

THỜI HIỆN ĐẠI CÒN LẠI NHỮNG GÌ? TRIẾT HỌC VÀ VĂN HOÁ TRONG TIẾN TRÌNH TỚI KỶ NGUYÊN TOÀN CẦU (tiếp theo)

WILLIAM SWEET (*)

Trong phần hai của bài viết, tác giả đã trình bày sự phê phán quan điểm hậu hiện đại. Để vừa tránh được những thách thức vừa giữ lại được một số nguyên tắc của thuyết hiện đại, tác giả đưa ra quan điểm về triết học với tư cách cái xuất hiện từ văn hóa và không bao giờ tách khỏi văn hóa, đồng thời khẳng định thuyết hiện đại tiếp tục có vị trí quan trọng và khả năng tạo ra đóng góp to lớn trong một thế giới thừa nhận tính đa dạng của triết học.

3. Những phê phán quan điểm hậu hiện đại

Liệu ngay từ đầu có phải quan điểm hậu hiện đại là có lý không? Tất nhiên, sẽ thật nguy hiểm khi cho rằng hậu hiện đại là một quan điểm thống nhất; bởi vì, người ta nhận thấy sự khác biệt rất lớn trong quan điểm của Nietzsche, Heidegger, Derrida, Cixous, Foucault, Rorty và những người khác về hậu hiện đại. Tuy nhiên, công bằng mà nói thì có hai phần chính trong cách tiếp cận (hậu hiện đại) này - sự phê phán tính hiện đại và quan niệm mang tính "tích cực" (xây dựng) của chính nó.

Rõ ràng, những quan niệm hậu hiện đại đã có một số nét ưu việt. Chúng hướng sự chú ý của chúng ta vào những vấn đề của tư tưởng (thuyết) hiện đại, như việc nhấn mạnh quyền lực của lý tính con người và việc loại trừ bất cứ một vai trò nào của tình cảm (cảm tính) trong nhận thức. Hơn nữa, bằng việc tập trung vào những cái đặc thù hơn là những nguyên tắc phổ quát, thuyết hậu hiện đại nhắc chúng ta rằng, một số đặc trưng của "hiện thực" từ lâu đã bị gạt ra bên lề, hoặc bị bỏ qua (như sự trải nghiệm về

những nền văn hoá phi - phương Tây, về phụ nữ, về tầng lớp vô sản). Những nhà hậu hiện đại, như Rorty, hướng vào thực tiễn và cái thực dụng. Hơn nữa, do chỉ quan tâm tới những cái đặc thù, sự khác biệt và vào những gì bị gạt ra bên lề, thuyết hậu hiện đại hướng đến tính đa dạng; trong khi đó, (những) triết học hiện đại dường như tập trung vào cách tiếp cận bao trùm hoặc quy giản.

Nhưng, thuyết hậu hiện đại cũng đã bị chỉ trích-nghiêm khắc và mạnh mẽ. Nhìn chung, những luận điểm của nó chống lại tính hiện đại đã bị thách thức vì tính nửa chừng, không nhất quán, hoặc dựa trên sự - khái quát hoá quá mức. Chẳng hạn, khi xem xét quan điểm của Rorty về đạo đức học và những quyền con người, chúng ta nhận thấy rằng, những quả quyết (tuyên xưng) của chính ông cũng mơ hồ như những quan điểm mà ông thách thức.

Ví dụ, chắc chắn rằng những luận chứng triết học đủ là những công cụ hiệu quả nhất để bàn luận đến "ranh giới"

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

xung đột đạo đức. Nhưng, điều này không có nghĩa là chúng không có vai trò gì. Lời kêu gọi của Rorty về giáo dục tình cảm đạo đức không phải là không có một chút giá trị nào, nhưng còn xa nó mới là một giải pháp thay thế thỏa đáng.

Một sự đáp ứng đạo đức không chỉ là một cảm nhận cho thấy rằng những gì mà chúng ta đang làm phù hợp với tình huống này, mà còn khiến chúng ta tin rằng *phải* làm cái gì đó trong tình huống này và điều này yêu cầu phải có sự lý giải, luận cứ và bằng chứng; bởi nếu chỉ “cảm tính” thôi thì không đủ. Người ta có thể thể hiện lòng trắc ẩn *trong những trường hợp cụ thể*, nhưng cũng có thể thể hiện (phụ thuộc vào những tình cảm của người ta) sự thờ ơ. Bên cạnh đó, cảm giác về lòng trắc ẩn có thể được nảy sinh theo những cách khác nhau; một số người chú tâm vào những nhu cầu thiết thực của cá nhân chịu đau khổ; những người khác có thể tìm cách chỉ ra cái gì gây nên nỗi đau đó, v.v.. Và nếu cái chủ yếu là cảm giác hoặc tình cảm của *chính con người*, thì làm thế nào chúng ta có thể kêu gọi người khác nên có một quan điểm đạo đức – có một sự đoàn kết (liên đới)? Một cách tiếp cận mang tính hậu hiện đại như vậy đã dẫn đến luận thuyết biểu cảm (cảm xúc luận) và sự nhầm lẫn đạo đức(17).

Dường như đó là một sự không nhất quán đã ăn sâu trong đạo đức học Rorty. Có thể giả thiết rằng, mục đích của giáo dục tình cảm là làm cho chúng ta nhận thức *sâu hơn*, chứ không chỉ là nhận thức *khác biệt đi*. Nếu việc “giáo dục tình cảm” của Rorty thực sự là một “sự giáo dục”, thì ắt hẳn phải có những phương cách tốt hơn hoặc xấu hơn trong sự thông hiểu thế giới mà lý trí cần phải có mặt. Tuy nhiên, Rorty dường như không nhận thức được điều này (chúng ta sẽ xem xét ở phần

dưới, đã không có sự nhất quán nào trong việc đẩy mạnh giáo dục tình cảm và cũng chưa có sự khẳng định việc đưa ra những lý do và bằng chứng).

Mặc dù Rorty phủ nhận lời buộc tội này, nhưng dường như nó là cơ sở để nói rằng, quan điểm của ông mang tính tương đối chủ nghĩa. Một số người cho rằng, thuyết hậu hiện đại, nhìn chung, mang tính tương đối chủ nghĩa và do đó, về cơ bản, mang tính bảo thủ; bởi nó không thể đưa ra lập luận rõ ràng để thách thức những chuẩn mực văn hoá hoặc nguyên trạng hiện thời.

Dĩ nhiên, những chỉ trích trên có tính khái quát ở mức độ cao và cũng được hồi âm. Tuy nhiên, ít nhất, dường như người ta có lý để cho rằng cách tiếp cận của hậu hiện đại là có vấn đề. Thậm chí, nếu một nhà triết học hậu hiện đại có thể đáp lại những phê phán này, thì người ta vẫn có thể cho rằng có những luận điểm biện hộ cho cả thuyết hiện đại lẫn hậu hiện đại; có những lý do cho việc ủng hộ và chống lại khái niệm triết học như là cái gắn kết, và xuất hiện từ văn hoá; rằng “thuyết hiện đại” và “thuyết hậu hiện đại”, với tư cách những cách tiếp cận triết học, không khác nhau mấy.

4. Một quan điểm khác: sự phục hồi tính hiện đại

Vậy, phải chăng chúng ta đang bế tắc?

Tôi muốn nói rằng, còn có một cách tiếp cận phê phán khác với thuyết hiện đại, mà ít nhất cũng tránh được một số thách thức từ thuyết hậu hiện đại, nhưng

(17) Về sự phát triển sự phê phán này, xem bài viết của tôi: *Đoàn kết và những quyền con người* (Solidarity and Human Rights), trong: *Học thuyết triết học và tuyên ngôn của Liên hợp quốc về quyền con người* (Philosophical Theory and the United Nations Declaration of Human Rights). Ed. William Sweet, University of Ottawa Press, 2003, pp.213-231.

vẫn giữ lại được một vài nguyên tắc chủ yếu của thuyết hiện đại. Theo cách này, chúng tôi muốn nói về triết học với tư cách cái xuất hiện từ văn hoá và không bao giờ tách khỏi văn hoá; đồng thời, chúng tôi cũng muốn nói rằng thuyết hiện đại vẫn có một vị trí quan trọng và khả năng tạo ra đóng góp to lớn trong một thế giới thừa nhận tính đa dạng của triết học.

4.1. Mô hình lịch sử phê phán

Cùng thời với chú giải học (thông diễn học) do các nhà tư tưởng như Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Alexander von Humboldt (1769-1859), và Friedrich Ast (1778-1841) phát triển, chúng ta nhận thấy sự phản tư phê phán của nhà triết học “duy tâm” Anh về lịch sử. Ví dụ, trong tác phẩm *Những giả định về lịch sử phê phán* (*Presuppositions of Critical History*) (1874) của mình, F.H. Bradley đã đưa ra một loạt những vấn đề nền tảng về lịch sử và vai trò của nhà sử học. Dưới sự ảnh hưởng của nền học thuật và phê bình Thánh kinh Đức (và có lẽ, chính xác, là các nhà chú giải học Thánh kinh), Bradley cho rằng những văn bản (lịch sử) tự nó không đứng biệt lập, mà phải được diễn dịch và đánh giá từ khía cạnh (bối cảnh) lịch sử. Lịch sử cần phải mang tính “phê phán” – nó không thể chỉ là một sự “copy”, hay là “tấm gương” (phản chiếu) về những gì đã xảy ra trong quá khứ. Nhà sử học phải chọn từ những tư liệu sẵn có và trong quá trình đó, phải luôn ý thức về những tiền đề của cách tiếp cận mà mình sử dụng để lựa chọn phương pháp, hoặc xem xét lịch sử. Theo Bradley, chính nhà sử học – và đánh giá của họ – là cơ sở của lịch sử; “nhà sử học... là tiêu chí chân thực”(18). Bradley cũng không phủ nhận sự tồn tại của các sự kiện, ông chỉ từ chối quan điểm cho rằng những sự

kiện đó tồn tại độc lập với nhà sử học và là thứ mà các học giả chỉ “thu thập” và nhắc lại. Trong khi quan điểm của Bradley không mang tính lịch sử (hạn hẹp), thì nó nhận ra tầm quan trọng của sự thông hiểu những sự kiện lịch sử trong chính bối cảnh lịch sử cụ thể, và nhà sử học tham dự vào hoạt động có tính chuẩn tắc, chứ không chỉ đơn thuần miêu tả.

B.Bonsaquet (1848 -1923) - người cùng thời với Bradley – có cái nhìn cẩn trọng và hoài nghi hơn. Khi đối mặt với những quan điểm mang tính “cơ học” của lịch sử, hoặc những quan điểm nhấn mạnh tới vai trò quan trọng của “những vĩ nhân”, Bonsaquet vương phải tính “phân mảnh (rời rạc)” và “cứng nhắc” của các quan điểm đó. Ông nghi ngờ bất cứ lịch sử nào với tư cách là “tự sự”; hoặc với tư cách là biên niên sử của những sự kiện ngẫu nhiên của quá khứ, điều đó đưa ra “một sự giải thích tổng thể”(19). Đồng thời, ông cũng nghi ngờ quan điểm coi nhà sử học

(18) F.H. Bradley. *Những giả định về lịch sử phê phán* (*The Presuppositions of Critical History*), Chicago: Quadrangle Books, 1968, p.78.

(19) Xem: Bernard Bosanquet. *Nguyên tắc cá nhân và giá trị* (*The Principle of Individuality and Value*), London, Macmillan, 1912. Bosanquet khá hoài nghi về nguyên tắc của lịch sử; cho rằng, lịch sử là một câu chuyện đáng ngờ về những sự kiện thành công mà không thể hợp nhất với sự diễn dịch đầy đủ về tâm trí xã hội, nghệ thuật và tôn giáo (tr. 79) – sự phản đối của ông không phải là lịch sử không hoạt động. Chính những lịch sử đó, khi chúng được hiểu một cách đơn giản với tư cách là một loạt những sự kiện ngẫu nhiên trong một câu chuyện kể, đã bỏ qua cái chung, chúng không phải là một cái phổ quát cụ thể. Do vậy, Bonsaquet đề xuất rằng, thay vì quan tâm về những lịch sử luôn tập trung vào liệt kê những sự kiện, chúng ta quay trở lại nghệ thuật và tôn giáo, chúng sẽ cùng mang đến cả cái cụ thể lẫn cái riêng. Do đó, ông đã viết về một lịch sử của mỹ học, của sự phát triển nhận thức thẩm mỹ trong và qua những tác phẩm nghệ thuật cụ thể, mà không quan tâm đến lịch sử của chính nghệ thuật.

như là người mang đến một sự giải thích về “tâm thức và bản chất của vĩ nhân cứ như thế (nhà sử học) là gián điệp của Chúa”(20).

Chúng ta cũng nhận thấy cách tiếp cận lịch sử phê phán này trong các tác phẩm của R.G.Collingwood. Chịu ảnh hưởng sâu sắc của Bradley(21) và B.Croce(22) (mặc dù ông từ chối nhiều quan điểm của Croce(23)) và về cuối đời là W.Dilthey, Collingwood trở nên nổi tiếng với tác phẩm *Ý niệm về lịch sử (The Idea of History)*, xuất bản năm 1946, sau khi ông mất). Trong tác phẩm này, Collingwood phát triển một số quan điểm truyền thống của những người theo quan điểm duy tâm bằng việc cho rằng những nhà sử học tập trung vào tư tưởng – tức cái diễn ra trong tâm thức của các nhân vật lịch sử. Ông cho rằng, “lịch sử là lịch sử của tư tưởng... và do đó, lịch sử là sự diễn lại tư tưởng quá khứ trong tâm thức của chính nhà sử học”(24), “nhà sử học... tái lập những bằng chứng để khiến cho tư tưởng của đối tượng nghiên cứu của ông ta (nghĩa là nhân vật lịch sử) thành tư tưởng của mình”(25) và do đó, không những thông hiểu được nguyên do tại sao (cái gì xảy ra), mà còn biết được điều gì đã xảy ra. Collingwood cũng cho rằng, lịch sử và triết học có mối quan hệ hơn nhiều so với người ta thường nghĩ trước đó; rằng, tự bản thân triết học phải được hiểu với tư cách một khoa học lịch sử.

Công việc của nhà triết học là làm sáng tỏ “những giả định tuyệt đối” mang đặc trưng của mỗi thời kỳ, hay cách tư duy, chân lý và sai lầm của những khẳng định triết học chỉ có thể và phải được quyết định bởi sự thông hiểu qua văn

cảnh gốc của chúng.

Collingwood đưa ra một phương pháp luận quan trọng khác, khẳng định rằng, triết học được dựa trên một “lôgic của câu hỏi và trả lời”(26) (thật thú vị là Hans-Georg Gadamer đã nhìn thấy mối liên hệ giữa quan điểm của Collingwood và lôgic của câu hỏi và trả lời của chính ông, mà ông đã phát triển trong *Chân lý và phương pháp (Wahrheit und Methode)* của mình(27)). Do đó, để hiểu một cách chính xác một nhà triết học nói hoặc hàm ý điều gì, chúng ta cần xem câu hỏi mà nhà triết học đó tìm kiếm câu trả lời. Collingwood viết: “Mỗi thông điệp mà ai đó đã tạo ra là để hướng tới câu trả lời cho một câu hỏi(28), và “để tìm ra ý nghĩa (một nhà triết học đề cập), bạn cũng phải biết được câu hỏi... và những gì mà nhà

(20) Bosanquet. *The Principle of Individuality and Value*. Ibid., p.79.

(21) Quan điểm của Bradley, R.G. Collingwood viết sau đó, là “một cuộc cách mạng Copernic trong lý luận về tri thức lịch sử”. Xem: Collingwood. *Ý niệm về lịch sử (The Idea of History)*, Oxford University Press, 1946, p.240.

(22) Croce. *Lý thuyết và lịch sử của thuật chép sử (Theory and History of Historiography)*, Douglas Ainslie, London, George G. Harrap & Co., 1921.

(23) Xem: *Triết học lịch sử của Croce (Croce's Philosophy of History)*. Tạp chí *Hibbert Journal*, Vol. 19 (1921), pp.263-278.

(24) Collingwood. *The Idea of History*. Ibid., p.215.

(25) David Boucher. *Ý nghĩa của những nguyên tắc lịch sử của R. G. Collingwood (The Significance of R. G. Collingwood's 'Principles of History')*. Tạp chí *Journal of the History of Ideas*, Vol.58, No.2 (1997), pp. 309-330, at p.326.

(26) Collingwood. *Nhà nước mới, hay loài người, xã hội, sự văn minh và sự dã man (The New Leviathan or Man, Society, Civilization, and Barbarism)*, Oxford, Clarendon Press, 1942, p.74.

(27) Xem bản tiếng Anh. *Truth and Method (Chân lý và phương pháp)*, New York: Seabury Press, 1975, p.333.

(28) Collingwood. *Những bài luận về siêu hình học (An Essay on Metaphysics)*, Oxford: Clarendon Press, 1940, p.23.

triết học đó đã nói, hoặc viết được hiểu như một câu trả lời (cho câu hỏi đó)(29). (Điều này cũng hàm ý rằng, sự bất đồng ý kiến đích thực có thể ít phổ biến hơn chúng ta nghĩ, vì “hai giả định không phủ nhận nhau trừ phi chúng không là những câu trả lời (khác nhau) cho cùng một câu hỏi”(30). Phương pháp của Collingwood, theo nghĩa nhất định, mang tính nhìn lại phía sau (và do đó, phản ánh một loại chú giải học nào đó), nhưng nó cũng hướng về phía trước, vì nó đưa ra một cách thức theo đuổi những thẩm vấn tương lai trong một chủ đề. Và điều này, cùng với lý thuyết về sự diễn lại, chỉ cho chúng ta thấy tầm quan trọng và vai trò của văn cảnh và văn hoá trong nhận thức lịch sử; tuy nhiên, điều đó phù hợp với một sự loại bỏ chủ nghĩa tương đối, chủ thể luận và lịch sử luận(31).

Ở đây, tôi đã chỉ ra cái gọi là “lịch sử phê phán”, cách tiếp cận này không có phong cách riêng hay tính *độc tôn* (*sui generis*), và nó đặc biệt thích hợp với cách nghiên cứu trong lịch sử triết học. Với những yếu tố “của cả chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa duy lý, cả tính khách quan và tính chủ quan, quan điểm “phê phán” này cũng tương đối “hiện đại”. Nhưng, nó lường trước và chỉ ra nhiều sự phê phán được xuất hiện sau đó bởi những nhà hậu hiện đại chống lại thuyết hiện đại.

4.2. Những bài học từ lịch sử phê phán

Mô hình đi trước của lịch sử phê phán giúp ta nhìn nhận vị trí của tính hiện đại trong triết học hiện thời như thế nào?

Trước tiên, mô hình này nhận ra những yếu tố vẫn còn gây tranh cãi trong thuyết hiện đại. Nó phủ nhận những nỗ lực nhằm thông hiểu lịch sử và triết

học (dưới ánh sáng của quan điểm Collingwood về mối quan hệ giữa triết học và lịch sử) một cách biệt lập với những mối quan tâm cụ thể và đặc thù; chân lý lịch sử không tồn tại ở thế giới “bên ngoài” đợi chờ các học giả phát hiện ra. Lịch sử phê phán nhấn mạnh sự nhận thức tình huống cụ thể và thông hiểu những vấn đề nền tảng, cơ sở để hiểu được những khẳng định lịch sử và triết học. Cũng giống như nhiều quan điểm hậu hiện đại, đây là một cách tiếp cận rất nhạy cảm với văn cảnh – xem xét dưới góc độ của người thực hiện cuộc khảo sát và tình huống trong đó nó được tiến hành. Cái lôgic (hoặc biện chứng) của câu hỏi và trả lời được dựa trên nhận thức này.

Nhưng lịch sử phê phán không chỉ có vậy. Trong khi không coi truyền thống và phong tục tập quán đưa ra “lời phán xét cuối cùng”, lịch sử phê phán cho rằng, chúng đã mang đến những thấu hiểu bản chất và xem chúng như là nơi chứa đựng những chân lý cần được nhận thức trong việc tìm kiếm một kiến giải đầy đủ hơn về một sự kiện.

(29) Collingwood. *Tự thuật* (Autobiography), Oxford: Clarendon Press, 1939, p.31.

(30) Collingwood. *Autobiography*. Ibid., p.33

(31) Về những khẳng định Collingwood đã chấp nhận một hình thức của chủ nghĩa lịch sử, xem: Leo Strauss. *Về triết học lịch sử của Collingwood* (On Collingwood's Philosophy of History). Tạp chí *Review of Metaphysics*, Vol. 5 (1952), pp. 559-586; Louis O.Mink. *Chủ nghĩa lịch sử của Collingwood: Biện chứng của quá trình* (Collingwood's Historicism: A Dialectic of Process) và *Biện chứng về lịch sử của Collingwood* (Collingwood's Dialectic of History), trong: Louis O.Mink. *Thông hiểu lịch sử* (Historical Understanding). Ed. Brian Fay, Eugene O.Golob, and Richard T.Vann (Ithaca: Cornell University Press, 1987), pp.223-45, 246-85.

Lịch sử phê phán, dĩ nhiên, đã thách thức mô hình mang tính “nền tảng” của lý tính và lập luận từng khẳng định rằng tri thức chỉ có thể có bắt đầu từ những tiền đề xác thực hoặc hiển nhiên và sử dụng những mô thức suy luận diễn dịch. Do đó, công việc của nó là “hỏi và trả lời” và tái hiện lại. Nó nhìn nhận việc nghiên cứu và phân tích như những tiến trình xã hội, như là những thực tiễn xã hội. Do đó, nó cũng phủ nhận quan điểm cho rằng, trong tri thức của chúng ta về thế giới, hoặc về cái gì là giá trị, cá nhân nhà sử học - hoặc đối tượng nghiên cứu của ông ta/ cô ta – đóng vai trò trung tâm. Những người ủng hộ lịch sử phê phán thách thức những xu hướng cá nhân luận và nguyên tử luận hiện đại. Theo những cách này, thì lịch sử phê phán và nói rộng ra - triết học phê phán sẽ đặt câu hỏi và chất vấn những luận đề then chốt của thuyết hiện đại.

Tuy nhiên, học thuyết về lịch sử phê phán cũng chấp nhận nhiều nguyên tắc của thuyết hiện đại.

Lịch sử phê phán cho rằng, có chân lý và tri thức khách quan, mặc dù để đi đến những khẳng định này, nó có thể gặp nhiều thách thức hơn so với cách làm của nhà hiện đại. Người ta có thể đạt tới chân lý thông qua mô hình “tái hiện lại” và phương pháp hỏi – đáp mà lịch sử phê phán đề xuất. Như vậy, trong lịch sử phê phán, nhà sử học tìm kiếm những cái đặc thù và cố gắng tư duy lại (tái hiện) tư tưởng của những nhân vật lịch sử và bằng cách đó, có được một quan điểm (toàn diện hơn) về hiện thực.

Như vậy, trong khi lịch sử phê phán chú ý đến văn cảnh và tính ngẫu nhiên,

cũng như nhận thức vai trò của những mối quan tâm cụ thể của nhà sử học, thì rõ ràng, nó không mang tính lịch sử nữa (như là những quan điểm của hậu hiện đại muốn hướng tới), vì nó không quy giản những khẳng định chân lý thành những tuyên bố về cái gì là chân lý “trong một văn cảnh”. Thực sự, mặc dù không tồn tại một phương pháp duy nhất nào chung cho các môn khoa học mà có thể được sử dụng để đi đến chân lý khách quan, nhưng lịch sử phê phán cho rằng, có những luận điểm mà giá trị của chúng không bị giới hạn bởi những nền văn hoá, những truyền thống và hiện thực ở nơi mà chúng xuất hiện lần đầu. Có thể có những chân lý phổ quát, tuyệt đối, nhưng nhà sử học phê phán (và nhà triết học phê phán) nhận ra rằng, không dễ gì có thể đạt được điều đó và thực sự, chỉ có thể đạt được khi chúng ta có được một sự thông hiểu toàn diện về hiện thực. Và, cơ sở nền tảng của phương pháp này là một sự cam kết đối với lý tính, tính gắn kết, bằng chứng và lập luận; cũng như với khẳng định rằng, có những chân lý khách quan mà mọi người *cần phải* nhận thấy, mặc dù có một số người thì *không* (nhận thấy).

Theo quan điểm này, chủ thể có một vị trí quan trọng, mặc dù nó không thể quy giản thành quan điểm hiện đại thuần túy, hay quan điểm hậu hiện đại. Thay vào đó là quan điểm cho rằng, cá nhân có thể thấu hiểu đầy đủ hơn chỉ khi nó được nhìn nhận trong mối liên hệ với các cá nhân khác, nghĩa là được nhìn nhận với tư cách một hiện hữu - mà một số người gọi là “cái phổ quát cụ thể”.

Cuối cùng, quan điểm này nhìn chung

mang tính lạc quan. Tuy nhiên, nó không coi lịch sử là một tiến trình tiến bộ mang tính bản chất và tất yếu; đồng thời, phủ nhận quan điểm cho rằng, mỗi cá nhân có thể tồn tại thụ động và tách biệt với thế giới, cùng với tri thức thì dần dần mọi sự nhất định sẽ được cải thiện. Tuy nhiên, nó thừa nhận rằng, sự tiến bộ là có tồn tại và sự loại trừ tính chưa đầy đủ, hoặc mâu thuẫn trong những tư tưởng sẽ dẫn đến sự gia tăng những khái niệm lý tính hơn và sự phát triển lý tính hơn về thế giới.

Cách tiếp cận này được lịch sử phê phán chấp nhận mà chúng ta có thể miêu tả khái quát như là một cách tiếp cận duy tâm. Lịch sử phê phán nhận thức rằng, tính hiện đại đã có sai lầm trong một số khía cạnh nhất định. Nhưng, chủ nghĩa duy tâm cũng khẳng định, những sai lầm này chính là những gì mà chúng ta phải tính đến; tính gắn kết và tính nhất quán là những mục đích cần hướng tới chứ không đơn giản chỉ là những nét đặc thù của thế giới như nó vốn có. Giải pháp cho tính không gắn kết và không nhất quán này, có thể nói, là không được bỏ qua quan điểm hiện đại, mà phải phục hồi nó bằng việc chỉ ra những vướng mắc và mâu thuẫn của nó; do đó, đi đến một sự thông hiểu toàn diện và đầy đủ hơn về thế giới để phản ánh tính thống nhất trong đa dạng. Để đạt được một kết quả như vậy thì cần thiết phải thừa nhận tính đa dạng và các nền văn hoá khác nhau, và thừa nhận triết học tự nó là một sản phẩm của văn hoá mà có thể làm lan tỏa và thách thức văn hoá.

Cách tiếp cận này ngụ ý điều gì trong đạo đức học? Một nền đạo đức học có thể

giữ lại những đặc trưng của thuyết hiện đại và đạo đức học cũng có thể được nhìn như là sự xuất hiện và phụ thuộc vào văn hoá như thế nào?

Chúng ta hãy xem xét quan điểm của triết gia duy tâm Bonsaquet. Giống như nhiều nhà duy tâm chủ nghĩa ở Anh, Bonsaquet viết rất ít về lý thuyết đạo đức, mà tập trung nhiều hơn những vấn đề đạo đức học thực tiễn, đặc biệt là những vấn đề chính sách xã hội, chính sách công và giáo dục. Ông cho rằng, điều cần thiết nhất trong thế giới đương thời là hoạt động đạo đức cụ thể và sự phát triển của những tính cách đạo đức của những tác nhân đạo đức cụ thể. Do đó, ông nhấn mạnh đến giáo dục và rèn luyện đạo đức. Bonsaquet đã viết và nhắc lại tầm quan trọng của “tồn tại thích hợp với tình huống”(32). Ông có một chút lưỡng lự khi tán thành việc giáo dục tình cảm, vì tình cảm cũng như lý trí đều có liên quan với nhau trong hành vi đạo đức. E.Caird - thầy giáo của Bonsaquet viết: “Nếu để lý trí thống trị, tất cả sự thôi thúc như vậy sẽ bị gạt ra, lý trí sẽ thống trị trong một ngôi nhà trống rỗng”(33).

Nhưng Bobssaquet không từ chối lý thuyết đạo đức, ông chỉ nhận thức ra rằng vai trò của nó không phải là đề cập đến những vấn đề cụ thể một cách trực tiếp. Và, mặc dù Bonsaquet, trong triết học áp dụng của mình, tập trung vào

(32) Xem: Bernard Bosanquet. *Một số đề nghị trong đạo đức học* (Some Suggestions in Ethics), London: Macmillan, 1918, p.146.

(33) Xem: Edward Caird. *Sự tiến triển của thần học trong các triết gia Hy Lạp*, 2 tập (The Evolution of Theology in the Greek Philosophers), Glasgow: J. MacLehose, 1904, t.2, p.125 (ở đây, Caird đang tranh luận về thuyết vị kỷ, khi so sánh với đạo đức học Kant).

những nét đặc thù của các tình huống, nhưng ông không hề phủ nhận chủ nghĩa khách quan đạo đức. Với quan điểm của mình về giáo dục và hành vi đạo đức, Bonsaquet cho rằng, tồn tại một lý thuyết đạo đức chú trọng đến sự phát triển con người và chứa đựng cả những yếu tố nghĩa vụ luận và cứu cánh luận. Hơn thế nữa, nó có những nguyên tắc cơ bản bàn luận về bản chất con người, vị trí của văn hoá và truyền thống, giá trị của cá nhân và mục đích của nó, sự tồn tại của một lợi ích chung (công ích), vai trò của lý tính và tiêu chuẩn của tiến bộ đạo đức. Tuy nhiên, ông thừa nhận tri thức của chúng ta về những quy tắc như vậy đang trong giai đoạn hình thành. Những nguyên tắc này biểu lộ trong những truyền thống và văn hoá; do đó, người ta *phải* nhận thức được chúng. Thực tế, theo ông, truyền thống và văn hoá thường được coi như những chỉ số quan trọng của những nguyên tắc này ở những giai đoạn khác nhau của sự phát triển đạo đức.

Giống như các nhà triết học hiện đại, sau đó, Bonsaquet cho rằng, đã có những nguyên tắc đạo đức với bằng chứng hành vi đạo đức cũng là hành vi lý tính; những gì là đúng hoặc thiện thì cũng là những gì mà tất cả con người lý tính có thể nhận thức được. Nhưng Bonsaquet cũng không thừa nhận bất cứ một bộ luật (đạo đức) đặc thù nào đều có thể trở thành tuyệt đối hóa và được áp dụng cho tất cả con người lý tính. Giá trị của mỗi cá nhân không thể được tìm thấy trong chính bản thân nó tồn tại khác biệt và tách rời với những người khác, mà phải thông qua (chứ không nhất thiết phải ở trong) những mối quan hệ với người khác.

Giống như các nhà triết học hậu hiện đại, Bonsaquet đã mở rộng quan điểm về các vấn đề có liên quan và thích hợp trong đạo đức học, đồng thời phê phán những mô hình trừu tượng về việc con người nên hành động như thế nào. Hơn nữa, những chuẩn mực của chúng ta về lý tính, tranh luận và bằng chứng phản ánh rõ ràng lịch sử và văn hoá của chúng ta. Sau này, không có gì đáng ngạc nhiên khi ông cũng phê phán lý thuyết tương hợp về chân lý và sự biện minh. Chúng ta có thể tìm thấy trong tác phẩm của ông những lý do giải thích vì sao nên mở rộng các cộng đồng đạo đức của chúng ta và vì sao chúng ta nên “thức tỉnh” và giáo dục những tình cảm.

Tuy nhiên, điểm khác của Bonsaquet so với các nhà hậu hiện đại là ở chỗ, ông muốn theo đuổi sự tồn tại của những chuẩn mực lý tính, một sự đánh giá thẳng thắn về tính khách quan và chân lý. Theo ông, có những bằng chứng và những nguyên tắc trong đạo đức học và dĩ nhiên, nhận thức luận và siêu hình học là những lĩnh vực có sự đồng thuận nhiều hơn (so với đạo đức học). Ông thừa nhận rằng, khi nói đến đạo đức học thì những bằng chứng - nghĩa là lý thuyết đạo đức - không thể hóa giải được nhiều xung đột đạo đức cụ thể; người ta không thể dùng tội ác chỉ bởi tranh luận chống lại nó. Tuy nhiên, để cố gắng không phạm tội ác, người ta cần hiểu được bản chất và mục đích của đạo đức là gì và tại sao nó quan trọng(34).

(34) Về vấn đề này, xem thêm bài viết của tôi: *Chính sách xã hội và triết học đạo đức của Bonsaquet* (Social Policy and Bosanquet's Moral Philosophy), trong: *Collingwood Studies*, Vol.VI (1999), pp.127-146.

Nói tóm lại, Bensaquet cho rằng, người ta có thể chấp nhận nhiều nguyên tắc của thuyết hiện đại như là những mục đích phải đạt được, đồng thời nhận thức rằng nhiều thứ cần được làm để thực hiện chúng và chúng ta phải bằng lòng với những gì chưa đạt được.

Mô hình phát triển này, cái mà tôi gọi là mô hình lịch sử phê phán, cũng bị phê phán. Tuy nhiên, nó nhận thấy những thách thức với thuyết hiện đại, đặc biệt là mối quan hệ của triết học với văn hoá và truyền thống; đồng thời cũng nhận thức được những yếu tố tích cực trong đó. Nó nhắc nhở chúng ta rằng, thuyết hiện đại có những đặc điểm cần thiết cho bất cứ quan điểm nào hợp lý, thậm chí là quan điểm hậu hiện đại; nó cũng chỉ cho thấy tính hiện đại có một vị trí như thế nào khi chúng ta chuyển sang kỷ nguyên toàn cầu.

5. Kết luận

Đối với nhiều người thì những cách tiếp cận mang tính khủng hoảng mẫu “hiện đại” tới triết học dường như không còn thích hợp trong một thế giới mà sự nhận thức toàn cầu đang gia tăng, cũng như sự thừa nhận ngày càng tăng về những cách thức khác nhau trong nhận thức và phương thức sống. Hơn nữa, còn có một lý do chính đáng để tin rằng triết học xuất hiện từ văn hoá; rằng, mối quan hệ giữa triết học và văn hoá không phải là sự vô tình và ngẫu nhiên. Văn hoá hoặc truyền thống, mà từ đó chúng ta xuất hiện, cho chúng ta đưa ra và tìm kiếm câu trả lời lẫn cả những phương pháp hoặc cách

thức để chúng ta tìm kiếm câu trả lời.

Vậy, tính hiện đại còn lại những gì trong giai đoạn quá độ sang kỷ nguyên toàn cầu? Tôi đã khẳng định rằng, sự phê phán tính hiện đại không kéo theo việc khẳng định hoàn toàn những cách tiếp cận “hậu hiện đại”. Ví dụ, trong khi triết học xuất hiện từ một nền văn hoá đặc thù, nó có thể không bao giờ tự tách khỏi đó và không có tính khách quan hoặc chân lý. Để chỉ ra điều này, tôi đã sử dụng một số kiến giải của lịch sử phê phán và rộng hơn, của chủ nghĩa duy tâm Anh cuối thế kỷ XIX. Một quan điểm như vậy thách thức một số luận đề then chốt của tính hiện đại; đồng thời, thách thức cả việc đón nhận những cái khác. Do đó, triết học có thể được thừa nhận là xuất hiện từ văn hoá. Tuy nhiên, do khả năng có thể vượt lên tính đặc thù và tính cục bộ nên triết học có thể tìm cách để đáp ứng một số mục tiêu của tính hiện đại. Trong giai đoạn chuyển sang kỷ nguyên toàn cầu hiện nay, một mô hình triết học như vậy có thể đề xuất một cách thức cho phép chúng có thể sử dụng những nguồn lực từ những nền văn hoá và truyền thống khác nhau, đồng thời phải đảm bảo được rằng tất cả các nền văn hoá có thể và phải hình thành một công cuộc (sự nghiệp) chung. Chỉ có như vậy thì tính nhân văn (nhân tính) mới được hoàn thiện để đối đầu với nhiều thách thức xuất hiện trong một thế giới ngày càng đa dạng hóa. □

Người dịch: ThS. CAO THU HẰNG
(Viện Triết học, Viện Khoa học xã hội Việt Nam)