những mục đích đó của mỗi thời đại đều là những biện pháp có sức mạnh thúc đẩy sự tiến bộ khoa học. Chính do "thủ đoạn phi lý tính" mà giai cấp mang tương lai đã khinh miệt hệ thống Aristote, coi trọng phương pháp mới, hệ thống ngôn ngữ mới của Galilée.

Feyerabend cho rằng lịch sử đã chứng minh rằng, các loại phương pháp học truyền thống đều đưa ra những giải thích không thích đáng với sự phát triển của khoa học. Sở dĩ quy tắc phương pháp học của họ là "lỏng lẻo" và "phi lý tính". Họ dễ dàng ngăn trở khoa học, chính vì chuẩn tắc của phương pháp của họ làm cho khoa học càng lý tính hơn. Kết quả là tiêu diệt bản thân khoa học.

So với những "quy luật lý tính" thì "sự lỏng lẻo", "sự hỗn độn", "chủ nghĩa cơ hội" có tác dụng quan trọng đối với quá trình phát triển khoa học. Những "sự trượt đường ray" đó, "sai lầm" đó là tiền đề của sự tiến bộ. Chúng cho phép tri thức tồn tại trong hoàn cảnh khó khăn và phức tạp. Không có "sự hỗn loạn" thì không có tri thức, không có sự mất đi thường xuyên của lý tính thì không có tiến bộ khoa học.

Chính đặc trưng nổi bật này của sự phát triển khoa học đã ảnh hưởng lớn đến *nhận thức học hỗn loạn.*

Theo Feyerabend chủ nghĩa hỗn loạn (anarchism) là phương pháp phi duy lý, phi truyền thống thúc đẩy chủ nghĩa đa nguyên.

Chủ nghĩa hỗn loạn cho phép khai mở tính sáng tạo không cùng của con người, hình thành một không khí dân chủ tự do trong tìm tòi nghiên cứu, thúc đẩy lý luận không ngừng tăng lên, cho phép mọi người tự do lựa chọn, không bị cưỡng bức buộc phải tiếp thu một loại lý luận, quy tắc, phương pháp có sẵn nào, như vậy là mở ra một con đường sáng tạo vô bờ bến, "như thế nào cũng được".

Với chủ nghĩa hỗn loạn, Feyerabend đã lần lượt phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa duy lý hẹp hòi, giáo điều ấy.

Tác phẩm *Khoa học trong xã hội tự do* của Feyerabend bàn đến một vấn đề quan trọng khác của chũ nghĩa đa nguyên trong sự phát triển của khoa học ở một xã hội tự do.

Feyerabend dùng khái niệm "chủ nghĩa sô - vanh khoa học" để nói về xu hướng tuyệt đối hóa giữa phi khoa học và khoa học. Lâu nay, người ta đã đặt ra một giới hạn chia cắt khoa học và các hình thái ý thức xã hội khác, người ta cho khoa học ưu việt hơn các sản phẩm tinh thần khác, bởi vì trong xã hội hiện đại, khoa học đã đánh bại được địch thủ của nó không phải nhờ vào luận cứ nào cả mà nhờ vào sức mạnh. Chính vì lẽ đó chúng ta phải giải phóng khỏi sự trói buộc của khoa học thực chứng.

Feyerabend cho rằng khoa học không thể có quyền uy lớn so với các phương thức sinh hoạt khác. Mục tiêu của nó không phải là quan trọng nhất. Nó không có chức trách hạn chế đời sống, tư tưởng và giáo dục của các thành viên trong một xã hội tự do.

Sở dĩ khoa học hiện đại có thể vượt xa các hình thái ý thức khác, và các hình thức sinh hoạt khác và có vị trí cao, một là do, sự khôn ngoan của nó, hai là còn do Nhà nước và khoa học kết hợp chặt chẽ với nhau làm cho nó có mặt trong mọi lĩnh vực của đời sống thông qua hai sức mạnh là chính trị và tuyên truyền. Khoa học ngày nay có vị trí rất cao cũng giống như tôn giáo trước đây là do nó kết hợp chặt chẽ với quyền lực nhà nước. Kỳ thực khoa học không là thần bí và hoàn thiện như chủ nghĩa duy lý nói. Ở nhiều phương diện, nó cũng giống các loại phi khoa học như tôn giáo, thần thoại ở chỗ nó cũng giả dối, thậm chí là lừa bịp. Ngày nay, sở dĩ nó thiêng liêng, bất khả xâm phạm như tôn giáo trước đây là vì một chủ nghĩa sô vanh khoa học đã ra đời, nó bài xích mọi hình

thái ý thức khác, nó thực hiện không dân chủ trong khoa học để trói buộc sức sáng tạo và tự do lựa chọn của con người.

LARRY LAUDAN

L. Laudan (1941 -) muộn màng đến với chủ nghĩa lịch sử do đó màu sắc của triết học này không rõ nét mà đã phần nào phai nhạt. Ông đạt học vị tiến sĩ, chủ nhiệm khoa lịch sử triết học và triết học khoa học ở đại học Pisburg. Tác phẩm chính của ông: *Tiến bộ và vấn đề của nó*.

Ý tưởng về tổ chức lý tính của tiến bộ khoa học của ông nhằm thay thế cách nhìn về tiến bộ khoa học của Kuhn, của Lakatos.

Ông tiến hành phê bình lý luận về: hệ chuẩn của Kuhn và "cương lĩnh nghiên cứu" của Lakatos. Trên cơ sở tiến hành khảo sát, phân tích và đánh giá lý luận của hai nhà triết học trên, Laudan đã được ra lý luận "truyền thống nghiên cứu" của mình.

Truyền thống nghiên cứu là một hệ thống nguyên tắc chuẩn chỉ đạo sự phát triển của lý luận, trong đó một bộ phận của nguyên tắc chuẩn đã tạo nên một loại bản thể học. Nó có những đặc trưng sau đây: 1) Mỗi truyền thống nghiên cứu đều do một số lý luận chuyên môn tạo thành, trong đó một số lý luận xuất hiện đồng thời, một số lý luận khác lại xuất hiện kế tiếp theo; 2) Mỗi truyền thống nghiên cứu đều thể hiện những đặc trưng nào đó về siêu hình học và phương pháp học, do đó những truyền thống nghiên cứu khác nhau đều tách

biệt nhau; 3) Mỗi truyền thống nghiên cứu đều trải qua một thời kỳ lịch sử lâu dài, có ý nghĩa và một quá trình công thức hóa và hình thức hóa.

Truyền thống nghiên cứu và lý luận kết hợp với nhau, nhưng vai trò quyết định vẫn là truyền thống nghiên cứu. Bởi vì mỗi loại lý luận đều trình bày, đều chứng minh bản thể học và phương pháp học của truyền thống nghiên cứu. Nói rõ hơn, bản thể học và phương pháp học của truyền thống nghiên cứu đều có đầy đủ sức mạnh để ảnh hưởng tới lý luận của nó. Nó có thể đưa ra phương pháp và con đường giải quyết những vấn đề lý luận. Đồng thời, truyền thống nghiên cứu cũng có thể nói rõ lý luận. Ngoài ra trong quá trình cấu tạo lý luận khoa học, truyền thống nghiên cứu cũng gây tác dụng gợi ý cực kỳ quan trọng, hơn nữa còn sản sinh ra phần lớn những vấn đề khái niệm cho việc cấu tạo lý luận của nó.

Truyền thống nghiên cứu mà Laudan xác định như vậy là một quá trình không ngừng tiến hóa và phát triển, là một quá trình có thịnh, có suy.

Nó có một lịch sử hình thành, có phồn vinh và có phần diệt vong. Khi nó chết, nó cũng mất tác dụng thúc đẩy khoa học phát triển. Con đường rõ ràng nhất của sự thay đổi phát triển của một truyền thống nghiên cứu là: thứ nhất, nó sửa chữa những lý luận của nó; thứ hai, nó tạo nên sự thay đổi của một số yếu tố hạt nhân, cơ bản nhất đã cấu tạo nên nó.

Làm thế nào phân biệt giữa tình huống có sự thay đổi trong nội bộ một truyền thống nghiên cứu và tình huống bị một truyền thống nghiên cứu khác thay thế?

Landan cho rằng trong một thời gian nhất định nào đó, nếu một số yếu tố của một truyền thống nghiên cứu ở vị trí hạt nhân cao hơn, vững chắc hơn thì chính những yếu tố hạt nhân ấy, lúc này đã trở thành đặc trưng cơ bản của truyền thống nghiên cứu. Nếu vứt bỏ chúng đi thì bản chất của truyền thống nghiên cứu sẽ thay đổi. Đây là nói về sự thay đổi nội bộ của truyền thống nghiên cứu.

Xét theo thời gian, "bản chất" của một truyền thống nghiên cứu có thể chuyển biến. Trong một thời điểm, một yếu tố nào đó nằm ở địa vị hạt nhân của một truyền thống nghiên cứu, tiêu biểu cho bản chất của truyền thống nghiên cứu. Nhưng vào một thời điểm khác, nó có thể chuyển biến thành phần phi bản chất của truyền thống nghiên cứu. Dựa vào những truyền thống khác nhau này ta có cách giải thích tính liên tục và tính có hứa hẹn. Laudan nói rõ ràng trong mọi lĩnh vực có thể đồng thời mấy truyền thống nghiên cứu, nhưng người ta có thể điều hòa những mâu thuẫn khác nhau đó.

Sau khi trình bày về nội dung của truyền thống nghiên cứu, Laudan tập trung vào việc đánh giá truyền thống: tiêu chuẩn, phương pháp, hình thức đánh giá. Toàn bộ sự đánh giá về truyền thống nghiên cứu hoặc lý luận phải tiến hành trong mối quan hệ so sánh. Tính có thể tiếp thu của một truyền thống nghiên cứu được quyết định bởi hiệu lực giải quyết vấn đề lý luận mới

nhất của nó. Tính có thể theo đuổi của truyền thống nghiên cứu được quyết định bởi tỷ lệ tốc độ tiến bộ và tính hợp lý của lý luận khoa học mà nó thể hiện.

Laudan chia khoa học thành hai loại lớn: loại kinh nghiệm và loại khái niệm. Loại kinh nghiệm chủ yếu đề cập tới kết cấu và quan hệ của đối tượng, tới lĩnh vực nghiên cứu. Loại khái niệm chủ yếu đề cập tới những vấn đề còn nghi ngờ trong thảo luận và tranh luận khoa học hoặc sự bất điều hòa giữa kết cấu lý luận và khoa học và tiền đề phương pháp của lĩnh vực đó. Laudan cho rằng phương tiện giải quyết vấn đề là lý luận, có hai loại: lý luận mang tính chất chuyên môn, cụ thể có thể dùng để dự đoán, giải thích hiện tượng tự nhiên và trực tiếp do thực nghiệm kiểm nghiệm đưa lại; một loại lý luận khác là lý luận chung mang tính phổ biến ở tầng cao hơn, không dễ dàng trực tiếp tiếp thu bằng kiểm nghiệm. Ví như chủ nghĩa tiến hóa, chủ nghĩa nguyên tử... chúng có thể phát triển thành lý luận cụ thể. Loại lý luận này chính là "truyền thống nghiên cứu".

Ngoài ra, Laudan còn trình bày vấn đề quan hệ giữa tiến bộ khoa học và lý tính. Ông cho rằng chủ nghĩa thực chứng logic chủ trương khoa học có tiến bộ hay không là do tiêu chuẩn lý trí quyết định, nhưng thực ra chỉ có truyền thống nghiên cứu tiến bộ mới là lý tính. Ông viết: tôi cho rằng tiến bộ lý luận và lý tính liên hệ với nhau vô cùng chặt chẽ. Mối liên hệ này không phải thông qua xác nhận, thông qua phủ nhận mà thông qua hiệu lực để giải quyết vấn đề. Nhưng trong sự phát triển tiến bộ và hợp lý của khoa học, những

nhân tố phi kinh nghiệm, phi khoa học cũng có tác dụng vô cùng quan trọng.

Để thực hiện, khoa học đã thông qua ba con đường sau đây: tăng con số giải quyết vấn đề kinh nghiệm; loại bỏ những bất bình thường; khôi phục lại sự nhất trí của khái niệm giữa những lý luận xung đột.

Trên cơ sở của những kiến giải trên, Laudan trình bày phương thức diễn biến mà khoa học đã trải qua. Cách mạng khoa học, khoa học bình thường không phải như Kuhn miêu tả. Bất cứ một sự tranh luận về "hệ chuẩn" hoặc truyền thống khoa học nào đều là một quá trình tiếp diễn trong lịch sử. Thời kỳ khủng hoảng mà khoa học trải qua không phải là một hoạt động ngắn ngủi, nó liên tục không ngừng tiếp diễn trong một quá trình truyền thống nghiên cứu đầy sức sống.

Trong thời kỳ "khoa học bình thường" mà Kuhn nói tới không phải trong mọi lĩnh vực chỉ có một "hệ chuẩn" chiếm địa vị thống trị mà thường là trong mọi lĩnh vực đều có hai hoặc ba "hệ chuẩn" hoặc truyền thống nghiên cứu trở lên chiếm địa vị thống trị. Trong thời kỳ "cách mạng khoa học" của Kuhn cũng không tồn tại tình trạng có một "hệ chuẩn" hoàn toàn lật đổ một "hệ chuẩn" khác để chiếm địa vị thống trị. Hơn nữa, chính sự hợp tác lâu dài giữa những truyền thống nghiên cứu và những xung đột đã thu hút sự chú ý về thời cách mạng.

Ông tán thành kiến giải của Kuhn và Feyerabend rằng khi lý luận mới thay thế lý luận cũ, tuy có được một

số vấn đề nhưng lại cũng mất đi một số vấn đề khác tương ứng. Cho nên tiến bộ khoa học không thể lý giải một cách đơn thuần là lý luận mới, "hệ chuẩn mới", hoặc truyền thống nghiên cứu mới giải quyết nhiều vấn đề hơn những cái cũ. Ngược lại, tiến bộ khoa học luôn luôn là phương thức phi lũy tích, biểu hiện thành lý luận thành "hệ chuẩn", "thành truyền thống nghiên cứu" có chức năng giải quyết những lĩnh vực khác nhau tức là biểu hiện thành việc giải quyết vấn đề kinh nghiệm trong những "hệ chuẩn" khác nhau.

Tóm lại ý luận về truyền thống nghiên cứu của Laudan có tham vọng vừa muốn khắc phục những thiếu sót của chủ nghĩa phi lý tính và chủ nghĩa hỗn loạn của các người đi trước trong trường phái lịch sử, vừa muốn chống lại tính phiến diện của chủ nghĩa logic tách rời lý tính và tiến bộ, gán cho lý tính vai trò quyết định tiến bộ.

Trong trường phái lịch sử, người ta còn có thể kể tới những nhân vật sau nữa:

S. Toulmin bác bỏ chủ nghĩa thực chứng ở chỗ đã coi tính duy lý có sức mạnh vạn năng. Ông cho rằng việc mô tả quá trình khoa học phải mang tính đa dạng và mềm dẻo, không thể bỏ qua các thông số xã hội học, tâm lý học. Không thể có giới hạn rạch ròi giữa giả thuyết khoa học, cái duy lý và cái phi duy lý (cho nên khó có thể bác bỏ đơn giản "cận tâm lý học").

M. Wartofski là người tích cực nhất trong trường phái lịch sử, ở việc phục hồi siêu hình học để phát triển

khoa học. Ông đặc biệt làm sống lại phạm trù lương tri (bon sens) trong siêu hình học cổ điển: đó là năng lực phân biệt cái đúng, cái sai, cái thực, cái giả tồn tại một cách tự nhiên ở mỗi con người, từ đó làm rõ nhiều chức năng siêu hình học trong khoa học nhằm gợi mở (euristique) cho khoa học phê phán các luận cứ cơ bản của khoa học.

Trường phái lịch sử nổi tiếng đã qua đi, nhưng vấn đề mà nó đặt ra cho phương pháp học vẫn còn đó: khoa học hiện đại đang cần tìm tới "tính duy lý bội" như một "liên minh mới" giữa nó và triết học.

4. CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC KHOA HỌC

Chủ nghĩa hiện thực khoa học là sự tiếp tục, kế thừa truyền thống chủ nghĩa hiện thực cổ đại, đồng thời là hình thức đối lập với chủ nghĩa thực chứng logic và cả với chủ nghĩa duy lý mới của K. Popper, lý luận về "hệ chuẩn của Kuhn và chủ nghĩa phi duy lý, chủ nghĩa hỗn loạn của Feyerabend. Chính trong quá trình phê phán này mà chủ nghĩa hiện thực khoa học được giới triết học thế giới biết tới.

Người sáng lập chủ nghĩa hiện thực khoa học Mỹ là *Wilfred Sellars* (1912 -). Ông lần lượt là giảng viên ở nhiều trường Đại học. Năm 1977, ông được bầu làm chủ tịch Hiệp hội Siêu hình học Mỹ.

Những tác phẩm chính của ông *Khoa học tri giác và hiện thực, Tiền đồ của triết học, Khoa học và Siêu hình học, Tập luận văn triết học và lịch sử*. Còn có thể kể tới mấy đại biểu nữa của chủ nghĩa hiện thực khoa học.

Hilary Putnam (1920 -) bảo vệ luận án tiến sĩ triết học tại Đại học California ở Los Angeles, năm 1961, tiếp tục dạy học ở Princeton, ở MIT (Montana) và ở Harvard. Là học trò của Carnap và Reichenbach, ông còn được xem là một học trò xuất sắc của W. Quine và người quan tâm nhiều tới toán học. Tác phẩm chính của ông: *Triết học của toán học, Triết học của logic học.*

Duley Shapere (1928 -) có học vị tiến sĩ triết học, giảng dạy triết học ở Ohio, Chicago, Maryland. Năm 1983, ông làm chủ nhiệm Uỷ ban lịch sử khoa học và triết học khoa học ở Đại học Maryland, ông là viện sĩ viện văn học và khoa học Mỹ. Tác phẩm chính của ông: *Vấn đề triết học của khoa học tự nhiên, Nghiên cứu triết học của Galilée.*

Mario Bunge là nhà logic học, nhà triết học khoa học mang quốc tịch Canada. Tác phẩm chính của ông: *Lý thuyết triết học cơ sở.*

Chủ nghĩa hiện thực khoa học có ba chủ đề chính: khoa học, hiện thực, chân lý được triển khai theo các vấn đề sau đây: cách nhìn khoa học, bản thể học và nhận thức học.

CÁCH NHÌN KHOA HỌC

Quy tắc logic và các khái niệm khoa học của chủ nghĩa thực chứng logic thực chất đã xuất phát từ lập trường chủ nghĩa tiên nghiệm và chủ nghĩa bản chất. Trái lại chủ nghĩa hiện thực cho rằng dù là tiền đề phương pháp nghiên cứu khoa học hay quy tắc suy lý hoặc khái niệm khoa học đều không phải là bất biến mà là thay đổi theo sự phát triển của tiến bộ khoa học. Chúng chịu ảnh hưởng bởi sự thịnh hay suy của một quan niệm khoa học cụ thể. Sự thay đổi, phát triển và sáng tạo khoa học không lúc nào không ảnh hưởng, thâm nhập và mở rộng phương pháp khoa học.

Về kiểu mẫu phát triển khoa học, chủ nghĩa hiện thực khoa học vừa phản đối kiểu mẫu phát triển của

những người theo chủ nghĩa thực chứng đã dựa trên cơ sở của chủ nghĩa bất biến và "lý luận ý nghĩa" của chủ nghĩa truyền thống. Nó cho rằng khoa học thông qua việc loại bỏ dần dần sai lầm, không ngừng tích lũy tri thức và mở rộng lĩnh vực phát triển. Nó cũng phản đối kiểu mẫu phát triển của người theo chủ nghĩa lịch sử, chủ trương rằng khoa học phát triển trên cơ sở của lý thuyết khả biến, tức quan điểm khoa học trải qua sự thay thế cách mạng, đột biến, nhảy vọt.

Putnam phản đối lý luận cách mạng khoa học của Kuhn, ông cho rằng tri thức khoa học phát triển thông qua phương thức dần dần tích lũy đã được xây dựng trên cơ sở lý luận truyền thống về "ý nghĩa".

Shapere xem xét lý luận "ý nghĩa" khác với truyền thống. Ông cho rằng muốn nói rõ tính liên tục, tính có thể so sánh giữa lý luận khoa học trước sau kế tiếp nhau thì không nhất thiết phải giả thiết một ý nghĩa chung. Trong khoa học tính liên tục không phải là ý nghĩa giống nhau mà là quan điểm kế tiếp của những tư tưởng. Xét về lịch sử diễn biến của lý luận khoa học, tính liên tục được hoàn thành bởi "mối liên hệ suy lý móc xích".

Putnam bộc lộ rõ thái độ phản đối quan điểm của trường phái chủ nghĩa lịch sử của Kuhn và các người khác. Ông nói rằng sự tiến bộ của khoa học là sự thực không thể hoài nghi so với lý luận khoa học cũ. Lý luận khoa học mới luôn luôn có thể đưa ra những dự đoán chính xác hơn, phương pháp khống chế thế giới tự nhiên tốt hơn và gần với chân lý khoa học hơn.

Shapere xuất phát từ lý luận "vực tin tức" để trình bày về tiến bộ khoa học. Theo ông, sự phát triển và tiến hóa của khoa học trên thực tế chính là sự phát triển và tiến hóa của "vực tin tức". Trong quá trình hình thành và phát triển khoa học, một loạt tin tức bình thường dần dần được tập hợp thành một vực tin tức. Tin tức mà nhân loại có được luôn luôn thay đổi và trở thành phong phú hơn, hơn nữa không ngừng có những vực tin tức mới sản sinh xuất hiện.

VỀ BẢN THỂ HỌC

W. Sellars nói về bản thể học như sau: "Khoa học là thước đo của muôn vật, là mẫu mực định ra bản thể và phi bản thể của mọi sự vật".

Putnam cho rằng có ba loại hình cơ bản về quan niệm hiện thực: 1) Chủ nghĩa hiện thực duy tâm chủ nghĩa; 2) Chủ nghĩa hiện thực siêu hình học; 3) Chủ nghĩa hiện thực theo xu hướng đồng nhất.

Chủ nghĩa hiện thực duy tâm chủ nghĩa chủ trương rằng mọi đặc tính của hiện thực đều là đặc tính vật lý, đặc tính "có ý hướng" hoặc "ngữ nghĩa" cũng có thể quy giản thành đặc tính vật lý.

Chủ nghĩa hiện thực siêu hình chủ trương: thế giới là do tổng hòa cố định của bản thể, không do ý thức chuyển dịch thành. Chủ nghĩa hiện thực mà Putnam khẳng định là hiện thực khoa học mang xu hướng đồng nhất, có nghĩa là trong bất cứ ý nghĩa nào sự tồn tại của cái ghế, của cảm giác hay của điện tử đều tồn tại.

Với danh nghĩa "chủ nghĩa duy vật khoa học", chủ nghĩa hiện thực khoa học của Bunge cho rằng khoa học là bản thể học cục bộ, nhưng bản thể học lại là khoa học tổng thể. Giữa siêu hình học tốt và khoa học sâu sắc không có khoảng cách. Mỗi loại lý luận mang tính sâu rộng đều có thể coi là khoa học và mỗi lý luận về bản thể học mang thành quả khoa học và được tiến hành khái quát hóa, hoặc được xuất hiện trong bối cảnh lý luận khoa học hợp lý hóa đều có thể gọi là khoa học.

Như vậy tính hệ thống và tính chính xác của khoa học được kết hợp với nhau tạo thành đặc trưng cơ bản của bản thể học của Bunge.

Để làm cho bản thể học và siêu hình học liên hệ với nhau, Bunge cho rằng bản thể học và siêu hình học là sự kéo dài khoa học. Ông cho rằng những phạm trù, những giả thuyết bản thể học và siêu hình học với những khái niệm cơ bản khoa học và những nguyên lý phổ biến là ngang nhau.

Tiến lên một bước nữa, ông nêu lên những suy tư của ông về hệ thống bản thể học. Cái gọi là hệ thống bản thể học có đặc tính là sự hình thức hóa. Đó là một loại hệ thống diễn dịch – giả thiết. Trong hệ thống này có giả thiết đã được công nhận, có những định nghĩa, những định lý suy luận. Chúng lần lượt tạo thành những tầng nấc khác nhau. Trong một hệ thống, các loại thành phần đều có mối liên hệ hữu cơ. Đối với hệ thống khái niệm, mối liên hệ này thông qua phương thức, phương pháp logic toán lý và toán học để thực hiện.

Cùng với phương pháp tính chính xác tạo thành hệ thống chính xác, là ngôn ngữ chính xác được sử dụng để biểu đạt: đó là kế hoạch to lớn mà Bunge đề xướng để giải quyết vấn đề siêu hình học và bản thể học.

Bunge khẳng định rằng những người theo bản thể học phải miêu tả bộ mặt của thế giới hiện thực giống như khoa học đã nhận thức và phải tiến hành với một phương pháp rõ ràng và có hệ thống hơn.

Bản thể học phải đưa ra nguyên tắc và phương pháp cơ bản nhất để chỉ đạo việc nghiên cứu khoa học. Mối liên hệ lẫn nhau, tác động lẫn nhau của các bộ phận thế giới chiếm địa vị vô cùng quan trọng trong nghiên cứu khoa học.

Tư tưởng "hệ thống bản thể học" của Bunge đã bảo vệ một đường lối triết học căn bản tức khái niệm vật chất thích ứng với các tầng cấp của hiện thực Bunge tin tưởng thế giới là một hệ thống vật chất. Sự thực tiến hóa mà khoa học đặt ra đều phát sinh ở trong hệ thống đó. Theo tầng cấp thì vật thể vật lý là nền tảng, sau đó là hệ thống hóa học và hệ thống sinh vật. Ở tầng bậc hệ thống sinh vật, sự tồn tại của khách thể vật chất sản sinh ra tinh thần. Tinh thần không hình thành tầng cấp, nhưng hệ thống tâm lý đã là một tầng cấp, tức là sinh lý, tâm lý, xã hội. Trong lý luận của Bunge, sự diễn dịch bản thể học chứng tỏ sự biến hóa liên tục của hiện thực. Bởi vì, nếu có "phi sự vật" (non – things) thực tại sẽ không thể biến hóa liên tục. Ngược lại nếu có thực tại không biến hóa liên tục thì sẽ có "phi sự vật" của hiện thực. Vì thế, Bunge cho rằng xây dựng bản thể học

thành một hệ thống diễn dịch – giả thiết là có căn cứ khoa học. Một trong những nguyên tắc của phương pháp nghiên cứu bản thể học là phải kiểm nghiệm giả thiết bản thể học sao cho nó nhất trí với thành tựu khoa học.

VỀ NHẬN THỨC HỌC

Về nhận thực học, W. Sellars chia hình ảnh phản ảnh thành hai loại: "Hình ảnh phản ảnh bình thường" và "hình ảnh phản ảnh khoa học". Hình ảnh phản ảnh bình thường là tri thức về thế giới bên ngoài, do giác quan của con người trực tiếp thu nhận được, chúng là sự trực tiếp quan sát và khái quát từ kinh nghiệm của con người. "Hình ảnh phản ảnh khoa học" là kết quả của sự vận dụng tư duy logic và sự tưởng tượng phức tạp trên cơ sở tri thức nói trên. Đó là tri thức tư duy đã lý tưởng hóa. Hình ảnh phản ảnh khoa học ưu việt hơn hình ảnh phản ảnh bình thường, bởi vì hình ảnh khoa học chân thật hơn. Do vậy, chỉ có những bản thể giả thiết trong lý luận khoa học (như nguyên tử, các hạt cơ bản...) mới được xác nhận là thành phần tạo thành thế giới.

Putnam đề xướng "lý thuyết phù hợp chân lý" và căn cứ vào đó tiến hành phê phán các trường phái được gọi là duy tâm (như chủ nghĩa thực chứng logic, trường phái lịch sử) đã không biết tới thuyết phù hợp chân lý nên rơi vào chủ nghĩa quy ước, chủ nghĩa hư vô, chủ nghĩa bất khả tri.

Giải quyết tính khách quan của khoa học thế nào? Shapere đưa ra hai con đường trước tình hình: một cho

rằng tính khách quan đó của khoa học là huyền thoại, là ảo tưởng; hai là thống nhất tính khách quan và lý tính với tiền đề giả thuyết trước và tri thức bối cảnh. Con đường thứ hai là con đường cần lựa chọn. Ông gọi đó là "niềm tin bối cảnh" tức quan niệm toàn bộ hoạt động nghiên cứu khoa học đều phải dựa vào tín nhiệm của những giả thuyết đã đặt ra. Niềm tin bối cảnh không phải tùy ý mà phải phù hợp với ba điều kiện sau đây: 1) Những tri thức trong nghiên cứu khoa học trước đây đã chứng minh là thành công; 2) Những tri thức khiến con người tin phục mà không thể hoài nghi; 3) Tri thức có liên hệ mật thiết với bài học, vấn đề đang nghiên cứu.

Shapere cho rằng một khi niềm tin bối cảnh thỏa mãn những điều kiện trên đây thì trong niềm tin bối cảnh đó, tri thức khoa học đạt được chân lý. Thế nào là chân lý? Shapere đưa ra ba cách nhìn chân lý đã có trong lịch sử: 1) Thuyết phù hợp tức là một tín niệm hoặc mệnh đề khi nó phù hợp với bản thể; 2) Thuyết nhất trí cho rằng là chân lý, khi một tín niệm hoặc mệnh đề nhất trí với nhau; 3) Theo chủ nghĩa thực dụng là chân lý khi tín niệm, mệnh đề đưa ra là "hữu dụng".

Shapere cho rằng ba cách nhìn chân lý này tuy đều có chỗ sai, nhưng cũng có chỗ hợp lý vì chúng phù hợp với ba điều kiện hay ba yêu cầu: "Tính thành công", "tính không hoài nghi", "tính tương quan". Tính thành công thể hiện thành phần hợp lý của chủ nghĩa thực dụng, "tính không hoài nghi" thể hiện thành phần hợp

lý của thuyết phù hợp và "tính tương quan" thể hiện tính hợp lý của thuyết nhất trí.

Nhưng chân lý mà Shapere nói không phải là chân lý tuyệt đối, bởi vì, theo ông, khoa học chỉ có khả năng thu được tri thức, đạt tới chân lý chứ không thể bảo đảm phải đạt được chân lý. Vì vậy chủ nghĩa hiện thực của Kripke và Putnam chủ trương khoa học mang "bản chất bất biến" trong sự phát hiện sự vật là quan điểm cứng nhắc và quá giáo điều.

Bunge đưa ra một hình thức về nhận thức học. Ông dồn hết sức lực để làm cho triết học trở nên chính xác, chính xác hóa nhận thức của con người. Đó là thành tích của ông trong việc hình thức hóa, định lượng hóa và toán học hóa. Bunge chủ trương rằng nhà triết học phải thông qua con đường logic toán lý, và toán học để đạt mục đích này, bởi vì logic toán lý và toán học có thể bổ sung cho nhau: chúng vừa là phương pháp học có thể bổ sung cho nhau: chúng vừa là phương pháp chính xác, vừa có thể dùng làm ngôn ngữ chính xác.

Vì theo đuổi tìm tòi sự chính xác của khoa học trong sự hướng về hệ thống hóa, hình thức hóa và toán học hóa, cho nên đương nhiên là ông một mực bài bác phép biện chứng, coi đó là thứ không phù hợp với sự chính xác của khoa học.

M. Bunge nói thế, còn N. Marcuse thì chế giễu triết học phân tích rằng nó không đủ biện chứng và không đủ tính lật đổ.

Như các nhà triết học của trường phái chủ nghĩa hiện thực khoa học nói: để xây dựng lý luận của mình, họ đã phải đương đầu với hai trường phái triết học đã có tiếng vang một thời, đó là chủ nghĩa thực chứng logic và chủ nghĩa lịch sử.

Đối với chủ nghĩa thực chứng logic, hiệu quả phê phán của họ chẳng đáng là bao, bởi vì họ chỉ đi men rìa chứ chưa thể đánh trúng thẳng vào những nguyên tắc rường cột của nó. Nó vẫn mang sắc thái của chủ nghĩa thực chứng logic: cả hai vẫn đi theo một chủ nghĩa duy khoa học, đều khẳng định rằng mục tiêu của phân tích triết học là làm sáng tỏ ngôn ngữ của khoa học, bởi vì sự phân tích "cổ điển" dường như là vô bổ... Như vậy đối với trường phái này triết học chỉ còn quy về điều tra ngôn ngữ.

Đối với chủ nghĩa lịch sử, phê phán của họ càng bộc lộ chỗ thua kém của mình. Một chủ nghĩa khoa học đều hụt hẫng trong việc tìm một giải đáp vấn đề trọng đại của thời đại đang đặt ra, đó là vấn đề con người, thân phận của con người. Đóng góp còn lại của họ chỉ là những kết quả thuần túy phương pháp học. Trường phái lịch sử và nhiều nhà triết học Mỹ đã tránh được thiếu sót này: trong thời đại khoa học hiện đại, triết học không thể chối bỏ siêu hình học mới, cũng tức là chối bỏ vấn đề con người. Con người giờ đây đã ở trung tâm của khoa học.

Nhiều nhà triết học trên thế giới đã nom thấy điểm sáng đó ở trong triết học Mỹ, trong khi chủ nghĩa hiện thực khoa học vẫn một mực quay lưng với con người.

Nhân bàn về một hồ sơ mang tên "Khoa học ở ngoài bản thân nó chăng?" Các học giả người Pháp Jean – Michel Besnier và Dominique Bourg đã lấy ý tưởng của Rorty và Feyerabend để kết luận về vấn đề được đặt ra.

Họ viết về hai nhà triết học Mỹ đó như sau: "Công chúng tin rằng các nhà khoa học, các nhà triết học bảo đảm cho sự khẳng định tưng bừng của Feyerabend rằng: cũng như những truyền thống khác, khoa học là một truyền thống, hay rằng trong chủ nghĩa thực dụng thanh lãng của Rorty: khoa học không có nền tảng nào khác ngoài sự đồng tình của các nhà nghiên cứu về những dữ kiện nào đó, sự đồng tình đạt được bằng con đường của "những đàm đạo" đơn giản.

KẾT LUẬN

Triết học Mỹ trên dưới bốn thế kỷ đã tạm thời chấm hết ở đây.

Còn một câu hỏi muốn đặt ra: triết học Mỹ hiện nay và nhất là mai sau sẽ như thế nào?

Trước hết cái gì có một thời sôi nổi mà bây giờ không còn như thế thì không phải vì nó đã hết thời, nó đã đi về sân sau. Bởi lẽ cái gì nằm gọn trong chiều sâu của lịch sử thì còn cần gì phải ồn ào, sôi động như khi nó mới ra chào đời.

Dừng lại ở đây không trình bày thêm nữa có nghĩa là nó không còn định hình như trước, nhưng giữa sự bộn bề đó, người ta vẫn có thể thấy lóe lên một xu hướng nào đó của tình hình.

Tôi xin mượn ý kiến của các học giả Mỹ để trả lời cho câu hỏi đặt ra. Câu trả lời về một xu hướng đương nhiên chỉ có thể là những nét chấm phá của một bức toàn cảnh mới trong tương lai.

Francis Fukuyama trong cuốn *Kết thúc lịch sử* cho rằng sau khi "kết thúc lịch sử" và chủ nghĩa tự do thắng thế như quan niệm tiến hóa của Hegel, thì phép biện chứng của Hegel sẽ đạt tới đỉnh cao, tức đạt tới hình thức duy lý. Như vậy là người ta chỉ còn bận tâm với "việc duy trì trật tự" và nếu thế thì nguy cơ con người

cùng với hai sản phẩm mang tính nhân bản nhất là nghệ thuật và triết học bị đe dọa.

Nói rõ về con người hơn. D. Yankelovich trong cuốn *Những nguyên tắc nghiên cứu mới về sự tự thực hiện trong một thế giới lộn ngược* cho rằng trong xã hội Mỹ, những giá trị của "self – fulfilment" (tự thực hiện) phải được xuất hiện để phát triển cá nhân tạo ra một xung lực mới cho xã hội.

Trong nền đạo đức mới ấy, những giá trị của nó sẽ kết hợp với những giá trị cao đẹp trong quá khứ của nước Mỹ như tự do chính trị, phúc lợi, sự hài hòa của gia đình.

Ông cho rằng đây là "một cuộc cách mạng đích thực mở màn cho lịch sử mới cho loài người".

Paul Kennedy, một nhà sử học nổi tiếng của Mỹ trong cuốn *Chuẩn bị cho thế kỷ* XXI cho rằng nước Mỹ muốn tránh được sự suy vong – không xuống dốc để bước sang thế kỷ XXI thì vấn đề đặt ra là không được tìm "hậu thuẫn ở bên ngoài" mà phải tìm tới "sức mạnh bên trong" tức ở những phẩm chất của con người.

Những học giả Mỹ tuy ở những lĩnh vực khác nhau, nhưng đều gặp nhau ở chỗ tôn vinh những giá trị tinh thần của con người, coi giá trị cao nhất là ở nhân vị của con người.

Triết học Mỹ ngày nay và cả mai sau hẳn sẽ không xa rời quỹ đạo xoay quanh cái trục là những nhu cầu hằng ngày của con người. Tính "ngoài trời tự do" của triết học Mỹ càng bộc lộ rõ.

Hướng đi tới của nó không phải tự nhiên mà có. Nó được chuẩn bị từ những nhà triết học "của thời đại họ", của "nhân dân họ" cũng mang nặng tính nhân bản: đó là chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa tự do kể cả triết học của khoa học cùng chứa đựng "bản tính người".

John Rawls là nhà triết học của chủ nghĩa tự do, trong tác phẩm *Lý luận về công lý* cho rằng: "Nền tảng của khế ước xã hội (ở Mỹ) là tự do và công lý" mà "công lý như là công bằng".

Nước Mỹ và triết học Mỹ trước sau là thế.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. PROKHOROV – La culture du millénaire prochain, Sciences sociales, 3. 1993, p. 106
2. ANDREE MICHEL – Le féminisme, P.U.F, 1979
3. ALEXIS DE TOCQUEVILLE – De la démocratie en Amérique, Robert Laffant, 1986
4. ANNIE LENNKH – MARIE FRANCE TONET – Thực trạng nước Mỹ, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1995.
5. ALVIN TOFFLER, HEIDI TOFFLER – Tạo dựng một nền văn minh mới. Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, 1996.
6. ALVIN TOFFLER – Cú sốc tương lai, Nhà xuất bản Thông tin lý luận, Hà Nội, 1997
7. ALVIN TOFFLER – Thăng trầm quyền lực, Nhà xuất bản Thông tin lý luận, Hà Nội, 1997
8. ALVIN TOFFLER – Làn sóng thứ ba, Nhà xuất bản Thông tin, Hà Nội.
9. ALAIN TOURAINE – Modernité et spécialités Culturelles, Revue internationale de sciences sociales, 11/19

10. BRONISLAW MOLIROWSKI – Une théorie scientifique de la culture, Francois Mospero, 1968

11. CLAUDE JEAN BERTRAND – Les médias aux étals, Unis P.U.F, 1994

12. CLAUDE LEVI – STRAUSS – Chủng tộc, lịch sử và văn hóa, Người đưa tin Unesco 3, 1996.

13. CLAUDE FISCHLER – Une "féminisation des Moeurs", Esprit, Noember 1993, p. 9.

14. Cuộc du hành của các tư tưởng, Người đưa tin Unesco 6, 1997.

15. ĐÀO DUY ANH – Văn hóa là gì? Văn hóa cứu quốc, Hà Nội, 1946.

16. ĐẶNG NGỌC ĐỊNH – Định hướng văn hóa cho phát triển khoa học và công nghệ, (Chương trình cấp Nhà nước KX 06, Hà Nội, 1993).

17. DAVID JASPER – The study of literature and religion, An introduction, 2 éditon Macmillion 1992.

18. FEDERICO MAYOR – Những thách thức của nền văn hóa đa dạng, Người đưa tin Unesco, 10/1993.

19. FEDERICO MAYOR – Tái tạo báo chí, Người đưa tin Unesco, 10/1993.

20. FEDERICO MAYOR - Giáo dục, chìa khóa của tương lai, Người đưa tin Unesco, 10/1993.

21. GACTAN PICON – Histoire de littératures, Gallimard, Paris, 1968.

22. GAETAN LABICA – GERARD BENSUSSAN – Dictionnaire critique du marxisme, P.U.F, 1982.

23. Histoire Universelle de L'art – Larousse, 1990.

24. HOÀNG VINH – Vấn đề văn hóa và phát triển, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1996.

25. HUỲNH KHÁI VINH – NGUYỄN THANH TUẤN – Bàn về khoan dung trong văn hóa, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1997.

26. HỮU HỌC, Mảnh trời Bắc Âu; Phác thảo văn hóa Thụy Điển, Nhà xuất bản Thế giới, Hà Nội, 1997.

27. JACQUES CHAMBAZ – Culture et Révolution informelle, La pensée No 270, 1989.

28. JACQUE DROZ – Histoire des doctrines politiques en France, Presses universitaires, P.U.F, Paris, 1992.

29. JEAN GRANIER – Nietzsche, P.U.F, Paris, 1992.

30. J. ROBIN – De la croissance économicque hunain au développement humain, Ed, Seuil, Paris, 1975.

31. J.F.LYOTAR – La condition postmoderne, Les éditions de Minuit 1944.

32. JEAN KANAPA – Critique de la culture

33. KARL MARX – Bản thảo kinh tế – triết học năm 1844, Nhà xuất bản Sự thật, Hà Nội, 1962.

34. L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etat Unis, UDF, 1950.

35. LUDWIG MAREUSE – La philosophie américaine (trad de l'allemand), Gallimard, 1967.

36. MADAN SARUP – An introductory Guide to post – structuralism and Postmodernism, Harvester wkeatsheaf, London, 1986.

37. MAURICE FLAMANT – Histoire de libéralisme, P.U.F, 1998.

38. La Révolte Contre Le Formalisme, P.U.F, 1963.

39. MAGOROE MARUYAMA – Phương thức tư duy với các nền văn hóa, Người đưa tin Unesco, 2/1996.

40. MARC LE BOT – La mort dans l'art, Esprit, October 1993, p. 132.

41. MICHAEL WALZER – La justice dans les institutions, Esprit, Mars – Avril 1992, Paris.

42. MACHEL FRAGONARD – Le culture du 20e siècle, Bordas, Paris, 1995.

43. MICHEL HENRI – Marx, une philosophie de la réalité, Gàllimard, p. 1976.

44. NGUYỄN HỒNG PHONG – Đưa văn hóa vào bên trong phát triển, 1993 (Chương trình KX 06).

45. Những bí ẩn của sự phức tạp, Người đưa tin Unesco số 2, 1996.

46. ODON VALLET – Culture religieuse – Patrimoines spirituels – fonctions des croyances, P. Massan, 1990.

47. ODEN VALLET – Culture générales, P. Masson, 1991.

48. PAUL HENRY CHAMBART DE LAUWE – Transformations sociales et dynamiqus culturelle, 1981.

49. PAUL PETIT – La civilisation hellénitique, P.U.F, 1962.

50. PAUL RICOEUR – Histoire et vérité, Ed. Du seuil 1955.

51. PATRICK MIGNON – Existe – t – il une "culture rock", Esprit, Juillet, p. 140.

52. PAUL LANGEVIN – Culture et humanité.

53. PHẠM XUÂN NAM – Về vai trò của giáo dục khoa học và văn học khi vạch kế hoạch tiến vào tương lai, Viện dự báo chiến lược KT và CN, Hà Nội, 1993.

54. Phương pháp luận về vai trò của văn hóa trong phát triển, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1993.

55. Phong cảnh con người. Đối thoại giữa người và cảnh, Người đưa tin Unesco số 5/1997.

56. PIERE DESUANT – Le narcisissme, P.U.F, 1971.

57. S.D. DUBE – Dimensions culturelles du dévelopment, R. T. des sciences sociales, 11/1988.

58. S. D. DUBE – Le rôle essentiel de la culture dans le développment, (travaux en cours, 12/1990).

59. Science, technique, culture: l'humanisation et la responsabilité sociale Sciences sociales, 1, 1990, P. 205.

60. Sự bùng nổ đa phương tiện, Quo vadis? Người đưa tin Unesco số 2/1996.

61. THANH DUY – Văn hóa trong phát triển xã hội Việt Nam, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1996.

62. Thân thể và tinh thần, Người đưa tin Unesco số 4/1997.

63. Truyền thanh, một phương tiện truyền thông đại chúng của tương lai, Người đưa tin Unesco số 2/1997.

64. TRƯỜNG CHINH – Chủ nghĩa Mác và văn hóa Việt Nam, Hội văn nghệ, 1949.

65. UNESCO – Culture, Dialogue entre les peuples du monde, La culture à l'âge électronique, 1985, 188p.

66. UNESCO – La culture et l'avenir, 1985.

67. UNESCO – Freedom and culture.

68. UNESCO – Young people and culture institutions.

69. UNESCO – Nouvelles dimensions de la musique, de la littérature et de la philosophie.

70. Văn hóa và tính cách của người Mỹ, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1990.

71. Văn hóa vì con người, Nhà xuất bản Văn hóa, 1993.

72. V. LYSSENKO – Orient – Occident – rencontre des culture, Sciences sociales, 1, 1991, p. 212.

73. HOÀNG ĐÌNH PHÚ, Văn hóa khoa học và văn hóa nhân văn, Văn học, 2/1994.

74. Khái niệm và quan niệm về văn hóa – Viện văn hóa, 1986.

75. MORTON WHITE – La pensée sociale en Amérique.

BẢNG NIÊN ĐẠI TRIẾT HỌC MỸ

1260	Những nhà hành hương ở Mayflower đặt chân ở Mỹ
1636	Thành lập trường Harvard
1673	John Locke đưa ra dự thảo xây dựng nhà nước ở California
1693	Cotton Mother, *Kỳ tích của thế giới vô hình*
1727	B. Franklin thành lập câu lạc bộ Junto (đến 1743 trở thành "Hội triết học")
1728	George Berkeley tới Mỹ
1743	Thành lập "Hội triết học Mỹ"
1754	Jonathan Edward, *Ý chí tự do*
1757	David Hium, *Lịch sử tự nhiên của tôn giáo*
1762	Jean – Jacques Rouseau, *Khế ước xã hội*
1776	Tuyên ngôn độc lập (do Thomas Jefferson soạn thảo)
1776	Thomas Peine, *Ý nghĩa chung*
1801	Thomas Jefferson, Tổng thống Hoa Kỳ nhận chức
1836	R. W. Emerson, *Tự nhiên* tiến tới thành lập "Câu lạc bộ những nhà siêu nghiệm"

1841 – 1847	Vùng di dân mẫu mực "Brook Farm"
1855 – 1916	Josiah Royce
1861 – 1865	Nội chiến
1863 – 1952	George Santayana
1867 – 1893	Tạp chí về tư biện Triết học
1878	Charles S. Pierce, *Làm thế nào tư tưởng của chúng ta được sáng sủa*
1842 – 1910	William James
1838 – 1918	Henry Adam
1870 – 1958	B. Waston
1908	W. Quine
1908	B. P. Bowne, *Chủ nghĩa nhân vị*
1908	Wilhelm Jerusalem, *Chủ nghĩa tiên nghiệm và tiến hóa*
	Henri Bergson, *Tiến hóa sáng tạo*
1909	Sigmund Freud sang Mỹ giảng dạy
1910	Cương lĩnh có tuyên ngôn thứ nhất của những người theo chủ nghĩa hiện thực mới
1920	John Dewey, *Xây dựng lại trong Triết học*
1924	A. W. Whitehead sang Mỹ
184 – 1947	Whitehead, *Quá trình và hiện thực (1929)*
1932	Karen Horney sang Mỹ lập Viện nghiên cứu phân tâm học Mỹ

1934	A. Einstein (sau khi di cư sang Mỹ), *Tôi nhìn thế giới thế nào?*
1898 - 1979	Herbert Marcuse
1960	Phản văn hóa nổ ra ở Mỹ
1900 – 1980	Erich Fromm
1886 – 1965	Paul Tillich
1963	W. Sellars, *Khoa học tri giác và hiện thực*
1976	Karl Feyeraybend, *Phản đối phương pháp*
1977	T. S. Kuhn, *Cấu trúc của cuộc cách mạng khoa học*
1977	John Rawls, *Lý luận công lý*
1980	Rorty, *Triết học và cái gương tự nhiên*
1991	R. Nixon, *Chớp lấy thời cơ*

CHỈ DẪN KHÁI NIỆM CHỦ ĐỀ

A	
Ai Cập học	Egyptology
Ẩn dụ thị giá	visual metaphor
B	
Bản chất	essence
Bản chất (CN)	essentialism
Bản năng	libido
Bản thể	being
Bản thể học	ontology
Bản tính	nature
Bất khả tri (CN)	agnosticism
Biệt ngữ	jargon
Biểu tượng đặc ân	privileged representation / symbol
Bình thường	normal
Bức màn không hay biết	the veil of ignorance
C	
Cá nhân (CN) hỗn loạn	anarchic personalism
Cá nhân tàn bạo (CN)	rugged invidualism
Cách mạng giới tính	sexual revolution
Cái đó	id
Cái thiện	right
Cận tâm lý học	parapsychology
Cạnh tranh man rợ	savage concurrence

Chân lý	verity
Chiết trung (CN)	eclecticism
Chống chung chạ (CN)	anticollectivisism
Chống duy lý chủ nghĩa	antirationalism
Chống hiện đại (CN)	antimodernism
Chống trí tuệ (CN)	antiintellectualism
Chống tự do (CN)	antiliberalism
Chủ toàn (CN)	holism
Chuyên nhất (CN)	exclusivism
Chuyển nhượng	to transfer / dispose of
Cô đơn	solitariness
Cơ giới (CN)	mechanism
Cơ hội	opportunity
Con người thân lập thân	self-made-man
Công bằng	fairness /equity
Công cụ (CN)	instrumentalism
Công lý	justice
Công nghiệp (CN)	industrialism
Công nghiệp hàn lâm viện	academic industry
Của cải	goods / wealth
Của cải ban đầu	primary goods
Cứu chuộc	redeem / Row

D

Dự phóng	project
Dung hợp	concilidate
Được kiểm chứng	verified
Duy cảm (CN)	sensualism
Duy danh (CN)	no,inalism
Duy khoa học	scientism

Duy lý	rational
Duy lý (CN)	rationalism
Duy lý (CN) Cơ đốc	Christian rationalism
Duy lý thần học và hữu thần (CN)	theologal and theist rationalism
Duy lý mới (CN)	neo-rationalism
Duy mỹ (CN)	aetheticism
Duy ngã (CN)	solipism
Duy nhất (CN)	unitarianism
Duy thực thiễn (CN)	praticalism
Duy trí tuệ (CN)	intellectualism
Duy vật lý (CN)	physicalism

Đ

Đàm đạo	conversation
Darwin xã h ội (CN)	social Darwinism
Diễn dịch giả thiết	hypothesicv deductive
Định giá	validation
Độ lâu thuần túy	pure dureation
Đồ thức	diagram
Đối tượng hóa	objectivation
Đơn nguyên ((CN)	singularism
Đơn tử (CN)	monadism
Động vật logoic	logic animal
Đồng ý thức	stream of thought

F

Freud (CN)	Freudism
Freud mới (CN)	neo-Freudism

G

Giá trị	value
Giả hóa	falsify

Giá trị đạo đức	ethic value / morality
Giá trị học	axiology
Giá trị tiền mặt	cash value
Gợi mở	heuristic

H

Hành khổ	martyr
Hành vi (CN)	behaviourism
Hào hiệp	generous
Hạt nhân duy lý	ratianalist core
Hậu công nghiệp (CN)	post-industrialism
Hệ chuẩn	paradigm
Hiện sinh (CN)	existentialism
Hiện thực (CN)	realism
Hiện thực ảo tưởng	utopian realist
Hiện thực khoa học (CN)	scientific realism
Hiện thực phê phán (CN)	critical realism
Hiện tính	actuality
Hiện hữu	existence
Hiện tượng (CN)	phenomenalism
Hiện tượng học	phenomenology
Hiệu quả	consequence
Hình tâm học	gestaltism
Hình thức (CN)	formatlism
Hoài nghi	doupt
Hoài nghi (CN)	scepticism
Hoan lạc (CN)	hedonism
Hội khoa học	scientific scciety
Hỗn loạn (CN)	anarchism
Hồng nhiên	puerile

Hữu cơ	organicism
Hữu thể tự nó	being-in-itself
Huyền thoại của cái cho	myth of the given

K

Kết cấu	contruction
Khả tính thuần túy	pure possibility
Khắc kỷ	stoic
Khách thể hóa	objectivation
Khách thể vĩnh hằng	eternal object
Khái niệm (CN)	conceptualism
Khế ước xã hội	contract social
Khoái lạc	voluptuous
Khoan dung	tolerance
Không – triết học	non-phisology
Không bình thường	anormal
Kinh nghiệm (CN)	empiricism
Kinh nghiệm siêu nghiệm (CN)	trancendental empiricism
Kinh nghiệm triệt để (CN)	trancendantal empiricism

L

Làm thức vô thức	making the unconscious conscious
Lãng mạn (CN)	romanticism
Liên đồng (CN)	coherentism
Liên minh mới	new alliance
Liên thông	connexion / connection
Lo âu	anguish
Lôgic mô thức	modal logic

Lời thánh truyền	oracle
Lý trý thuần túy	pure ratio
Lý trí, lý tính	ratio

M

Marx (CN)	Marxism
Mặc thị	illumination
Mach (CN)	Machism
Marx - Freud	Freudomarxism
Miên hành	somnambulism
Minh nhiên	evidence
Mô tả	description
Mục đích học	teleology
Mỹ (CN)	Americanism
Mỹ hóa	Americanize

N

Nền tảng (CN)	foundationalism
Ngẫu nhiên	tychism
Nghi ngờ	doudt
Nghĩa vụ	deontology
Ngộ tính	prehension
Người theo duy lý (CN)	rationalist
Nguyên tắc chênh lệch	the difference principle
Nguyên tử (CN)	atomism
Nhân học	anthropology
Nhân vị	person
Nhân vị (CN)	personalism
Nhập cuộc bản thể học	engagement ontologique
Nhất nguyên (CN)	monigenism
Nhị nguyên (CN)	dualism

Niềm tin	faith / croyance
Nội quan	introspection

P

Phạm trù	category
Phán đoán giá trị	estimate the value
Phân phối lại	distribution
Phản ứng đặc biệt	special response
Phi lý	irratinal
Phi sự vật	non-thins
Phổ quát	universal
Phương Đông (CN)	Orientalism
Phương pháp học	methology

Q

Quy giản (CN)	reductionism
Quỷ thần học	demonology
Quy ước	conventionalism
Quyền tự nhiên	natural laws
Quyết định (CN)	determinism

S

Sai lầm (CN), tính sai lầm	faillibilism
Sáng sủa	light
Sầu xứ	nostalgia
Siêu hình học	metaphysics
Siêu nghiệm (CN)	trancendentalism
Siêu việt	trancendence
Sô-vanh (CN)	Chauvinism
Sự kiện	event
Sự vật	thing

Sung sướng	happy / bonheur
Suy đồi	decadence
Tác dụng	working

T

Tâm linh, linh hồn	soul
Tấm màn không hay biết	the viel of ignorance
Tăng thêm của tinh thần	added by the mind
Tăng văn hóa hóa	acculturation
Tha hóa	alienation
Thăm dò	inquiry
Thần giao cách cảm	telepathy
Thần trị	theocraty
Thanh giáo	puritanism
Thánh thi	psalm
Thiên chúa trên Thiên chúa	God above God
Thiết chế	institution
Thỏa mãn	satisfactory
Thời cố	occurence
Thời cơ	opportunity
Thomas mới (CN)	neo-Thomism
Thông hiểu	verstehen (Đức ngữ)
Thực chứng (CN)	positivism
Thực dụng	pragmatism
Thực dụng khái niệm (CN)	conceptualistic pragmatism
Thực dụng thanh lãng (CN)	serene pragmatism
Thực thể	substance

Tiềm thức	subconsciousness
Tiến bộ xã hội (CN)	soicial progressionism
Tiến hóa (CN)	evolutionism
Tiền lãng mạn	preromantic
Tiên nghiệm	apriori
Tiên nghiệm (CN)	apriorism
Tiên tri	prophecy
Tin lành mới (CN)	neo-Evangelism
Tính có ích	usefulness
Tính dục	eros, erotic
Tính dục	sexuality
Tính duy lý	rationality
Tính duy lý bội	multiple rationality
Tính hiệu quả	workablility
Tính phi duy lý	irrationality
Tội phạm học	criminology
Tôi, ngã	ego
Trắc địa học	geodesy
Trí năng	intellect
Triển vọng (CN)	perspectivism
Triết học hoạt động quá trình	activities philosophy of process
Triết học phân tích	analytic philosophy
Triết học xã hội	social physolophy
Trực giác	intuition
Trùng hưng	restoration
Trùng ngôn	tautology
Truyền thống	tradition
Tự biện	speculative
Tự đánh giá	auto-evaluation

Tự do	liberality
Tự do (CN)	liberalism
Tự do mới (CN)	neo-liberalism
Tự do triệt để	radical liberalism
Tự nhiên (CN)	naturalism
Tự phát	spontanlity
Tự thực hiện	self-fulfilment
Tưng bừng	jubilant
Tụng ca	hymn
Tương đối (CN)	relativism

V

Vật chất (CN)	materialism
Vị lợi (CN)	ultilitarianism
Vị tha (CN)	altruism
Vị thế khởithủy	original position
Vô bằng	gratuitous
Vô nghĩa	absurd
Vô thời	intemperate
Vô thức	unconscious
Vui sướng	joinssance

X

Xã hội chức năng (CN)	functional socialism
Xác suất	probability
Xao xuyến	anxiety
Xưng tội	confession

Y

Ý nghĩa	mind
Ý thức vũ trụ	cosmic consciousness
Ý tưởng	idea

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU **5**

CHƯƠNG I **8**

NƯỚC MỸ VÀ TRIẾT HỌC MỸ 8

1. THỜI KỲ THUỘC ĐỊA 8

2. THỜI KỲ DỰNG NƯỚC 17

3. THỜI KỲ NƯỚC MỸ TRỞ THÀNH SIÊU CƯỜNG 38

CHƯƠNG II **87**

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG 87

1. CHARLES S. PEIRCE - NGƯỜI SÁNG LẬP CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG 87

2. WILLIAM JAMES, NGƯỜI LÀM CHO THẾ GIỚI BIẾT TỚI CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG MỸ 106

3. JOHN DEWEY, NHÀ TRIẾT HỌC THỰC DỤNG CỦA "CHỦ NGHĨA TỰ DO TRIỆT ĐỂ" 127

CHƯƠNG III **149**

NHỮNG GIÁ TRỊ NHÂN BẢN KHÁC 149

1. CHỦ NGHĨA FREUD Ở MỸ 149

2. CHỦ NGHĨA NHÂN VỊ 171

3. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH 194

4. CHỦ NGHĨA TỰ DO 205

CHƯƠNG IV **221**

TRIẾT HỌC KHOA HỌC 221

1. CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC MỚI 221
2. TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH 243
3. TRƯỜNG PHÁI CHỦ NGHĨA LỊCH SỬ 268
4. CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC KHOA HỌC 287
KẾT LUẬN **298**
BẢNG NIÊN ĐẠI TRIẾT HỌC MỸ **308**
CHỈ DẪN KHÁI NIỆM CHỦ ĐỀ **311**

TRIẾT HỌC MỸ

Sách chuyên khảo

BÙI ĐĂNG DUY - NGUYỄN TIẾN DŨNG

NHÀ XUẤT TỔNG HỢP
THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
62 Nguyễn Thị Minh Khai - Q. 1
ĐT: 8.225.340 - 8.296.864 - 8.220.405 - 8.296.713 -
8.223.637 Fax: 84.8.8.222.726 *
Email:nxbtphcm@vnn.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản: TRẦN ĐÌNH VIỆT
Biên tập: LÊ VĂN TÂN
Sửa bản in: HƯỚNG DƯƠNG
Bìa của: MAI QUẾ VŨ
Thực hiện liên doanh: Nhà sách Cảo Thơm
29 Phan Đình Phùng - Đà Nẵng

In lần thứ nhất, số lượng 1000 cuốn, khổ 13,5x20,5cm tại Công ty in Hưng Phú. Giấy chấp nhận đăng ký kế hoạch xuất bản: 1058-66/XB-QLXB ký ngày: 06/07/2005. In xong nộp lưu chiểu: 01/2006



PGS Bùi Đăng Duy



PGS-TS Nguyễn Tiến Dũng

Một toàn cảnh về nước Mỹ và triết học Mỹ nhiều màu nhiều sắc trong lịch sử hơn bốn trăm năm tồn tại của Hoa Kỳ.

Một sản phẩm tinh thần đặc biệt của nhân dân Mỹ: chủ nghĩa thực dụng.

Một chùm giá trị nhân bản khác: chủ nghĩa Freud mới, chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa hiện sinh, chủ nghĩa tự do.

Một mảng các trào lưu triết học khoa học: chủ nghĩa hiện thực mới, chủ nghĩa hiện thực khoa học, triết học phân tích, trường phái lịch sử cùng với triết học ứng dụng đã góp phần làm nổi lên một ý tưởng ở Mỹ: "Triết học là đầy tớ của khoa học".

triết học mỹ
1 006050 400097
45.000 VNĐ

CAO THƠM

NHÀ SÁCH CẢO THƠM
29 Phan Đình Phùng - Đà Nẵng
ĐT: (0511) 817863
E-mail: caothom5703@yahoo.com

Giá: 45.000đ