PAUL RICOEUR VÀ NỀN THÔNG DIỄN HỌC QUA LĂNG KÍNH BẢN NGÃ VÀ ĐẠO ĐỨC

RICOEUR AND THE HERMENEUTICS OF THE SELF AND MORALS

Vũ Uyên Thi*

Abstract

This article is an introduction to Paul Ricoeur's hermeneutic philosophy. By scrutinizing his interpretation of the selfhood and ethics, we argue that Ricoeur sees hermeneutics as a dynamic and practical alternative to the old purely speculative classical metaphysics and transcendental philosophy.

The article begins with a brief review of the evolution of hermeneutics, from a mere exegetical technique (Schleiermacher, Dilthey) to a comprehensive philosophy of understanding (Heidegger, Gadamer). It then analyzes Ricoeur's attempt to apply phenomenology to language, action, and narrative. That is seen in his interpretation of the self. His attempt to reconcile the contrast of the "classical *cogito*", the "*idem-identity* (sameness/character), with his own narrative of identity, *ipse-identity* (selfhood/self-maintenance), can be a case *par excellence* of his hermeneutics. Subsequently, the paper explores Ricoeur's hermeneutics as the foundation of ethics that prioritizes "ethical aim" (the "good life") over "moral norms" (the Kantian imperatives). The article concludes that Ricoeur's hermeneutics finds its resolution in practical wisdom (phronesis), an interpretive judgment of the self as a responsible and "capable being" which could serve to overcome the conflict between universal rules and singular situations.

Mở Đầu

Trong lịch sử triết học, bản ngã và đạo đức là hai chủ đề đã được khảo sát theo nhiều phương pháp luận: bản ngã như *cogito* trong René Descartes, như chủ thể luân lý trong Immanuel Kant, như trung tâm ý thức trong Edmund Husserl, hay như *Dasein* trong Martin Heidegger. Tương tự, đạo đức đã được tiếp cận như nhân đức theo Aristotle, hệ thống quy tắc phổ quát theo Kant, như hệ quả hành động theo John Stuart Mill, hay như trải nghiệm tha nhân theo Emmanuel Levinas. Mỗi cách tiếp cận đều mang lại những kết quả riêng, nhưng cũng để lại những khoảng trống: sự tách biệt giữa lý thuyết và đời sống, giữa quy tắc và hoàn cảnh, giữa bản ngã và tha nhân.

Paul Ricoeur bước vào hai chủ đề này bằng phương pháp thông diễn học. Ông không định nghĩa bản ngã hay đạo đức từ những nguyên lý tiên nghiệm, nhưng chọn cách diễn giải hai điều ấy trong hành động, trong ngôn ngữ, trong tự sự, và trong trách nhiệm. Thông diễn học theo ông không chỉ là một kỹ thuật giải nghĩa văn bản, mà là một cách thế sống và hiểu

* Vũ Uyên Thi SJ, Giảng viên Cơ hữu Triết học tại Học viện Thánh Giuse thuộc Dòng Tên Việt Nam, chuyên về triết học hiện đại. Đã từng có công bố về Thông diễn học tại Việt Nam.

thế giới, nơi con người được hiểu như một thực thể có thể kể lại chính mình, chịu trách nhiệm về hành động của mình, và sống cùng với người khác trong các thiết chế công bằng.

Bài viết này không nhằm trình bày toàn bộ hệ thống thông diễn học của Ricoeur, mà tập trung vào phương pháp thông diễn như một lối tiếp cận triết học, được triển khai cụ thể trong việc tìm hiểu bản ngã và đạo đức. Luận đề chính của bài viết này là tìm hiểu thông diễn học của Ricoeur thông qua việc phân tích cách thế diễn giải về bản ngã và đạo đức của ông. Từ đó cho thấy rằng thông diễn học có thể trở thành một phương pháp để tiếp cận nhiều vấn đề nhân sinh khác.

Với mục tiêu trên, bài viết sẽ triển khai theo bốn chương chính. Chương I trình bày rất khái quát về thông diễn học được hiểu như một phương pháp triết học, làm tiền đề cho việc phân tích các chương tiếp theo. Chương II phân tích cách Ricoeur diễn giải bản ngã theo cách thông diễn. Chương III khảo sát nền tảng đạo đức thông diễn. Chương IV thảo luận và so sánh phương pháp thông diễn với các cách tiếp cận triết học khác. Phạm vi nghiên cứu tập trung vào hai tác phẩm của Ricoeur: *Oneself as Another* (1992) và *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy* (1978).

1. Thông Diễn Học Như Phương Pháp Triết Học

Trước hết, thông diễn học (hermeneutics) vốn khởi đầu như nghệ thuật giải nghĩa văn bản, đặc biệt là trong truyền thống thần học và ngữ văn học Đức thế kỷ XIX. Friedrich D. E. Schleiermacher nhấn mạnh đến việc hiểu tác giả qua văn bản, còn Wilhelm C. L. Dilthey mở rộng thông diễn học sang khoa học tinh thần, xem nó như phương pháp để hiểu đời sống lịch sử. Tuy nhiên, bước ngoặt lớn đến từ Martin Heidegger và Hans-Georg Gadamer, khi thông diễn học trở thành một triết học về sự hiểu (philosophy of understanding), nghĩa là cách con người cư ngụ trong thế giới có ý nghĩa.[1]

Paul Ricoeur kế thừa truyền thống này, nhưng ông không dừng lại ở triết học ngôn ngữ hay hiện tượng học. Ông phát triển một thông diễn học liên ngành, kết hợp giữa ngôn ngữ học, triết học hành động, phân tích tự sự, và đạo đức học. Thật vậy, trong *Oneself as Another*, ông gọi đó là một "hermeneutics of the self" — tức là một phương pháp để hiểu bản ngã không phải bằng định nghĩa, mà bằng diễn giải: "Ba đặc điểm chính của thông diễn học về bản ngã, đó là: sự đi vòng của phản tư thông qua phân tích, phép biện chứng giữa bản ngã và tính đồng nhất (selfhood and sameness), và cuối cùng là phép biện chứng giữa bản ngã và tha thể tính (selfhood and otherness)."[2]

Thông diễn học của Ricoeur có ba đặc điểm nổi bật. Thứ nhất là tính liên ngành. Ricoeur không giới hạn thông diễn học trong lĩnh vực ngôn ngữ hay văn bản. Ông áp dụng nó vào hành động, hứa hẹn, kể chuyện, phán đoán, và trách nhiệm. Mỗi hành vi của con người đều có thể được diễn giải, và chính trong quá trình diễn giải ấy, bản ngã được hình thành. Kế đến là tính hiện tượng học nhưng không quy giản. Ricoeur kế thừa hiện tượng học Husserl và Heidegger, nhưng ông không quy giản bản ngã thành ý thức hay *Dasein*. Thay vào đó, ông

1 Paul Regan, "Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Concepts of Reading, Understanding and Interpretation," META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy 4, no. 2 (December 2012): 288.

2 Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), 16.

xem bản ngã như một thực thể có thể hành động và chịu trách nhiệm, một hữu thể có khả năng, luôn được hiểu trong hoàn cảnh và thời gian.[3] Cuối cùng là tính sống động và mở rộng. Thông diễn học không đưa ra định nghĩa đóng khung, mà mở ra khả năng hiểu mới trong từng hoàn cảnh. Nó chấp nhận sự dở dang, tính lịch sử, và khả năng sai lầm, nhưng vẫn giữ được tính trách nhiệm và khả năng phán đoán. Điều này được chịu trách nhiệm bởi xác tín của chủ thể dựa trên khôn ngoan thực tiễn.[4] Thông diễn học không thay thế đạo đức bằng công thức, mà giúp ta sống đạo đức trong hoàn cảnh cụ thể.

Tắt một lời, thông diễn học của Ricoeur không chỉ là một phương pháp nghiên cứu triết học, mà là một lối sống triết học, nơi con người được hiểu như một thực thể có thể kể lại chính mình, sống cùng với người khác, và chịu trách nhiệm về hành động của mình

2. Bản ngã: Từ Các Tiếp Cận Cổ Điển Đến Thông Diễn Học của Ricoeur

Từ việc xác lập thông diễn học như một phương pháp triết học có khả năng tiếp cận toàn diện đời sống con người, Ricoeur triển khai phương pháp này trong từng chủ đề cụ thể. Một trong những chủ đề trung tâm, nơi thông diễn học bộc lộ rõ nhất chiều sâu và khả năng tái cấu trúc triết học hiện đại, chính là khái niệm bản ngã. Nếu các hệ thống cổ điển thường định nghĩa bản ngã như một thực thể bất biến, từ *cogito* của Descartes đến ý thức tuyệt đối của Fichte, thì Ricoeur, bằng phương pháp thông diễn, đề xuất một cách hiểu khác: bản ngã không phải là một điểm khởi đầu siêu nghiệm, mà là một thực thể có thể được kể lại, bị quy trách nhiệm, và có khả năng tha thứ. Chính trong quá trình diễn giải bản ngã ấy, thông diễn học chuyển từ lý thuyết sang thực hành, từ định nghĩa sang tự sự, từ bản thể học sang đạo đức học.

2.1. Các tiếp cận cổ điển về bản ngã

Trong truyền thống triết học phương Tây, bản ngã (self) thường được tiếp cận như một thực thể có tính nền tảng, bất biến, hoặc siêu nghiệm. Descartes xác lập bản ngã như một *cogito*, một điểm khởi đầu chắc chắn của tư duy: "cogito, ergo sum". Kant tiếp nối bằng cách định nghĩa bản ngã như một cái "tôi nghĩ" mang tính thống giác siêu nghiệm (transcendental apperception)[5], theo đó bản ngã được hiểu như chủ thể thống nhất các tri giác và là nền tảng cho nghĩa vụ luân lý.[6] Trong triết học duy tâm Đức, bản ngã được xem là nguyên lý nền tảng của toàn bộ thực tại. Với J. G. Fichte, bản ngã là hành vi khẳng định chính mình, là nguồn gốc của cả chủ thể và khách thể: bản ngã tự đặt chính nó như điểm khởi đầu tuyệt đối.[7] Schelling tiếp tục bằng cách đồng nhất bản ngã với tuyệt đối, nơi chủ thể và khách thể hợp nhất trong bản thể nghệ thuật.[8] Đến Hegel, bản ngã trở thành ý thức tự vận động trong lịch sử, vượt qua tha nhân qua quá trình phủ định và tổng hợp: Tinh thần (Geist) là bản ngã phổ quát, hiện thực hóa chính mình qua các hình thái xã hội và đạo đức. Tiếp đến, Husserl đưa

3 "Ta có thể nói rằng, trách nhiệm quy gán (imputability) là việc gán một hành động cho chính tác nhân của nó, dưới điều kiện của những phán đoán luân lý và đạo đức vốn mô tả hành động ấy như là tốt, công bằng, phù hợp với bổn phận, được thực hiện vì bổn phận, và sau cùng, là hành động khôn ngoan nhất trong những tình huống có xung đột." Ricoeur, Oneself as Another, 192.

4 Xem, Ricoeur, Oneself as Another, phần Ninth Study: Self and Practical Wisdom: Conviction, 240ff.

5 Thống giác siêu nghiệm là điều giúp nối kết và thống nhất các kinh nghiệm giác quan.

6 Ricoeur, Oneself as Another, 11.

7 J. G. Fichte, Oeuvres choisies de philosophie première (Paris: Vrin, 1964), 17.

8 F. W. J. Schelling, Exposition de mon système de la philosophie, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, 45.

bản ngã vào trung tâm của ý thức quy chiếu, còn Heidegger thì phá vỡ khái niệm bản ngã như một thực thể, thay vào đó là *Dasein* - hữu thể luôn hướng về tương lai, bị ném vào thế giới, và có khả năng hiểu chính mình qua hiện hữu.

Tuy nhiên, những tiếp cận này, dù sâu sắc, thường rơi vào hai cực đoan: hoặc quá trừu tượng và siêu nghiệm (Descartes, Kant), hoặc quá hiện sinh và phi cấu trúc (Heidegger). Trong cả hai trường hợp, bản ngã bị tách khỏi đời sống cụ thể, khỏi ngôn ngữ, hành động, và trách nhiệm đạo đức. Trong hầu hết các trường hợp, bản ngã được hiểu như một nguyên lý siêu hình, có tính tuyệt đối và tự triển khai.

2.2. Ricoeur và bản ngã như một cấu trúc tự sự

Paul Ricoeur đề xuất một cách tiếp cận khác: bản ngã không phải là một thực thể có sẵn, mà là một cấu trúc được hình thành qua diễn giải, đặc biệt là qua tự sự.[9] Trong *Oneself as Another*, ông phân biệt giữa hai chiều kích của bản ngã: (1) *Idem-identity* (sameness): những đặc điểm có thể nhận diện, lặp lại, khách quan hóa và (2) *Ipse-identity* (selfhood): tính giữ lời, khả năng chịu trách nhiệm, tính liên tục của đạo đức.[10] Ở đây ông cho thấy sự phân biệt giữa sự đồng nhất vô thức và có ý thức. Khả năng giữ lời, chịu trách nhiệm chính là sự đồng nhất có sự can thiệp của ý thức, tức của cái tôi. Ông cho rằng bản ngã không thể được hiểu nếu chỉ dựa vào *idem*, mà phải thông qua *ipse*, tức là khả năng giữ lời hứa, kể lại đời mình, và chịu trách nhiệm về hành động của mình: "Tính lưỡng cực mà tôi sắp khảo sát cho thấy có sự can thiệp của căn tính tự sự (narrative identity) trong việc hình thành khái niệm về căn tính cá nhân (personal identity) - như một trung gian đặc thù giữa hai cực: một bên là cực của tính cách (character), nơi idem và ipse có khuynh hướng trùng khớp với nhau; và bên kia là cực của sự duy trì bản ngã (self-maintenance), nơi tính ngôi vị (selfhood) tự giải phóng khỏi tính đồng nhất (sameness)."[11] Nói cách dễ hiểu hơn, bản ngã không phải là sự đồng nhất bên ngoài, những gì người khác nhận ra một người là một người, nhưng bản ngã là sự thống nhất bên trong về khả một người suy nghĩ, tương giao, chịu trách nhiệm.

Tự sự (narrative) là trung tâm của quá trình này. Bằng cách kể lại đời mình, con người không chỉ mô tả quá khứ, mà còn cấu trúc lại bản ngã, nối kết giữa hành động, thời gian, và trách nhiệm. Ricoeur gọi đây là căn tính tự sự (narrative identity):

> Tôi muốn nói rằng, 'tính cách' (character) chỉ định toàn bộ những khuynh hướng bền vững nhờ đó một người được nhận ra. Theo cách ấy, tính cách có thể được xem là điểm giới hạn, nơi vấn đề của *ipse* (ngôi vị tự thân) trở nên không thể phân biệt với vấn đề của *idem* (sự đồng nhất), và nơi người ta dễ có khuynh hướng không tách biệt hai điều ấy. Vì thế, điều quan trọng là phải tự hỏi về chiều kích thời gian của các khuynh hướng này, bởi chính chiều kích ấy sau này sẽ đưa tính cách trở lại trên con đường của việc kể lại (narrativization) căn tính cá nhân.[12]

Ý ông muốn nói nơi tính cách đều có sự bền vững của cái bên ngoài và bên trong, thế nên hai sự đồng nhất này không phân biệt được. Một người cần ý thức và kể lại đời mình để

[9] Về tự sự, xem: Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984) và Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

[10] Ricoeur, *Oneself as Another,* 2.

[11] Ricoeur, *Oneself as Another*, 118-119.

[12] Ricoeur, *Oneself as Another*, 121.

các đặc tính ổn định ấy trở nên sống động và có ý nghĩa để hình thành bản ngã tự thân (ipse), không ngưng đọng ở bạn ngã đồng nhất (idem).

2.3. Thông diễn học và bản ngã như quá trình

Chính yếu tố tự sự hay kể lại đời mình, hay viết câu chuyện của đời mình mà thông diễn học cho phép Ricoeur hiểu bản ngã như một quá trình diễn giải đang diễn ra, chứ không phải một thực thể bất biến.[13] Bản ngã là người kể chuyện, người được kể đến, và người chịu trách nhiệm về câu chuyện đó. Bản ngã không phải là một điểm cố định, mà là điểm giao thoa nơi con người vừa là tác nhân, vừa là người bị quy trách nhiệm, vừa là người có thể tha thứ, là nơi mà "trình thuật văn chương và câu chuyện cuộc đời (life histories), thay vì loại trừ lẫn nhau, lại bổ túc cho nhau - chính nhờ, hay thậm chí vì, sự tương phản giữa chúng."[14]

Đây là điểm khác biệt căn bản giữa Ricoeur và các triết gia trước đó: thay vì định nghĩa bản ngã, ông diễn giải bản ngã trong hành động, trong thời gian, và trong quan hệ với tha nhân. Sự diễn giải bản ngã như một cấu trúc tự sự, có khả năng hành động và chịu trách nhiệm, không chỉ giúp Ricoeur vượt qua những giới hạn của các tiếp cận mang tính bản thể học hay siêu nghiệm, mà còn mở đường cho một nền tảng đạo đức mới. Nếu bản ngã không phải là một thực thể bất biến, mà là một thực thể có thể kể lại chính mình và giữ lời hứa, thì đạo đức không thể chỉ là hệ thống quy tắc áp đặt từ bên ngoài. Thay vào đó, đạo đức phải được hiểu như một thực hành sống động, nơi bản ngã tự diễn giải hành động của mình trong quan hệ với người khác và trong các thiết chế công bằng. Chính tại điểm nối này, giữa bản ngã tự sự và hành động có trách nhiệm, thông diễn học của Ricoeur bước vào lĩnh vực đạo đức học, không như một hệ thống quy phạm, mà như một phương pháp sống.

3. Đạo Đức: Từ Nền Tảng Quy Tắc Đến Nền Tảng Thông Diễn

3.1. Các tiếp cận cổ điển về đạo đức

Điều đáng chú ý là tư tưởng đạo đức trong triết học phương Tây khởi đầu không phải từ quy tắc, mà từ đời sống cụ thể. Aristotle, trong *Nicomachean Ethics*, đã định nghĩa đạo đức như một thực hành hướng đến *eudaimonia*, đời sống tốt đẹp, viên mãn, được thực hiện qua các đức hạnh (aretê) và phán đoán khôn ngoan (phronesis). Ông nhấn mạnh rằng đạo đức không thể tách khỏi hoàn cảnh, không thể quy giản thành công thức, mà phải được thực hành trong đời sống cụ thể của con người: "Đức hạnh vì thế là một trạng thái của tính cách, liên quan đến sự chọn lựa, nằm ở mức trung dung — tức là trung dung tương ứng với chúng ta — được xác định bởi một nguyên tắc lý trí, và chính là nguyên tắc mà người có sự khôn ngoan thực hành (practical wisdom) sẽ dùng để xác định."[15] Đạo đức, theo Aristotle, là sự quân bình giữa lý trí và cảm xúc, giữa quy tắc và hoàn cảnh — một năng lực sống động, không máy móc.

---

13 Ricoeur, Oneself as Another, 118. "Nói đến tự thân (self) không đồng nghĩa với nói đến cái tôi (I). 'Tôi' là một chủ thể được đặt ra — hoặc bị hạ xuống. Tự thân thì được bao hàm cách phản thân trong chính các hành vi, mà việc phân tích các hành vi ấy phải có trước khi ta có thể quay trở lại với tự thân đó."

14 Ricoeur, Oneself as Another, 163.

15 Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. W.D. Ross, ed. Kitchener (1999), Book II, 21.

Tuy nhiên, truyền thống hiện đại đã chuyển hướng. Kant, trong *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, xác lập đạo đức như nghĩa vụ phổ quát, được quy định bởi mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperative).

Nhưng nếu tôi nghĩ về một mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperative), tôi biết ngay lập tức nó chứa đựng điều gì. Bởi vì, bên cạnh luật, mệnh lệnh này chỉ chứa đựng sự tất yếu rằng nguyên tắc hành động (maxim) phải phù hợp với luật này, trong khi bản thân luật, như chúng ta đã thấy, không chứa đựng bất kỳ điều kiện giới hạn nào, nên không còn gì khác để nguyên tắc hành động phải phù hợp ngoại trừ tính phổ quát của luật như là chính nó.[16]

Theo ông, một hành động chỉ đạo đức khi nó được thực hiện vì nghĩa vụ, không vì hệ quả hay cảm tình. Luân lý học Kant vì thế mang tính hình thức, phổ quát, và phi hoàn cảnh: "Hãy hành động chỉ theo nguyên tắc hành động (maxim) mà qua đó bạn đồng thời có thể mong muốn rằng nguyên tắc đó trở thành một luật phổ quát."[17] Kant đưa đạo đức lên bình diện siêu nghiệm, tách khỏi đời sống cụ thể, và nhấn mạnh đến tính phổ quát tuyệt đối của quy tắc. Thật vậy, Kant quy đạo đức vào "formal law", nghĩa là luật ở bình diện "mô thể", chưa có chất thể hay nội dung cụ thể, tức chỉ dừng lại ở yếu tính của luật: "Chỉ một luật ở bình diện mô thể (formal law), tức là một luật không quy định cho lý tính bất cứ điều gì khác ngoài tính chất ban hành luật phổ quát của nó như là điều kiện tối cao của các nguyên tắc hành động (maxims), mới có thể là một căn cứ xác định tiên nghiệm (a priori determining ground) của Lý tính Thực hành."[18]

Sau Kant, các hệ thống đạo đức tiếp tục phân cực: chủ nghĩa vị lợi (Bentham, Mill) đặt nền tảng đạo đức trên hệ quả, và việc này để lại các khó khăn như một người phải hi sinh tài sản vì lợi ích chung, hi sinh mục tiêu và ý nghĩa riêng để theo đuổi lợi ích chung, và việc cào bằng mọi tương quan thân tình máu mủ để hướng đến lợi ích chung;[19] hiện tượng học đạo đức (Levinas) nhấn mạnh đến trải nghiệm tha nhân như nền tảng của trách nhiệm, cách riêng qua khuôn mặt của tha nhân, trách nhiệm này lớn đến nỗi quy định cả chủ thể tính.[20] Mỗi hệ thống đều có điểm mạnh, nhưng cũng để lại khoảng trống: sự thiếu vắng khả năng phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể, sự tách biệt giữa lý thuyết và đời sống, giữa chủ thể và tha nhân.

3.2. Ricoeur và nền tảng thông diễn của đạo đức

Trước những giới hạn của các hệ thống đạo đức cổ điển, Ricoeur đề xuất một nền tảng khác: nền tảng thông diễn. Trong bài viết *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy* (1978), ông đặt lại câu hỏi: liệu có thể xây dựng một nền tảng cho đạo đức mà không rơi vào một bên là tính tuyệt đối hóa và bên kia là chủ nghĩa tương đối? Nền tảng ấy chính là quá trình thông diễn. Đạo đức không bắt đầu từ một mệnh lệnh hay một hệ quả, mà từ khả năng hiểu hành động của mình trong hoàn cảnh cụ thể, với người khác, và trong thiết chế xã hội.

16 Imanuel Kant, Ground Work for the Metaphysics of Morals, Thomas Hill and Arnulf Zweig trans. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 222.

17 Kant, Ground Work for the Metaphysics of Morals, 222.

18 Kant, Immanuel, Critique of Practical Reason, Mary Gregor trans., (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 56.

19 James Rachels, The Elements of Moral Philosophy, 4th ed. (New York: McGraw-Hill, 2003), 110.

20 Emmanuel Levinas, Otherwise Than Being or Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), 9–11.

Bài viết trên của Ricoeur gồm ba phần chính. Phần thứ nhất ông lập luận rằng nền tảng căn bản của triết học luân lý không nằm ở "luật" mà ở ý hướng đạo đức nguyên thủy (ethical intention).[21] Ý hướng này bắt nguồn từ sự tự khẳng định của tự do nơi chủ thể muốn hiện thực hóa chính mình, sau đó mở rộng thành sự mong muốn tự do của người khác[22], tạo nên một nhiệm vụ tương hỗ. Tuy nhiên, sự tương tác giữa các tự do này luôn cần đến sự trung gian của các thể chế (institutions) như một yếu tố trung tính, làm trọng tài điều tiết tự do của hai phía.[23] Phần thứ hai, từ nền tảng năng động này mà luật nảy sinh, vì thế mang tính thứ yếu. Ý hướng đạo đức ban đầu dần dần được khách thể hóa, qua những xung đột và chia rẽ nội tại, thành giá trị (value), chuẩn mực (norm), mệnh lệnh (imperative) và cuối cùng là luật (law) với yêu cầu về tính phổ quát.[24] Luật lệ là kết quả của quá trình hiện thực hóa tự do trong lòng thể chế, chứ không phải điểm khởi đầu. Cuối cùng, phần thứ ba, Ricoeur đưa vào viễn cảnh Tin Mừng (evangelical perspective)[25] không phải như một hệ thống luật mới, mà như một sức mạnh tái tạo động lực ban đầu của ý hướng đạo đức. Thông qua các diễn ngôn nghịch lý, Tin Mừng thách thức các cấu trúc luật pháp đã định hình, nhắc nhở chúng về nguồn gốc sâu xa hơn đó là tự do và tình yêu, đồng thời duy trì sự căng thẳng biện chứng giữa lý tưởng đạo đức và trách nhiệm thực tế.[26]

Như thế đạo đức là một tiến trình ở chỗ, khi phân tích kỹ mục thứ ba của bài viết, viễn cảnh Tin Mừng không nhằm mục đích thay thế hay bổ sung luật lệ mới vào trật tự đạo đức, mà có chức năng chiến lược là tái tạo động lực ban đầu của ý hướng đạo đức. Nó khôi phục lại sự tự do và động lực tích cực, trước khi chúng bị cố định thành các chuẩn mực. Tin Mừng duy trì một phép biện chứng cần thiết giữa luân lý lý tưởng (cái đáng khao khát tuyệt đối) và luân lý trách nhiệm (sự tuân thủ luật lệ), giữ cho nỗ lực đạo đức luôn sống động và không bị đóng băng trong hình thức luật pháp.[27]

Trong *Oneself as Another* (1992), Ricoeur triển khai đầy đủ nền tảng thông diễn của đạo đức qua khái niệm ‘ý hướng đạo đức” (ethical aim), được định nghĩa như sau: “Ý hướng đạo đức, nhằm hướng tới 'cuộc sống tốt đẹp', với và vì những người khác, trong các thể chế công bằng…”[28] Như thế, đạo đức, theo Ricoeur, không phải là một hệ thống quy tắc, mà là một cấu trúc ba chiều: (1) Sống tốt— quy về bản thân, gợi lại tinh thần của Aristotle về *eudaimonia*; (2) Cùng với và vì người khác — chiều hướng liên chủ thể; và (3) Trong các thiết chế công bằng — chiều hướng xã hội, nơi công lý không phải là nguyên lý trừu tượng mà là thực hành có thể được diễn giải. Ngoài ra, thêm yếu tố thứ tư là ưu tiên đạo đức hơn luân lý (luật). “Tôi đề nghị xác lập — mà không bận tâm đến việc giữ đúng tính chính thống Aristote hay Kant, tuy vẫn lưu tâm đến các văn bản nền tảng của hai truyền thống ấy — ba điểm sau đây: (1) tính ưu việt của đạo đức học (ethics) so với luân lý (morality); (2) sự cần thiết của việc để mục đích đạo đức (ethical aim) đi qua chiếc sàng của chuẩn tắc luân lý (moral

21 Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy," Philosophy Today, 22, no. 3 (Fall 1978), 176.

22 Paul Ricoeur, “The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”, 178.

23 Paul Ricoeur, “The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”, 179-180.

24 Paul Ricoeur, “The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”, 181-189.

25 Paul Ricoeur, “The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”, 189-92.

26 Paul Ricoeur, “The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”, 189-92.

27 Paul Ricoeur, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”, 191-92.

28 Ricoeur, Oneself as Another, 172.

norm); và (3) tính chính đáng của việc quy chiếu trở lại mục đích đạo đức mỗi khi các chuẩn tắc dẫn đến bế tắc trong thực hành."[29]

Ở đây cần diễn giải về ba yếu tố chính của ý hướng đạo đức. Về sống tốt, ông nói, "'Cuộc sống tốt đẹp' là điều nên được nhắc đến trước tiên bởi vì nó chính là đối tượng của ý hướng đạo đức. Dù chúng ta có hình dung về một cuộc sống trọn vẹn là gì đi nữa, thì đỉnh cao của hình dung ấy chính là mục đích cuối cùng của hành động chúng ta."[30] Về sống với người khác, ông nhấn mạnh đến tình thân ái (solicitude), tình thân ái "không phải là điều gì được thêm vào sự tự trọng (self-esteem) từ bên ngoài, mà chính là sự khai mở chiều kích đối thoại nội tại của sự tự trọng — điều mà cho đến nay vẫn thường bị bỏ qua trong thinh lặng."[31] Cuối cùng, về thể chế công bằng:

Việc cho rằng mục tiêu của đời sống tốt đẹp bao hàm cả ý nghĩa của công bằng (justice) đã được ngụ ý ngay trong chính khái niệm về tha nhân (the other). Tha nhân không chỉ là 'người bạn ngay trước mặt', mà còn là người khác hơn cả 'bạn' ấy. Tương ứng với điều đó, công bằng vươn xa hơn các tương quan mặt đối mặt. Ở đây có hai khẳng định được nêu ra: Thứ nhất, sống tốt không giới hạn trong các mối tương quan liên vị, mà mở rộng đến đời sống của các định chế (institutions). Thứ hai, công lý mang trong nó những đặc điểm đạo đức không có trong tình thân ái (solicitude), đặc biệt là đòi hỏi về tính bình đẳng (equality). Định chế, như nơi thực hiện của công bằng, và bình đẳng, như nội dung đạo đức của ý thức công bằng, là hai chủ đề chính của cuộc khảo sát về thành tố thứ ba của mục tiêu đạo đức (ethical aim)."[32]

Ricoeur không phủ nhận vai trò của quy tắc luân lý, nhưng ông đặt nó sau định hướng đạo đức. Khi đạo đức và luân lý xung đột — ví dụ, khi một quy tắc không phù hợp với hoàn cảnh cụ thể — thì cần đến một năng lực trung gian: phán đoán khôn ngoan (phronesis), được Ricoeur kế thừa trực tiếp từ Aristotle. "Khôn ngoan thực hành là khả năng sáng tạo ra cách hành xử thỏa mãn tốt nhất trường hợp ngoại lệ mà lòng quan tâm (solicitude) đòi hỏi, đồng thời làm sao để chỉ vi phạm luật lệ ở mức độ thấp nhất có thể."[33]. Đây là điểm mấu chốt: thông diễn học không loại bỏ quy tắc, mà diễn giải quy tắc trong hoàn cảnh, để đưa ra phán đoán công bằng, có trách nhiệm, và có khả năng tha thứ.

3.3. Phán đoán khôn ngoan: trung gian giữa lý tưởng và quy tắc

Một trong những đóng góp quan trọng của Ricoeur cho đạo đức học là việc phục hồi và tái diễn giải khái niệm *phronesis* từ Aristotle — tức là năng lực phán đoán khôn ngoan trong hoàn cảnh cụ thể. Trong *Nicomachean Ethics*, Aristotle đã phân biệt giữa *sophia* (trí tuệ lý thuyết) và *phronesis* (trí tuệ thực hành), nhấn mạnh rằng đạo đức không thể chỉ dựa vào lý thuyết, mà phải được thực hiện qua phán đoán trong đời sống thực: "khôn ngoan thực hành (phronesis) quan tâm đến những việc thuộc về con người và những việc mà người ta có thể suy xét (hoặc cân nhắc) được."[34] Đạo đức, theo Aristotle, là khả năng đưa ra quyết định đúng trong hoàn cảnh cụ thể, không thể quy giản thành công thức hay luật lệ bất biến.

29 Ricoeur, Oneself as Another, 170.
30 Ricoeur, Oneself as Another, 172.
31 Ricoeur, Oneself as Another, 180.
32 Ricoeur, Oneself as Another, 194.
33 Ricoeur, Oneself as Another, 269.
34 Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. W. D. Ross (Kitchener: Batoche Books, 1999), VI.7, 97.

Ricoeur kế thừa trực tiếp tinh thần này, nhưng ông đặt nó trong khung thông diễn học. Trong *Oneself as Another*, ông phân biệt giữa: Đạo đức (ethics): định hướng sống tốt, có tính tiền quy phạm, mang tính lý tưởng, và bên kia là Luân lý (morality): hệ thống quy tắc, nghĩa vụ, luật lệ, mang tính quy phạm. Khi hai chiều này xung đột — ví dụ, khi một quy tắc luân lý không phù hợp với hoàn cảnh cụ thể hoặc mâu thuẫn với trực giác đạo đức — thì cần đến một năng lực trung gian: phán đoán khôn ngoan. Ricoeur viết:

Điều gì khiến xung đột đạo đức trở nên tất yếu? Và hành động có thể mang lại giải pháp gì cho những xung đột ấy? Với câu hỏi thứ nhất, câu trả lời được đề xuất như sau: nguồn gốc của xung đột không chỉ nằm ở sự phiến diện của các nhân vật, mà còn ở sự phiến diện của chính các nguyên tắc đạo đức, vốn tự thân bị thách thức bởi tính phức tạp của đời sống. Với câu hỏi thứ hai, câu trả lời mà chúng ta sẽ phác thảo là: trong những xung đột do đạo đức gây ra, chỉ khi quay về với nền tảng đạo đức — nơi mà đạo đức được xây dựng — thì mới có thể khai mở sự khôn ngoan trong phán đoán tình huống.[35]

Đây là năng lực thông diễn: không áp dụng quy tắc một cách máy móc, mà hiểu hoàn cảnh, động cơ, và hậu quả — để đưa ra phán đoán công bằng, có trách nhiệm. Hơn nữa, phán đoán khôn ngoan, trong cách hiểu của Ricoeur, không phải là sự tùy tiện hay cảm tính, mà là một quá trình diễn giải có trách nhiệm. Nó đòi hỏi người hành động phải đặt mình vào vị trí của người khác, phải hiểu bối cảnh xã hội, và phải giữ được tính nhất quán đạo đức của bản thân.[36] Thông diễn học, vì thế, không loại bỏ quy tắc, mà diễn giải quy tắc trong ánh sáng của đời sống cụ thể — nơi con người vừa là chủ thể hành động, vừa là người có thể bị quy trách nhiệm, vừa là người có thể tha thứ.

Tóm lại, việc khảo sát bản ngã và đạo đức qua phương pháp thông diễn của Paul Ricoeur cho thấy một sự chuyển dịch căn bản trong cách tiếp cận các vấn đề nhân sinh: từ định nghĩa sang diễn giải, từ nguyên lý trừu tượng sang thực hành sống động, từ hệ thống quy tắc sang khả năng phán đoán có trách nhiệm. Bản ngã không còn là một thực thể bất biến, mà là một cấu trúc tự sự có thể được kể lại và chịu trách nhiệm; đạo đức không còn là sự tuân thủ mệnh lệnh, mà là một quá trình sống tốt cùng với và vì người khác, trong các thiết chế công bằng

4. Vì Sao Thông Diễn Học Cho Kết Quả Khác và Có Lẽ Tốt Hơn?

4.1. Phương pháp thông diễn: đặc điểm và chiều sâu triết học

Hai phân tích về bản ngã và đạo đức ở trên cho thấy thông diễn học trong tư tưởng của Paul Ricoeur là một phương pháp triết học có khả năng tiếp cận toàn diện đời sống con người. Khác với các phương pháp quy tắc hoặc phân tích vốn khởi đi từ nguyên lý tiên nghiệm hoặc cấu trúc logic, thông diễn học của ông bắt đầu từ kinh nghiệm sống, từ ngôn ngữ, và từ khả năng kể lại chính mình. Đây là một phương pháp mở, không khép kín trong một hệ thống, mà luôn vận động giữa các chiều kích: ngôn ngữ, hành động, tự sự, tha nhân, và thiết chế xã hội.

Ricoeur không tìm kiếm một nền tảng tuyệt đối cho triết học đạo đức hay bản thể học, mà đề xuất một quá trình diễn giải — nơi con người được hiểu như một thực thể có thể sai lầm, có thể tha thứ, và có thể chịu trách nhiệm. Chính vì vậy, thông diễn học không quy giản

35 Ricoeur, Oneself as Another, 249.

36 Ba cột trụ là sống tốt, với người khác, và trong các thể chế công bằng, như đã nói ở phần trước.

bản ngã thành một thực thể bất biến, cũng không biến đạo đức thành một hệ thống quy tắc cứng nhắc. Thay vào đó, nó cho phép hiểu con người như một thực thể có khả năng hành động, kể lại, và phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể.

Chiều sâu triết học của phương pháp này nằm ở khả năng xử lý những mâu thuẫn nội tại của đời sống đạo đức: giữa lý tưởng và thực tế, giữa quy tắc và hoàn cảnh, giữa bản ngã và tha nhân. Thông diễn học không xóa bỏ xung đột, mà tạo điều kiện để diễn giải xung đột ấy một cách có trách nhiệm. Như Ricoeur khẳng định: "Khôn ngoan thực hành mà chúng ta đang tìm kiếm nhằm hòa giải giữa *phronesis* của Aristotle, thông qua *Moralität*[37] của Kant, với *Sittlichkeit*[38] của Hegel. Từ *phronesis*, ta giữ lại những yếu tố sau: tầm nhìn của nó là "đời sống tốt đẹp", phương thức trung gian của nó là sự suy xét, chủ thể hành động là người khôn ngoan (*phronimos*), và nơi áp dụng là những tình huống cá biệt."[39] Như thế, phán đoán đạo đức không thể được lập trình, mà phải được thực hiện qua năng lực hiểu, đối thoại, và diễn giải. Chính ở điểm này, phương pháp thông diễn cho thấy ưu thế vượt trội: nó không chỉ cung cấp một cách hiểu mới về bản ngã và đạo đức, mà còn mở ra khả năng sống triết học — nơi con người không bị đóng khung bởi định nghĩa, mà được giải phóng qua khả năng kể lại và chịu trách nhiệm về chính mình. Khả năng này chính là khôn ngoan thực hành có phê bình: "Bằng cách này, Khôn Ngoan Thực Hành có 'phê phán' ('critical' phronesis), thông qua những sự trung gian này, có xu hướng đồng nhất hóa với luân lý đạo đức thực tế (sittlichkeit)."[40]

4.2. So sánh với các phương pháp triết học khác

Phương pháp thông diễn của Ricoeur được hình thành trong đối thoại và phản biện với các truyền thống triết học hiện đại (chẳng hạn Kant và Hegel). Chính trong sự so sánh này, chiều sâu và tính ưu việt của thông diễn học mới được bộc lộ rõ ràng.

Triết học phân tích, với trọng tâm là ngôn ngữ và logic hình thức, cung cấp một công cụ mạnh mẽ để làm rõ khái niệm và cấu trúc lập luận. Tuy nhiên, khi áp dụng vào các vấn đề nhân sinh như bản ngã và đạo đức, nó thường thiếu khả năng xử lý tính sống động, tính liên chủ thể, và chiều kích lịch sử của con người. Việc phân tích ngữ nghĩa không thể thay thế cho khả năng hiểu hành động trong hoàn cảnh cụ thể — điều mà thông diễn học đặt làm trung tâm.

Hiện tượng học, đặc biệt qua Husserl và Heidegger, đã mở rộng phạm vi triết học sang trải nghiệm sống và ý nghĩa hiện hữu. Tuy nhiên, hiện tượng học thường dừng lại ở cấp độ mô tả, thiếu khả năng nối kết với thiết chế xã hội và phán đoán đạo đức. Ricoeur kế thừa chiều sâu hiện tượng học, nhưng vượt qua giới hạn mô tả bằng cách đưa vào cấu trúc tự sự, hành động, và trách nhiệm — những yếu tố có thể được diễn giải và tranh luận.

Luân lý học Kant, với mệnh lệnh phân loại và tính phổ quát của quy tắc, mang lại một nền tảng đạo đức mạnh mẽ về mặt hình thức. Tuy nhiên, chính sự tuyệt đối hóa quy tắc khiến nó khó áp dụng vào những hoàn cảnh đạo đức phức tạp, nơi cảm thông và phán đoán là cần thiết. Ricoeur không phủ nhận giá trị của quy tắc, nhưng ông đặt nó sau định hướng đạo đức, và cho rằng chỉ có phán đoán khôn ngoan mới có thể điều hòa giữa lý tưởng và thực tế.

37 Hiểu là luân lý tính, đạo đức tính.
38 Hiểu là luân lý tính xã hội, luân lý cụ thể, đối lại với luân lý tính trừu tượng.
39 Ricoeur, Oneself as Another, 290.
40 Ricoeur, Oneself as Another, 290.

Chủ nghĩa vị lợi, với tiêu chí tối đa hóa hạnh phúc, lại rơi vào tính công cụ và dễ đánh mất chiều sâu bản ngã. Trong khi đó, thông diễn học của Ricoeur giữ được cả tính cá nhân, tính liên chủ thể, và tính công bằng xã hội — không bằng cách tối đa hóa hệ quả, mà bằng khả năng kể lại, chịu trách nhiệm, và tha thứ. Chính trong sự đối thoại với các phương pháp này, thông diễn học của Ricoeur cho thấy khả năng vượt trội: nó không loại bỏ lý thuyết, nhưng đặt lý thuyết vào đời sống; không phủ nhận quy tắc, nhưng diễn giải quy tắc trong hoàn cảnh; không tuyệt đối hóa bản ngã, nhưng cho phép bản ngã được kể lại và chịu trách nhiệm. Đây là nền tảng cho một kết quả triết học không chỉ khác biệt, mà còn có thể tốt hơn.

Tuy thông diễn học của Ricoeur từ chối việc thiết lập một nền tảng đạo đức tuyệt đối theo kiểu Kant hay Fichte, điều đó không đồng nghĩa với việc ông rơi vào chủ nghĩa tương đối. Trái lại, chính trong quá trình diễn giải — nơi con người kể lại chính mình, đặt mình vào vị trí của người khác, và phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể — Ricoeur xác lập một hình thức trách nhiệm đạo đức có thể tranh luận và kiểm chứng, chứ không tùy tiện hay cảm tính.

Trách nhiệm, trong thông diễn học của Ricoeur, không phải là một thuộc tính có sẵn, mà là kết quả của quá trình diễn giải bản ngã trong hành động và trong quan hệ với tha nhân. Nó xuất hiện khi con người nhận ra rằng mình không chỉ là người hành động, mà còn là người có thể bị người khác quy trách nhiệm — và phải trả lời cho hành động ấy trong một cộng đồng có khả năng đối thoại. Trách nhiệm không đến từ lý tính siêu nghiệm (như ở Kant), cũng không đến từ kết quả tối đa hóa (như ở Mill), mà đến từ khả năng tự sự và phán đoán khôn ngoan — tức là khả năng hiểu hành động của mình trong hoàn cảnh cụ thể, với người khác, và trong thiết chế công bằng và được tóm kết nơi khả năng chịu trách nhiệm. Thật vậy, ông viết: "Vậy, hành động được quy trách (imputable) cho ai? Cho cái tôi (the self), với tư cách là chủ thể có khả năng đi qua toàn bộ tiến trình của các xác định luân lý-đạo đức của hành động, một tiến trình mà ở cuối cùng, lòng tự trọng (self-esteem) trở thành sự xác tín (conviction)."[41]

Kết Luận

Việc khảo sát bản ngã và đạo đức trong tư tưởng của Paul Ricoeur đã cho thấy phần nào về thông diễn học của Ricoeur cùng những đặc tính và ưu điểm của nó. Những đặc tính này làm cho thông diễn học theo Ricoeur không chỉ là một phương pháp giải nghĩa, mà là một cách thế sống triết học, nơi con người được hiểu như một thực thể có thể kể lại chính mình, hành động có trách nhiệm, và sống cùng với người khác trong các thiết chế công bằng. Bản ngã không còn là một thực thể bất biến, mà là một cấu trúc tự sự có thể được diễn giải; đạo đức không còn là sự tuân thủ quy tắc, mà là một thực hành sống động được phán đoán trong hoàn cảnh cụ thể.

Trong thế giới hiện đại, nơi các hệ thống đạo đức tuyệt đối đã mất đi sức thuyết phục, và chủ nghĩa tương đối đe dọa làm tan rã trách nhiệm, thì thông diễn học của Ricoeur xuất hiện như một phương pháp trung gian: không đóng khung, không tùy tiện, mà luôn mở ra khả năng sống tốt, cùng với và vì người khác, trong các thiết chế công bằng. Trong thời đại hậu hiện đại, thông diễn học của ông có thể trở thành một niềm hy vọng: hy vọng về một đạo đức không áp đặt, nhưng vẫn có trách nhiệm; hy vọng về một bản ngã không khép kín, nhưng vẫn

41 Ricoeur, Oneself as Another, 293.

có chiều sâu; hy vọng về một triết học không rút lui vào hệ thống, mà dấn thân vào đời sống nhưng không đánh mất tính mạch lạc và chân thực của nó.

Nếu có điều kiện và thời gian, việc tiếp tục nghiên cứu các tác phẩm khác của Ricoeur như *Time and Narrative,* và *Memory, History, Forgetting* sẽ mở rộng thêm chiều kích của thông diễn học như một phương pháp nhân văn toàn diện. Những tác phẩm này không chỉ làm sâu sắc thêm hiểu biết về thời gian, ký ức, và lịch sử, mà còn cho thấy rằng thông diễn học của Ricoeur có thể trở thành một nền tảng đạo đức và triết học cho thời hậu hiện đại, nơi con người được mời gọi sống có trách nhiệm, có khả năng tha thứ, và có khả năng kể lại chính mình một cách chân thực.

Thư Mục

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross. Kitchener: Batoche Books, 1999, VI.

Fichte, J. G., *Oeuvres choisies de philosophie première.* Paris: Vrin, 1964.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel, *Ground Work for the Metaphysics of Morals*, trans. Thomas Hill and Arnulf Zweig. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 9–11.

Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, 4th ed. New York: McGraw-Hill, 2003.

Regan, Paul, "Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Concepts of Reading, Understanding and Interpretation," *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 4, no. 2 (December 2012).

Ricoeur, Paul. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." *New Literary History* 5, no. 1 (Autumn 1973): 91–117.

Ricoeur, Paul, "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy," *Philosophy Today* 22, no. 3 (Fall 1978): 175–192.

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 1. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie,* trans. E. Cattin. Paris: Vrin, 2000.