

THỜI HIỆN ĐẠI CÒN LẠI NHỮNG GÌ?

TRIẾT HỌC VÀ VĂN HOÁ TRONG TIẾN TRÌNH TỚI KỶ NGUYÊN TOÀN CẦU

WILLIAM SWEET (*)

Trong bài viết này, tác giả tập trung làm rõ những đặc trưng của tính hiện đại còn lưu giữ lại trong suy tư triết học trong kỷ nguyên toàn cầu. Để giải quyết vấn đề trên, tác giả đã luận giải hai vấn đề cơ bản: 1/ Triết học “xuất hiện từ văn hóa” có nghĩa là gì? 2/ Những luận điểm cho vấn đề triết học xuất hiện từ văn hóa.

Người ta cho rằng, các nhà tư tưởng lớn trong thời kỳ hiện đại như Descartes, Hobbes và Kant quan niệm triết học đã vượt qua những mối quan tâm mang tính đặc thù về văn hoá, hay lịch sử, hay có tính ngẫu nhiên. Nói cách khác, triết học tìm cách đưa ra những luận đề nhằm chứng minh rằng mọi sinh thể có lý tính, bất kể họ xuất thân từ nền văn hoá hay truyền thống nào, đều có khả năng nhận thức và triết học sẽ tìm ra những chân lý tất định, phổ quát và phi thời gian. Theo quan điểm “hiện đại” này, mặc dù triết học có thể khởi phát từ các nền văn hoá, nhưng nó tìm cách loại bỏ tính đặc thù văn hoá và tự trỗi xuất khỏi những tính cá biệt của những nền văn hoá đó.

Quan điểm triết học này đã gặp phải thách thức, đặc biệt là vào đầu thế kỷ XIX với sự phát triển của chú giải học (thông diễn học) bị chỉ trích mạnh mẽ ở nửa cuối thế kỷ XX, trong bối cảnh một sự nhận thức toàn cầu lan rộng và sự thừa nhận tính đa dạng trong thực tiễn đạo đức và phương thức nhận thức. Những thách thức đối với tính hiện đại và cách tiếp cận “hiện đại” với triết học đem đến những điều gì? Những đặc trưng nào của tính hiện đại vẫn còn lưu lại trong triết học sau những chỉ trích hiện thời này?

Trong bài viết này, tôi muốn tập trung chủ yếu vào những vấn đề liên quan đến câu hỏi thứ hai, đó là, liệu những gì của tính hiện đại vẫn còn lưu giữ lại trong suy tư triết học trong kỷ nguyên toàn cầu? Trả lời câu hỏi này, tôi muốn bắt đầu bằng việc giải thích luận điểm triết học nảy sinh từ văn hoá có nghĩa là gì. Tiếp theo, tôi sẽ phác thảo ra những gì được coi là quan điểm đối lập với đặc trưng của tính hiện đại, giải thích tại sao mối quan hệ giữa triết học và văn hoá đã được miêu tả chỉ đơn thuần mang tính ngẫu nhiên, vô tình, và không cho chúng ta biết gì về chính triết học. Tôi sẽ minh hoạ cho quan điểm này từ góc độ lý thuyết đạo đức. Sau đó, tôi sẽ trình bày sự phê phán quan điểm này và đưa ra một giải pháp khác mang tính xây dựng xuất phát từ góc độ tư duy “hậu hiện đại” nhằm làm rõ rằng, người ta có thể kết luận triết học không chỉ xuất hiện từ văn hoá, mà còn có thể không bao giờ tách khỏi văn hoá. Một lần nữa, tôi muốn minh hoạ điều này bằng một ví dụ từ lý thuyết đạo đức. Cuối cùng, tôi sẽ nêu ra một số phê phán đối với cách tiếp cận hậu

(*) Giáo sư triết học và tôn giáo, Đại học St Thomas, Canada.

hiện đại này và đề xuất một sự lựa chọn mang tính xây dựng khác đối với cả hai quan điểm hiện đại và hậu hiện đại, qua đó cho phép chúng ta khẳng định rằng, triết học xuất hiện từ văn hoá và văn duy trì nhiều đặc trưng của tư duy hiện đại.

1. Triết học “xuất hiện từ văn hoá” có nghĩa là gì ?

Hiện nay, luận điểm cho rằng triết học xuất hiện từ văn hoá và có thể không bao giờ tự tách khỏi văn hoá là luận điểm tuy không được chấp nhận một cách phổ quát, nhưng vẫn được nhiều người tiếp nhận.

Nhưng trước khi có thể đánh giá luận điểm này một cách toàn thể, chúng ta cần xem xét về đầu của nó - triết học xuất phát từ văn hoá có nghĩa là gì và đâu là cơ sở để khẳng định như vậy.

Tôi nghĩ, điều này có thể được hiểu theo nhiều cách(1).

Ở mức độ trần tục nhất, người ta có thể nói rằng triết học xuất hiện từ văn hoá theo nghĩa văn hoá là một phần, hoặc ảnh hưởng đến môi trường vật chất là nơi nảy sinh ra những vấn đề triết học. Ví dụ, văn hoá tạo ra những cơ hội và đặc tính của thời gian nhàn rỗi và nói chung, nó chỉ có ở những nơi con người được giải phóng khỏi các nhu cầu thiết yếu nhằm duy trì cuộc sống, khi họ có thời gian rỗi để dành cho suy tư triết học.

Người ta có thể đi xa hơn nữa và nói rằng, văn hoá tạo ra những loại vấn đề và những nghi vấn đặc thù để nhà triết học theo đuổi. Ví dụ, trong thế kỷ XVII – XVIII ở phương Tây – nơi mà chủ nghĩa cá nhân đang gia tăng, là thời điểm mà khoa học và công nghệ đã làm cho những hình thức lao động truyền thống trở nên lỗi thời, và khi con người không chỉ đơn giản kiếm tìm nhiều nguồn lực hơn, mà

còn tìm cách để mở rộng thị trường – chúng ta nhận thấy những truy tầm triết học hướng tới các vấn đề về bản chất con người, quyền cá nhân, trật tự chính trị và những quan niệm về cái thiện.

Theo một quan điểm gây nhiều tranh cãi khác thì văn hoá dường như quyết định cái gì được coi là triết học (khác biệt với văn học, khoa học, lịch sử hoặc tôn giáo), và làm thế nào để phân biệt triết học với những yếu tố mang tính tôn giáo, khoa học, giá trị học, văn học có trong một nền văn hoá? Trong nhiều năm, ở phương Tây, những tác phẩm của các tác giả, như Lão Tử, Khổng Tử, hay Sankara (Adi Shankara (khoảng 788-820), thuộc trường phái Vedanta, Ấn Độ), hoặc những truyền thống tư duy ở châu Á, châu Phi hay những bộ lạc thổ dân châu Mỹ, đã được nhiều người xem như không phải là triết học, mà chỉ là có tính tôn giáo hoặc “thực tiễn xã hội”. Việc nhấn mạnh ảnh hưởng của văn hoá như vậy đã tác động đến sự nhìn nhận về một số tác giả phương Tây. Tất nhiên, người ta đang tranh luận rằng liệu Nietzsche, hoặc Judith Butler, trong thời đại ngày nay của chúng ta, có phải là nhà triết học hay không và những nhận xét này có thể thay đổi theo thời gian. Đương thời, Paracelsus (Phillip von Hohenheim; 1493-1541) được coi là một nhà triết học, nhưng ngày nay dường như không phải ai cũng đồng ý như vậy.

Cụ thể hơn, một số người cho rằng,

(1) Về vấn đề này, xin xem thêm: *Văn hoá và thuyết đa nguyên trong triết học* (Culture and Pluralism in Philosophy) trong phần giới thiệu của tôi trong: *Triết học, văn hoá và thuyết đa nguyên* (Philosophy, Culture, and Pluralism) (Editions du scribe, 2002), từ pp. x-xii.

văn hoá ảnh hưởng đến chính “ngôn ngữ” dùng để diễn đạt và giải đáp những vấn đề triết học, đến gì được coi là câu trả lời thoả đáng(2). Ví dụ, bằng việc thiết lập những chuẩn mực lý tính, hoặc thông qua những giá trị được đề cao (như những giá trị cá nhân; lợi ích chung; cái thiện của những cộng đồng, như dân tộc, nhà thờ, con người, sinh quyển), một nền văn hoá có thể cho chúng ta một “ngôn ngữ” để thiết lập những giới hạn cho những vấn đề triết học nào có thể được coi là có ý nghĩa để suy ngẫm.

Cuối cùng, nói rộng hơn, một số người có thể nói rằng, “triết học xuất hiện từ văn hoá” theo nghĩa văn hoá cung cấp, hoặc áp đặt bộ khung khái niệm cho những suy ngẫm (nghiên cứu) triết học.

Tóm lại, việc cho rằng triết học xuất hiện từ văn hoá có thể theo nhiều nghĩa khác nhau. Một số người cho rằng, nó bao hàm tất cả nghĩa trên; rằng, văn hoá quyết định chính khả tính của triết học(3).

2. Những luận điểm cho vấn đề triết học xuất hiện từ văn hoá

Đâu là cơ sở của quan niệm coi văn hoá quyết định khả tính của triết học? Thật thú vị, có một vài luận điểm có thể dẫn chúng ta tới kết luận này, nhưng hiện nay, luận điểm ảnh hưởng nhất là luận điểm của những người theo quan điểm chú giải học hậu hiện đại (đây cũng là tuyên xưng của chủ nghĩa duy tâm triết học - một quan niệm mà tôi sẽ đề cập sau).

Luận điểm này cho rằng, mối quan hệ giữa triết học và văn hoá điển hình của tính hiện đại (mặc dù cũng là điển hình của hầu hết các hệ thống triết học phương Tây từ thời Plato) và như vậy quan điểm coi những tác phẩm triết học

là độc lập, hoặc vượt quá nền văn hoá là quan điểm lệch lạc. Có nghĩa là triết học không chỉ xuất hiện từ văn hoá, mà còn không bao giờ tự thoát khỏi văn hoá.

Để đánh giá cơ sở của lập luận này, chúng ta hãy điểm lại một cách vắn tắt các quan điểm hiện đại.

2.1. Quan điểm hiện đại

Những nhà phê bình quan điểm hiện đại hiểu tính hiện đại như thế nào? Tính hiện đại thường được miêu tả như là sự phản ánh một loạt những nguyên tắc cơ bản sau đây(4).

1. Nó phủ nhận truyền thống và phong tục tập quán với tư cách một quyền lực *tiên thiên*, mọi thứ phải chịu sự phê phán mang tính lý tính (thuần lý).

2. Nó truy tìm tri thức và chân lý khách quan - những nguyên tắc mang tính lý tưởng, tuyệt đối, có tính quy luật, phi lịch sử, mà chỉ có thể được nhận biết qua lý tính, sử dụng phương pháp có tính hình thức và thuần lý.

3. Tính hiện đại, do đó, có tính thuần lý - ít nhất theo nghĩa rộng nhất; với nghĩa là, tất cả niềm tin và nhận định thuần lý về tri thức phải “được kiểm chứng”. Bằng chứng này phải được đưa ra

(2) Một số người cho rằng, triết học chính trị ở Mỹ thường phản ánh những quan điểm và nguyên tắc mà hầu như chỉ có duy nhất ở Mỹ.

(3) Dĩ nhiên, một khẳng định như vậy về việc triết học xuất hiện từ văn hoá và bị tác động bởi văn hoá là hoàn toàn chống lại quan điểm triết học tác động đến văn hoá. Về những tranh luận này, xin xem bài viết của tôi: *Triết học, văn hoá và thuyết đa nguyên (Philosophy, Culture, and Pluralism)*, pp. viii-ix.

(4) Những nguyên tắc sau đó là một quan điểm chung về cách hiểu “tính hiện đại”. Nó không khẳng định rằng, tất cả những nhà triết học hiện đại, hoặc ai đó theo đuổi tất cả những nguyên tắc này, mặc dù càng nhiều người trong số họ chấp nhận, thì điều mà mọi người gọi là “hiện đại” càng đáng tin cậy.

qua việc sử dụng những luận điểm mang tính suy diễn có luận chứng được bắt đầu từ những luận đề rõ ràng, hoặc hiển nhiên. Theo nghĩa này, tính hiện đại thường song hành với chủ thuyết nền tảng trong nhận thức luận.

4. Nó thừa nhận rằng, những điều kiện của nhận thức, theo cách nào đó, được quyết định bởi những năng lực của chủ thể nhận thức; kế tiếp là “sự quay về với chủ thể” và thừa nhận vị thế cao hơn của nhận thức luận so với siêu hình học.

5. Sự ưu tiên đối với chủ thể cũng được phản ánh trong sự nhấn mạnh giá trị cá nhân so với giá trị cộng đồng.

6. Theo Theodor Adorno và Max Horkheimer, tính hiện đại nhìn lý tính như là công cụ được sử dụng không chỉ để nhận thức, mà còn làm chủ, hoặc kiểm soát thế giới(5).

7. Tuy nhiên, tính hiện đại mang tính lạc quan. Nó cho rằng, tri thức mang tính tiến bộ và giải phóng; rằng, chủ thể nhận thức có thể tự hoàn thiện.

Vì vậy, tính ngẫu nhiên của truyền thống, lịch sử hoặc văn hoá không thực sự quan trọng, ít nhất là đối với triết học.

Hiểu một cách rộng hơn, “thuyết hiện đại” triết học khởi đầu từ đầu thế kỷ XVII (từ Descartes) và được trình bày đầy đủ nhất trong tác phẩm của các nhà triết học Khai sáng thế kỷ XVIII, đặc biệt là trong các tác phẩm của Kant. Những nhà triết học này chối bỏ quan niệm cho rằng văn hoá, văn cảnh hoặc truyền thống đóng vai trò quyết định trong tri thức. Thay vào đó, họ tìm kiếm những nguyên lý mang tính quy luật, tuyệt đối, mang tính nền tảng và những chân lý phi lịch sử, phi thời gian, khách quan.

Để minh hoạ, chúng ta hãy xem xét

quan điểm đạo đức học dựa trên nguyên tắc nghĩa vụ luận của Kant(6). Như chúng ta đã biết, Kant từ chối bất kỳ một nền đạo đức học nào dựa trên phong tục tập quán, hoặc truyền thống, hoặc hành động trong quá khứ, hoặc tác động nào từ bên ngoài. Theo ông, để là “triết học đạo đức” đích thực, nó phải mang tính quy luật; có nghĩa, nó phải là thứ *tiên thiên*. Cách tiếp cận của Kant là không phải chú tâm đến văn hoá, hoặc văn cảnh, hoặc truyền thống cụ thể – công việc của xã hội học, chứ không phải triết học – mà là suy ngẫm xem chủ thể thuần lý có thể khám phá và “tuân theo” cái gì khi phản tư về cái nên làm (cái phải là).

Câu trả lời của ông, như chúng ta đã biết, là “quy luật” - cái có thể được nắm bắt và được thừa nhận một cách thuần lý như một sự thật (và mang tính bắt buộc) bởi tất cả các sinh thể thuần lý, chứ không chỉ bởi con người. Tính tự trị chỉ đơn giản là sự tuân theo, hoặc “ban bố” luật này cho chính bản thân mình.

Quy luật đạo đức mà Kant tìm kiếm với tư cách quy luật - là cái khách quan, phổ quát và tuyệt đối; nó mang tính tiên thiên và không chứa các ngoại lệ. Đặc biệt, nó chỉ được “thừa nhận” và có hiệu lực chỉ duy nhất bởi lý tính – lý tính của mỗi nhân tố cá nhân – vì thế, nó (chỉ trong

(5) Xem: *Biện chứng của Khai sáng* (Dialectic of the Enlightenment [1944]), John Cumming, New York: Herder and Herder, 1972.

(6) Học thuyết (Khai sáng) hiện đại khác được cho là mang tính duy lý kiểu mẫu là Lý thuyết về luật tự nhiên của John Locke. John Locke viết: “Trạng thái của tự nhiên là có một luật tự nhiên thống trị, nó chỉ tuân theo mỗi một thứ: và lý tính, cái chính là luật, thống trị loài người, người mà sẽ theo, nhưng không thỉnh thị nó...” Trong: *Hai khảo luận về chính quyền* (Two Treatises of Government), quyển 2, phần 6.

nghĩa đó) mang tính chủ quan. Không nhất thiết con người có muốn hay không, có đồng ý hay không, quy luật này không phụ thuộc vào người lập luật bên ngoài. Đạo đức cũng không phụ thuộc vào hậu quả hay kết quả, mà chỉ tuân theo lý tính.

Do đó, rõ ràng luật đạo đức là thứ độc lập với bất kỳ một ngẫu nhiên nào của văn hoá, lịch sử, hay truyền thống. Quả thực, đây là lý do vì sao mà nó áp dụng với tất cả sinh thể thuần lý chứ không phải là con người nói chung.

Quan điểm của thuyết hiện đại là, người ta phải phân xét tất cả các tuyên bố (tuyên xưng) về văn hoá, phong tục và truyền thống dưới ánh sáng của lý tính và loại trừ tất cả những gì không phù hợp với lý tính. Do đó, mối quan hệ giữa triết học và văn hoá không có ý nghĩa gì lắm, hoặc nếu có mối quan hệ này thì cũng hoàn toàn không quan trọng.

2.2. *Phê phán quan điểm của thuyết hiện đại*

Những người chỉ trích cách tiếp cận của thuyết hiện đại với triết học, kể cả những ai sử dụng phương pháp chú giải học, đã tranh luận về những điểm bất ổn của quan niệm này.

1. Những người chỉ trích này thách thức quan điểm về sự tồn tại của những chân lý, hoặc những nguyên tắc tuyệt đối, phổ quát, phi lịch sử; hoặc ít nhất, họ phủ nhận rằng chúng ta có thể nhận biết chúng.

2. Không hề có những chủ thể trung tính, không định kiến, những người có thể đưa ra những đánh giá khách quan, độc lập với những lợi ích của họ. Thực ra, không có đặc quyền dành cho chủ thể con người, bởi vì không tồn tại “các chủ thể” và không có lý do gì để có thể coi trọng (đề cao) chủ thể con người hơn những tồn

tại khác. Trên thực tế, đặc quyền mà thuyết hiện đại dành cho chủ thể (thuyết con người làm trung tâm) là nguồn gốc chính của những vấn nạn triết học, chính trị, xã hội và kinh tế hiện thời.

3. Lý tưởng về lý tính của thuyết hiện đại là có vấn đề. Không hề tồn tại một phương pháp trung tính, mang tính hình thức nào trong việc tiếp cận chân lý khách quan. Lý tính, hoặc chủ nghĩa duy lý, không độc lập với truyền thống và văn hoá; tự bản thân nó cũng là một truyền thống. Thực tiễn và lịch sử cho thấy rằng, có nhiều mô hình lý tính khác nhau, mỗi cái có nguồn gốc ở những giai đoạn lịch sử khác nhau và mỗi cái phản ánh những điều kiện lịch sử và văn hoá khác nhau, và không hề có cơ sở xác đáng nào để chỉ ra rằng một hình mẫu lý tính nào đó là cái thích đáng hơn cả. Nói cách khác, không có một mô hình đơn lẻ nào của lý tính mà dựa vào đó người ta có thể chỉ ra rằng, cái gì đó là “chân lý”, hoặc có thể được “nhận biết”. Lý tính mang tính văn cảnh. Như R. Rorty đã nói, không thể có cái “nền tảng” – “cơ bản” ở ngoài một văn cảnh, hoặc (cái mà Wittgenstein đã gọi) - “một phương thức sống”(7).

4. Thuyết nền tảng nhận thức luận, do đó, là vô đoán. Thực ra, nguyên tắc của thuyết nền tảng không chỉ vô đoán, mà còn là tự bại (thất sách). Vô đoán bởi không có lý do gì để tin rằng, chỉ nó là chân thực và còn có những mô hình khác khác cũng chân thực như thế (thực tế, có

(7) Xem: Rorty. *Triết học và sự phản ánh tự nhiên* (Philosophy and the Mirror of Nature), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. Cũng xem: Ludwig Wittgenstein. *Những khảo sát về triết học* (Philosophical Investigations). Trong section 19, ông viết: “Biểu tượng của một ngôn ngữ cũng có nghĩa là biểu tượng của một hình thức sống”.

rất ít những tuyên xưng tri thức của chúng ta có thể thoả mãn chuẩn mực này). Nó tự bại, bởi nó không tương xứng với chuẩn mực mà nó thiết lập; nghĩa là, nó không thể diễn dịch từ những nguyên tắc mà chúng ta biết một cách riêng rẽ là chân lý, cũng không thể từ sự hiển nhiên của chính nó được. Tóm lại, không (hoặc có thể không) có “cơ sở” cho những niềm tin chung, hoặc những tri thức chung.

5. (Do đó) không có tính khách quan; đơn giản là không có những chân lý, hay những nguyên tắc hoàn toàn khách quan, không thiên vị mà dựa vào đó, tất cả cá nhân có học vấn và trình độ nhận thức có thể - hoặc phải - đồng ý.

6. Chúng ta không thể nhận biết thế giới tự nhiên, hoặc hiện thực trong trạng thái của “vật tự nó”. Một ý tưởng như vậy là ảo tưởng. Do đó, chân lý không thể là sự tương ứng giữa ngôn từ với thế giới bên ngoài (ít ra là bởi chúng ta có thể không bao giờ hiểu được sự “tương đương” như vậy). Tất cả cái mà chúng ta có thể làm là diễn giải những văn bản, hoặc (rộng hơn) - diễn dịch những kinh nghiệm.

7. Do đó, không có cái bản tính, hay bản chất, hay luật tự nhiên của bất cứ cái gì, kể cả bản chất của con người.

Vì vậy, những người chỉ trích này khẳng định rằng chúng ta cần hoàn toàn bác bỏ thuyết hiện đại; hoặc ít nhất, cần nhận ra rằng, tính hiện đại (và kèm theo đó là chủ nghĩa duy lý và thái độ bác bỏ văn hoá và truyền thống của nó) đơn giản chỉ là cấu phần của một truyền thống. Triết học không bao giờ đứng ngoài truyền thống và văn hoá.

Nhưng, nếu cách tiếp cận của thuyết hiện đại thất bại, thì còn có sự lựa chọn nào khác chăng?

2.3. Các quan điểm hậu hiện đại

Một số nhà triết học đề cập đến cái mà chúng ta có thể gọi là sự đáp lại của “hậu hiện đại” được dựa chủ yếu vào phong trào chú giải học (thông diễn học) ở thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Thuyết hậu hiện đại miêu tả, thậm chí ca tụng sự tan rã các quan điểm văn hoá, chính trị, triết học điển hình của tính hiện đại. Những nhà triết học, như Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Hélène Cixous, Michel Foucault và Richard Rorty đã thách thức quan điểm “hiện đại” về việc có một cộng đồng diễn ngôn chung, hoặc một mô hình nhận thức luận bao gồm tri thức mang tính lý tính và khách quan. Theo lời của Jean-François Lyotard, một đại diện nổi bật của phái này, thì thuyết hậu hiện đại là một “sự hoài nghi về những siêu – tự chuyện (tự sự)”(8), một sự hoài nghi về những khẳng định là có, hoặc có thể có “một tự chuyện” bao chứa tất cả chân lý hoặc tri thức. Cụ thể hơn, trong các nền triết học Anh - Mỹ và Đức, thuyết hậu hiện đại được xem như là phản duy bản luận (chống nền tảng), phản duy thực luận, phản bản chất luận, đề cao đa nguyên và thực dụng.

Triết học nào giống “hậu tính hiện đại”? Mối quan hệ của nó với văn hoá là gì? Richard Rorty đã đưa ra một cách tiếp cận hậu hiện đại với triết học (hiện đại).

Raymond Geuss, trong một bài báo gần đây tri ân R.Rorty được lưu hành rộng rãi trên Internet(9), đã đề cập đến một dự án tâm đắc của Rorty. Rorty từ

(8) Jean-François Lyotard, *Hoàn cảnh hậu hiện đại* (La condition postmoderne: rapport sur le savoir), Paris: Minuit, 1979.

(9) Richard Rorty ở Princeton: Những hồi ức cá nhân (Richard Rorty at Princeton: Personal Recollections), Arion, 15 (2008); hoặc: <http://www.bu.edu/arion/Geuss.htm>

lâu đã có ý định giảng một học trình cho sinh viên đại học với tiêu đề “Một lịch sử khác của triết học hiện đại” được bắt đầu từ thời Trung cổ và kết thúc đầu thế kỷ XX. Học trình này dự định không tập trung vào những triết gia kinh điển truyền thống, mà vào một số ít được biết đến hơn, mặc dù từ góc độ của Rorty, đây là những nhân vật tương đương, hoặc có nhiều tư tưởng triết học hơn (những nhân vật đã từng được chấp nhận).

Rorty có thể đã có một số lý do khi đề xuất một cách “tiếp cận khác” như vậy. Geuss đã phỏng đoán rằng, một trong số những lý do đó đã phản ánh quan điểm của Rorty về hoạt động triết học⁽¹⁰⁾. Geuss lưu ý rằng, Rorty quan niệm điều mà một số người gọi là “triết học” ở những thời kỳ nhất định trong lịch sử có thể không được coi là triết học trong những thời kỳ khác. Geuss viết rằng, theo Rorty, “không hề có một tập hợp mang tính phổ quát những câu hỏi và vấn đề triết học. Paracelsus đã không quan tâm nhiều đến câu hỏi và giải đáp những vấn đề mà ngày nay chúng ta cho rằng có tính “triết học”; lúc đó, có nhiều người cho rằng công việc của ông là mô hình mà một nhà triết học nên làm. Giả thiết ở đây là, khi càng phản tư nhiều và sâu về điều đó thì người ta càng nhận thấy “triết học” ở những thời kỳ và những nơi khác nhau gắn với những loại hoạt động trí tuệ khác nhau; không có cái gì có thể đóng vai trò một bản chất chung, và không có một cái gì chứa đựng một khẳng định mang tính “cố hữu” về sự độc tôn trong việc sử dụng “chính xác” thuật ngữ “triết học”. Việc nghiên cứu cái lịch sử, trong đó Paracelsus là nhân vật trung tâm chứ không phải Descartes, có thể

được xem như một phần của nỗ lực kiến giải lịch sử, không hẳn chỉ triết học, mà là lịch sử của những quan niệm khác nhau về triết học (thế nào là triết học)⁽¹¹⁾.

Với những nhà triết học hậu hiện đại như Rorty thì triết học rõ ràng là sản phẩm của văn hoá và câu hỏi triết học là gì - cũng là vấn đề của văn hoá. Không có hình mẫu nào, hay cách tiếp cận nào có thể chứa đựng mọi những tri thức triết học, hoặc tất cả các tri thức triết học hướng đến.

Nhưng, theo quan điểm của những nhà hậu hiện đại, như Rorty, không những không có khái niệm triết học siêu - lịch sử, hoặc phi - lịch sử, hay không có những thuộc tính hoặc bản chất nằm ngoài văn hoá và văn cảnh triết học kiếm tìm, mà ngay cả việc triết học bị quyết định bởi văn cảnh, thì cái được xem như là “cái hợp lý”, hoặc “lý tính” hoặc “lập luận đúng đắn” cũng bị quyết định bởi văn cảnh. Không có những chuẩn mực phổ quát về lý tính. Những thuật ngữ, như “tính khách quan”, hoặc “chân lý”, không bao hàm những nội dung như những nhà hiện đại từng quan niệm. “Tính khách quan” không có nghĩa là “tương ứng với cái thực tồn (đang hiện hữu)”⁽¹²⁾, mà là “một đặc tính của những lý thuyết được bàn luận triệt để, được lựa chọn qua sự đồng thuận của những người

(10) Về vấn đề này, xem thêm: Geuss đề cập đến trong bài viết của Rorty năm 1984: *Thuật chép sử của triết học* (The Historiography of Philosophy) trong: *Triết học trong lịch sử - những bài luận về thuật chép sử của triết học* (Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy). Cambridge University Press, 1984.

(11) Richard Rorty at Princeton. *Những hồi ức cá nhân*, Ibid.

(12) *Philosophy and the Mirror of Nature* (Triết học và sự phản ánh tự nhiên), Ibid., p.339.

tham gia tranh luận có lý tính”(13). “Chân lý” không phải là một sự tương ứng giữa ngôn từ và hiện thực, mà là sản phẩm của sự nhất trí, hoặc đồng ý cao nhất trong một nhóm xã hội của chúng ta.

Theo Rorty, sẽ thật ngốc nghếch nếu chúng ta lãng phí thời gian vào việc tìm kiếm khái niệm trung tính, phổ quát về lý tính hoặc về chân lý, hoặc về bản tính con người, hoặc về những bản chất.

Sự chỉ trích này dường như đặc biệt mạnh mẽ đối với lý thuyết đạo đức(14). Ví dụ, Rorty nhận thấy ngôn ngữ về các quyền phổ quát của con người trong trường hợp khả dĩ nhất vẫn mang tính tranh cãi và trong trường hợp tồi tệ nhất là không có khả năng đưa ra một sự biện minh rành mạch nào cả. Đây đơn giản chỉ là cách tiếp cận theo ý thức hệ - cái đã làm thu hút những người theo chủ nghĩa tự do sống ở phương Tây như ông. Sự đánh giá từ “bên ngoài” về những lẽ phải, hoặc lập luận, hoặc đòi hỏi về bằng chứng là không cần thiết. Do đó, Rorty cho rằng, chúng ta cần “giáo dục cảm tính”(15) - một sự giáo dục về những cảm nhận - để con người bớt nhận thức thế giới dưới dạng đối lập giữa cái “chúng ta” và cái của “họ”; hoặc ít nhất, để con người tự nguyện mở rộng lĩnh vực của cái “chúng ta” và do đó, mở rộng những cộng đồng đạo đức của họ. Mục đích của đạo đức học không phải xây dựng một lý thuyết về cái thiện, hoặc về lẽ phải, mà là đẩy mạnh “tình đoàn kết” (tính liên đới). Thay vì tìm kiếm những lập luận và bằng chứng trong đạo đức học, thì chúng ta nên cố gắng “thức tỉnh” hoặc “giáo dục” những tình cảm. Bằng cách đó, theo Rorty, sẽ có tiến bộ đạo đức.

Nếu quan điểm hậu hiện đại là đúng

đến trong việc chỉ trích triết học hiện đại và trong nhận thức về vị trí của tính lịch sử, văn cảnh, sự diễn dịch thì khẳng định của thuyết hiện đại cho rằng triết học bằng cách nào đó siêu vượt những nguồn gốc của nó và về bản chất, không phải là một sản phẩm của văn hoá mà trong đó nó xuất hiện là một khẳng định sai lầm. Điều này, như những nhà hậu hiện đại muốn nhấn mạnh, đơn giản là nhằm ghép thêm sự khiêm nhường và tính chủ quan cho quan điểm hiện đại. Triết học xuất hiện từ văn hoá. Do đó, chúng ta nên tập trung vào “các nền triết học” (khác nhau) hơn là một nền “triết học” (phổ quát) để những tìm kiếm triết học của chúng ta sẽ khiêm nhường hơn, nhưng cũng trân trọng hơn những nền văn hoá và truyền thống khác bên ngoài nền văn hoá của chính chúng ta. □

(Còn nữa)

Người dịch: ThS. CAO THU HẰNG

(Viện Triết học, Viện Khoa học xã hội Việt Nam)

(13) *Philosophy and the Mirror of Nature* (Triết học và sự phản ánh tự nhiên), Ibid., p.338.

(14) Trong: *After Virtue* University of Notre Dame Press. Alasdair MacIntyre đã sử dụng một số chỉ trích này. Ông viết rằng, một yêu cầu về bằng chứng như vậy trong đạo đức học là kỳ quặc, thậm chí là không thể; rằng, đạo đức học hiện đại kết hợp nhiều chuẩn mực và truyền thống văn hoá và nó dẫn đến thuyết tương đối, thuyết động cơ, hay chủ nghĩa vô thần. Ông đề xuất rằng, chúng ta nên tập trung vào những thực tiễn đạo đức, những truyền thống mà từ đó, chúng xuất hiện và vào những con người khôn ngoan trong thực tiễn (Xem: Aristotle).

(15) “*Quyền con người, lý trí và tình cảm*” (Human Rights, Rationality, and Sentimentality) trong: *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, ed. S.Shute and S. Hurley. New York: Basic Books, 1993, pp. 111-134. Cũng có thể xem: Rorty: *Đoàn kết hay là tính khách quan* (Solidarity or Objectivity) trong tác phẩm của ông: *Tính khách quan, thuyết tương đối và chân lý* (Objectivity, Relativism, and Truth). Cambridge University Press, 1991, pp. 21-34.