

PAUL RICOEUR – THÔNG DIỄN HỌC VỀ ĐIỀU KIỆN LÀM NGƯỜI

Lưu Hồng Khanh

Tóm tắt

Khái quát nội dung:

+Chủ đích: Thông diễn học của Paul Ricœur nhằm tìm hiểu, diễn giải và thể hiện sự hiện hữu của con người (Hiện hữu và Thông diễn học, in: CI, 7-28). Thông diễn học đó được trình bày thông qua một công thức tổng hợp dựa trên suy tư, kinh nghiệm và sáng tác trong cả cuộc đời của Paul Ricœur:

“Từ con người hữu hạn, yếu đuối, có thể lỗi lầm ...

Đến con người có năng lực (homo capax)”

Có thể lỗi lầm: bởi xu hướng nghiêng về cái ác, cái tội,

Có năng lực: biết nói, biết trình thuật, biết hành động, biết chịu trách nhiệm.

°biết nói: qua ngôn ngữ, biểu tượng, ẩn dụ;

°biết trình thuật: qua tiền cấu hình, hợp cấu hình, tái cấu hình (préfiguration, configuration, refiguration);

°biết hành động: kế thừa, tiếp nối, xây dựng, qua trí tưởng tượng và chân trời không tưởng;

°biết chịu trách nhiệm: tâm trạng cơ bản của Đạo đức học với chí hướng thể hiện chính mình, thể hiện một “cuộc sống tốt lành, với và vì người khác, trong những thể chế công bình” (diễn đạt cơ bản trong kiệt tác “Chính mình như một người khác” [‘Soi-même comme un autre’, 1990]. Liên từ ‘như’ ở đây được chính Ricoeur cho biết cần được hiểu theo một nghĩa mạnh, không chỉ là một so sánh, nhưng là một bao hàm với nghĩa ‘theo tư cách’ một người khác (SA, 14).

Nội dung - Các tiết mục:

Thông diễn học về ý chí (volonté)

Thông diễn học về biểu tượng (symboles)

Thông diễn học về ẩn dụ và truyện kể (métaphore et récit)

Thông diễn học về cái chính-mình (le soi)

Kết thúc:

Chịu trách nhiệm trong một cuộc sống hữu hạn, yếu đuối, có thể lỗi lầm, từng cá nhân trong xã hội không thể nào tránh khỏi những xung đột. Mối tương quan biện chứng giữa luân lý và đạo đức sẽ xoay vần chung quanh vấn đề xung đột và hòa giải. Nền Luân lý thực tiễn rắn dạy thực hiện giải pháp một “cuộc sống tốt lành, lương thiện”, trong khi một Đạo đức học sâu rộng đề xuất một “cuộc sống cho người khác” với phương châm biểu tặng với cái “Logic sự dư dật” („Logique de surabondance”) thay vì cái “Logic sự cân bằng” („Logique d’équivalence”).

*Xin lưu ý: Các trích dẫn về các nguồn thư tịch, xin xem Bảng viết tắt và Bảng tên sách trong phần Thư mục ở cuối bài.

Từ Hiện tượng học đến Thông diễn luận:

Nội dung – Các tiết mục

1. Thông diễn học về ý chí (volonté)
2. Thông diễn học về biểu tượng (symboles)
3. Thông diễn học về ẩn dụ và truyện kể (métaphore et récit)
4. Thông diễn học về cái chính-mình (le soi)

Nguồn gốc và nội dung khái quát của khảo luận Thông diễn học này được trình bày trong tiết mục thứ nhất sau đây:

1. Thông diễn học về Ý chí:

1.1. Triết học về Ý chí (*Philosophie de la volonté*).

Năm 1950 Paul Ricoeur xuất bản tác phẩm Triết học về Ý chí-1, với phụ đề Có ý và Vô ý, mười năm sau, năm 1960, Paul Ricoeur lại đã xuất bản thêm tác phẩm Triết học về Ý chí-2, với phụ đề Hữu hạn và Tội phạm, cũng được viết trong bảng Mục lục là Con người có thể lỗi lầm và Biểu tượng học của cái ác.

Trong Triết học về Ý chí-2 này, Ricoeur nêu câu hỏi “địa bàn” (‘lieu’) cái ác nơi con người nằm ở đâu. Và để trả lời cho câu hỏi này, Ricoeur đã phác họa khảo luận Nhân học triết học tập trung vào chủ đề con người “có thể lỗi lầm” (‘faillibilité’) phát xuất từ trọng tâm sự “bất cân đối” (‘disproportion’) giữa hữu hạn và vô hạn cần được khắc phục bởi những “giải pháp trung giới” (‘médiation’) (PV2, 27-28). Với những tư tưởng này, Ricoeur đã tiếp nhận và khai triển hai nguồn triết học lớn của phương Tây: một của Jean Nabert (1881-1960) – một tác giả được Ricoeur quý trọng từ ban đầu – khi Nabert mô tả “khái niệm hữu hạn được thâm thấu bởi ước muốn vượt lên, luôn bị kháng cự nhưng cũng luôn lại được nảy sinh, kết nối với những điều kiện sâu thẳm nhất của ý thức về chính mình” (Nabert, *Le désir de Dieu*, in: Greisch 2000, 27); và hai là của Immanuel Kant (1724-1804) khi Kant nối kết câu hỏi “Con người là gì?” với những suy tư triết học mang tính hoàn vũ (‘cosmopolitique’) trong đó con người là “công dân thế giới”, với nhiệm vụ, lớn hay bé, phải thể hiện trong “cuộc chơi lớn của cuộc đời” (PV2, 8).

Chính với tư cách “người cùng chơi trong cuộc chơi lớn của cuộc đời” mà con người xấp mặt với ba câu hỏi cơ bản được Kant nêu lên theo dữ kiện tự nhiên của siêu hình học về tinh thần của con người:

- 1.-Tôi có thể biết gì?
- 2.-Tôi phải làm gì?
- 3.-Tôi được phép hi vọng gì?

Ba câu hỏi này, theo như chính lời Kant nói, đưa đến câu hỏi thứ tư: “con người là gì”?

Nhìn về hình thức đặt câu hỏi: Ba câu hỏi đầu đều đưa ra “đại từ nhân xưng chủ ngữ ‘tôi’” (Tôi có thể biết gì? Tôi phải làm gì? Tôi được phép hi vọng gì?), trong khi câu hỏi thứ tư lại dùng “đại từ phi nhân xưng ‘Con người’ làm chủ từ” (Con người là gì?). Nơi đây Heidegger (1889-1976) đưa ra ý tưởng: câu hỏi thứ tư này sẽ có ý nghĩa gì, nếu ta nhấn mạnh tính chủ thể bằng cách đặt nó trong hình thức nhân xưng Tôi là gì? thay vì hình thức phi nhân xưng Con người là gì? – ý tưởng mà Heidegger không ngớt nêu lên trong các bài dạy ở giảng đường cũng như trong các văn phẩm được xuất bản của ông trong dòng chảy của tác phẩm Sách về Kant (Kantbuch, 1929) của ông (PV2, 10). Tư tưởng Con người là gì? thuộc ngành Nhân học triết học, trong khi tư tưởng Tôi là gì? Chúng ta là gì? lại đã vượt qua cấp độ vũ trụ luận và bước vào cấp độ thế giới sự sống, trong đó “mặt bằng cuộc chơi” không còn là vũ trụ vật lý tự nhiên, nhưng là “thế giới của sự sống” nơi chúng ta sinh sống và là nơi chúng ta không ngừng chuyển hóa biến đổi bởi tác động của chính mình.

Theo Heidegger, ba câu hỏi đầu của Kant phản ánh gương mặt đặc thù về tính hữu hạn. Mà nếu ta muốn hiểu hữu hạn đích thực là gì, thì ta phải bắt đầu với câu hỏi thứ tư “Con người là gì?”. Nơi mà Kant nói về một định đề hội tụ – ba câu hỏi đầu có thể quy về câu hỏi thứ tư -, thì Heidegger nói về một định đề phân xuất thông diễn luận – ba câu hỏi đầu chỉ có thể hiểu được trong ánh sáng của câu hỏi thứ tư (PV2, 11). Diễn tả một cách hình tượng: nơi Kant, ba câu hỏi đầu giống như ba dòng sông chảy về biển là câu hỏi thứ tư. Còn nơi Heidegger thì ngược lại, câu hỏi “Con người là gì” lại trở nên nguồn suối từ đó phát xuất ba dòng nước khác nhau. Ý tưởng và động lực cơ bản của góc nhìn triết học nhân học của ông nơi đây là một siêu hình học về tính “thực kiện” (‘facticity’) của cái “Tồn tại ở đó” (‘Dasein’) – cái “Tồn tại ở đó” có giới hạn, nhưng đối với Heidegger là ‘tích cực’.

Tương đương với Heidegger, Michel Foucault (1926-1984) trong tác phẩm “Những lời nói và những sự vật. Một cổ học về các khoa học nhân văn” (1966) đã trình bày một phân tích học về tính hữu hạn. Trong đó, theo Foucault, nền văn hóa của chúng ta vào thời hiện đại đã vượt qua một ngưỡng bước quyết định với những “tri thức tích cực” (‘savoirs positifs’) và nhờ đó “sống tích cực” trong cái “hữu hạn tích cực” của mình (Greisch 2000, 18-20).

Như vậy, cả Heidegger lẫn Foucault đều chủ trương tính “tích cực” về sự hữu hạn; nói cách khác, một hữu hạn không cần thiết phải liên hệ với khái niệm vô hạn (PV2, 12).

Tư tưởng về một Nhân học triết học mà Ricoeur phác họa trong tác phẩm “Con người có thể lỗi lầm” lại đặt cơ sở trên một cách nhìn về Kant khác với cách nhìn của Heidegger và Foucault. Đó là cách nhìn về một “Nhân học bất cân đối” (‘Anthropologie de la disproportion’). Nhân học triết học này là gì, phân xuất từ đâu, có những thành tố gì, cấu trúc và hoạt động của nó ra sao, đưa đến những thành quả nào?

Ricoeur đã từng nói, Nhân học triết học của ông về “Con người có thể lỗi lầm” là tác phẩm ‘mang tính Kant’ nhiều hơn đầu hết, nó đặt cơ sở trên một “Nhân học bất cân đối” hay “có thể lỗi lầm” diễn giải rằng cái Ác là một khả thể trực tiếp ghi khắc trong bản tính của con người (PV2, 8). Nhân học bất cân đối không thể nhận diện đơn thuần và trực tiếp bởi những khái niệm hữu hạn và có thể lỗi lầm. Nó chỉ có thể khai triển dưới trướng một sơ đồ khái niệm ba vế: hữu hạn – trung giới – vô hạn. Động cơ ba thì này chuyển động bằng một

nhịp khác nhau tùy theo khi nó chuyển động trong từng mỗi một của ba lĩnh vực khả năng biết, nhiệm vụ làm, hay phạm vi cảm tính hi vọng – tương ứng với ba câu hỏi nhân học triết học của Kant: Tôi có thể biết gì?, Tôi phải làm gì?, Tôi được phép hi vọng gì?. Trong mỗi một lĩnh vực này, người ta sẽ khám phá ra những nét “nứt rạn”, nghĩa là những khoảng cách ít nhiều hoàn hảo hay bất toàn của các trung giới đối chiếu với hai cực hữu hạn và vô hạn – và khi những nét “nứt rạn” này quá lớn, chúng sẽ mang vào mình tính bi kịch – và từ đó có thể đưa đến tình trạng sự lỗi lầm (PV2, 12).

Khái niệm về một “Nhân học bất cân đối” của Ricoeur ở đây cũng đã được chính ông khai triển từ bối cảnh “Nhân học bất cân đối” trong lịch sử tư tưởng của văn minh phương Tây. Ngay trong những dòng đầu tiên của chương sách đầu tiên trong tác phẩm Triết học về Ý chí-2 (1960) bàn về sự Có thể lỗi lầm, Ricoeur đặt câu hỏi “Tìm đâu ra cái căn cơ cho sự có thể lỗi lầm của con người?”, và ông cũng đã tự trả lời “Đó là trong cái thâm cảm của sự khốn cùng của con người” (“... dans le pathétique de la misère de l’homme”, PV2, 41). Rồi tiếp đó, ông đã diễn giải cái thâm cảm của sự khốn cùng của con người thông qua cái thần thoại của Platon (428-348 tCN) nói về con người là một hỗn hợp giữa ý niệm và thân xác, cũng như thông qua cái hùng biện bi ai của Pascal (1623-1662) nói về hai cái vô cùng – vô cùng lớn và vô cùng bé nhỏ – trong cùng một con người.

1.2. Nhân học “Con người có thể lỗi lầm” – một “Nhân học bất cân đối”:

Đoạn văn nói về “Nhân học bất cân đối” với nội dung, cấu trúc và hoạt động mang tính lý thuyết trên đây có thể được sơ lược quảng diễn thông qua ba lĩnh vực biết gì, làm gì, hi vọng gì như sau:

1.2.1. Trong lĩnh vực “Tôi có thể biết gì?”, với những ‘nứt rạn’ của khả năng nhận thức:

a. Hữu hạn trong nhận thức:

Bởi hữu hạn, tôi bắt đầu biết được một sự việc thông qua Một góc nhìn, Một quan điểm, tức Một viễn ảnh (Perspective).

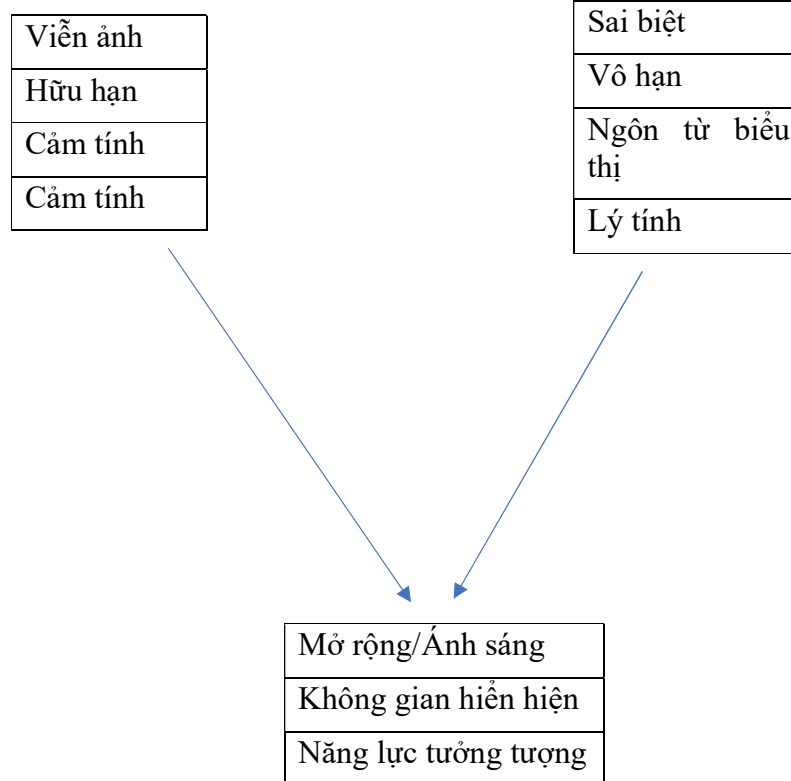
b. Vô hạn trong nhận thức:

Nhưng đồng thời, tôi cũng có thể tạo ra nhiều ngôn từ để biểu thị Nhiều góc nhìn, Nhiều quan điểm, Nhiều viễn ảnh, tức tính “Sai biệt” (Transgression) của cùng một sự việc đó. Thí dụ: đối tượng nhìn là một cây thông, nhưng tôi cũng có thể nhìn xuyên suốt cây thông đó muôn muôn vãn cây thông khác. Và như vậy, ngôn từ biểu thị ý nghĩa các sự việc là vô hạn.

c. Trung giới trong nhận thức:

Và nay câu hỏi được đặt ra: Đâu là trung giới cho sự “bất cân đối” giữa Hữu hạn của một góc nhìn (Perspective) và Vô hạn của ngôn từ sai biệt (Transgression) bởi từ rất nhiều góc nhìn khác? Theo Ricoeur, Trung giới ở đây chính là “Năng lực tưởng tượng” (‘Imagination’, ‘Einbildungskraft’) (PV2, 44). Như thế nào? Tại sao vậy? –Cũng theo Ricoeur, đó là bởi hai khái niệm Viễn ảnh và Sai biệt do từ nhiều viễn ảnh bổ sung nhau, chúng là hai biến số của cùng hàm số Mở rộng.

Sơ đồ Bất cân đối trong khả năng Nhận thức:



Nếu suy tư là năng lực xác định và biểu thị sự vật là một điều cần thiết, nếu yêu sách một sự nối kết giữa hiện hình và ngôn từ biểu thị là một điều chính đáng, và nếu sự khác biệt trong không gian và thời gian chỉ có thể đưa về nhất thể bởi một năng lực tổng hợp tiên nghiệm (a priori), điều mà trí tưởng tượng thực nghiệm thực hiện thông qua các viễn ảnh, thì điều đó dĩ nhiên mới chỉ là một tổng hợp theo ý hướng, chứ chưa phải trong hiện thực. Đó là điểm sơ lược của vấn đề và còn cần được tiếp tục bổ sung nghiên cứu.

1.2.2. Trong lĩnh vực “Tôi phải làm gì?”, với những ‘nút rạn’ của khả năng hành động:

Trong lĩnh vực hành động của luân lý và đạo đức, hữu hạn là “Tính cách” (Caractère) của con người, vô hạn là khái niệm “Hạnh phúc” (Bonheur), còn trung giới là sự “Kính trọng” (Respect) bởi biết nhìn nhận giá trị đích thực là nhân phẩm của con người. Sau đây ta sẽ quảng diễn thêm về ba vế của mối tương quan “hữu hạn - vô hạn - trung giới” trong hành động của con người này.

a. Hữu hạn thực tế trong hành động: Tính cách

Tính cách là tâm trạng tự nó đã giới hạn hành động của con người vào cá tính, quan tâm, ích lợi, tập tục, thói quen của cá nhân và tập thể mà mỗi người là thành phần và phụ thuộc.

b. Vô hạn thực tế trong hành động: sự tìm kiếm Hạnh phúc

Hành động của con người đều nhắm đến thành công, tốt lành, toại nguyện, thỏa mãn, ý nghĩa, thể hiện nhân cách, nhân phẩm. hạnh phúc.

c. Trung giới mong manh trong hành động: sự Kính trọng

Biểu hiện cho sự nhìn nhận thực tại, cuộc sống, hành động, ý hướng, nhân cách, nhân phẩm của con người, của tha nhân, đó là sự kính trọng.

1.2.3. Trong lĩnh vực “Tôi được phép hi vọng gì?”, với những ‘nứt rạn’ của khả năng hi vọng:

Lĩnh vực hi vọng này được Ricoeur diễn đạt và phân tích như một lĩnh vực của Tâm cảm (Affectivité), bởi mong chờ, do hi vọng.

Hữu hạn trong Tâm cảm: với tính hữu hạn là sự “Khắc khoải lo âu” (Inquiétude) cũng như sự tìm kiếm “Khoái lạc” (Plaisir),

Vô hạn trong Tâm cảm: còn tính vô hạn là ý thức và cảm thức được về cái Chân thân, cái Chính mình (le Soi) cùng với cái “Phúc thật” (Béatitude), vượt trên cả ba tham vọng cố hữu của con người là chiếm hữu, danh vọng, quyền năng (avoir, valoir, pouvoir), cũng như vượt trên những xung đột tranh dành trong cuộc sống là tham của, tham danh, tham quyền (Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht).

Trung giới trong Tâm cảm: điểm trung giới ở đây được Ricoeur nhận diện là Con tim hay Cái tâm (thumos, theo Platon) với thể giới Tâm tình (Sentiment) của con người (PV2, 142).

Nhân học triết học của Ricoeur đạt đỉnh điểm với khái niệm “Có thể lỗi lầm” nhờ vào việc thông minh sử dụng biện chứng bộ ba phạm trù về phẩm tính Chất (qualité) của Kant là Thực tại, Phủ nhận, Giới hạn (Réalité, Négation, Limitation) trở thành Xác nhận trong nguyên khởi, Khác biệt trong hiện hữu, Trung giới qua con người (Affirmation originaire, Différence existentielle, Médiation humaine).

Nếu Hữu hạn là thuộc tính của con người, thì đó là hữu hạn của một hữu thể hữu hạn có lý trí, chứ không phải sự thất thường của một hữu thể bị vút đi vào trong cuộc sống vô nghĩa. Đó là hữu hạn mong manh của một mong ước và một năng nổ hiện hữu biết chấp nhận giới hạn, và rồi trong dần thân qua các trung giới, cố gắng nói lên lời Xin vâng với Cuộc sống: “Con người, đó là niềm Vui của tiếng Xin vâng trong nỗi Buồn của giới hạn” (PC2, 156).

Sơ đồ các khái niệm về Nhân học con người có thể lỗi lầm, hay Nhân học bất cân đối của Ricoeur giống theo sơ đồ ba phạm trù về phẩm tính Chất của Kant:

Kant	Thực tại (réalité)	Phủ nhận (négation)	Giới hạn (limitation)
Ricoeur	Xác nhận (affirmation) Vô hạn ↓	Khác biệt (différence) Hữu hạn ↓	Trung giới (médiation) Trung giới ↓
Biết	Ngôn từ	Viễn ảnh	Năng lực Tượng tượng
Làm	Hạnh phúc	Tính cách	Kính trọng
Hi vọng/Tình cảm	Phức thật	Khoái lạc	Con tim/thumos

2. Thông diễn học về Biểu tượng:

Trong tác phẩm *Triết học về ý chí-2* (1960), sau phần một bàn về con người hữu hạn và có thể lỗi lầm, nay bước qua phần hai trình bày về sự phạm tội của con người, với tiêu đề *Biểu tượng học của cái ác*. Vấn đề Ricoeur đặt ra là làm thế nào con người từ hồn nhiên vô tội lại có thể phạm tội? nói cách khác từ có thể lỗi lầm lại trở nên đích thực phạm tội?, sự kiện được biểu đạt thông qua lời kêu than, lời thú nhận (aveu). Tính thực nghiệm của ý chí đòi hỏi ở đây một đường vòng tìm hiểu mới, đường vòng tìm hiểu thông qua những “điển ngôn thần thoại” trong những lời kêu than, những lời thú nhận. Điều này đòi hỏi một cuộc “cách mạng phương pháp” mới: đó là phương pháp “thông diễn học”, nghĩa là phương pháp sử dụng những “quy tắc giải mã ứng dụng vào thế giới các biểu tượng” (PV2, 12). Sau đây ta sẽ triển khai những bước đi thiết yếu của phương pháp thông diễn các biểu tượng này.

2.1. Một cuộc cách mạng phương pháp mới: “Suy tư từ biểu tượng”:

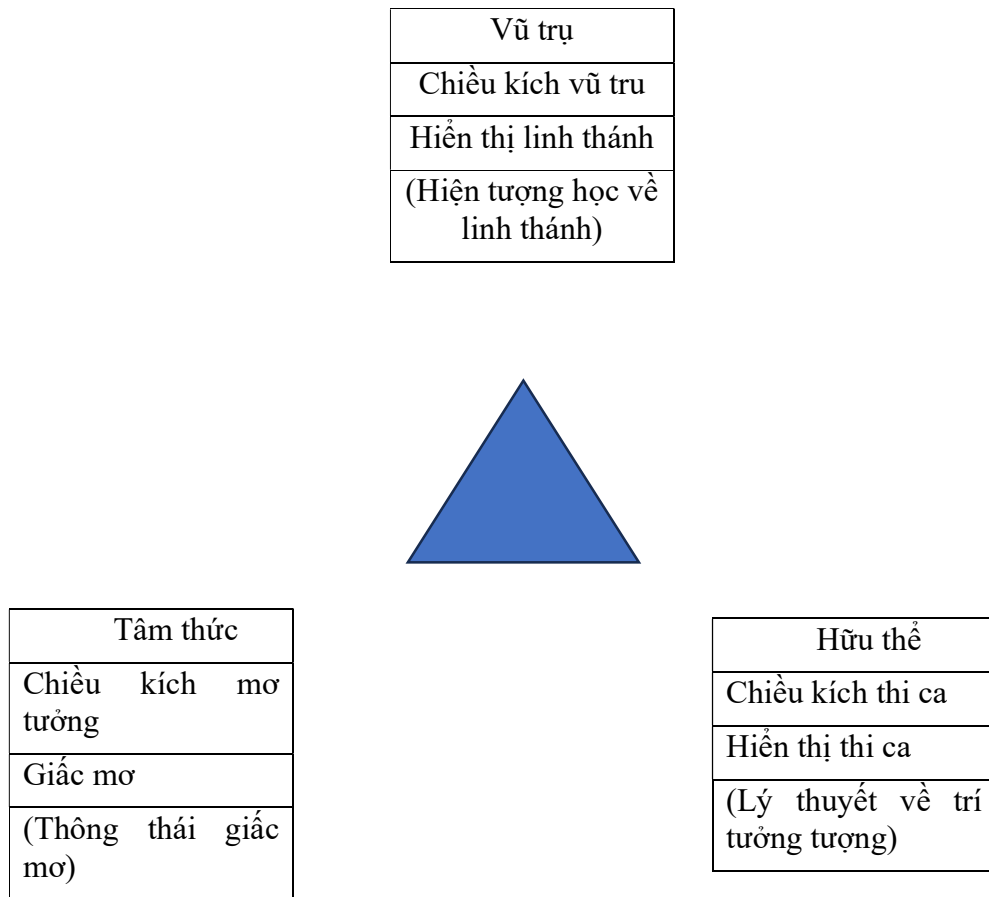
2.1.1. Cánh cửa khai mở tìm hiểu cái ác: ngôn ngữ của sự thú nhận:

Không gì giúp ta hiểu ngôn ngữ của sự thú nhận về cái ác, cái tội, hơn là chính ngôn ngữ của người thú nhận đã phạm tội. Đó là ngôn ngữ được biểu đạt gián tiếp bằng các biểu tượng (PV2, 13). Nhưng với những điều kiện nào, người làm triết học có thể sử dụng ngôn ngữ “giản lược” không mang tính triết học nào ở đây lại có thể được thừa nhận là có tính triết học? Quyết định sơ khởi của Ricoeur là đánh cuộc với sự kiện có thể xem ngôn ngữ sự thú nhận như biểu đạt bước đầu cho việc giải thích kinh nghiệm sinh động về cái ác đã sa phạm.

2.1.2. Những cấp bậc diễn đạt của biểu tượng:

Ricoeur gọi đây là “bảng tiêu chuẩn của biểu tượng” (PV2, 173), bởi từ đây mà xuất hiện những cấp bậc của hệ biểu tượng. Chúng gồm ba cấp tương ứng với ba ngành nghiên cứu riêng biệt: (1).Hiện tượng học về cái linh thánh, như được Mircea Eliade (1907-1986) khai triển, đặc biệt lưu tâm “khía cạnh vũ trụ luận của sự tỏ hiện linh thánh”; (2).Thông giải phân tâm học về các giấc mộng, nhấn mạnh “khía cạnh đêm tối của giấc mơ”; (3).Và sau cùng là lý thuyết về mơ tưởng được khái niệm theo Gaston Bachelard (1884-1962), khai thác “tính sáng tạo của thi ca”. Các cấp bậc biểu tượng này được xếp đặt không phải chỉ bằng quang thuần túy đứng gần kề bên nhau, nhưng chúng còn thâm thấu ảnh hưởng mạnh mẽ lẫn nhau.

Luận điểm về “tính hội tụ đặc sắc của hệ biểu tượng linh thánh, biểu tượng giấc mơ và biểu tượng thi ca” (PV 2, 177) có thể được minh họa với sơ đồ sau đây:



2.1.3. Yếu tính của biểu tượng:

Nơi đây, Ricoeur đề nghị một bảng định nghĩa biểu tượng mang tính kỹ thuật bao gồm sáu hình thức:

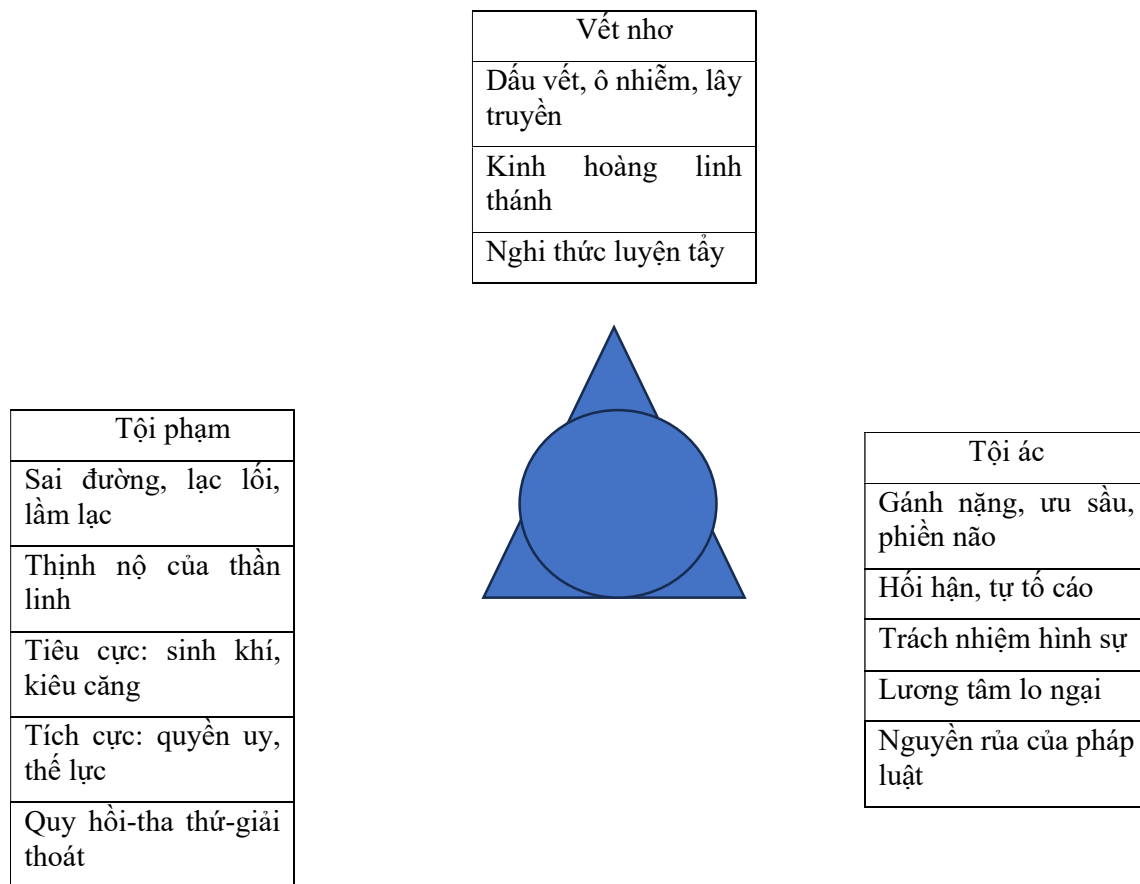
1. như dấu hiệu hàm chứa ý nghĩa, tham chiếu dấu hiệu ngôn ngữ học, cấu trúc học, ký hiệu học.
2. như dấu hiệu với nghĩa như thể là.
3. như dấu hiệu mang tính biểu tượng như “nước lụt đại hồng thủy”, thay vì nghĩa hóa học H₂O.
4. như dấu hiệu đích thực biểu tượng, đối chiếu với nghĩa ám dụ (allégorie).
5. như dấu hiệu biểu đạt tính vượt xa (au-delà), thay vì tính cận kề bất cập (en-deçà).
6. như dấu hiệu mang tính tương quan giữa biểu tượng và thần thoại.

2.2. Ngôn ngữ của sự thú nhận và biểu tượng sơ đẳng của cái ác:

Sau khi làm sáng tỏ một số nhận định mang tính phương pháp luận trên đây, nay ta có thể bước qua công việc chính: diễn giải Biểu tượng học về cái Ác, như nó cho thấy thông qua ngôn ngữ của sự thú nhận. Đó là một ngôn ngữ hoàn toàn mang tính biểu tượng, ngay cả trong những diễn đạt thô sơ nhất, nó vẫn luôn nói nhiều hơn những gì mà nó không nói. Không những các biểu tượng cho thấy nhiều gương mặt của ý thức về cái tội, mà cái ý thức về cái tội đó lại còn được sắp xếp thành nhiều tầng lớp giống như các tầng lớp địa chất học vậy.

Bởi thế, để hình dung ra được cái ngôn ngữ của sự thú nhận, ta cần đề ý đến hai phương diện là miêu tả và phổ hệ. Phương diện miêu tả cho thấy trong Biểu tượng học về cái Ác có ba hình thái là vết nhơ (souillure), tội phạm (péch  : đối với thẩm quyền linh thánh tối cao) và tội ác hay tội trạng (culpabilit  : chiếu theo các lề luật dân gian). Còn phương diện phổ hệ đưa thêm cho thấy các hình thức từ sơ cổ đến cận kề gần đây.

Sau đây là sơ đồ về cái Ác:



Và nay câu hỏi được đặt ra: Sự thú nhận và các biểu tượng sơ đẳng của cái Ác đã đến với con người như thế nào?

Câu trả lời: chúng đã đến với con người qua các hình thức của thần thoại, như sẽ được trình bày sau đây:

2.2.1. “Cái Ác đến từ đâu?” - Chức năng biểu tượng của thần thoại:

Sự thú nhận sơ khởi và sơ đẳng về cái Ác được biểu đạt bằng vết nhơ, và vết nhơ này được diễn đạt thông qua hình thái thần thoại. Vậy thần thoại được hiểu là như thế nào? Thần thoại được khái niệm như một diễn ngôn, hiện hữu trong mọi nền văn minh, với ba nhiệm vụ thiết yếu: tính phổ cập, bao hàm tính thời gian, chuyển đưa hình thái yếu tính đến hình thái thực kiện. Thần thoại như thế cuối cùng được biểu đạt qua hình thức truyện kể, với cả hình thái bi kịch, tựu trung là hình thức biến cố, biến sự (PV2, 316).

2.2.2. Hiện tượng học thông diễn của thần thoại:

Thần thoại được suy tư trong các phân ngành khoa học tinh thần chính yếu như kinh thánh, thần học, triết học, tôn giáo, văn học. Ở phương Tây, Rudolf Bultmann (1884-1976) là lý thuyết gia chính về “Giải hóa thần thoại” (“dé-mythologisation”) trong lĩnh vực chú giải kinh thánh, Friedrich W.J. Schelling (1775-1854) với Triết học về thần thoại, Ernst Cassirer (1874-1945) với Triết học các hình thức biểu tượng, Mircea Eliade, Maurice Leenhardt với Hiện tượng học về sự linh thánh, và cuối cùng nhưng không phải sau cùng là Claude Lévi-Strauss (1908-2009) về những Khảo luận thần thoại (Mythologiques).

Riêng về Bultmann với chương trình “giải hóa thần thoại” (“dé-mythisation” hay “dé-mythologisation”) trong tác phẩm Kinh thánh Tân ước và vấn đề thần thoại (1941) của ông, Ricoeur trước tiên lưu ý ta về một sự dị nghĩa giữa hai khái niệm có phần tương đương, nhưng không đồng nghĩa: giữa “giải hóa thần thoại” và “giải hóa thần bí” (“dé-mystification”). “Giải hóa thần thoại” khác với “giải hóa thần bí” bằng cách chủ ý tìm hiểu đích đáng bản văn, và trong bản văn là sự kiện.

Đàng khác, giải hóa thần thoại không thể được hiểu theo nghĩa giải thích thế giới bằng cách đi tìm những nguyên nhân (étilogique) khoa học hay ngục khoa học của tự nhiên về thế giới (CI 373-392).

Vấn đề đích thực là thần thoại ngày nay có còn ý nghĩa nào nữa không, khi nó không còn là giàn giá cho những giải thích ngục khoa học. Nơi đây, Ricoeur đồng ý với Bultmann, Heidegger và cả Hans Jonas (1903-1993) cho rằng, điều duy nhất còn có thể đưa lại cho “thần thoại” một ý nghĩa, thì phải là từ đó công hiến một diễn giải phổ sinh, nghĩa là chuyển hóa những khái niệm vũ trụ luận khách quan nên những diễn ngôn về sự “tồn tại trong trần gian của con người”.

2.2.3. Loại hình hiện tượng học của thần thoại:

Ricoeur phân chia các biểu đạt thần thoại từ khởi đầu đến kết thúc cái Ác thành bốn loại hình thần thoại căn bản:

(1). Bản kịch sự tạo thành thế giới: từ hỗn mang đến trật tự, thông qua các thần thoại về sự khai sinh và phát triển các thần trong vùng Tiểu Á Babylon suméro-accadien.

(2). Thần thoại bi ai về hiện hữu: từ Babylon đến Athen, các thần thì gây mù quáng, con người thì ham tham đến quáng mù, như được biểu tượng trong các thần thoại Hi-lạp.

(3). Cái ác của con người quá là người: từ Athen Hi-lạp đến miền Đông Cổ, với “thần thoại Adam” được ghi lại trong chương hai, sách Sáng thế Do-thái-giáo và Kitô-giáo. Ricoeur lưu ý: ta không thể đánh đồng “thần thoại Adam” với trình thuật sự “sa ngã”, rồi trình thuật sự “sa ngã” với “cái ác tận căn” của con người. Bởi chủ yếu của “thần thoại Adam” là nói về

cái tốt lành nguyên thủy của tạo thành. Và rằng khởi đầu cái ác phát xuất từ sự suy nhược của tự do, nhưng cái suy nhược của Adam và Eve ở đây có thể đã không xảy ra nếu đã không có sự dụ dỗ được biểu tượng dưới hình thức con rắn. Cuối cùng, trình thuật Adam làm ta đương đầu với bí ẩn cái ác không bắt nguồn từ tính ác của con người.

Cũng cần ghi nhận thêm: thần thoại Adam không chủ trương công hiến một truy tìm căn nguyên vật lý học về việc xuất hiện và tiến hóa vũ trụ. Nó chỉ có thể hiểu được xuyên qua một công trình thông giải trên kinh nghiệm sống về vết nhơ, tội phạm và tội ác.

(4). Những khốn cùng của thân xác và truyện phiêu lưu anh hùng như Odyssée của linh hồn: thần thoại ngộ đạo. Loại hình thần thoại thứ tư được Ricoeur khảo xét này là sự tra tìm cái nguồn gốc của cái ác trong sự sống chung khó khăn, hay đúng hơn trong sự kết hợp phản tự nhiên giữa linh hồn và thân xác. Đây là “thần thoại linh hồn bị đày ải trong ngục tù thân xác”, như ta có thể gặp thấy nơi Platon, và Platon lại đã khai triển từ những tư liệu được vay mượn từ truyền thống tu đức trữ tình và giáo lý linh hồn luân lưu của Orphée.

2.3. Một nền triết học phát xuất từ biểu tượng:

Sau những suy tư về biểu tượng – từ hình thức biểu tượng sơ đẳng “thú nhận” có tội thông qua hình thái một “vết nhơ”, cho đến những suy tư về những cấp bậc, những yếu tính, những loại hình biểu tượng được diễn đạt dưới hình thức các “thần thoại” – nay câu hỏi được đặt ra về “tính năng triết học của thần thoại” và nói chung của cả thế giới “biểu tượng”.

Động lực định hướng cho suy tư này được khai triển từ một công thức triết học của Kant: “Biểu tượng làm cho suy tư” (*‘Le symbole donne à penser’*), công thức được Ricoeur trình bày như “ngôi sao chỉ đường” (PV2, 378) cho toàn bộ nghiên cứu của ông. Quả thật, nó đã đóng một vai trò cơ bản cho việc quyết định về hình thái của Hiện tượng học thông diễn của ông vào những năm 1960-75.

2.3.1. Quy chế triết học của Thông diễn học:

Trước hết, Hiện tượng học thông diễn có những sự kiện lịch sử của nó, cùng với những phẩm tính tràn đầy và những ý nghĩa giàu có của chúng (PV2, 480). Nhưng đồng thời, điều ấy không thể làm ta quên rằng, làm triết học là phải “tự mình suy tư” (*“selbtsdenken”*). Con người có thể chẳng cùng lúc chu toàn cả hai nhiệm vụ này: suy tư về những tư tưởng đến từ thế giới các biểu tượng cùng với suy tư về những tư tưởng đang nảy sinh từ một tư duy phản thân (*réflexiv*) và phê phán?

Mà thật, chính công việc tay đôi này lại là định nghĩa cho khái niệm Thông diễn học triết học. Điều này có nghĩa gì? Nếu nhìn lui về quá khứ, ta sẽ nhận thấy mối liên hệ không thể phân rẽ giữa ngôn ngữ biểu tượng và công trình thông giải: “chính nơi có một người nằm mơ và nói sáng, lại là có một người đứng lên và giải mộng” (PV 2, 481). Chính trong nghĩa đó mà Thông diễn học hiện đại tiếp nối “các diễn giải bộc phát không bao giờ thiếu sót các biểu tượng” (PV 2, 482). Nhưng sự tiếp nối này không thể che mắt ta trước cái tân kỳ của hoàn cảnh hiện đại: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Rudolf Bultmann, bên cạnh nhiều tác giả khác, đã từng chứng thực rằng, thông giải là việc càng ngày càng không thể xa rời công việc phê phán, một phê phán “không còn là giản trừ, mà là hồi phục” (PV 2, 482).

Trong Triết học về Ý chí-2, phần kết thúc Biểu tượng học về cái Ác đã đưa ra một tuyên ngôn mang tính chương trình suy tư: “Một triết học phát xuất từ ngôn ngữ là một triết học hàm chứa các sự kiện lịch sử, tính trung thực đòi hỏi phải giải bày, khai triển, diễn xuất chúng bằng sự thông hiểu (PV 2, 488), và từ đó kết cấu thành một hiện tượng học thông diễn chủ trương suy tư từ các biểu tượng. Điều cốt yếu ở đây nằm ở câu hỏi thông hiểu thực chất có ý nghĩa gì? Câu trả lời không chút do dự: đó là “hoàn cảnh sự tồn tại của con người trong sự tồn tại của thế giới” (PV 2, 487). Nhưng nếu “suy tư phát xuất từ biểu tượng” có nghĩa “kiến tạo các khái niệm phổ sinh”, thì phải chăng Thông diễn học triết học của Ricoeur lại đã chỉ là nhân thêm lên một cách vô ích các đường quanh co để rồi đi đến cùng cùng nơi mà Thông diễn học của Heidegger về cuộc sống thực tiễn dẫn ta đến: đến một phân tích hiện sinh (existential) cũng cử hoạt về một “hữu thể luận cơ bản” (*‘Ontologie fondamentale’*)? Câu hỏi thách thức này sẽ được làm sáng tỏ ở tiểu tiết mục chung kết sau đây.

2.3.2. Tiến đến một “Thông diễn học hữu thể luận” (*‘Onto-herméneutique’*):

Chỉ cần đọc lại những tiểu luận về Thông diễn học của Ricoeur trong thập niên 60 xuất bản năm 1969 dưới tựa đề “Sự xung đột giữa các diễn giải” cũng như “Tiểu luận về Freud” (1965), để thấy được sự khác biệt giữa hai khái niệm Thông diễn học về hiện tượng học – hai khái niệm Thông diễn học này: một của Heidegger bằng cách suy tư trực tiếp và liền ngay - được gọi là bằng “con đường ngắn” - bàn về “hữu thể tồn tại ở đó” (*‘Da-sein’*), và một của Ricoeur bằng cách đi qua một “con đường vòng” thông qua các hình thức của ngữ nghĩa học (*sémantique*) và ngôn ngữ học, để cuối cùng cũng đến với hữu thể tồn tại. Và như vậy, cả hai mô hình Thông diễn học này đều được mang tên là “Thông diễn học hữu thể luận”, dĩ nhiên cùng với câu hỏi, có những khác biệt gì giữa hai mô hình “Thông diễn học hữu thể luận” này.

Với Heidegger:

Như ta biết, điều cơ bản trong Thông diễn học là sự thông hiểu – kết thúc từ những tác động liên quan như thông dịch, thông giải, và sau thông hiểu là biểu đạt chính mình bằng thông diễn. Sự thông hiểu bình thường được định vị thuộc ngành Nhận thức luận. Nay trong Triết học hiện sinh hiện đại, Heidegger khái niệm sự Thông hiểu như một “hình thức tồn tại”, trong “tính hữu thể” của nó, xem nó dưới “hình thức” *‘Dasein’*, ‘dự phóng’ *Dasein*, ‘mở mình ra với Tồn tại’. Với khái niệm tính hữu thể của sự thông hiểu, thì vấn đề lịch sử tính sẽ không còn là vấn đề về những thông tin trong lịch sử, mà là xem lịch sử trong ‘tính tồn tại của nó’, ‘tồn tại cùng’, ‘cách thức tồn tại bên cạnh các tồn tại’. Đồng thời năng lực của cuộc sống lại cũng có thể làm cho mình vượt lên chính mình, làm cho mình có thể thực hiện một cấu trúc cuộc sống khác.

Và đây quả là một cuộc ‘cách mạng’ mà Hữu thể luận của sự thông hiểu đưa lại: sự thông hiểu đó trở nên một khía cạnh của ‘dự án’ *Dasein* và ‘mở mình ra với Tồn tại’. Vấn đề sự thật không còn là vấn đề phương pháp, nhưng là vấn đề tỏ hiện của tồn tại, cho một hữu thể mà hiện hữu căn cứ trong sự thông hiểu về tồn tại (CI 10).

Với Ricoeur:

Ricoeur với ‘hoàn toàn công bình’ tích cực nhìn nhận khái niệm “tính hữu thể luận về sự thông hiểu” bằng ‘con đường ngắn’ của Heidegger, nhưng lại đề xuất cùng cùng khái niệm “tính hữu thể luận về sự thông hiểu”, nhưng bằng ‘con đường vòng’ gian nan hơn, thông qua

các hệ thống ngữ nghĩa học (sémantique) và ngôn ngữ học (linguistique) (CI 10, 15tt), và sau đó thông qua suy tư (CI 10, 20tt). Tại sao có sự lựa chọn này?

Ricoeur đưa ra hai lý do sau đây:

Với cách đặt câu hỏi triệt để của Heidegger, có nhiều vấn đề bị đánh mất hoặc không được rút ráo giải quyết. Thí dụ như phải hiểu thế nào về các bản văn? Đặt sở sở nào cho các khoa học lịch sử? Phân giải thế nào những xung đột giữa các diễn giải? ...

Thứ đến, để sự đảo ngược việc thông hiểu trong nhận thức qua thông hiểu trong tồn tại được khả thi, thì trước đó cần minh định tính tồn tại của Dasein, điều đã không được trình bày. Ngoài ra, sự thông hiểu như hiệu quả của phân tích về Dasein cũng chính là cái thông hiểu về cái tồn tại bởi đó và trong đó hiểu mình như tồn tại. Đã không phải chính là trong ngôn ngữ mà ta phải truy tìm điều chỉ dẫn cho thấy thông hiểu là một hình thái tồn tại? (CI 14).

Kết thúc:

Sự khác biệt giữa Heidegger và Ricoeur không thể bị giản lược chỉ vào sự chọn lựa giản đơn giữa “hoặc có hoặc không ngôn ngữ học”. Cuộc tranh luận giữa hai vị triết gia tài năng này thiết yếu liên quan đến việc các vị khái niệm thế nào về quy chế và nhiệm vụ của một nền triết học ngôn ngữ. Khái niệm quyết định ở đây là khái niệm ngữ nghĩa học. Điều mà Ricoeur tìm kiếm là “nút thắt ngữ nghĩa” nguyên khởi của mọi thông diễn học. Và cái nút thắt này không đâu khác là trong cái ngữ nghĩa học của những diễn đạt các biểu tượng – những diễn đạt, mà chính từ những hiện hữu của chúng, đòi hỏi một công trình giải thích. Chính cái vấn đề Biểu tượng luận này mà Heidegger đã tránh né. Và chính đây là nơi ta gặp phải điểm mấu chốt, nơi phân biệt những khái niệm khác biệt về một Hiện tượng học thông diễn. Tất cả đối với Ricoeur, xem như ưu tư việc phục hồi khái niệm diễn giải và thông diễn các biểu tượng kêu gọi lẫn nhau: “Có diễn giải nơi đâu có muôn màu ý nghĩa và chính trong diễn giải mà cái muôn màu ý nghĩa được rạng ngời tỏ hiện” (CI 16-17).

3. Thông diễn học về Ẩn dụ và Truyện kể:

Bối cảnh thời gian:

Thời gian Ricoeur biên soạn các tác phẩm Ẩn dụ và Truyện kể (MV:1975; TR1-3:1983-1985) cũng là thời gian Ricoeur đang giảng dạy tại châu Âu và Bắc Mỹ (USA). Thời gian mà Ricoeur mãnh liệt đương đầu với thế giới triết học Anh-Mỹ, đồng thời tiếp tục đào sâu các khoa học về ngôn ngữ, cả sau khi vẻ vang vượt thắng các tranh luận với chủ nghĩa cấu trúc học, toàn bộ thời gian này được xem như một hành trình lâu dài Thông diễn học về bản văn của Ricoeur.

Trong những năm tháng này, thông diễn học trong các hình thức khác nhau cũng đều đã được nhìn nhận trong thế giới triết học, kể cả những lập trường độc đáo của Ricoeur về một số nguyên tắc phương pháp luận, như về hai nhiệm vụ được Ricoeur quảng bá nêu lên: nhiệm vụ đề cao cái “ý nghĩa” như động lực nội tại của bản văn và nhiệm vụ phóng chuyển ra ngoài mình như đối tượng tham chiếu cái năng lực một dự án làm cho “thế giới nên thật đáng sống”.

Về nhiệm vụ thứ nhất, Ricoeur khước từ tính một chiều vừa phi lý vừa hợp lý: phi lý bởi chủ trương một sự hiểu biết tức thời (khi một chủ thể cho rằng bản thân có thể tức thời đặt mình vào cuộc sống của một người khác), đồng thời lại hợp lý khi giải thích sự hiểu biết dựa trên những nguyên tắc của khoa ngôn ngữ cấu trúc học xem ngôn ngữ như một hệ thống các dấu chỉ thay vì như diễn ngôn và do đó tạo nên ảo tưởng một thế giới đóng kín tách biệt khỏi tính chủ thể vừa của tác giả vừa của độc giả. Khái niệm mới về hiểu biết của Ricoeur trái lại phát sinh từ một biện chứng giữa hiểu biết và giải thích, theo đó sự hiểu biết được định nghĩa như “khả năng nhận cho mình công việc cấu tạo bản văn”, còn giải thích là “tác động làm cho rõ những quy luật phụ thuộc vào công việc cấu trúc mà người đọc theo dõi” (TA 33).

Về nhiệm vụ thứ hai, chiều kích hữu thể luận của thông diễn học, đối với Ricoeur, được biểu đạt trên bình diện “tham chiếu” của bản văn: ông xác tín rằng “diễn ngôn không bao giờ chỉ là cho tự thân nó (for its own sake), nhưng trong mọi trường hợp sử dụng, nó muốn đưa đến cho ngôn ngữ một kinh nghiệm, một cách cư ngụ và tồn tại trong thế giới đã có trước nó và nay cần được nói ra” (TA 34). Thêm vào sự “nhấn mạnh về tính hữu thể luận này”, thì sự tổng hợp của Ricoeur về sự hiểu biết và giải thích này đã đưa thêm một nét phân tích chính xác còn thiếu vắng nơi Heidegger và Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

Ẩn dụ và Truyện kể:

Ẩn dụ sống và Thời gian và truyện kể là “hai tác phẩm song đôi”: chúng đã được khái niệm cùng với nhau, mặc dầu được xuất bản nối tiếp nhau. Trong Ẩn dụ cũng như trong Truyện kể, chúng ta được xấp mặt với hiện tượng đối mới ngôn ngữ học được thể hiện trên bình diện diễn ngôn: sản xuất một sự “thích đáng ngữ học mới trên bình diện diễn ngôn thông qua một quy định không thích đáng” trong trường hợp ẩn dụ, sản xuất một sự “thích đáng mới trong sự sắp xếp các ngẫu nhiên” trong trường hợp “cốt truyện giả tưởng” trong trường hợp truyện kể (TR1,11). Trong cả hai trường hợp, thì tác động sáng tạo của trí tưởng tượng đều được kích hoạt.

Trong khi khai thác cả một nền văn học rất lớn từ ẩn dụ của Aristoteles (384-322 tCN) cho đến các tác giả đương đại thuộc nhiều ngành ngôn ngữ học khác nhau, Ricoeur đã muốn vượt qua các ranh giới của lý thuyết truyền thống về ẩn dụ chỉ nhìn nó như một chuyển nghĩa với tính cách trang trí, từ một nghĩa đen qua một nghĩa bóng, nhưng không có thêm phân tri thức mới nào. Đối nghịch với quan điểm truyền thống đó, Ricoeur đã cung ứng một lý thuyết ẩn dụ mang tính nghị luận được xem như một hiện tượng cổ xúy suy luận trong nội hàm của câu văn. Tác dụng của ẩn dụ được nảy sinh từ sự căng thẳng giữa hai từ không dung hợp trên bình diện nghĩa đen.

Ẩn dụ chết, khi nó thuần túy chỉ là sự thay đổi văn tự, thoái mình nên chỉ là một ký tự. Ẩn dụ sống, trái lại, là một “bài thơ rất ngắn”, nhưng có sức biến đổi thực tại, gác lại bên lề những tham chiếu bình thường của ngôn ngữ, để diễn bày cho ta những sự vật trong tình trạng “tồn tại như”, trong sự thật thẳm sâu của chúng làm cho thế giới nên một thế giới đáng sống. Bằng cách này, ẩn dụ đưa ta đến con tim của vấn đề thông diễn là cung cấp cho ta một công thức mới về khái niệm sự thật.

Cũng một cách như thế, việc xây dựng các kịch bản – điều chuyên biệt của truyện kể, lịch sử hay hư cấu – có khả năng thể hiện một sự mô phỏng sáng tạo những kinh nghiệm đã

từng trải qua trong thời gian. Giả thuyết cơ bản của Ricoeur là “giữa việc thuật kể một truyện sử và đặc tính thời gian của kinh nghiệm có một tương quan không phải chỉ là tùy thuộc, nhưng quả là một đòi hỏi liên văn hóa. [...] Thời gian trở nên thời gian mang tính người trong mức độ nó được chuyển động theo dạng thuật kể, và [...] truyện kể đạt được ý nghĩa trọn vẹn của mình khi nó trở nên một điều kiện của hiện hữu trong thời gian” (TR1, 85).

Quả thật, đối với Ricoeur, truyện kể là như một sự tái diễn những ngộ kiệt giải thích về thời gian của giáo phụ Aurelius Augustinus (354-430) trong tác phẩm Tự thú (Confessions, tập XI), khó khăn mà suy tư triết học lại đã gặp phải dọc suốt lịch sử của mình, với Kant, Husserl (1859-1938), Heidegger. Cuộc hành trình tư tưởng rất lâu dài này đã chứng thực cho một trực giác nguyên thủy: một suy tư “thuần túy” về thời gian là một điều không thể, suy tư trái lại phải dựa vào giải thích. Và như vậy, “thời gian thuật kể” theo một nghĩa nào đó là một “thời gian thứ ba” (*‘un tiers temps’*) phải sử dụng môi giới của sự xung đột giữa “thời gian hoàn vũ” (Aristoteles) và thời gian của tâm hồn (Augustinus), đó là thời gian của lịch sử con người, lịch sử những con người hành động, đau khổ và thuật kể lịch sử đời mình.

Bằng cách sử dụng hai khái niệm *muthos* (dụ ngôn) và *mimèsis* (bắt chước) của Aristoteles, Ricoeur khẳng định *muthos-mimesis* được hiểu như là phạm trù bao quát của truyện kể, đó là sự bắt chước sáng tạo các hành động của con người. Sự bắt chước sáng tạo bao gồm ba chức năng là tiền-cấu hình (*pré-figurer*), hợp-cấu hình (*con-figurer*) và tái-cấu hình (*re-figurer*) các hành động, được Ricoeur gọi là *mimesis-1*, *mimesis-2* và *mimesis-3*. Theo đó, *Mimesis-2* là hợp-cấu hình bản văn làm thành tính văn chương của công trình văn học (kể cả hình thức đặc biệt của văn học gọi là sử biên) giữ một vai trò trung giới giữa tiền-cấu hình của môi trường thực hành nhờ sự tiền-hiểu biết mà ta có được từ khu vực hành động (*mimesis-1*) và sự tái-cấu hình nhờ vào sự đón nhận được thông qua công việc đọc (*mimesis-3*). Qua sự tiếp nhận, theo Desiderius Erasmus (1469-1536), *lectio transit in mores*, nói cách khác bản văn mời gọi ta biến đổi chính mình và biến đổi các thực hành của mình (theo ngôn ngữ của lý thuyết thông diễn luận trước đây, đó là khoảnh khắc ứng dụng (*applicatio*) ý nghĩa của bản văn vào đời sống của độc giả hay của thánh giả).

Thời gian và truyện kể:

Thời gian và truyện kể là bộ sách ba tập dày rộng và quan trọng đến ba nghìn trang, thật khó lòng mà tóm tắt được trong hai ba dòng. Ricoeur cống hiến nơi đây một khảo sát chi tiết về truyện kể lịch sử và truyện kể hư cấu, bằng cách đối thoại như ông thường làm với các trường phái lý thuyết chính đương đại (của châu Âu lục địa và thế giới Anh-Mỹ). Ông chống đối sự cảm dỗ phi-thuật kể của sử biên cũng như phi-sử luận của truyện kể hư cấu. Lịch sử và hư cấu soi sáng lẫn nhau, bởi tri thức về quá khứ, điều luôn là tri thức về một sự vắng mặt, cần đến sự trợ giúp của trí tưởng tượng và những sáng chế văn học cung cấp cho những thay đổi của con người ánh sáng của một ý nghĩa khả thực.

Hai hình thức truyện kể, lịch sử và hư cấu, cuối cùng đồng quy về một thông diễn học về điều kiện lịch sử-thời tính của các hữu thể duy nhân. Ricoeur từ thời niên thiếu đã từng rất chú tâm đến vấn đề lịch sử (ta nhớ đến tiểu luận Husserl và ý nghĩa của lịch sử năm 1949 và tập Lịch sử và sự thật năm 1955). Nay trong Thời gian và truyện kể, ông bảo vệ sự phê phán của người nghiên cứu trẻ tuổi đối với một khái niệm duy lý về lịch sử bằng cách chủ trương “khước từ Hegel” - nghĩa là “khước từ yêu sách theo cách Georg W.F. Hegel (1770-

1831) về một sự nhận thức tổng toàn lịch sử – [savoir totalisant de l’histoire]” - không ngăn cản việc đi tìm một ý nghĩa cho lịch sử bằng cách dò theo con đường một “trung giới mở, bất tận, bất toàn, nghĩa là một mạng lưới những triển vọng chồng chéo giữa mong chờ của tương lai, tiếp thu của quá khứ và thực sinh của hiện tại, không vượt mất (Aufhebung) trong một tổng thể, nơi lý nghĩa của lịch sử và tác thành của nó trùng hợp với nhau” (TR3, 300).

Sáng kiến, trong một đối thoại biện chứng về lịch sử như thế, hiện nay giữ một chỗ đứng trung tâm và có trách nhiệm chiếu theo tư tưởng đạo đức học. Chính cái sức mạnh của hiện tại làm cho quá khứ không phải là một gánh nặng làm tê liệt chúng ta, nhưng cởi mở với những khả năng chưa thành tựu mà lịch sử nhìn từ phía người thắng cuộc không nhìn ra, về những hi vọng tiếp tục nuôi dưỡng hành động đạo đức và xã hội chính trị của ta.

Lỗi mở thực hành này của thông diễn học là đối lập của một sự nhìn nhận về giới hạn trên bình diện lý thuyết. Thời gian và truyện kể kết thúc với gương hạnh của giáo phụ Augustinus cùng với một re-tractatio, một sự lấy lại vấn đề nguyên thủy nay tỏ hiện ra những kiệt lộ mới tinh tế hơn. Cuối cùng, mầu nhiệm về thời gian vượt quá năng lực của truyện kể để trả lời một cách thi ca cho những kiệt lộ của suy tư triết học và biểu lộ ra cái tính bí ẩn trường kỳ của nó. Tư tưởng về một thời gian độc nhất, một lịch sử độc nhất chỉ là một tư tưởng giới hạn. Thời gian, cuối cùng, là tự thân không thể xuyên thấu. Nhưng sự nhìn nhận cuối cùng này không phải là một thất bại cho suy tư, nhưng là một mời gọi cho “suy tư hơn nữa” và cho “nói lên khác đi”. “Mầu nhiệm của thời gian không phải là một ngăn cấm đè nặng trên ngôn ngữ, đúng hơn nó đẩy động lên đòi hỏi phải suy tư hơn và ra khác đi” (TR3, 397). Chính cái bản sắc truyện kể - của những cá nhân cũng như của những cộng đồng lịch sử - là cái ván bài thử nghiệm trả lời cho đòi hỏi này, trong lời đáp có câu hỏi: “Tôi là ai? Chúng ta là ai?”, câu hỏi đòi hỏi ta nhất thiết phải có năng lực kể truyện và tự kể truyện.

4. Thông diễn học về cái Chính-mình (le soi)

4.1. Một triết học về chủ thể-phản thân (sujet-réflexif):

Vấn đề bản sắc truyện kể (identité narrative) được lướt qua vào cuối bộ sách Thời gian và truyện kể (TR1-3, 1983-1985) đã mở đường cho suy tư về bản sắc duy nhân, vấn đề được Ricoeur lưu tâm trong nhiều năm và cuối cùng đã được diễn đạt trong tác phẩm mà Ricoeur gọi là kết thúc cho toàn sự nghiệp triết học của ông: tác phẩm Chính-mình như một người khác (Soi-même comme un autre) xuất bản năm 1990. Tác phẩm này là thành quả được bổ sung của các bài giảng Gifford Lectures tại Edimbourg năm 1986, thời gian quan trọng đối với Ricoeur bởi cái chết thê thảm của một người con trai của ông.

Vấn đề chủ thể, một trong những vấn đề quan trọng nhất trong nghiên cứu của Ricoeur, đã được diễn đạt trong Chính-mình như một người khác một cách rất sâu rộng, xem như một thăm vấn triệt để về con người chủ thể, đồng thời như một khai phá mới về muôn vàn hình thức của cái chính-mình chúng ta này, được Ricoeur gọi là “một hiện tượng thông diễn về cái chính-mình”.

Ba chủ ý cơ bản của triết học:

Ngay trong những trang đầu, tác giả đã diễn giải cái tựa sách thông qua hình thức ngôn ngữ học, để minh họa ba chủ ý cơ bản của triết học. (1). Trước hết, cái mình - tiếng Pháp là

soi, tiếng Anh là self, tiếng Đức là Selbst - nghịch với Je, I, Ich. Một đối nghịch chủ ngữ-phản thân (sujet-réflexif) như thế cho thấy cái ngụ ý muốn đề cao tính trung giới phản tư vượt trên tính tiếp cận tức thời của chủ vị ngôi thứ nhất. (2). Chủ ý triết học thứ hai được diễn đạt trong từ chính - tiếng Pháp là même - để phân biệt hai nghĩa chính của bản sắc (identité): bản sắc đồng nhất thể (idem-identité) và bản sắc đích thực thể (ipse-identité). Đối với Ricoeur, bản sắc đích thực thể, khác với bản sắc đồng nhất thể, không bao hàm xác quyết có một hạt nhân không thể thay đổi của nhân cách, cái hình thức bản sắc này có thể kinh nghiệm được thông qua hiện tượng lời đoan hứa. Và như thế là có một đối tính giữa hai hình thức thường tồn trong thời gian: thường tồn trong tính cách và thường tồn trong nắm giữ lời đoan hứa (SA 148-150). (3). Chủ ý triết học thứ ba của tác giả được biểu lộ minh thị trong tựa đề: đó là cái biện chứng giữa cái mình và cái khác. Ricoeur nói rõ thêm, rằng cái khác trong tựa đề không được hiểu như đơn giản một so sánh (chính-mình giống như một kẻ khác), nhưng là theo cách nội tại, như một hàm chứa (chính-mình thể như là kẻ khác) (SA 14).

Triết học về chủ thể:

Các triết học về chủ thể hay về cogito (cái tôi suy tư của René Descartes, 1596-1650), mà chủ thể được biểu đạt theo chủ vị ngôi thứ nhất, thì thường bị dao động giữa việc đánh giá cái chủ từ Tôi (Je) hoặc quá cao hoặc quá thấp, giữa cái cogito được hiển dương (cogito exalté) thuộc phẩm hàm sự thật đệ nhất (theo truyền thống suy tư từ Descartes đến Husserl), hay ngược lại với cái anti-cogito bị rạn vỡ (anti-cogito brisé) bị giảm thiểu thành một ảo tưởng thuần túy, mà minh họa hùng hồn nhất là với Friedrich Nietzsche (1844-1900). Trong khi đó, hiện tượng học thông diễn về cái mình được đặt trên một con đường trung giới khiêm tốn hơn. Nó biểu đạt lại bằng nhiều cách đặt câu hỏi “Ai?”: “Ai nói?”, “Ai hành động?”, “Ai tự thuật kẻ?”, “Ai là chủ thể đạo đức chịu trách nhiệm?”. Mỗi lần với câu hỏi như thế, câu trả lời là: “mình”. Ta nhận thấy muôn vàn câu hỏi, những câu hỏi đem lại sự sống cho bốn khảo luận làm thành một trật tự cho chín trong mười khảo luận của tác phẩm Chính-mình như một người khác, khởi đầu với triết học ngôn ngữ đến triết học hành động, từ lý thuyết về thuật kể đến đạo đức. Trên thực tế thì môi trường ngôn ngữ không bao giờ bị bỏ quên, nhưng được tiến hành theo một trật tự tăng cường năng lực – từ mô tả, qua thuật kể, đến quy định –, trong đó việc thuật kể nắm giữ chức năng trung giới giữa việc sử dụng sự mô tả và việc sử dụng sự quy định của ngôn ngữ.

4.2. Mười tập hợp khảo luận:

Trong hai khảo luận đầu tiên, Ricoeur đã đem vào trong hiện tượng học thông diễn những yếu tố của cuộc đối thoại lâu dài với triết học phân tích ngôn ngữ tiếng Anh. Trong khảo luận thứ ba, ông đã trình bày lại những phân tích của ông về bản sắc truyện kể, bằng cách đối chất với vấn đề bản sắc duy nhân của John Locke (1632-1704) ngày nay.

Trong các khảo luận từ thứ tư đến thứ chín, ông phác họa những đường nét của cái mà ông gọi là một “đạo đức học nhỏ” (“petite éthique”), bằng cách bắt đầu với sự phân biệt giữa các thuộc từ “tốt lành” và “bắt buộc”. Việc sử dụng thuộc từ này hay thuộc từ kia cho phép phân biệt giữa đạo đức học được hiểu như phẩm hạnh của một cuộc sống tốt lành với người khác và trong những thể chế công bình và luân lý học, nơi đây được đưa vào khái niệm những quy tắc đặc thù vừa bởi một yêu sách phổ cập cũng như bởi một yếu tố cưỡng bức. Cuối cùng, đây là sự phân biệt giữa hai trào lưu luân lý lớn: giữa một khuynh hướng “mục đích luận”

theo tư duy Aristoteles và một khuynh hướng “nghĩa vụ luận” theo tư duy Kant, cả hai khuynh hướng đều gặp phải một trung giới khó khăn trong tính “khôn ngoan thực hành” (x. Lưu Hồng Khanh 2022-06-Triết số 8).

Dẫu bị phân mảnh như thế thành một tập hợp lớn các vấn hỏi và trả lời, thông điệp học của Ricoeur về cái chính-mình cũng đã tìm ra được một tiêu đề thống nhất thích ứng, đó là khái niệm “hành động duy nhân”, dần dà thông qua các khảo luận để cuối cùng trở nên rộng lớn và cụ thể thêm. Ricoeur biểu thị cái dạng xác thực mà các khảo luận này tìm kiếm là khái niệm xác nhận (attestation) được định nghĩa như là sự “vững tin là chính-mình hành động và đau khổ” (SA 35).

Khảo luận thứ mười cuối cùng: Đa nghĩa và vô thường của vấn hỏi không bị dồn ép loại bỏ, trái lại được xác định bởi khảo luận cuối cùng về đặc tính “hữu thể” trả lời cho câu hỏi: “Cái mình thuộc loại tồn tại nào?”. Đây là vấn đề suy tư về hiện tượng cái mình “hành động và đau khổ” với những nguồn suy luận của truyền thống triết học nay trở nên chủ đề của một sự tái diễn giải và một sự tái tiếp nhận. Trong một cách đọc lại như thế, Ricoeur một đảng lấy lại tính đa nghĩa của Aristoteles về hữu thể, đặc biệt đề cao cặp phạm trù hiện thể-tiềm năng [acte-puissance] – hơn là khái niệm bản thể [substance], (ta cũng đừng quên những trang kỳ diệu trong đó cái *energeia* [năng lực] của Aristoteles được so sánh với cái *conatus* [xung lực] của Baruch de Spinoza (1632-1677) – và đảng khác lấy lại cái biện chứng của Platon về cái đồng [même] và cái dị [autre], điều này cũng được Ricoeur tái giải thích, cho phép ta nhận thức được tính đa nghĩa của cái khác biệt và tác dụng của nó trong cái bản sắc đích thực thể [ipséité].

Cái khác không chỉ là người khác, nhưng là những hình thức muôn trùng của sự khác biệt mà cái chính-mình gặp được trên con đường cuộc sống của mình, cùng với những tra vấn của nó, khởi đầu với cái thân thể của chính mình (xác thịt), thông qua cái lương tâm luân lý mà Ricoeur cuối cùng khước từ không xác định, cho đến tiếng nói của người khác hay của tổ tiên hoặc cả của Thượng đế. Ricoeur cuối cùng đã kết thúc công trình nghiên cứu của mình với lời nói hài hước của Socrates (470-399 tCN): “Chỉ một diễn ngôn khác với cái chính-mình [...] mới thích ứng với cái siêu phạm trù ‘khác’, bằng không thì cái ‘khác’ sẽ tự hủy để làm cho mình trở nên chính-mình” (SA 410) (x. Lưu Hồng Khanh 2022-09-Triết số 9).

4.3. Kết thúc:

Đến đây, ta mong ước cùng với Ricoeur thực hiện một thoáng nhìn lui tổng kết lại những điều cơ bản trong lĩnh vực Thông điệp học đã được ông với đầy tâm huyết và tài năng chuyên nghiệp nghiên cứu và biên soạn. Tiếp cận với một công trình triết học lớn lao và sâu rộng, đa hình và nhiều nghĩa như của Ricoeur, người nghiên cứu dĩ nhiên khó lòng tìm ra được sợi chỉ đỏ kết hợp và xuyên sâu phát xuất từ việc đọc các bản văn của Ricoeur trong nhiều nội dung và trong nhiều hoàn cảnh với những động lực sinh động của chúng.

Nhưng may mắn là Ricoeur đã có lần đưa ra cho ta “sợi chỉ tinh tế và liên tục” nói trên khi ông viết Lời tựa cho tiểu luận của một người nghiên cứu trẻ nước Ý tên là Fabrizio Turoldo. Tiểu luận mang tên Sự thật của phương pháp (*Verità del Metodo*, Padue, 2000), còn Lời tựa của Ricoeur viết Cuộc dạo chơi trên chặng đường dài (*Promenade au fil d'un chemin*):

“Thoạt nhìn thì công trình biên soạn của tôi xem ra tản mạn lắm. Và nó xem ra như vậy bởi mỗi tập sách đều được viết ra xoay quanh một vấn đề giới hạn: cái có ý và cái vô ý, hữu hạn và cái ác, những hàm ý triết học của phân tâm, canh tân ngữ học trong ẩn dụ sống, cấu trúc ngôn ngữ trong truyện kể, tính phản tư và các giai đoạn. Và chỉ trong những năm cuối cùng vừa rồi mà tôi nghĩ đã có thể sắp đặt lại sự khác nhau của những tiếp cận đó dưới tiêu đề của một cuộc tìm kiếm: tôi đã cho nó một tên gọi, với tiêu đề con người hành động, cũng gọi là con người có năng lực. [...] Như vậy, thoát tiên chính là cái năng lực tổng kết lại chủ đề con người có năng lực, chủ đề cho tôi thấy sự tương phản với sự tản mạn bên ngoài của toàn bộ công trình biên soạn của tôi; năng lực tổng kết ấy được nhìn thấy như một sợi chỉ liên kết, giống như sợi chỉ liên kết mà tôi từng ngưỡng mộ nơi Merleau-Ponty suốt những năm thực tập: chủ đề “tôi có thể” (Jervolino, Domenico 2002, 44).

Chủ đề “tôi có thể” đã được xuất hiện trong tác phẩm triết học đầu tay của Ricoeur *Cái có ý và cái vô ý* (Le volontaire et l'involontaire, 1950) như “năng lực của dự phóng chạm trán với những điều kiện hành xử của nó, như thói quen và xúc cảm, cùng với những giới hạn không thể vượt qua của chúng, như tính cách, vô thức, sự sống”.

Chủ đề này được tái xuất hiện gần nửa thế kỷ sau trong tác phẩm *Chính-mình như một người khác* (Soi-même comme un autre, 1990) có thể được đọc lên từ bốn hình thái của cái “tôi có thể”, đó là: tôi có thể nói, tôi có thể thuật truyện, tôi có thể hành động, tôi có thể chịu trách nhiệm về các hành động của tôi. “Với bốn chủ đề đó, tôi có thể tuần tự xếp đặt lại các đóng góp của tôi cho triết học ngôn ngữ và tổ chức của nó trên cơ sở ba đơn vị là từ ngữ, câu chữ và bản văn, tiếp đến là những đóng góp của tôi cho triết học hành động với các nguyên nhân, các động cơ, cùng sự diễn nhập nó vào trong thế giới, tiếp đến còn là khái niệm của tôi về trình thuật với năng lực cấu trúc trong đời sống thường nhật, văn chương, biên sử và suy luận về thời gian, - sau cùng là những cái nhìn của tôi về triết học luân lý. Tôi phải nói rằng, chính cái lời nói cuối cùng này mà năng lực tổ chức về chủ đề “con người có năng lực” đã đến chậm nhất với tôi. Khái niệm chịu trách nhiệm (‘imputation’) là yếu tố sau cùng đến với tôi, thông qua việc đan kết giữa bình diện truyện kể và bình diện đạo đức. [...] Đến lượt nó, chủ đề này, chủ đề chịu trách nhiệm, lại đã đưa đến một đan kết nội tại mới giữa đạo đức cơ bản điều động nguyện ước một cuộc sống thành tựu, luân lý bó buộc với các quy luật của nó cùng với cái chủ đích phổ quát và các nền đạo đức phối trí lại sự bó buộc luân lý và chân trời hạnh phúc của nó trong những lĩnh vực thực tế khác biệt nhau, lĩnh vực y khoa, lĩnh vực công lý pháp chế, lĩnh vực sử biên (thông qua các giai đoạn sắp xếp tư liệu, giải thích và thuật kể) sau cùng là lĩnh vực phê phán chính trị đối đầu với các lĩnh vực kinh tế và văn hóa, chủ quyền quốc gia và bảo toàn thế giới”.

Nếu “Sợi chỉ tinh tế và liên tục” này kéo dài thông suốt toàn bộ nghiên cứu, biên soạn và xuất bản của tác giả Paul Ricoeur được phẩm định bởi “con người có năng lực”, thì phải nhận định rằng, trọn đời tác giả đã trung thành với tư tưởng của một nền triết học không đóng kín vào chính mình, nhưng nó đã trở nên một sinh hoạt để suy tư và khai triển tính nhân bản của con người trong muôn vàn hình thức của nó. Giống như chính ông đã từng nói về điều đó ngay trong một bản văn thời thanh xuân gửi đến các sinh viên trẻ: “Cuộc chiến cho sự thật nay là một cuộc chiến cho một nền nhân bản mới” (Tập san Người gieo giống [Le Semeur], 1946, nos4-5, p.391).

THƯ MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bảng viết tắt & Bảng tên sách của Ricoeur (thứ tự năm xb đầu tiên)

KJ	Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (avec M. Dufrenne), Seuil, 1947.
GM et KJ	Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Seuil, 1948.
E	Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté. Colloque international de la phénoménologie, organisé par Archives Husserl de Louvain, 1951; [xem trong EP: À l'École de la phénoménologie, Paris, Seuil, 1986, 59-86.
PV1	Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950, 21988, Points 2009.
PV2	Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960, 21988, Points 2009
HV	Histoire et Vérité, Seuil, 1955, 1964
DI	De l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, 1966.
CI	Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969.
MV	La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.
TR1	Temps et Récit, t.1, L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983.
TR2	Temps et Récit, t.2, La configuration du temps dans le récit de fiction, Paris, Seuil, 1984.
TR3	Temps et Récit, t.3, Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985.
TA	Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986.
EP	A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986.
M	Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986. (Bản dịch tiếng Việt: Bùi Văn Nam Sơn, Cái Ác: Một thách thức đối với triết học và thần học, Hà Nội, Nxb Hồng Đức, 2021).
SA	Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.
AJ	Amour et Justice, Tübingen, Mohr, 1990.
L1	Lectures 1, Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.
L2	Lectures 2, La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992.
L3	Lecture 3, Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.

RF	Réflexion faite, Une autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995.
J1	Le juste, Paris, Esprit, 1995.
IU	Idéologie et Utopie (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil-poche, 1997.
A	Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas, PUF, 1997.
NR	La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J.-P. Changeux), O. Jacob, 1998.
PB	Penser la Bible (avec A. LaCocque), Seuil, 1998.
J2	Le juste 2, Paris, Esprit, 2001.
MHO	Mémoire, Histoire, Oubli, Paris, Seuil, 2000.
PR	Parcours de la reconnaissance, Paris, Seuil, 2004.

2. Bảng tên sách bổ sung

Abel, Olivier & Porée, Jérôme 2007: Le Vocabulaire de Paul Ricoeur, Paris, Ellipses.

Dosse, François 2008: Paul Ricoeur – Les sens d'une vie, Paris, La Découverte/Poche.

Greisch, Jean 2000: L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne, Paris, Cerf.

Greisch, Jean 2001: Paul Ricoeur – L'itinérance du sens, Grenoble, Million.

Jervolino, Domenico 2002: Paul Ricoeur – Une herméneutique de la condition humaine, Paris, Ellipses.

Lưu Hồng Khanh 2022-02: Paul Ricoeur – Sự thừa nhận lẫn nhau, in: Tạp chí Triết Học và Tư Tưởng, số 7: 02.2022.

Lưu Hồng Khanh 2022-06: Paul Ricoeur – Chính mình như một người khác, in: Tạp chí Triết Học và Tư Tưởng, số 8: 06.2022.

Lưu Hồng Khanh 2022-09: Paul Ricoeur – Hướng theo loại hình tồn tại nào?, in: Tạp chí Triết Học và Tư Tưởng, số 9: 09.2022.