

Patrick Gardiner

Người dịch: Thái An

KIERKEGAARD

A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ KIERKEGAARD



VĂN LANG CULTURE JSC

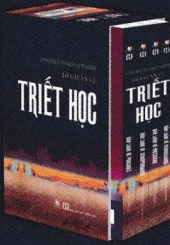


NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Patrick Gardiner

KIERKEGAARD

A Very Short Introduction



DẪN LUẬN VỀ KIERKEGAARD

Soren Kierkegaard là một trong những triết gia độc đáo nhất của thế kỷ 19, với các tác phẩm về tôn giáo, tâm lý học và văn học. Những di sản triết học gây ấn tượng của ông đã là nguồn cảm hứng cho nhiều khuynh hướng tư tưởng của thế kỷ 20, đặc biệt là sự trỗi dậy của chủ nghĩa hiện sinh.

Dẫn luận về Kierkegaard của Patrick Gardiner mang đến cho chúng ta một toàn cảnh về đời sống và suy tư của triết gia người Đan Mạch và ảnh hưởng của ông lên những dòng chảy của tư tưởng hiện đại.

“Phác họa dễ hiểu cho độc giả nhập môn về suy nghĩ của một thiên tài đã thể hiện sống động cả hai vai trò, nhà tư tưởng và hiện hữu con người.

Independent



ISBN: 978-604-955-431-5



9 786049 554315

Dẫn luận về Kierkegaard



8 1935074 112026

Giá: 65.000đ

DẪN LUẬN VỀ
KIERKEGAARD

KIERKEGAARD - A VERY SHORT INTRODUCTION

Copyright ©1998 by Patrick Gardiner.

This translation is published by arrangement with
Oxford University Press.

All rights reserved.

Bản quyền bản tiếng Việt © Công ty CPVH Văn Lang, 2017.

Mọi hình thức xuất bản, sao chép, phân phối dưới dạng in ấn hoặc chế bản điện tử, đặc biệt là việc phát tán qua mạng Internet, nếu không có sự đồng ý của Công ty Cổ phần Văn hóa Văn Lang bằng văn bản, đều được xem là vi phạm pháp luật.

Patrick Gardiner

Người dịch: Thái An

DẪN LUẬN VỀ
KIERKEGAARD

KIERKEGAARD

A Very Short Introduction

Mục lục

Lời nói đầu	7
Những chữ viết tắt	9
1 Cuộc đời và tính cách	11
2 Nền tảng triết học	37
3 Sự vô đạo đức của một thời đại	66
4 Các phương thức tồn tại	80
5 Chân lý và tính chủ quan	123
6 Tự do và bản ngã	187
7 Kết luận	203
Tham khảo	210
Hướng dẫn đọc thêm	212

Lời nói đầu

Phạm vi và độ đa dạng của những tác phẩm của Kierkegaard khiến nhiệm vụ đưa ra một dẫn luận ngắn gọn về tư tưởng của ông không hề dễ dàng. Thay vì tìm cách khảo sát mọi phương diện, tôi cảm thấy tốt hơn hết là tập trung chủ yếu vào những điều có liên hệ sâu sát nhất với các bản tâm trí tuệ và văn hoá của thời kỳ ông sống. Bên cạnh nhiều nỗ lực khác, tôi đã tìm cách lần theo những cân nhắc khiến ông đi tới việc hình thành luận điểm riêng về vị thế của đạo đức và tôn giáo, đồng thời chỉ ra một số hướng đi khiến ông tạo ra một ảnh hưởng quan trọng dù trễ, lên lịch sử tư tưởng sau này. Mặc dù vậy, sự hạn chế về phạm vi đã khiến tôi phải bỏ qua nhiều công

trình của ông, kể cả những công trình trong đó ông đề cập trực tiếp nhất tới đời sống tôn giáo theo cách ông tin rằng nó nên được hiểu.

Trong một phần của Chương 4, tôi đã dựa vào tư liệu từng được công bố trong một thuyết trình cho Viện Hàn lâm Anh nhiều năm trước: nó xuất hiện ở đây với nhiều điều chỉnh và thay đổi đáng kể.



Những chữ viết tắt

Những chữ viết tắt sau đây được sử dụng để đề cập đến các tác phẩm của Kierkegaard:

- CA: *The Concept of Anxiety (Khái niệm lo âu)*, R. Thomte và A. B. Anderson dịch (Princeton University Press, 1980)
- CUP: *Concluding Unscientific Postscript (Khép lại tái bút phi khoa học)*, D. F. Swenson và W. Lowrie dịch (Princeton University Press, 1941)
- EO: *Either/Or (Hoặc/hoặc)*, 2 tập, D. F. & L. M. Swenson và W. Lowrie dịch (Princeton University Press, 1959)
- FT: *Fear and Trembling (Sợ hãi và run rẩy)* và *Repetition (Sự lặp lại)*, H. V & E. H. Hong dịch (Princeton University Press, 1983)
- J: *Journals of Soren Kierkegaard (Nhật ký Soren Kierkegaard)*, A. Dru dịch (Oxford University Press, 1938)

- PA: *The Present Age (Thời đại hiện nay)*, A. Dru dịch (Fontana Library, 1962)
- PF: *Philosophical Fragments (Bút ký triết học)*, D. F. Swenson dịch, H. V. Hong hiệu đính (Princeton University Press, 1962)
- PV: *The Point of View of my Work as an Author (Quan điểm về công việc của tôi như một tác giả)*, W. Lowrie dịch (Harper and Row, 1962)
- SD: *The Sickness Unto Death (Bệnh đến chết)*, H. V & E. H. Hong dịch (Princeton University Press, 1980)
- SLW: *Stages of Life's Way (Các giai đoạn trên đường đời)*, W. Lowrie dịch (Schoken Books, 1967)





Cuộc đời và tính cách

Kierkegaard từng hơn một lần ví thiên tài như một cơn giông nổi lên ngược chiều gió. Không biết ông có nghĩ tới bản thân khi đưa ra so sánh ấy không, nhưng khi nhìn lại, nó có vẻ là một so sánh thích hợp trong chừng mực liên quan tới sự nghiệp lao động trí tuệ của ông. Giống như Marx và Nietzsche, ông nổi lên như một trong những người đả phá thánh tượng và nổi loạn đáng chú ý của tư tưởng thế kỷ 19, một tác giả với những công trình được sáng tác trong tinh thần phản kháng rõ rệt với các nhận định và quy ước thịnh hành của thời đại họ, chứa đựng những luận điểm thiết yếu mà chỉ sau khi họ qua đời mới được thừa nhận rộng rãi.

Trong trường hợp của Kierkegaard, sự thừa nhận đã đến đặc biệt chậm. Ông viết bằng tiếng

Dan Mạch, và đối với những người Đan Mạch cùng thời - ít nhất trong con mắt ông - ông là một nhân vật “thừa thãi”. Họ đã không đọc những gì ông viết, hoặc nếu có đọc, họ hiểu sai ý nghĩa nền tảng của nó. Ngay cả khi những bản dịch tiếng Đức bắt đầu xuất hiện, không lâu sau cái chết của ông năm 1855, chúng cũng ít có tác động ban đầu, dù sau đó chúng trở nên ngày càng có ảnh hưởng ở Trung Âu trong và ngay sau Thế chiến I. Tuy nhiên, chính thông qua sự gắn liền với thuyết hiện sinh, trào lưu triết học được quảng bá tốt trong những năm 1930 và 1940, tên tuổi của ông lần đầu tiên có thể được xem là đạt được tầm vóc lỗi lạc quốc tế, một điều đã không còn phải bàn cãi ngày nay. Là một nhà tư tưởng, ông có thể bị xem là rắc rối, gây tranh cãi, khó xếp loại; nhưng chắc chắn không bị phớt lờ.

Thực ra, danh tiếng sau khi chết có lẽ không khiến cho Kierkegaard ngạc nhiên. Bản thân ông đã tự tin dự đoán điều này, thấy trước rằng sẽ đến một lúc các tác phẩm của ông là chủ đề nghiên cứu nghiêm túc, và ông sẽ được ca ngợi vì sự mới mẻ và độ sâu của những thấu suốt mà chúng chứa đựng. Mặt khác, nó có mang lại cho ông sự hài lòng vẹn nguyên hay không lại là một vấn đề khác. Khi nói tới viễn cảnh ấy, ông xem nó như một dịp không phải để ca tụng bản thân mà để nhận xét châm biếm. Đó là vì những người

ông dự đoán sẽ tán thành là những người được ông gọi là “các giáo sư”; nói cách khác, những thành viên tương lai của các định chế học thuật bảo thủ, đối tượng của một số chỉ trích sắc bén nhất của ông. Phải thừa nhận rằng, giống như ác cảm thấy rõ đối với giáo hội, những ý kiến của ông về chủ đề này được cất lên sắc buốt nhất ở cuối sự nghiệp. Nhưng sự thù địch của ông với định chế học thuật đã diễn ra từ trước, với một hoài nghi ăn sâu về điều theo ông là đặc hữu đối với bầu không khí tri thức của thời mình. Đó là sự bần tâm của nó với thứ ông gọi là “những ảo tưởng về tính khách quan”, một mặt thể hiện ở khuynh hướng bóp chết cốt lõi sống còn là trải nghiệm chủ quan bên dưới những bình luận lịch sử và khái quát hoá giả khoa học, và mặt khác, ở khuynh hướng bàn luận các ý tưởng từ một quan điểm lý thuyết và trừu tượng, không xét đến ý nghĩa của chúng đối với những suy nghĩ và khao khát cụ thể của con người thực. Bằng cách này hay cách khác, tất cả các tác phẩm của Kierkegaard là bằng chứng cho nhu cầu khẳng định tính toàn vẹn của cá nhân trước những xu hướng như vậy, và có thể nói điều đó đã đúng với cuộc đời ông. Sự nghiệp và cuộc sống cá nhân của ông là không tách rời, và những liên kết giữa chúng được ghi chép chân thực trong các trang nhật ký phong phú từ tuổi 21 trở đi, rọi

một luồng sáng sinh động lên những chốn sâu kín như mê cung trong tâm hồn lạ lùng và phức tạp của ông.

Søren Aabye Kierkegaard sinh ra ở Copenhagen vào ngày 5 tháng 5 năm 1813. Ông là con thứ bảy của Michael Pedersen Kierkegaard, một nhà buôn hàng dệt kim nghỉ hưu, hồi trẻ được giải phóng khỏi thân phận nông nô rồi trở nên khá giàu, một phần thông qua nỗ lực của bản thân và một phần từ việc thừa kế gia tài đáng kể từ người chú. Mẹ Kierkegaard vốn là đầy tớ gái của người vợ đầu, được cha Kierkegaard cưới sau khi người vợ đầu mất sớm. Bà mù chữ và dường như chỉ có một vai trò mờ nhạt trong việc dạy dỗ con trai. Ngược lại, là người tự học và sắc sảo trong kinh doanh, đồng thời là thành viên mộ đạo của Giáo hội Lutheran¹, với niềm tin mạnh mẽ vào bản phận và kỷ luật tự giác, cha của Kierkegaard có một ảnh hưởng chi phối. Kierkegaard sau này nhớ lại “sự tuân thủ tuyệt đối” mà ông phải thể hiện trong thời thơ ấu, nhưng đây không phải là điều để lại ấn tượng lớn nhất ở ông. Điều mãnh liệt hơn, sau này ảnh hưởng tới hầu như mọi việc xảy ra, là bầu không khí u ám và cảm thức tội lỗi tôn giáo bắt nguồn từ người cha với niềm tin rằng

¹ Theo tư tưởng Luther, nhà thần học người Đức lãnh đạo cuộc Cải cách.

cả ông ta lẫn gia đình phải chịu một lời nguyên bí ần, và dù thành công đời thường, ông ta luôn ám ảnh về sự trừng phạt của thần linh. Vì thế, ở một đoạn hồi tưởng trong nhật ký, con trai ông ta nói tới “nền tảng đen tối, từ rất sớm đã trở thành một phần của cuộc đời tôi” và nhớ lại “sự khiếp sợ do cha tôi rót đầy vào tâm hồn tôi, sự sâu muợn khủng khiếp của chính ông và tất cả những điều khác trong mối quan hệ mà tôi thậm chí không thể ghi lại”. (J 273)

Ở bất kỳ giai đoạn nào, Kierkegaard chưa bao giờ đánh giá thấp những bất lực và khó khăn cá nhân vây quanh mình. Mặc dù vậy, có



Hình 1. Chân dung Kierkegaard. Hoạ sĩ khuyết danh.

sự chua cay ở những nhận xét ấy, khiến chúng ta hiểu rằng Kierkegaard chỉ trích cách ông được nuôi nấng, xem nó là “điên”. Ngay cả như vậy, cảm nhận của ông đối với người gây ra chúng lại mâu thuẫn: ông bị mê hoặc bởi trí tưởng tượng sinh động nếu không nói là thiếu lành mạnh của người cha, bị ấn tượng bởi trí tuệ và khả năng lý luận của ông ta, và luôn gắn bó với ký ức về người cha bằng một sự thân thuộc cảm xúc sâu xa, hoà trộn lạ lùng giữa yêu thương và sợ hãi.

Nếu trong gia đình, cuộc đời ông diễn ra trong khung cảnh mà một người bạn thời thơ ấu của ông mô tả là ánh chạng vạng huyền bí của “sự nghiêm khắc và lập dị”, thì quãng đời của Kierkegaard ở trường tư nơi ông theo học chẳng có vẻ gì đã giúp ông khuây khoả. Là một cậu bé có thể trạng ốm yếu, vụng về, ông còn tự ý thức sâu sắc về vẻ ngoài không dễ gây cảm tình của mình. Hệ quả là ông không tham gia các trò chơi chung và có khuynh hướng trở thành con môi tự nhiên cho những kẻ bắt nạt. Tuy nhiên, ở những phương diện khác, ông không phải là người không có khả năng tự vệ. Ông nhanh chóng nhận thức về trí thông minh sáng láng của mình như sau này ông thừa nhận rằng nó đã cung cấp một vũ khí hiệu quả để tự bảo vệ trước những kẻ đe dọa. Ông có cách ăn nói sắc bén có thể gây tổn thương, nhạy cảm với việc phát hiện các



Hình 2. Nýtorv (Quảng trường mới), Copenhagen, năm 1865. Thành phố nơi Kierkegaard sinh ra.

điểm dễ công kích ở người khác, nhìn chung là một người biết châm chọc và biết khơi gợi, có thể khiến các bạn cùng lớp rơi nước mắt. Vì vậy, ông dựng lên một khoảng cách giữa mình và những người xung quanh, một nhân vật cô độc, hướng nội, khiến người khác e sợ thay vì cảm mến. Bức tranh do những bạn cùng trang lứa ở trường vẽ ra có thể không hoàn toàn là một bức tranh hấp dẫn. Tuy nhiên, nó không thiếu những gợi ý về sự độc lập tư tưởng đến gai góc, tài giỏi cợt, chưa kể những đặc điểm dễ thấy của một người trưởng thành. Năm 1830, ở tuổi 17, Kierkegaard trở thành sinh viên Đại học Copenhagen. Ban đầu, mọi thứ diễn ra tương đối suôn sẻ. Trong năm đầu tiên, ông theo học những khoá dự bị trong nhiều chủ đề khác nhau như tiếng Hy Lạp và tiếng Latin, lịch sử, toán học, vật lý, triết học, vượt qua tất cả các kỳ thi liên quan với kết quả xuất sắc. Sau đó, ông bắt đầu học chuyên sâu để lấy bằng về thần học, đi theo dấu chân của người anh có năng khiếu học hành nhưng hay tỏ ra trịch thượng là Peter, người đã hoàn tất khoá học trong thời gian ngắn hơn bình thường và đang theo đuổi học vị tiến sĩ ở Đức. Nhưng trong trường hợp của Søren, mọi chuyện không diễn tiến suôn sẻ. Hành trình của ông để có được tấm bằng đại học dần dần mất đà, và đến năm 1835, ông viết cho một người bạn rằng học đại

học là một việc không gây hứng thú cho ông chút nào; ông “thích một nghiên cứu tự do và có lẽ... hơi vô hạn định hơn là *table d'hôte*¹ nơi người ta biết trước các thực khách cũng như thực đơn cho từng ngày trong tuần” (J 9). Mô tả này phản ánh cách sống của ông vào thời điểm đó, một cách sống có vẻ đã được tiếp nhận như một sự cố tình thách thức những lý tưởng khát khe và những giáo huấn vụn vặt mà môi trường gia đình đã tập cho ông quen. Ông thoải mái tiêu tiền vào quần áo và đồ uống, gây ra các khoản nợ và để cha trả; ông cũng tham gia các buổi tiệc tùng, tới các quán cà phê và nhà hàng, liên tục xuất hiện ở nhà hát kịch và opera, mà theo lời ông, như “một người ăn vận tân kỳ, kính trên mũi và xì gà trên môi”.

Kierkegaard từng nói về bản thân rằng ông là một Janus² hai mặt - “tôi cười bằng mặt này, khóc bằng mặt kia” (J 47). Bất kể ông đã vui thích đến đâu trong quãng đời sinh viên kéo dài, những gì ông viết trong nhật ký suốt thời kỳ này cho thấy ông thất vọng sâu sắc với cảm giác trống

¹ Bữa ăn ở nhà hàng, có giá cố định và ít chọn lựa.

² Trong thần thoại La Mã, Janus là vị thần của sự khởi đầu và quá trình chuyển đổi, do đó là thần của các ô cửa, lối đi và kết cục, thường được mô tả có hai khuôn mặt, nhìn tới tương lai và nhìn về quá khứ.

rỗng của sự tồn tại, cảm giác bất lực khi đi tìm một trung tâm hay tiêu điểm nào đó cho cuộc sống của mình. Một mặt, ông phàn nàn về tính chất vô vọng của việc theo đuổi khoái lạc - khoái lạc rồi sẽ luôn bỏ đi, để lại cảm giác buồn chán và phiền muộn. Mặt khác, ông biểu lộ sự mất kiên nhẫn với việc học hỏi nếu nó chỉ là sự tìm kiếm tri thức và hiểu biết một cách vô cảm¹ - “nó sẽ ích gì cho tôi khi sự thật đứng ngay trước tôi, lạnh lùng và trần trụi, không quan tâm đến việc tôi có nhận ra nó hay không?” (J 15). Thay vì vậy, ông nói tới nhu cầu khám phá một “ý tưởng” hay “quan điểm sống” để có thể thoả mái đồng nhất bản thân, và tỏ ra ghen tị với “những người vĩ đại”, những người bất chấp tất cả đã toàn tâm hiến dâng cho việc hiện thực hoá những viễn cảnh mà họ thấy là cực kỳ xứng đáng. Thậm chí ở một thời điểm, ông dường như đã đề ra quan niệm về một con người ưu tú, bất chấp đạo đức, chỉ theo đuổi mục đích duy nhất, một hình ảnh quyến rũ. Đúng là ông đọc rất nhiều, triết học và văn học thế chỗ cho thần học mà ông đã gạt bỏ, và những lĩnh vực ấy cung cấp cho ông một mảnh đất màu mỡ để thực thi năng lực phê phán và tưởng tượng của mình. Tuy nhiên, ông cảm thấy về cơ bản mình đang đảm nhiệm vai trò của một người quan sát

¹ Tách rời với những bất trắc lo toan của đời sống thường ngày.



Januskopf (römischer NS).

Hình 3. Kierkegaard ví mình như Janus, vị thần hai mặt, “tôi cười bằng mặt này, khóc bằng mặt kia”.

thay vì một kẻ tạo tác, chỉ làm sống lại những kinh nghiệm và suy nghĩ của người khác trong khi không đạt được bất cứ điều gì thuộc về chính mình. Vì vậy, ông mô tả bản thân dường như tồn tại trong “thể cầu khẩn” thay vì “thể trình bày”², và ông chán chường so sánh vị thế của mình với vị thế của một quân cờ không thể có nước đi.

² Trong ngôn ngữ học, “thể cầu khẩn” là dạng động từ diễn đạt một giá định, thỉnh cầu, đề xuất; “thể trình bày” là dạng động từ đưa ra một tuyên bố hoặc một câu hỏi.

Về thời kỳ này trong cuộc đời của Kierkegaard, có thể nói rằng biểu hiện vui vẻ và không lo nghĩ bên ngoài đã che giấu một cảm giác không xứng đáng và bối rối sâu sắc bên trong. Thời kỳ này kéo dài cho đến khi cha ông đột ngột qua đời năm 1838. Từ mối quan hệ không dễ chịu nhưng lại mật thiết lạ lùng giữa hai cha con, điều không mấy ngạc nhiên là sự kiện ấy sẽ tạo ra một tác động cảm xúc mãnh liệt. Điều có lẽ khó dự đoán hơn là nó sẽ có hình thức như thế nào. Từ một gia đình có bảy người con, chỉ hai người sống sót, Kierkegaard có vẻ đã cho rằng số phận ấn định cha ông sống lâu hơn cả ông và anh trai ông. Khi chuyện đó không xảy ra, ông lý giải cái chết của cha như là liên quan đến một kiểu “hy sinh” nào đó thay cho ông, để “nếu có thể tôi sẽ trở thành cái gì đó” (J 62). Vì vậy, cho dù được thừa kế một gia tài đủ khiến ông không còn động cơ thực tiễn nào cho việc lấy bằng đại học, giờ đây, ông xem mình có bổn phận đáp ứng ước muốn của cha là hoàn tất chương trình đại học, đồng thời bắt đầu chuẩn bị nghiêm túc cho kỳ thi. Chính vì thế, trong vòng hai năm, quan điểm và viễn tượng của ông đã trải qua một sự chuyển hoá triệt để. Không lâu sau khi cha qua đời, ông xuất bản cuốn sách đầu tiên, một nghiên cứu phê phán về những hạn chế của Hans Anderson trong tư cách một tiểu thuyết gia. Cuốn sách được ông

đặt tựa là *Từ những công trình của một người vẫn còn sống (From the Papers of One Still Living)*. Tháng 7 năm 1840, sau nhiều chậm trễ, cuối cùng ông đã được trao bằng cử nhân thần học. Đến tháng 9 cùng năm, ông tuyên bố lễ đính hôn với con gái của Terkel Olsen, một công chức có vị thế cao và quan hệ rộng, và trong tháng 11 sau đó, ông vừa dấn thân vào một khoá đào tạo ở trường dòng, vừa bắt đầu công việc nghiên cứu cho luận án thạc sĩ ở trường đại học. Những ngày ăn chơi tài tử và vô công rồi nghề đã lùi xa, ông dường như đã kiên định với việc theo đuổi sự nghiệp chuyên môn như một người đàn ông có trách nhiệm với gia đình.

Tuy nhiên, những biểu hiện bề ngoài một lần nữa lại lừa dối. Ký ức về việc đính hôn với Regine Olsen chắc chắn sẽ đóng vai trò trung tâm cho sự phát triển sau này của Kierkegaard như một con người cũng như một tác giả: nó là điều được ông nhắc lại một cách ám ảnh trong nhiều đoạn nhật ký, và những đề cập ám chỉ tới nó liên tục tái xuất hiện ở những giai đoạn khác nhau trong sự nghiệp viết lách của ông. Tuy nhiên, dựa vào sự kể lại sau này về những gì đã xảy ra, ngay từ đầu, ông đã phân vân về ý tưởng hôn nhân, và một khuynh hướng phi thực tế - ít nhất từ phía ông - có vẻ đã bao phủ mối quan hệ ở thời điểm đó. Bề ngoài, có thể ông đã tạo ra ấn tượng rằng

mọi thứ ổn thoả, ông đang chu toàn những gì được kỳ vọng trong hoàn cảnh của ông. Ngay cả như vậy, ngay sau ngày lời cầu hôn được chấp nhận, ông khẳng định mình đã hối tiếc vì điều đó, và sau vài tháng, những nghi ngờ và âu lo ngày càng trở nên gay gắt, dù chúng luôn được cẩn thận che giấu. Được gần một năm thì ông đề nghị trao trả nhẫn đính hôn, xin Regine tha thứ cho ông, kể không có khả năng mang lại hạnh phúc cho cô. Sau đó là một thời kỳ nữa, khi cô tìm mọi cách thuyết phục ông, nhưng ông quyết định cự tuyệt bằng cách biểu lộ sự thờ ơ, tin rằng đó là cách duy nhất ông có thể làm để “cô có thể đến với người khác”, như ông diễn tả sau này.

Bất kể mọi người nghĩ sao về hành vi này - và lúc đó ông cũng không làm bất cứ điều gì để biện minh cho bản thân - Kierkegaard viết trong hồi tưởng rằng sự đoạn tuyệt với hôn ước là một vết thương ông tự gây ra cho mình, khiến ông bị giày vò sâu sắc. Điều đó không có gì phải ngờ vực. Theo những gì được mô tả, ông thấy mình buộc phải đưa ra một quyết định đau đớn, liên quan đến những cảm xúc của chính ông. Mặc dù tin rằng lựa chọn của mình là đúng, niềm tin ấy cũng không hề làm giảm bớt nỗi thống khổ do nó gây ra. Nhưng phải thừa nhận ông có phần thoái thác nói về những lý do đằng sau hành vi này. Có lúc, ông nói rằng mình ý thức về một sự

không tương xứng, bắt nguồn từ “con người sâu muợn” của ông. Lúc khác, ông nói tới một sự bất hoà căn bản về tính khí. Lại có lúc, ông nhắc lại tiếng gọi nội tâm của mình như một cá nhân “khác thường”, rằng điều đó cuối cùng sẽ loại trừ khả năng ông bước vào một mối quan hệ như vậy với một ai khác. Bất kể sự thật của vấn đề là gì, ít nhất có thể khẳng định rằng việc chia tay Regine Olsen tạo ra bước ngoặt quyết định trong cuộc đời ông. Cho đến lúc ấy, sự toàn tâm của ông với Kitô giáo tuy đã vững chắc và không thể thay đổi, nhưng triển vọng theo bước người anh để có một sự nghiệp với Nhà thờ đã không còn được xem như một lựa chọn nghiêm túc. Thay vào đó, ông lui về đời sống riêng tư của một kẻ



Hình 4. Nhà của Kierkegaard, “Achtwegehause”.

độc thân, sử dụng thu nhập đáng kể từ tài sản của cha để có thể hiến dâng hoàn toàn cho việc sáng tác. “Viết là cuộc sống của tôi”, như sau này ông nhận xét.

Kỳ thực, sự nghiệp viết lách của ông đã khởi đầu trước đó. Một biểu hiện về trạng thái tinh thần mâu thuẫn của Kierkegaard trong thời kỳ của hôn ước bất hạnh này là những cảm xúc do nó gây ra hầu như không khiến ông xao nhãng công việc. Ngược lại, nếu chúng đã có tác động nào thì đó dường như là tác động đảo ngược, kích hoạt một đợt bùng phát hoạt động đáng chú ý, với kết quả tức thời là việc hoàn tất luận văn thạc sĩ trong vòng chưa đầy một năm kể từ khi bắt đầu, đề tài *Về khái niệm sự châm biếm quy chiếu đặc biệt tới Socrates (On the Concept of Irony with Particular Reference to Socrates)*. Phong cách rời rạc khó hiểu của nó có vẻ đã làm các giám khảo lo lắng, họ phân nản về tính rườm rà và thiếu tự nhiên của nó, và có thể họ cũng ngạc nhiên về sự mới mẻ trong cách tiếp cận của ông. Bằng một lối viết báo trước nhiều tác phẩm sau này, ông đã chứng tỏ - ít nhất bằng ngụ ý - rằng bản thân ông phê phán nhiều khía cạnh trong hệ thống triết lý được tôn trọng rộng rãi của Hegel, và ông cũng thoải mái nếu không nói là khéo léo dựa vào kinh nghiệm cá nhân khi đặc tả người châm biếm lãng mạn như “một người xa

lạ và một kẻ ngoại lai” đối với thế giới, luôn sống trong một khoảng cách tách rời với người khác cũng như với bản thân. Tuy nhiên, dù có những giám khảo không hẳn tán thành, luận văn vẫn được thông qua.

Sau đó trong cùng năm (1841), Kierkegaard rời Copenhagen tới Berlin. Mục đích công khai của ông là tham dự một khoá thuyết giảng của Schelling, triết gia Đức từng có liên hệ mật thiết với Hegel hồi trẻ nhưng sau đó quay ra chống lại và giờ đây nổi tiếng vì sự phản bác không khoan nhượng trước những tư tưởng của Hegel. Ban đầu, Kierkegaard có ấn tượng thuận lợi với những gì ông được nghe, đồng cảm với luận điểm của Schelling rằng khi tìm cách quy toàn bộ thế giới thực tại cụ thể (*concrete actuality*) thành sự hiển lộ của những khái niệm hay phạm trù khái quát, Hegel đã thất bại trong việc thấu hiểu sự khác biệt cốt lõi giữa bản chất (*essence*) và tồn tại (*existence*). Tuy nhiên, trong quá trình các diễn giảng chuyển từ sự phê bình phủ định sang sự xét đoán quả quyết, ông trở nên ác cảm với tính tự phụ mơ hồ và tính chất “bất lực” trong những lý thuyết siêu hình của Schelling. Dầu sao đi nữa, đến thời điểm ấy, ông đã hoàn toàn dấn thân vào một quyết định của chính mình. “Schelling lạc đề hoàn toàn không thể chấp nhận được”, ông viết trong một bức thư gửi anh

traí vào tháng 2 sau đó, rồi nói tiếp rằng ông đã quyết định trở lại Copenhagen để hoàn tất “một công việc nhỏ đang làm dở” (J 104). Công việc ấy sẽ được đặt tựa là *Hoặc/hoặc* (*Either/Or*) và trở thành cuốn đầu tiên trong loạt sách về các chủ đề triết học, văn học và tâm lý học mà ông viết liên tiếp nhanh chóng trong vài năm tiếp theo. Thay vì “nhỏ”, *Hoặc/hoặc* đã được xuất bản thành hai tập đồ sộ vào đầu năm 1843. Tám tháng sau, *Sự lặp lại* (*Repetition*) và *Sợ hãi và run rẩy* (*Fear and Trembling*) xuất hiện, tiếp đến là *Bút ký triết học* (*Philosophical Fragments*) và *Khái niệm lo âu* (*The Concept of Anxiety*) cả hai đều trong tháng 6 năm 1844, *Các giai đoạn trên đường đời* (*Stages on Life's Way*) (1845), và *Khép lại tái bút phi khoa học* (*Concluding the Unscientific Postscript*) (1846). Tất cả những tác phẩm này được đưa ra công chúng dưới những bút danh khác nhau, không tác phẩm nào rút cạn sức sáng tác của ông trong thời kỳ ấy, vì bên cạnh đó, ông còn công bố *18 diễn ngôn khai trí* (*18 Edifying Discourses*) dưới tên thật, và tác phẩm này khác với các công trình sử dụng bút danh ở chỗ mang đặc điểm tôn giáo một cách rõ ràng. Theo bất kỳ chuẩn mực nào, năng suất sáng tác ấy cũng rất ấn tượng, nhưng nó đi kèm với một cái giá đáng kể cho bản thân ông. Trí óc bị vắt kiệt sau gần một nửa

thập kỷ làm việc “như một tu sĩ trong văn phòng của mình, gần như không có lấy một ngày nghỉ”, chẳng có gì ngạc nhiên khi vào lúc hoàn tất *Tài bút*, ông đã nghĩ đến việc từ bỏ viết lách, lui về sống ở miền quê. Nhưng mọi kế hoạch ông có thể ấp ủ liên quan đến điều này đã bị gián đoạn bởi một sự kiện để lại dấu ấn không thể phai mờ trong tâm trí.

Tháng 12 năm 1845, một tuyển tập tiểu luận văn chương được công bố, bao gồm một bài phê phán về *Các giai đoạn trên đường đời* của Kierkegaard. Mang sắc thái cá nhân và ngụ ý khiển trách cách ứng xử của ông với Regine Olsen, tuyển tập được viết bởi P. L. Møller, một người ông đã quen hồi sinh viên, lúc ấy đang nuôi dưỡng tham vọng trở thành giáo sư đại học. Kierkegaard có quan điểm tiêu cực về tư cách đạo đức của Møller. Ông cũng biết rằng Møller bí mật đóng góp cho *The Corsair* (*Cướp biển*), một tuần báo châm biếm có thói quen đưa những nhân vật xuất sắc ở xã hội Copenhagen ra giễu cợt nhưng cho đến khi ấy vẫn đối xử với Kierkegaard bằng sự tôn trọng. Nổi giận với bài luận và vì có cách nhìn nhận như vậy, ông đáp trả lời phê bình bằng việc công kích ác liệt Møller trong một bài viết tiết lộ mối liên hệ ngầm của Møller với tờ báo tai tiếng. Đồng thời, ông tuyên bố một điều chẳng khác nào thách thức *The*

Corsair đưa ông thành một trong những nạn nhân của nó, ám chỉ rằng việc được tán dương bởi một tờ báo như vậy còn nhục nhã hơn là bị nó xúc phạm. Danh tiếng và tiền đồ của Møller bị huỷ hoại nghiêm trọng, và như vậy thì lời công kích của Kierkegaard đã có hiệu quả, nhưng nó cũng có hậu quả bất ngờ dội trở lại chính ông. Biên tập tờ *The Corsair* tiếp nhận lời thách thức, và hết tuần nọ đến tuần kia, Kierkegaard bị bêu rếu cả bằng từ ngữ lẫn hình ảnh, không buông tha cả diện mạo, cơ thể lẫn những thói quen của ông. Sự hạ nhục công khai ông phải gánh chịu đã gây ra chấn thương sâu sắc, như chúng ta có thể thấy từ trích đoạn sau đây trong nhật ký của Kierkegaard.

Ngay thẳng bé ở cửa hàng thịt cũng nghĩ nó đúng khi xúc phạm tôi theo lệnh của *The Corsair*. Sinh viên chưa tốt nghiệp cười khúc khích, khoái trá vì một người nổi tiếng bị chà đạp. Các giảng viên ghen tị và thâm đồng cảm với sự công kích, giúp lan truyền nó ra nước ngoài, dĩ nhiên bổ sung thêm rằng đó là một sự sỉ nhục hiển nhiên. Ngay cả nếu tôi xuất hiện, động thái nào của tôi cũng bị xuyên tạc một cách dối trá và bị nhắc lại khắp nơi. *The Corsair* mà biết được thì sẽ in ra để cả thiên hạ đọc.

(J 161)

Ông phàn nàn rằng ngay cả những người ông thích kết giao cũng thấy lúng túng hoặc khó chịu khi ở bên ông, sợ rằng sự nhạo báng sẽ lan sang họ - “cuối cùng, điều duy nhất sẽ là phải rút lui và chỉ giao du với những người tôi vốn không ưa, vì đi với những người khác sẽ là nỗi hổ thẹn thật sự”.

Có lẽ không hẳn tất cả những người quen biết mà ông trông đợi sự hỗ trợ đều bỏ rơi ông, nhưng những nhận xét trên chắc chắn chỉ ra một cảm giác cô lập gần như hoang tưởng mà ông đã gánh chịu ở thời điểm ấy. Nhưng rồi thời gian trôi qua, Kierkegaard bắt đầu nhìn lại tình cảnh của mình và hành động đã dẫn tới nó trong một ánh sáng tích cực hơn. Không chỉ chống lại sự đe dọa từ kiểu báo chí tọc mạch, ông còn sẵn sàng tự mình trải qua những hậu quả của việc này. Không những thế, ông đã trực tiếp ý thức được thói hèn nhát khiến người ta sẵn sàng quy phục ý kiến của đa số cũng như hệ quả là sự thiếu tôn trọng phẩm chất chính trực của cá nhân. Với những kinh nghiệm ấy, cuối cùng ông đã vút bỏ ý đồ lui về một xứ đạo miền quê, mà bắt đầu tin rằng “những tình trạng văn chương, xã hội và chính trị” hiện thời đòi hỏi sự phụng sự của một *extraordinarius*, một con người khác thường sẵn sàng phát ngôn nhân danh sự thật. Sự thật ở đây là sự thật về Kitô giáo, và ông xem tài năng

trí tuệ cũng như tính khí của mình là phù hợp cho nhiệm vụ này. Quả thật, với cảm giác mình là người được trao sứ mệnh, ông đã quyết định trung thành với sự nghiệp viết lách, nói lên điều mà một lần nữa ông cảm thấy là nhu cầu “hướng ra biển rộng, dù sống trong ân điển hay ngoài ân điển cũng hoàn toàn trong quyền năng của Thượng đế” (J 192).

Vì vậy, những sự việc gây chấn thương năm 1846 tuy tiếp tục vang dội trong ký ức, nhưng cuộc đời Kierkegaard đã lấy lại tiến trình bên ngoài êm đềm nhưng bên trong hăm hở như nó từng có trước đây. Phương cách sống của ông chắc chắn không thiếu những bù đắp vật chất, và ông dựa nhiều vào khoản thừa kế đáng kể để có thể làm việc trong những điều kiện thích hợp. Ông thường xuyên thu xếp để những bữa ăn tinh tế được đưa đến căn hộ xa hoa của mình, chiêu theo sở thích thưởng thức rượu ngon, và vào mùa hè, duy trì thói quen thuê xe ngựa đi thăm miền quê. Dù không ngần ngại thừa nhận sự tiêu xài phung phí, ông khẳng định rằng công việc viết lách tùy thuộc vào việc có một lối sống thích hợp. Tuy vậy, thông điệp ông chuyển tải thông qua lối sống ấy không hề là một thông điệp dễ chịu. Tin rằng xã hội đương thời bị mục ruỗng bởi thói tự mãn, đạo đức giả, tự lừa dối, thể hiện đặc biệt rõ trong lĩnh vực tư tưởng và tuân phục

tôn giáo, ông quyết định đánh động mọi người có một nhận thức đúng đắn về hoàn cảnh của họ. Những tác phẩm như *Một bình luận văn học* (*A Literary Review*) (1846), *Diễn ngôn khai trí theo những tinh thần khác nhau* (*Edifying Discourses in Various Spirits*) và *Các tác phẩm của tình yêu* (*Works of Love*) (1847), và *Những diễn ngôn Kitô giáo* (*Christian Discourses*) (1848) đã dọn đường cho hai cuốn sách lớn. Khác với những công trình ra đời ngay trước đó, cả hai cuốn sách đều được xuất bản dưới bút danh. Trong hai tác phẩm này, ông tìm cách đưa người đọc tới một hiểu biết đúng đắn về những vấn đề liên quan: *Bệnh đến chết* (*The Sickness Unto Death*)¹ (1849), một nghiên cứu thăm dò về bệnh học tâm linh, ở một vài phương diện là sự tiếp nối với hai cuốn trước đó là *Khái niệm lo âu*, và *Sự đào luyện trong Kitô giáo* (*Training in Christianity*) (1850), trong đó ông rút ra một sự tương phản rõ nét giữa nhân quan mà đức tin Kitô giáo thật sự đòi hỏi ở một tín đồ và những đại diện giả tạo hoặc trần tục rải rác khắp nơi nhân danh nhân quan ấy. Những tác phẩm này có thể được xem là báo trước một bước đi với những âm hưởng tạo nên đỉnh điểm trong sự nghiệp của Kierkegaard.

¹ Tiêu đề này nhạy theo một đoạn trong Kinh Thánh (John 11:4), “Bệnh này không đến chết đâu”.

Đầu những năm 1850, ông xuất bản tương đối ít, nhưng điều đó sớm chứng tỏ một giai đoạn chuyển tiếp, trước khi thái độ thù địch của ông với những xu thế thịnh hành theo hướng công khai lật đổ hơn, trước tiên bằng cách tập trung vào danh tiếng của một chức sắc được tôn kính của giáo hội. Năm 1854, Tổng giám mục Mynster của Đan Mạch qua đời, người kế vị là Hans Martensen, một nhà thần học trước đó từng là giảng viên hướng dẫn của Kierkegaard tại đại học. Trong diếu văn, Martensen nói về Mynster như là “một chứng nhân của chân lý”, cụm từ khiến học trò cũ của ông ta thấy cực kỳ ngớ ngẩn. Dù Mynster từng là bạn của cha mình, nhưng Kierkegaard thấy ông ta là minh chứng cho quan điểm tự mãn và dễ dãi về Kitô giáo, kiểu người bị ông công kích trong các tác phẩm của mình. Vì vậy, tháng 12 cùng năm, ông viết một bài báo bày tỏ sự khinh miệt những điều Martensen đã nói, sau đó tiếp tục mở rộng mục tiêu, đưa vào tất cả những gì mà Kitô giáo chính thức - hay “xứ sở Kitô giáo” (*Christendom*) - đại diện, ném những lời chỉ trích giễu cợt lên động cơ ẩn giấu của những người tuyên truyền và đại diện của nó. Chiến dịch ban đầu được tiến hành trên báo chí công cộng, sau đó thông qua một ấn phẩm khổ rộng gọi là “The Instant” (*Khoảnh khắc*), được in bằng tiền túi của ông. Cốt lõi của nó là luận điểm

cho rằng Giáo hội về bản chất đã trở thành một định chế thế tục, gắn kết với Nhà nước, bị điều hành bởi một bộ máy quan liêu chủ yếu quan tâm thúc đẩy lợi ích vật chất của các thành viên. Điều này đã diễn ra đằng sau một tấm màn ngôn từ dài dòng đạo đức giả nhằm che giấu mục đích thật sự những hoạt động của nó, và các thuật ngữ phải được hiểu theo nghĩa đảo ngược nếu muốn khám phá ra ý nghĩa đích thực của chúng. Ví dụ, truyền bá Phúc âm trong sự nghèo đói nên được hiểu là theo đuổi một hoạt động sinh lợi, từ bỏ của cải thế gian nghĩa là tìm kiếm những của cải ấy. Hoàn cảnh này có thể được so sánh với một người thường xuyên sử dụng từ “tạm biệt” để nói rằng anh ta đã đến - ‘làm thế nào mà ai đó nghe từ “tạm biệt” lại có thể hiểu rằng người ấy đang đến?’ Cứ thế, Kierkegaard ngụ ý rằng một mảnh khoé khai thác đức tin trên diện rộng đang được áp dụng cho chính những người mà giáo hội tuyên bố phụng sự, và cuối cùng ông kêu gọi độc giả từ bỏ hoàn toàn “sự thờ phụng chính thức” (*official worship*) nếu họ muốn tránh tham gia vào những hành động mà chung quy chỉ là sự đánh lừa Thượng đế.

Sự công kích đơn độc của Kierkegaard lên định chế nhà thờ được tiếp nối bằng sức mạnh bút chiến và sự mỉa mai, khiến một số nhà bình luận hiện đại nhớ tới người đương thời với ông

là Karl Marx trong nỗ lực phê phán thói tự phụ của xã hội tư bản thế kỷ 19. Không nghi ngờ gì, nó đã gây ra sự giận dữ, thậm chí là lời cảnh báo ở một số nơi, và đã có những phản kháng, đòi hỏi phải có hành động chống lại điều bị xem là sự kích động phá hoại. Nhưng cuộc tấn công dữ dội của ông vào lĩnh vực gây tranh cãi trong công chúng hoá ra không tồn tại được lâu. Đầu tháng 10 năm 1855, ông ngã quỵ trên đường, mất ở bệnh viện vài tuần sau. Ông được tổ chức lễ tang ở Nhà thờ lớn Copenhagen, và trong diếu văn trước một giáo đoàn lớn, anh trai ông hoà trộn việc ghi nhận các công trình của ông với sự hối tiếc về những nhận xét lầm lẫn của ông trong giai đoạn cuối cùng của cuộc đời. Nếu Kierkegaard biết trước, tính chất mỉa mai của việc này hẳn khó lòng thoát khỏi ông.





Nền tảng triết học

Bất kể mọi khác biệt, số lượng nhà bình luận đông đảo về Kierkegaard có khuynh hướng tán thành rằng ông không phải là một triết gia theo bất cứ ý nghĩa thông tục hay truyền thống nào của từ này. Vì vậy, nói một cách khái quát, có thể khẳng định rằng có sự thiếu tương đồng thấy rõ giữa phong cách và định hướng tư tưởng của ông với những phương pháp cũng như mục tiêu điển hình của khảo cứu triết học trong khoảng hai trăm năm trước khi ông viết. Nếu độc giả tìm đến những tác phẩm của ông với kỳ vọng được thấy các lập luận rõ ràng, đi từ những tiền đề được hình thành cẩn thận rồi dẫn tới những kết luận xác định, họ sẽ thất vọng. Xét ở khía cạnh ấy, các phương thức trình bày ý tưởng đặc trưng của ông có sự tương phản rõ rệt, không chỉ với

những trình tự nghiêm ngặt của các lý thuyết gia có hệ thống như Descartes và Spinoza, mà cả với những kiểu dẫn chứng ít nghi thức hơn, thường được ưu ái bởi các tác giả theo chủ nghĩa kinh nghiệm như Locke và Berkeley. Không những thế, ông cũng không quan tâm nhiều đến những chủ đề tạo nên tâm điểm triết học trong thế kỷ 17 và 18; những câu hỏi về cấu trúc nền tảng của vũ trụ hay bản chất và phạm vi hiểu biết của chúng ta về thực tại không nằm trong các suy tư chính yếu của ông. Ngoài ra, có thể cho rằng tham vọng lý thuyết truyền cảm hứng lớn lao cho những tiên bối vĩ đại trước đó - những tham vọng bị ảnh hưởng sâu sắc bởi các tiến bộ có tác động cực kỳ rộng lớn trong nhiều ngành khoa học tự nhiên - là những trường hợp bị ông ghét cay ghét đắng, vừa bởi tính khí vừa bởi sự tin chắc của ông. Chính quan niệm về nhà tư tưởng “tư biện”, một người tách rời với những bất trắc của đời sống hàng ngày, thoải mái suy ngẫm về sự tồn tại từ một điểm quan sát ưu ái, là quan niệm dễ gây ra trong ông sự hoài nghi, thậm chí ác cảm. Bên cạnh những lý do khác, ông có xu hướng xem nó như một sự thờ ơ nhạt nhẽo với những gì quan trọng đối với con người như những cá nhân, những người mà lợi ích thật sự không được thừa nhận bởi “các triết gia khoa học và khách quan”. Chính vì tất cả những điều

này, có lẽ không ngạc nhiên khi một số nhà phê bình phác họa ông như một đại diện cực đoan của cuộc nổi loạn La Mã chống lại các lý tưởng của phong trào Khai sáng châu Âu, còn trong mắt những người khác, ông bị xem như một phản triết gia, không chỉ vì thiếu đồng cảm với những mục đích của sự khảo cứu vô tư, mà còn vì tích cực phá hoại các giả định của những người theo đuổi điều đó.

Việc khảo sát tính đúng đắn của những tuyên bố như trên cần phải gác lại sau. Nhưng trong bất kỳ trường hợp nào, sẽ là sai lầm khi cho rằng những tư tưởng và mục đích của Kierkegaard có thể được hiểu mà không cần xét tới sự kết nối của chúng với các chủ đề tranh luận rộng rãi giữa các triết gia vào thời điểm ông viết. Nói một cách khái quát, có thể đúng là những quan tâm hàng đầu của ông không kết nối với những quan tâm chi phối xu thế chủ đạo của bàn luận triết học trước đó, nhưng xu thế ấy đã bao hàm một số vấn đề có tính chất trung tâm không thể bàn cãi đối với những bận tâm sâu xa nhất của ông. Những vấn đề này liên quan đến cả chiều hướng đạo đức lẫn tôn giáo trong trải nghiệm của con người, và chúng xuất hiện theo cách nêu ra những câu hỏi nền tảng về thân phận và sự biện minh của mỗi người. Vì vậy, nếu nhìn từ một góc độ, các tác phẩm của Kierkegaard có vẻ

phản ánh những ưu tư bất nguồn từ đời sống và tính cách cá nhân của ông, thì từ một góc độ khác, chúng có thể được xem như những phản ứng trước điều mà bản thân ông đã quan niệm là sự thách thức từ những xu thế phổ biến trong tư tưởng đạo đức và tôn giáo của thời đại.

Kant và Hume

Đó là thách thức nào, và nó đã nổi lên như thế nào? Khởi điểm thuận tiện nhất xuất hiện ở những tư tưởng xác định, được phát triển ở cuối thế kỷ 18 bởi Immanuel Kant (1724-1804). Dù chúng ta nói gì về cách tiếp cận của Kierkegaard, không thể phủ nhận rằng triết học Kant hướng tới những vấn đề nằm ở trung tâm của khảo cứu triết học như nó được hiểu ở thời ông. Bản thân ông chưa bao giờ dao động trong niềm tin rằng trong việc thám sát thế giới hữu hình, cần xét tới những thành tựu của khoa học tự nhiên. Cụ thể hơn, ông chưa bao giờ chất vấn ý nghĩa của bức tranh thế giới theo lý thuyết Newton hay tìm cách thu giảm tầm quan trọng những ngụ ý của nó đối với tương lai của sự khảo cứu có hệ thống. Đồng thời, ông nhận thức rõ về những bất đồng nảy sinh ở cấp độ triết học về câu hỏi sự khảo cứu ấy có thể được xem là bao trùm đến mức nào. Những phương pháp thực nghiệm

như được các nhà khoa học tự nhiên sử dụng có phải là những phương pháp duy nhất có sẵn cho chúng ta không, hay là như một số nhà lý luận đã chủ trương, có thể đạt được một sự thấu suốt siêu việt hơn về thực tại, không phải chịu những gò bó thực nghiệm mà chỉ dựa trên những tư tưởng và nguyên lý có căn cứ rõ ràng với cái nhìn đơn độc của lý tính? Một phần chính trong mục đích của Kant là giải quyết những bất đồng ấy một cách dứt khoát, và trong *Phê phán lý tính thuần túy (Critique of Pure Reason)*, ông chứng minh rằng chỉ riêng lý tính hoặc kinh nghiệm cảm quan thì không đủ để có được tri thức: cả hai đều thiết yếu. Theo Kant, đúng là nhận thức con người cần tuân thủ một khuôn khổ nền tảng của các hình thức và khái niệm tiên nghiệm (*a priori*), do tâm trí áp đặt lên dữ liệu giác quan. Nhưng đồng thời, việc áp dụng những thứ này một cách hợp lý lại thuộc phạm vi của cảm giác, và bất kỳ nỗ lực nào nhằm mở rộng chúng để thiết lập các sự thật liên quan tới những gì thu được ngoài phạm vi ấy luôn luôn phải là không chính đáng. Chính bởi điều đó, Kant vẽ ra một ranh giới rõ rệt giữa những giả thuyết theo kiểu khoa học tự nhiên, nghĩa là có thể được xác nhận thông qua thí nghiệm và quan sát, và những lý thuyết nhằm đưa ra những tuyên bố nhận thức về một trật tự siêu cảm giác hoặc siêu nghiệm

của sự vật, nằm ngoài phạm vi của những cung cách khoa học. Những tuyên bố của loại thứ hai thuộc về siêu hình học “giáo điều” hoặc tư biện, một thứ “giả khoa học cũ kỹ và nguy hiểm” với những khoe khoang tự phụ mà theo ông là trống rỗng và không có gì đảm bảo. Như ông diễn đạt ở một tác phẩm khác, “Mọi tri thức về sự vật nằm ngoài hiểu biết thuần túy hoặc lý tính thuần túy không là gì ngoài ảo tưởng, và chỉ trong kinh nghiệm nó mới là sự thật”.

Những phản đối của Kant đối với việc theo đuổi siêu hình học tư biện tuy được phát triển trong ngữ cảnh của một luận điểm có sức mạnh và tính nguyên bản đáng chú ý, nhưng nói một cách khái quát, chúng đồng điệu với những quan điểm đã được trình bày trước đó bởi David Hume (1711-1776). Ngoài ra, một lần nữa cũng như Hume, ông thừa nhận rằng chúng kéo theo những hậu quả không chỉ là sự quan tâm học thuật đơn thuần. Bởi lẽ, bằng một tác động huỷ hoại, chúng rõ ràng đã va chạm với nhiều nỗ lực từng được thực hiện qua các thế kỷ để chứng minh những tuyên bố có tầm quan trọng nền tảng với Kitô giáo, trên hết là những gì liên quan đến sự tồn tại và bản chất của Thượng đế. Theo ý kiến của Kant, từ các phê phán của ông, kết luận không thể chối cãi là “mọi nỗ lực nhằm ứng dụng lý tính một cách thuần túy tư biện quy chiếu

đến thần học đều hoàn toàn vô ích, từ bản chất nội tại là trống rỗng và vô giá trị”. Ngay cả như vậy, vẫn có những khác biệt đáng kể giữa hai nhà tư tưởng về bài học được rút ra từ thất bại của những nỗ lực như vậy. Phản ứng của Hume với “những điều không hoàn hảo của lý tính tự nhiên” trong lĩnh vực này là một phản ứng châm biếm hoài nghi, được diễn đạt đặc trưng trong một đoạn nổi tiếng của *Khảo cứu liên quan đến hiểu biết của con người (Enquiry Concerning Human Understanding)*, trong đó ông ngụ ý rằng không cá nhân có lý trí nào có thể thật lòng ủng hộ những học thuyết của Kitô giáo nếu không ý thức về “một phép mầu liên tục trong chính con người mình”. Trong khi ấy, phản ứng của Kant vừa phức tạp hơn vừa ít miệt thị hơn và được thu nhỏ lại trong tuyên bố của ông - với chủ ý không hề mỉa mai - rằng ông thấy cần phủ nhận tri thức để có chỗ cho đức tin. Khẳng định hơi khó hiểu này chung quy nghĩa là gì?

Cho dù Kant đã nhận thức được những mơ hồ nào trong công cuộc tìm kiếm của các nhà siêu hình học tư biện, cũng không nên hiểu rằng ông muốn gạt bỏ quan niệm về một cảnh giới siêu cảm giác. Thật ra, có thể nói rằng nó đã được bao hàm trong “duy tâm luận siêu việt” (*transcendental idealism*) của chính ông, trong đó có một sự phân biệt giữa thế giới kinh nghiệm của các khách thể

hiện tượng, hay các “trình hiện” (*appearances*) và một thế giới của các “vật tự thể” (*noumenal*)¹ không tiếp cận được bằng kinh nghiệm. Khẳng định của ông là, không điều gì có thể được *biết* ở cấp độ lý thuyết về một cảnh giới như vậy. Vì mục đích của thần học tư biện là cung cấp cho chúng ta những sự thật có thể được chứng minh về cảnh giới siêu cảm giác, nên những tuyên bố nhận thức của nó chắc chắn là không thể chấp nhận; nhưng cũng có thể nói tương tự về lý luận của những người chủ trương rằng có thể chứng minh một cách thuyết phục tính chất sai lầm của chúng: chính trong ý nghĩa này, nhà vô thần cũng không khá hơn kẻ hữu thần. Vì thế, Kant cho rằng ở một góc độ nhất định, luận điểm của ông ít nhất cũng bảo vệ những nguyên lý của đức tin tôn giáo khỏi bị công kích bởi sự phê bình “giáo điều”. Nhưng ông tin rằng nó để ngỏ khả năng cho ông tiến xa hơn trong việc bảo vệ chúng. Điều này đòi hỏi chuyển sự chú ý từ việc ứng dụng lý tính theo cách tư biện hay lý thuyết sang ứng dụng thực tiễn của nó, và đối với ông, như thế có nghĩa là đưa vào xem xét những giả định về ý thức đạo đức (*moral consciousness*). Chính ở đây, lý tính dưới khía cạnh thực tiễn trực tiếp biểu lộ chính nó.

¹ *noumenon*: thing in itself (vật tự thể, vật tự thân, vật tự nó).

Từ một quan điểm, thuyết đạo đức của Kant có thể được xem là trình bày một giải pháp thay thế cho những phương pháp tiếp cận chủ đề đạo đức theo hướng tự nhiên chủ nghĩa mà nhiều tác giả thời kỳ Khai sáng ưu ái và bản thân Hume cũng từng đề xướng ở lĩnh vực tâm lý học. Ví dụ, Kant không chấp nhận đề xuất của Hume rằng mọi hành vi và những chuẩn mực để đánh giá hành vi ở phương diện luân lý rốt cục phải được giải thích hoặc diễn giải bằng cách quy chiếu tới những đam mê và ham muốn của nhân loại. Theo ông, việc lấy những mong muốn và tình cảm bất chợt làm căn cứ lựa chọn và đánh giá luân lý chẳng khác nào quy chúng về một thứ thuần túy chủ quan và phải chịu những biến tướng không tránh khỏi. Một quan niệm như thế về vị thế của chúng không hoà hợp với niềm tin vững chắc rằng những quy luật luân lý nền tảng chứa đựng giá trị phổ quát, có hiệu lực với tất cả mọi người bất kể hoàn cảnh kinh nghiệm, độc lập với những ưa thích hay thiên hướng cá nhân. Chỉ cần nhận ra rằng nó mâu thuẫn với những trực giác không thể xoá nhoà của chúng ta về các đòi hỏi khách quan của luân lý, như thế là đủ để xem nó đáng ngờ. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là chúng ta nên trở lại với quan điểm được kính trọng lâu đời rằng những đòi hỏi này có được giá trị của chúng vì chúng diễn đạt

ý chí của Thượng đế và hàm chứa những mệnh lệnh của Ngài. Những ý niệm kiểu đó gây cho Kant mối ác cảm sâu xa, ít nhất theo cách hiểu truyền thống về chúng: ngoài những lý do khác đã bị phơi bày, chúng còn ám chỉ rằng cá nhân phải phục tùng sự phán xét và định hướng của một quyền lực bên ngoài, mất đi sự tự chủ và độc lập của một tác nhân (*agent*) lý tính. Theo Kant, chính việc thực thi lý tính là nơi trú ngụ cho bản thể của tư duy và hành động đạo đức. Lý tính có thể đóng một vai trò phụ trong hành vi, thuần túy chỉ ra phương tiện cho sự đáp ứng những ham muốn và mục đích tự nhiên, và đây là điều ông không muốn phủ nhận; dẫu vậy ông nhất quyết rằng điều khiến chúng ta khác biệt về mặt năng lực như những sinh vật có đạo đức chính là khả năng hành động bất chấp những xúi giục của khuynh hướng “khoái cảm”, kiên định trong mọi việc mình làm chỉ vì những nguyên tắc do chính mình đề ra. Dù những nguyên tắc ấy không có nền tảng là các suy xét dựa trên kinh nghiệm, nhưng nếu đáp ứng điều kiện thuần túy hình thức là chúng được tất cả tán thành như những nguyên tắc mà mọi người nên tuân theo thì chúng có thể được xem như bắt nguồn từ chỉ riêng lý tính, vì thế, chúng áp đặt các trách nhiệm tất yếu phải được chấp nhận bởi tất cả những tác nhân lý tính. Bằng cách đi

đến tận cùng điều ông tin là toàn bộ hàm ý của lập luận này, Kant phát triển một lý thuyết, có vẻ không chỉ đồng nhất những yêu cầu của luân lý với những đòi hỏi tuyệt đối của bốn phạm, mà còn đồng hoá những đòi hỏi của bốn phạm với những phán quyết của một lý tính tự trị sẽ siêu việt toàn bộ cảnh giới của cảm xúc và ham muốn tự nhiên.

Thoạt nhìn, có vẻ sự nhấn mạnh của Kant vào địa vị hàng đầu của lý tính như một nguồn gốc cho những đòi hỏi đạo đức đã dẫn tới tính độc lập về mặt logic của đạo đức so với tôn giáo. Chắc chắn nó bao hàm việc bác bỏ đạo đức dựa trên thần học theo cách hiểu truyền thống. Không thể có vấn đề cầu khẩn những chỉ thị của thần linh để xác thực các quy tắc luân lý. Tuy nhiên, có một khả năng khác để xem xét. Đó là, mối quan hệ giữa hai thứ có thể là sự đảo ngược của những gì người ta vẫn nghĩ lâu nay, đạo đức hỗ trợ cho đức tin tôn giáo thay vì ngược lại. Với ý tưởng này, Kant lập luận rằng có những sự tin chắc nhất định, không tách rời “lợi ích” của lý tính thuần túy trong năng lực thực tiễn hay đạo đức của nó. Trong những tin chắc ấy, các ý tưởng liên quan đến cảnh giới siêu cảm giác góp một phần thiết yếu. Một trong số chúng là ý niệm về sự tự do. Theo ông, rõ ràng quan niệm của chúng ta về bản thân như những tác nhân đạo đức có trách

nhiệm bao hàm cả năng lực đưa ra sự lựa chọn hợp lý, và điều này không thể có ở chúng ta nếu các hành động của chúng ta hoàn toàn được định đoạt bởi tính nhân quả tự nhiên. Nhưng nhận định này không bao giờ có thể được chứng minh là đúng nếu chúng ta cho rằng mình chỉ là thành phần của một trật tự tự nhiên theo kinh nghiệm, trong đó (theo ông) mọi thứ phải tuân theo quy luật nhân quả. Do đó, để hình thành lập trường đạo đức, chúng ta phải tin rằng trong sự tồn tại của chúng ta có một khía cạnh không thể được nắm bắt bằng kinh nghiệm, và đối với Kant, điều này có nghĩa là nghĩ về bản thân như thuộc về thế giới của “vật tự thể” (*noumenal*), “một thế giới nhận thức được bằng trí óc”, lẫn thế giới hiện tượng theo kinh nghiệm giác quan. Nhưng đây chưa phải là tất cả. Ngoài lời hứa về tự do ý chí, ông khẳng định rằng đạo đức có những ngụ ý mang ý nghĩa cụ thể hơn đối với các nguyên lý nền tảng của tôn giáo. Vì vậy, giả thuyết của ông là trong tư duy đạo đức của chúng ta, chúng ta thấy mình có bốn phạm trù đẩy điều mà ông gọi là *summum bonum*, “cái chí thiện” và một trách nhiệm liên quan là theo đuổi sự hoàn hảo đạo đức trong vai trò của những cá nhân. Liên quan đến vấn đề thứ nhất, cái thiện đang bàn đến ở đây chỉ có thể được hiện thực hoá ở mức cao nhất khi hạnh phúc được phân phối công bằng tới nơi

thiếu vắng đạo đức. Tuy nhiên, rõ ràng là với con người và sự việc như hiện trạng, đây không phải là một tình huống mà chúng ta có thể hy vọng mang lại chỉ dựa vào chính mình. Nhưng vì nó tự đến với chúng ta như một thứ mà chúng ta có trách nhiệm đạo đức phải thúc đẩy, nên việc đạt được nó phải được xem là khả thi, và theo quan điểm của Kant, điều ấy đòi hỏi thừa nhận một tác nhân (*agency*) siêu cảm giác, có khả năng đảm bảo những nỗ lực của chúng ta sẽ không vô ích. Ông viết trong *Phê phán lý tính thuần túy*, “cái chí thiện chỉ có thể hiện hữu trên thế gian nếu như có một nguyên nhân tối thượng của tạo hoá”, và chừng nào cái đó hoạt động “thông qua hiểu biết và ý chí” thì cái đó chỉ có thể là Thượng đế. Theo mạch tương tự, ông lập luận rằng trách nhiệm đạt được sự hoàn hảo đạo đức không phải là điều cá nhân có thể mong đợi hoàn tất trong những bất trắc của đời sống trần thế. Do vậy, ông thấy cần giả định về một thứ siêu việt những giới hạn này, ở đó, “tiến bộ bất tận” về sự hoàn hảo có thể xảy ra. Nói theo thuật ngữ tôn giáo, điều đó chung quy là chấp nhận tính bất tử của linh hồn.

Khi đề xướng những suy nghĩ trên, Kant nhấn mạnh rằng sự tồn tại của Thượng đế, sự tự do và tính bất tử chỉ có thể được xác lập “từ một quan điểm thực tiễn”. Từ một lập trường

lý thuyết, chúng không thể được chứng minh hay bị bác bỏ. Nói cách khác, ở đây không thể có kiểu kiến thức như chúng ta có trong trường hợp các chân lý khoa học hay toán học. Không những thế, ông không hề muốn được hiểu như là đang đưa ra một nền móng triết học cho các niềm tin lịch sử về tính xác thực của những con người được thiêng liêng chỉ định hay những sự kiện siêu nhiên củng cố các xác quyết tôn giáo. Theo ông, những câu chuyện trong Kinh Thánh có vẻ vượt quá giới hạn của tính chất đáng tin cậy dựa trên lý trí, chúng cần được hiểu theo ý nghĩa phúng dụ hơn là nghĩa đen, và nên được xem như cung cấp “sự khích lệ” cho điều về cơ bản là những lý tưởng đạo đức. “Có chỗ cho đức tin” theo ý ông không phải là cố khôi phục những luận điểm từng bị rất nhiều nhà phê bình thời Khai sáng phê phán là “mê tín”. Ngược lại, nó là một “đức tin của lý tính thực tiễn thuần túy”, đặt nền móng vững chắc trên những phán quyết có căn cứ của ý thức đạo đức mà ông tìm cách hợp thức hoá; bất kỳ điều gì không như thế thì không phải.

Hoặc ít nhất có vẻ như vậy. Nhưng đối với một số độc giả của Kant, những lập luận của ông có vẻ để lộ một mâu thuẫn về khái niệm, khiến ý nghĩa của chúng trở nên không rõ ràng. Vì vậy, khi đề cập tới những niềm tin được cho là ngầm



định trong các khát vọng đạo đức của chúng ta, có những lúc ông sẵn sàng nói rằng chúng “mở rộng” sự thấu hiểu của chúng ta, cho phép chúng ta đưa ra những quả quyết chắc chắn về các vấn đề nhất thiết nằm ngoài tầm với của khảo cứu lý thuyết. Nhưng những khẳng định của ông liên quan đến hiệu ứng này được làm nhẹ bớt ở các đoạn khác, ở đó có thể thấy ông ngụ ý một cách thận trọng và hoài nghi hơn rằng những niềm tin ấy chỉ có ý nghĩa chủ quan. Dù được bao hàm bởi tư duy đạo đức của chúng ta, chúng không thể vì thế mà được gán cho giá trị khách quan: quan điểm đạo đức buộc chúng ta đi theo những xác quyết nào là một chuyện, chúng có thực sự đúng không là chuyện khác, và tuy chúng có thể đại diện cho những điều tin chắc vốn không tách rời với việc tiếp nhận quan điểm đó, bất kỳ sự chắc chắn nào chúng có được theo cách ấy cũng là sự chắc chắn “đạo đức chứ không phải logic”. Thực tế, trong một số đoạn, ông viết rõ rằng ở những người có những xác quyết mà ông muốn tán thành, đức tin của họ là một vấn đề thuộc về ý chí hơn là trí tuệ. Và điều này có vẻ cho thấy một khái niệm rất khác về vị thế của nó.

Người ta có thể ngờ rằng những nhập nhằng ấy một phần là cố ý, và bản thân Kant ý thức được những căng thẳng trong tư duy của ông mà ông không thể giải quyết thoả đáng. Nhưng

bất kể thế nào, ông đã khiến người ta chú ý tới những cân nhắc mà sau này gây ảnh hưởng sâu xa và lâu dài lên những cách tiếp cận vấn đề xác định bản chất và vị thế của đức tin tôn giáo. Đối với nhiều hậu bối của ông, điều ít nhất đã trở nên rõ ràng là cuối cùng ông đã xua tan mọi hy vọng đưa ra một biện minh lý tính cho những xác quyết thần học theo các khuynh hướng chính thống. Ngay cả như vậy, ông cũng không hài lòng bỏ vấn đề lại đó; việc ông viện đến những đoan chắc về trải nghiệm đạo đức - bất kể nó mơ hồ và bất định như thế nào - cũng được một số người xem là gợi ý một tầm nhìn mới mẻ để hiểu các tư tưởng và khát vọng tôn giáo. Nói cách khác, dường như sự chú ý có thể được dịch chuyển theo hướng có lợi, từ một bận tâm lý thuyết về giá trị nhận thức của đức tin tôn giáo sang một quan tâm hữu hiệu hơn đến bản chất của nhận thức chủ quan, nơi phát sinh đức tin ấy. Có thể nói rằng hai triết gia đã thể hiện tầm nhìn thay đổi này, dù theo hai hướng rất khác nhau. Đó là J. G. Fichte (1762-1814) và F. D. E. Schleiermacher (1768-1834). Trong trường hợp Fichte, sự chú trọng của Kant vào chiều kích đạo đức của lập trường tôn giáo được lặp lại, đồng thời được cho một sự biến đổi triệt để. Vì vậy, trong tiểu luận *Về nền tảng của đức tin trong một chính thể thiêng liêng của vũ trụ* (*On the*

Foundation of Belief in a Divine Government of the Universe), Fichte nỗ lực bác bỏ mọi ý đồ xác lập sự tồn tại của thế giới bởi một đấng tạo tác hay căn nguyên thông minh nào đó, cho rằng như thế là lâm lạc. Khái niệm Thượng đế như một “thực thể tách rời” hay tác nhân (*agency*) gần như có nhân cách là điều không thể quan niệm, phản lại tư duy phân tích chặt chẽ. Nó nên được thay thế bởi quan niệm về một “trật tự đạo đức thế gian”, với thành viên là những con người thực tế, trong đó chúng ta có thể chắc chắn rằng hành vi tốt sẽ mang lại thành công, hành vi xấu chắc chắn sẽ thất bại. Hơn nữa, niềm tin vào một trật tự như thế là “giả định nền tảng” của ý thức đạo đức, chính vì vậy không cho phép lập luận hay chứng minh. Ngược lại, trong trường hợp Schleiermacher, nguồn gốc của tôn giáo được tìm thấy không phải ở cảnh giới của niềm tin đạo đức tự sinh, mà đúng hơn ở một cảm nhận được chia sẻ về sự phụ thuộc vào một thực tại thiêng liêng bất khả tri và nằm ngoài tầm với của tư duy khái niệm. Tuy nhiên, cả hai tác giả giống nhau ở chỗ tự hạn chế vào việc trình bày những gì họ tin là thiết yếu đối với nhận thức tôn giáo, từ chối đưa ra luận chứng lý thuyết về những đối tượng ước đoán của nhận thức ấy. Bất kể điều gì được nói về vấn đề thứ hai cũng không nằm trong phạm vi của sự khảo sát lý tính.

Hệ thống của Hegel

Thế nhưng, những cách tiếp cận theo hướng chủ quan như trên có thật sự thích hợp như một phương tiện để chấp nhận tôn giáo từ một quan điểm triết học? Một nhà tư tưởng lớn người Đức khác cho rằng chúng không thích hợp, và ông nỗ lực chứng minh rằng những nguyên lý nền tảng của Kitô giáo có thể được hiểu theo cách cho thấy chúng hàm chứa những sự thật khách quan. Người đó là G. W. F. Hegel (1770-1831).

Ngay từ khởi đầu sự nghiệp tri thức, Hegel đã lưu tâm sâu sắc đến việc xác định vị thế của đức tin tôn giáo. Từ những bản viết tay không



Hình 5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

được công bố thời kỳ đầu của ông, chúng ta biết rằng ban đầu ông có khuynh hướng chấp nhận một lập trường mà ở một vài phương diện, gọi nhớ những quan điểm của Kant. Vì vậy, đầu tiên ông nói tới đạo đức như thể tạo nên “mục đích và bản chất của mọi tôn giáo”. Bản thân Chúa Jesus cũng được phác hoạ như người đề xướng một đạo lý kiểu Kant, một chủ thể rốt cuộc không tuân thủ gì khác ngoài sự thực thi tự do của “lý tính phổ quát”. Nhưng đồng thời, ông bày tỏ thái độ hoài nghi sâu sắc với những tín điều thần học, coi chúng hàm chứa những xác quyết phản lại niềm tin dựa trên lý trí và được đặt nền móng trên một sự chiều ý xét cho cùng là khó có thể chấp nhận - sự chiều ý một “thẩm quyền” bên ngoài. Vì vậy, khi Hegel bàn về điều ông gọi là “tính xác thực” của Kitô giáo thể chế hoá thời đại sau này, bao gồm cả những học thuyết lẫn thực hành của một giáo hội độc đoán, không ngạc nhiên khi những phê phán bao quát của ông bị một số nhà bình luận liên tưởng tới những công kích điển hình của các đại diện chống giáo hội thời kỳ Khai sáng hướng đến Kitô giáo. Nhưng xét một vài khía cạnh quan trọng, những vẻ ngoài ấy là lừa dối. Ngay cả ở giai đoạn đó, giọng điệu của ông đã không hẳn là một giọng điệu châm biếm hay giễu cợt khách quan mà thiên về thất vọng cá nhân; trong sự phát triển tư tưởng sau này, ông ngày

càng có khuynh hướng xem các học thuyết thần học như những tạo tác của tâm trí con người, đòi hỏi sự khảo sát cẩn trọng và đồng cảm - chúng không thể đơn giản bị xoá bỏ vì là sản phẩm phi lý của sự ngu dốt và mê tín cổ xưa. Trong một bản thảo quan trọng vào năm 1800, ông viết rằng đã đến lúc “chỉ ra nguồn gốc của những giáo điều bị bác bỏ này từ... những nhu cầu của bản tính con người, qua đó cho thấy tính chất tự nhiên và cần thiết của nó”. Điều này một phần có nghĩa là diễn giải tôn giáo như một hiện tượng lịch sử, biểu đạt những tiềm năng của tâm trí con người ở các giai đoạn khác nhau của sự tiến hoá. Nhưng về sau, sự quan tâm của Hegel đến lịch sử tư tưởng tôn giáo đã không giới hạn vào lĩnh vực hiểu biết và nghiên cứu thực nghiệm; nó đã có một khía cạnh khác, mà tầm quan trọng chỉ có thể được nhận thức trong bối cảnh siêu hình học của ông. Trong những tác phẩm chín muồi, Hegel đi đến chỗ xem tôn giáo như một phương cách nhận thức, đã tiến bộ đến điểm có thể được xem là phản ánh những thấu hiểu nền tảng về bản chất của thực tại như một tổng thể. Ông cho rằng ngụ ý đích thực của những thấu hiểu này cuối cùng cũng trở nên rõ ràng trong khuôn khổ triết học của chính ông, nơi chúng được trình bày theo một hình thức minh bạch và có thể tiếp cận bằng lý trí.



“Hệ thống” nổi tiếng của Hegel bao trùm lên nhiều tác phẩm của Kierkegaard, và ở một góc độ, sự xuất hiện của nó có thể được xem là tiếp nối và phát triển những ưu tư tôn giáo của tác giả. Mặc dù vậy, sẽ là sai lầm nếu cho rằng nó được xây dựng với mục đích khôi phục những nỗ lực chính thống trong việc cung cấp một biện giải triết học cho những tín điều thần học. Đó là vì Hegel tin rằng nếu hiểu theo ý nghĩa truyền thống, những tín điều này có tính chất triệu chứng của các phản kháng cố hữu trong tư tưởng và kiến thức của chúng ta, và nhiệm vụ của triết học Hegel là vượt qua chúng. Để hiểu tại sao ông tin như vậy, chúng ta cần lướt qua những điểm chính của triết học này trong hình thể cuối cùng của nó.

Hệ thống của Hegel bao hàm một sự chia ly triệt để và khá rõ ràng với những phương hướng quen thuộc trong việc hình dung về các thế giới tự nhiên và xã hội mà chúng ta sống. Ở cấp độ thường ngày hay lẽ thường, (ông cho rằng) chúng ta xem cảnh giới tự nhiên như một thứ tách biệt với bản thân chúng ta, có một sự tồn tại hoàn toàn độc lập. Không chỉ thế, chúng ta còn xem những người khác - dù là cá nhân hay tập thể - như những con người tách biệt, và chúng ta chỉ tương tác với họ theo cung cách thuần túy bên ngoài. Theo quan điểm của ông, điều này dễ

nêu lên các vấn đề cả từ góc nhìn lý thuyết lẫn thực tiễn. Về lý thuyết, thế giới có thể trình hiện với chúng ta như là rớt ráo nằm ngoài khả năng lĩnh hội bằng nhận thức; đối với một bức tranh như vậy, đã có những nỗ lực triết học ám ảnh nhằm xác định con người có thể biết đến đâu. Gần nhất, nó được thể hiện trong những xác quyết của Kant rằng thực tại tối hậu bao gồm “những vật tự thể”¹, bị chia cắt bởi một hố sâu không thể khoả lấp với những nội dung trong tư tưởng và ý thức của con người. Về mặt thực tiễn, có những thời điểm người ta dễ có khuynh hướng trải nghiệm cảm giác xa lạ với những xã hội mà họ là một thành phần, nơi họ theo đuổi các mục đích và ý định khác nhau. Hegel gọi đó là “sự vong thân” (*alienation*), và một tình cảnh như vậy khiến cá nhân nghĩ về bản thân như một cá thể bị cô lập, phải dựa vào những nguồn lực của chính mình, phải nghĩ ra những nguyên lý hành động không dựa trên điều gì khác ngoài những điều tin chắc về quyết định hay ý chí riêng của mình. Một lần nữa ở đây, chúng ta nhớ lại những khía cạnh nhất định trong triết học Kant, trong trường hợp này là những khía cạnh liên quan đến tính chất được cho là tự trị của tác nhân đạo đức, người được phác họa là rớt cục không

¹ things in themselves.

phụ thuộc vào điều gì ngoài những phán quyết của bản chất duy lý hay cái tôi “vật tự thể” của chính mình.

Cho dù thái độ ban đầu của Hegel đối với đạo đức học Kant là gì, sau này ông đã phê phán rằng đạo đức học ấy lặp lại những căng thẳng và phân chia ở các giai đoạn khác nhau trong trải nghiệm của con người, gây ra sự thất vọng và bất an cả về nhận thức lẫn đạo đức. Những căng thẳng và phân chia ấy đã nảy sinh như thế nào, và làm sao có thể vượt qua chúng? Giải pháp nằm ở một diễn giải về thực tại cần đến ý niệm về “tinh thần tuyệt đối” (*absolute spirit*), hay *Geist*. Theo quan điểm Hegel, điều xuất hiện trước chúng ta như thể xa lạ hay “khác” thực ra là biểu hiện của một tiến trình vũ trụ bao trùm. Bản thân chúng ta tham gia vào tiến trình ấy, và bản chất nền tảng của nó là tinh thần hoặc tâm trí.

Vì vậy, bằng lý thuyết logic của mình, Hegel tiến hành chứng minh rằng sự thật cốt lõi nhất của mọi vật - “như chính nó, không có lớp vỏ khô” - có thể được trình bày trong các phạm trù tư tưởng phổ quát, và chúng mở ra tùy theo những quy luật “biện chứng” cần thiết. Bằng triết lý về tự nhiên và lịch sử, ông cho thấy làm thế nào tinh thần ấy ban đầu tự ngoại hiện trong hình dạng của một cảnh giới tự nhiên vô thức, sau này dần dần hiện thực hoá đặc tính nền tảng của nó

thông qua việc hình thành ý thức của con người. Điều này xảy ra ở hai cấp độ. Ở cấp độ thực tiễn, nó tự biểu hiện trong sự xuất hiện của những xã hội lịch sử nối tiếp nhau, dẫn tới sự tạo thành một kiểu cộng đồng được sắp xếp hợp lý, trong đó tồn tại những định chế khách quan để cá nhân có thể đồng nhất với chúng một cách chủ quan cũng như sẵn sàng tuân theo những đòi hỏi đạo đức của chúng. Khuôn khổ quy luật và bốn phận do chúng áp đặt sẽ được cá nhân nhìn nhận như là trùng hợp với những lợi ích cốt lõi của mình trong việc tìm kiếm sự đáp ứng như một thực thể tự do và lý tính. Ở cấp độ tư duy phản tỉnh, thế giới sẽ được nhìn nhận như là sản phẩm của một tâm trí mà cấu trúc nền tảng của nó được phản ánh trong tiến trình tư duy của chúng ta. Theo lời Hegel, “mục đích của kiến thức là... để lột bỏ tính xa lạ khỏi thế giới khách quan trước mặt chúng ta, hay có thể nói là để thấy chúng ta ở trong nó một cách thân thuộc; điều này không có ý nghĩa gì hơn ngoài truy tìm nguồn gốc của thế giới khách quan trở về ý niệm - về cái tôi cốt lõi nhất của chúng ta”. Nói cách khác, thực tại không còn biểu hiện với chúng ta như thể độc lập và bên ngoài, không thể rút gọn hơn; thông qua trung gian là ý thức con người, tinh thần đi đến chỗ có một hiểu biết toàn bộ và thoả mãn về chính nó.

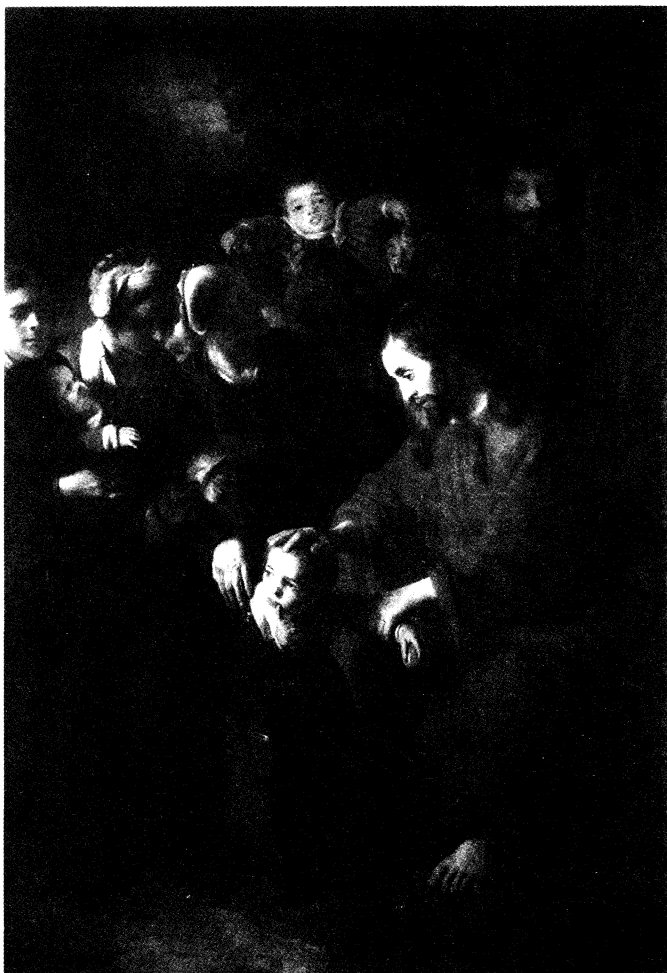
Hegel ngụ ý rằng cái đích đáng mơ ước này đã được thành tựu trong triết học của ông. Bên cạnh các nội dung khác, ông đã giải thích những con đường để tư tưởng loài người tiến bộ thông qua một loạt những tiệm cận từng phần và không đầy đủ, đạt tới điều ông gọi là “tri thức tuyệt đối”. Và trong quá trình giải thích, ông tin là mình đã đưa ra ánh sáng ý nghĩa nội tại hoặc ý nghĩa bị che giấu của tôn giáo. Những khái niệm tôn giáo như chúng đã mở ra trong lịch sử có thể được nhìn nhận như là thể hiện một sự thấu suốt đang trên đà phát triển về ý nghĩa tâm linh của thế giới, và sự thấu suốt ấy đạt được hình thức cao nhất của nó trong Kitô giáo - “tôn giáo tuyệt đối”. Nhưng theo quan điểm của ông, điều quan trọng là nhận ra rằng sự thấu suốt ấy đã được định dạng theo phong cách biểu trưng hoặc huyền thoại. Nếu xét theo nghĩa đen và ở giá trị bề mặt, những học thuyết tôn giáo là không thể chấp nhận bằng lý trí; hơn nữa, chúng dễ dẫn tới những hiểu lầm cơ bản. Ví dụ, đối với quan niệm về Thượng đế như một hiện hữu siêu việt, loài người có mối quan hệ bên ngoài và phụ thuộc với Ngài, nó là phản ánh của một phương thức tư duy lên bình diện thần học, và cách tiếp cận của Hegel chính là để thay thế quan niệm này. Quan niệm này gắn liền với một quan điểm lịch sử mà trong *Hiện tượng học tinh*

thần (Phenomenology of Mind) ông gọi là “ý thức bất hạnh” (*unhappy consciousness*), và nó bao hàm việc hướng tới một “thế giới bên kia” của những tiềm năng siêu trần thế, và loài người, trong vai trò những cỗ xe chuyên chở tinh thần, có vận mệnh hiện thực hoá ở cấp độ trần thế. Dĩ nhiên, mục đích của ông không phải là phục hồi những tư tưởng như vậy, khoan nói tới việc cố biện minh cho chúng. Mặt khác, khi được hiểu đúng, đức tin tôn giáo có thể được xem là cung cấp sự diễn đạt bằng hình tượng cho các vấn đề đã được trình bày trong khuôn khổ khái niệm và được chứng minh trong lý thuyết của ông. Vì thế, những học thuyết Kitô giáo về sự sa ngã và sự chuộc tội sau đó thông qua hiện thân của Đấng Cứu thế có thể được diễn giải theo cách cho thấy nó đồng điệu với ý niệm của Hegel về quá trình tinh thần vượt qua những phân chia nội tại, cuối cùng trở lại với chính nó, đạt được sự hoàn chỉnh và hiểu biết trọn vẹn về bản chất của nó thông qua con người. Chính ở ý nghĩa này, Kitô giáo không phải, hoặc không đơn thuần là vấn đề đức tin chủ quan, dù điều đó có thực tiễn hay không. Nếu được nhìn nhận đúng, những nội dung của nó được xem là có thể chấp nhận bằng lý trí, có giá trị khách quan. Vì vậy, theo như các trình hiện, nó đã tìm được một điểm tựa dứt khoát và bảo đảm bên trong những bức tường hiểu khách



của hệ thống Hegel. Lý tính và tôn giáo đã được dung hoà.

Nhưng với cái giá nào? Khi khẳng định rằng nội dung của Kitô giáo và triết học Hegel là như nhau, điều đó thật sự có nghĩa là gì? Một số người nối gót Hegel với tư tưởng cấp tiến, hay phái Hegel Trẻ (*Young Hegelians*), tự nhận lấy sứ mệnh khám phá ra những gì họ tin là hàm ý thật sự của xác quyết này. Trong tác phẩm cực kỳ có ảnh hưởng *Cuộc đời Chúa Jesus (Life of Jesus)* (1835) D. F. Straus (1808-1874) đưa ra một giải thích phê phán về những câu chuyện trong sách Phúc âm, trong đó ông lập luận rằng chúng phải được đánh giá trên cơ sở chú ý thích đáng tới “tinh thần của thế giới cổ xưa và của người dân thời đại ấy”. Ý niệm về Thượng đế trong hình hài con người với cả năng lực siêu nhiên lẫn những thuộc tính loài người là sản phẩm của một tâm trí chỉ có khả năng diễn đạt tầm nhìn cơ bản của nó trong một hình thức cụ thể và gần như lịch sử. Nhưng từ một điểm nhìn triết học cao hơn, lược bỏ những cạm bẫy huyền thoại, học thuyết Kitô giáo về sự hiện thân của Chúa nên được hiểu là tượng trưng cho sự hợp nhất thiết yếu của tâm linh và tự nhiên trong cuộc sống và sự phát triển của loài người nói chung. Bởi vậy, thay vì nhị nguyên luận vây quanh những tín điều truyền thống về đức tin tôn giáo, trong đó



Hình 6. Chúa ban phước cho trẻ em (*Christ Blessing the Children*), một hình ảnh Chúa Jesus trong toàn bộ tính người của ngài. Bí mật của thần học cuối cùng đã được cho thấy là nhân loại học.

Thượng đế và loài người được xem là thuộc về những cảnh giới tồn tại riêng biệt, cần thấu hiểu rằng chỉ thông qua tính người, “bản chất thiêng liêng” mới có thể được hiện thực hoá. Thượng đế và con người thực ra là một; từ đây, chỉ một bước ngắn nữa là tới luận điểm do Ludwig Feuerbach (1804-1872) đề xướng dứt khoát: Thượng đế của tôn giáo không là gì ngoài sự ngoại hiện bản tính và những thuộc tính nền tảng của con người trong một hình thức tưởng tượng và lý tưởng hoá. Quan niệm về một thần tính tách biệt và cao hơn thế giới, đòi hỏi sự thờ phụng và tuân phục của thế giới, thực ra là một ảo tưởng, một “giấc mơ của tâm trí con người”; tri thức được cho là của con người về Thượng đế chung quy không là gì ngoài tri thức của con người về chính mình. Bởi vậy, khát vọng của triết học Hegel trong việc chứng minh những xác quyết tôn giáo bằng phương tiện duy lý có vẻ đã đạt đến cực điểm trong một lý thuyết khiến chúng bị thay thế một cách không chính thức. Theo diễn đạt súc tích của Feuerbach, bí mật của thần học cuối cùng đã được cho thấy là nhân loại học.





Sự vô đạo đức của một thời đại

Trước những diễn biến như được mô tả ở chương vừa qua, phản ứng của Kierkegaard là một phản ứng phức tạp. Trong nhiều tác phẩm của mình, ông nêu rõ rằng ông đánh giá cao những phản đối có tính tàn phá của Kant chống lại mưu đồ cố gắng dùng công cụ lý thuyết để chứng minh các nguyên lý nền tảng của Kitô giáo chính thống. Mặt khác, điều với ông có vẻ rất khó chấp nhận là những nỗ lực khác nhau nhằm giải quyết các vấn đề mà triết học phê phán của Kant đã để lại trên đường đi của nó. Bởi lẽ, bằng cách này hay cách khác, những nỗ lực như vậy chung quy chỉ là cố gắng đảm bảo tính hợp lý của đức tin Kitô giáo theo những đường hướng nếu tốt thì tước đoạt sức mạnh của nó, nếu tệ thì làm nó chuyển hoá hoàn toàn.

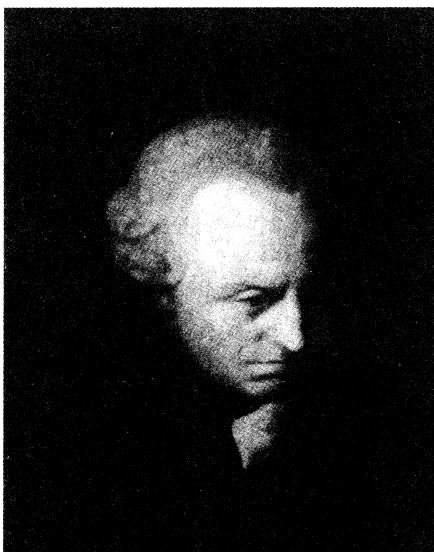


Thực tế, Kierkegaard cho thấy bản thân ông không thiếu đồng cảm với sự nhấn mạnh ban đầu của Kant rằng những nhận thức tôn giáo là vấn đề của đức tin hơn là tri thức; về sau, khía cạnh này trong cách tiếp cận của Kant được Kierkegaard khảo sát theo cách riêng và ở mức độ đáng kể. Tuy nhiên, vấn đề ít được đồng cảm hơn là một đề xuất khác, và bản thân Kant cũng từng nỗ lực đưa ra: bằng cách nào đó, những hạn chế của lý tính ở phương diện lý thuyết hay nhận thức có thể được phá vỡ bởi việc cầu viện đến lý tính trong năng lực đạo đức của nó. Nếu những niềm tin vào Thượng đế và tính bất tử cá nhân là “những định đề của lý tính thực tiễn”, tất yếu được bao hàm trong nhận thức đạo đức, như thế chẳng khác nào đạo đức được xem như thay thế cho tôn giáo trở thành đối tượng trung tâm cho mối bận tâm của con người; chưa kể, hệ luận tất yếu của luận điểm này là nó đặt những khía cạnh lịch sử của Kitô giáo vào một viễn cảnh khiến chúng chỉ mang một ý nghĩa thuần túy ngoại vi. Những khó khăn ấy (nếu có) thay vì được giải quyết thì bị làm trầm trọng thêm bởi khát vọng của triết học Hegel trong việc thể hiện rằng tôn giáo có thể được diễn giải theo cách cho thấy rõ ràng nó là một kho chứa của sự thật khách quan. Một số nhà thần học đương thời có thể đồng ý rằng các tư tưởng tôn giáo nên được hiểu là bày

tỏ một nội dung bị che giấu vì tư duy khi ấy còn mang tính chất thần thoại và nguyên sơ, và nó chờ được phát biểu đầy đủ trong khuôn khổ của một hệ thống siêu hình bao trùm. Tuy nhiên, đối với Kierkegaard, điều này thực tế có nghĩa là một sự xét lại triệt để thông điệp Kitô giáo, cuối cùng thay nó bằng một tập hợp các nguyên lý hoàn toàn khác. Vì vậy, bất kể ý đồ rõ ràng của Hegel là gì, ít nhất cũng có một khía cạnh trong đó các tác giả của phái Hegel Trẻ thể hiện một sự linh hội thiên về tri giác hơn so với những người tiếp nhận tinh thần nền tảng của tư tưởng ấy như thể nó cung cấp một luận chứng lý tính về các giáo huấn truyền thống. Khoảng cách giữa duy tâm luận siêu hình và vô thần luận nhân văn mới nhìn có vẻ là một khoảng cách rộng; tuy nhiên, không khó thấy rằng sự quá độ đã được tạo ra, một khi những đề cập đến các hoạt động của con người cụ thể được thay cho những bóng gió trừu tượng khó hiểu của Hegel về cơ chế hoạt động của “tinh thần tuyệt đối”.

Ngay cả như vậy, có những nhà tư tưởng Đan Mạch nguy hiểm khác - chẳng hạn Martensen, người từng là giảng viên hướng dẫn của Kierkegaard - có ấn tượng sâu sắc về “triết học Đức mới nhất” và cho rằng Kitô giáo chính thống không việc gì phải ngại những hàm ý của nó. Theo quan điểm của họ, thay vì đe dọa những tín





Hình 7. Immanuel Kant (1724-1804).

điều được bảo trọng của tôn giáo, triết học này cho thấy chúng vừa có thể được gìn giữ nguyên vẹn, vừa hoà hợp trọn vẹn với những đòi hỏi của lý tính bằng cách dựa vào các phạm trù trung gian của hệ thống Hegel. Vì thế, câu hỏi trở thành là làm thế nào một sự hiểu lầm cơ bản như vậy đã nảy sinh và trở nên thịnh hành rộng khắp. Câu trả lời một phần nằm ở chỗ người ta không lĩnh hội được cấu trúc của chính hệ thống ấy, một phần nữa là vì họ không nhận ra Kitô giáo bao hàm điều gì nếu được quan niệm đúng. Tuy nhiên, cả hai thất bại này có gốc gác ở một sự bất lực sâu xa

lan tràn trong việc nắm bắt điều mà Kierkegaard tin là có tầm quan trọng nền tảng hơn, do vậy cần được xem xét ưu tiên. Theo lời ông:

Tư tưởng chính yếu của tôi là, do mức độ tăng trưởng tri thức lớn lao nên trong thời đại này, chúng ta đã quên mất ý nghĩa của *tồn tại*, hay “bản chất nội tại” (*inwardness*) có nghĩa là gì. Sự hiểu lầm giữa triết học tư biện và Kitô giáo có thể được giải thích trên cơ sở ấy. Giờ đây, tôi đã quyết trở lại xa nhất có thể, để không đi tới phương thức tồn tại theo kiểu tôn giáo quá sớm, để không nói gì về phương thức tồn tại đặc thù của Kitô giáo... Nếu con người đã quên mất tồn tại là gì theo nghĩa tôn giáo, họ chắc chắn cũng đã quên mất tồn tại là gì theo nghĩa con người. Vì vậy, điều này phải được đưa lên trước. Nhưng trên hết, nó không được thực hiện theo cách giáo điều, vì khi ấy, sự hiểu lầm sẽ ngay lập tức tìm cách tự giải thích nó trong một hiểu lầm mới, như thể tồn tại cốt yếu chỉ là biết điều gì đó về cái này hay cái kia.

(CUP 223)

Thoạt nghe có vẻ khó hiểu khi được bảo rằng chúng ta có thể quên mất *tồn tại* có nghĩa là gì, như thể *tồn tại* là một thứ chúng ta dùng trí não để nhận thức hoặc trải nghiệm, giống như bơi



Hình 8. Một người nói tiếng bụng. Kierkegaard nhận xét rằng một kiểu “nói tiếng bụng” đã phát triển; những người ẩn náu trong cảnh giới của những ý tưởng và giáo điều không liên quan đến ai thay vì đối diện với thực tế rằng tất cả rốt cuộc phải chịu trách nhiệm với bản thân về cuộc đời, tính cách và quan điểm của mình.

hay bị đau đầu. Dĩ nhiên, đúng là trong những thời kỳ gần đây, nhiều hậu bối theo chủ nghĩa hiện sinh của Kierkegaard không phải là không thích bàn luận khái niệm này theo những cách có thể gây ra sự lúng túng chính đáng. Nhưng trong ngữ cảnh hiện thời, có vẻ trong những điều ông nói không có gì đưa đến sự bất ổn logic. Luận điểm của ông không đến nỗi phức tạp, và nó liên quan đến khuynh hướng tư duy về bản thân và cách sống của đa số những người đương thời với ông. Ông cho rằng họ đã không chống nổi sự cảm dỗ của một phương cách nhận thức không liên quan hay đề cập đến ai. Phương thức ấy loại bỏ cảm xúc tự phát, không chứa một cảm giác vững chắc về nhân dạng bản thân. Mọi thứ có khuynh hướng được nhìn nhận theo kiểu “trừu tượng” như những khả năng lý thuyết để được suy ngẫm và so sánh, nhưng không ai không sẵn sàng cam kết hiện thực hoá nó một cách cụ thể. Nếu họ chú trọng đến thái độ hay cảm xúc của chính mình thì cũng qua một màn sương dày đặc của những biểu đạt giả khoa học hoặc những câu chữ khuôn sáo lấy từ sách vở hoặc báo chí hơn là trong ánh sáng trực tiếp của trải nghiệm nội tâm. Sống đã trở thành vấn đề biết hơn là làm, tích lũy thông tin và học vẹt thay vì ra những quyết định ghi dấu ấn của đam mê hoặc niềm tin cá nhân. Điều này dẫn tới sự hình thành của

một cách nhìn, trong đó mọi thứ được tiếp cận thông qua những đáp ứng cố định hoặc phản ứng tự động; người ta biết mình nên nói gì, nhưng không còn gán bất kỳ tầm quan trọng thật sự nào cho những từ ngữ mà mình sử dụng nữa. Trong *Một bình luận văn học*, ở một mục dài có tiêu đề “Thời đại hiện nay”, Kierkegaard viết:

Trong thực tế, có những cuốn cẩm nang cho mọi thứ, và không bao lâu, việc giáo dục trên khắp thế giới cốt yếu sẽ là học thuộc lòng những lời bình luận ở mức độ ít hoặc nhiều, và người ta sẽ trở nên xuất sắc tùy theo năng lực lựa ra các dữ kiện khác nhau, giống như một máy in lựa ra các ký tự, nhưng hoàn toàn ngu dốt về ý nghĩa của bất cứ điều gì.

(PA 88-9)

Hơn nữa, những xu hướng này được song hành bởi một khuynh hướng đồng nhất với các thực thể trừu tượng vô định hình như là “nhân loại”, “công chúng”, vì thế người ta miễn cho bản thân trách nhiệm cá nhân về những điều mình nghĩ hoặc nói. Nói một cách thẳng thừng, số đông tức là an toàn: “ai cũng có thể có quan điểm, nhưng họ phải liên kết với nhau về số lượng để có một quan điểm” (PA 91). Những suy nghĩ gần như tương tự cũng đúng ở cấp độ hành vi thực tế. Người ta đủ

sẵn sàng để nói về việc làm những điều “thuộc về nguyên tắc”, nhưng xem những nguyên tắc họ viện ra như thể chúng được phú cho một thẩm quyền thuần túy bên ngoài và không liên quan đến ai, không liên quan đến những ưa thích hay bận tâm của tác nhân; chính ở góc độ này, một người có thể ‘làm bất cứ điều gì “thuộc về nguyên tắc” và tránh được mọi trách nhiệm cá nhân’ (PA 85). Ở một tác phẩm khác, Kierkegaard nhận xét “không ai, không người nào dám nói *tôi*”; thay vì vậy, một kiểu “nói tiếng bụng” đã trở thành đặc ngữ (*de rigueur*) - người bình thường đã trở thành người phát ngôn quan điểm của công chúng, giáo sư trở thành người phát ngôn của tư biện lý thuyết, chức sắc nhà thờ trở thành người phát ngôn của suy nghiệm tôn giáo. Theo những cách khác nhau, tất cả đều phục tùng những thứ trừu tượng mà họ xem như một thực tại độc lập. Thay vì đối diện với thực tế rằng tất cả mọi người rốt cuộc phải chịu trách nhiệm với bản thân về cuộc đời, tính cách và quan điểm của mình, họ ẩn náu trong một cảnh giới phi cá nhân của những tư tưởng và tín điều được vật chất hoá.

Những khuynh hướng này bị Kierkegaard chỉ trích là tạo nên “sự vô đạo đức đặc thù của thời đại”, và cách Kierkegaard đề ra nhiệm vụ của mình phải được nhìn nhận trong bối cảnh như vậy. Ông chưa bao giờ thôi nhắc lại rằng

thời kỳ ấy là một thời kỳ của suy ngẫm vô cảm và hiểu biết lạc lõng. Sẽ là một sai lầm nếu cho rằng ông chống lại lối khảo cứu khách quan, dù lời cáo buộc đôi lúc đã được đưa ra chống lại ông. Việc theo đuổi tri thức khách quan một cách có phương pháp và có cộng tác là hoàn toàn hợp lý nếu được tiến hành trong những giới hạn thích hợp, chẳng hạn trong trường hợp của khoa học lịch sử và khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, lẫn lộn và tự lừa dối nảy sinh khi người ta cho phép các thái độ chỉ thích hợp với sự theo đuổi ấy ảnh hưởng tới những vấn đề nằm ngoài địa hạt đích thực của nó. Làm như thế, họ không còn thấy bản thân như những cá nhân độc nhất vô nhị, và hài lòng chấp nhận một vị thế suy ngẫm hoặc quan sát mà từ đó, mọi thứ hiện ra dưới khía cạnh những khái quát nhạt nhẽo, những điều phổ quát không có sinh khí của tư duy tập thể. Những xem xét đúng ra thuộc về cảnh giới trải nghiệm và quan tâm cá nhân bị dịch chuyển sang một sắp đặt hai chiều của những “ý tưởng đại diện” bên ngoài; hoạt động của con người bị gộp vào các khái niệm bao hàm, khiến chúng mất đi giá trị nội tại, tước đoạt của chúng bất kỳ ý nghĩa nào chúng có thể có từ lập trường chủ quan của tác nhân liên quan. Theo Kierkegaard, tình cảnh này có thể ví như một người muốn du lịch ở Đan Mạch, tham khảo một bản đồ châu Âu

quy mô nhỏ - bản đồ cho anh ta thấy Đan Mạch ở đâu trong mối liên hệ với những phần khác của thế giới, nhưng nó không cho biết điều gì thích hợp với mục đích của anh ta. Đặc tính ấy đã ảnh hưởng không chỉ tới những thái độ hiện thời đối với đạo đức, mà cả những thái độ hướng tới tôn giáo. Ở cấp độ nhận thức và hành vi hàng ngày, đức tin tôn giáo được duy trì theo cách thuần túy danh nghĩa hoặc trừu tượng, không quy chiếu tới những bối cảnh cụ thể của lựa chọn thực tiễn để giúp chúng trở nên có sức sống và ý nghĩa; trong khi đó, dưới tay các triết gia và nhà thần học, chúng đã bị biến thành ngôn ngữ của tư biện lý thuyết, được đối xử như thể chúng xứng đáng với những tiêu chuẩn về chân lý được quan niệm một cách khách quan, hoàn toàn siêu việt các nhu cầu chủ quan và cách nhìn của con người cụ thể.

Những hiểu sai này nên được khắc phục như thế nào? Một đường hướng tự bày ra là đơn giản cố gắng sửa chữa những niềm tin và nhận định sai lầm nhất định một cách thẳng thắn và có lý lẽ. Nhưng trong trường hợp hiện tại, Kierkegaard chủ trương rằng đi theo cách như vậy sẽ có nguy cơ bỏ mất điều đang thực sự gây tranh cãi. Đường hướng ấy chỉ thích hợp nếu vấn đề chỉ là chất vấn một lập trường hay luận điểm thuần túy lý thuyết. Nhưng điều gây tranh cãi ở đây là một thứ gì đó nền tảng hơn cả một tập hợp

các xác quyết nhận thức cụ thể. Đúng hơn, nó là một cách thức bao trùm để nhìn nhận sự vật, có nguồn gốc trong một thái độ đối với cuộc sống, và người ta không thể bị đánh bật khỏi thái độ ấy chỉ bằng lập luận trí tuệ. Điều phải có - ít nhất vào lúc đầu - là làm cho người ta hiểu rõ “nó có nghĩa là gì đối với mỗi chúng ta, để thực sự là con người”, và điều đó đòi hỏi trải nghiệm nội tại của chính họ, những cân nhắc thôi thúc họ chọn một phương thức sống cụ thể và những hạn chế mà nó áp đặt. Sự mở rộng như vậy của việc tự hiểu biết có tính cá nhân và tự nhận thức có tính phê phán không thể đạt được bằng sự chỉ dẫn trừu tượng hay việc ghi nhớ những lời dạy bổ ích. Tuy nhiên, nó có thể được trợ giúp bằng cách hình dung việc đi sâu vào quan điểm của bản thân, gọi ra một cách đồng cảm những cơ sở cảm xúc và hàm ý thực tiễn của nó, đồng thời cho thấy những thứ này chệch hướng ra sao khỏi những gì được ngầm định trong các cách nhìn hay cách tiếp cận thay thế. Phương pháp ấy được ông gọi là “thông tri gián tiếp” lấy cảm hứng từ Socrates, và bằng cách bám theo nó, ông cố gắng khiến độc giả của mình đạt được một sự thấu suốt rõ ràng hơn vào hoàn cảnh và động cơ của chính họ, nhưng không sa vào tính chất giáo huấn đặc trưng của những phương thức diễn ngôn “khách quan”. Nói cách khác, mục đích của ông không phải là góp thêm

vào kiến thức mang tính xác nhận theo kiểu một ông thầy hay một nhà học thuật. Ông cũng không định “bắt buộc ai chấp nhận một quan điểm, một kết luận, một niềm tin” theo phong cách độc đoán của thẩm quyền ưu tiên nào đó. Ngược lại, ý tưởng của ông là tiếp cận mọi người “từ đằng sau”, dùng mưu mẹo khiến họ rơi vào một vị trí mà từ đó, do kết quả của phản tỉnh nội tâm, bản thân họ có thể bước lùi lại và đưa ra một lựa chọn triệt để giữa việc ở yên nơi cũ hay tiếp nhận một sự thay đổi nền tảng. Sự tự do và độc lập của họ như những cá nhân phải được tôn trọng bằng mọi giá. Một khi họ đã đi đến sự hiểu biết sâu sắc và sáng tỏ về hàm ý của những quan điểm sống trái ngược, việc quyết định làm gì hay theo ai là do chính họ. Nhưng điều kiện tiên quyết thiết yếu là họ nên rõ ràng về bản chất và những giới hạn từ lập trường của mình. Rất nhiều lần, Kierkegaard nhấn mạnh rằng những người chịu sự chi phối của một quan điểm cụ thể rất dễ tự đánh lừa bản thân đến chỗ tin rằng không có lựa chọn nào khác mở ra, và họ thường diễn giải bất kể điều gì đến với họ theo hướng tuân theo những đòi hỏi của quan điểm ấy.

Kierkegaard khẳng định rằng chính trong ánh sáng của công cuộc này, giai đoạn đầu tiên trong sự nghiệp sáng tác của ông đã khởi sự, tạo nên cái gọi là những tác phẩm “mỹ học” của ông.

Nhưng ở đây, cần lưu ý một cảnh báo. Trong tác phẩm được xuất bản sau khi ông qua đời *Quan điểm về công việc của tôi như một tác giả* (*The Point of View of my Work as an Author*) (1859), ông nhìn lại và giải thích mục đích của mình khi viết những cuốn sách nói trên, và nói như thể ông đã được dẫn dắt suốt bởi một quan tâm tôn giáo rõ rệt; mục đích chủ yếu của ông là gạt bỏ ảo tưởng của mọi người rằng họ là người Kitô giáo, một ảo tưởng có vẻ được ông gắn liền với việc chấp nhận cái gọi là cách tiếp cận “thẩm mỹ” đối với cuộc sống - ít nhất ở giai đoạn ấy. Theo lời ông, “một ảo tưởng không bao giờ có thể bị tiêu diệt trực tiếp; chỉ thông qua phương tiện gián tiếp nó mới có thể được gạt bỏ triệt để” (PV 24). Nhưng không rõ những gì ông nói ở bối cảnh trên có phản ánh chính xác những ưu tư trước đó của ông không; câu hỏi chính đáng có thể được đặt ra là, quan niệm sau này về bản thân ông như người mang thiên mệnh, “một người do thám phụng sự bề trên”, chắc gì đã không khiến ông đơn giản hoá quá mức, thậm chí bóp méo tính chất những bận tâm ban đầu của mình. Đây là một điểm đã được các nhà phê bình lưu ý, và chúng ta sẽ trở lại điều này. Nhưng trước hết, phải nhìn vào nội dung thực tế của một số tác phẩm có liên quan, gác lại câu hỏi về vị trí đích thực của nó trong sự phát triển về sau của Kierkegaard.



Các phương thức tồn tại

Không có gì phải bàn cãi rằng tất cả những tác phẩm “thẩm mỹ” ban đầu - *Hoặc/hoặc, Sự lặp lại, Sợ hãi và run rẩy*, và *Các giai đoạn trên đường đời* - đều minh họa cách tiếp cận “gián tiếp” mà Kierkegaard xem là vô cùng quan trọng. Không chỉ bắt đầu trình bày những quan điểm và lối sống phản kháng, các tác phẩm còn làm điều đó bằng một phong cách giàu trí tưởng tượng hoặc “thi vị”, với ý đồ khiến độc giả hướng vào bên trong để thấy thế nào là đương đầu với cuộc sống trong những viễn cảnh được tác giả nhận dạng. Độc giả được mời gọi tham gia gián tiếp vào những cách nhìn tương phản, giống như đi vào tâm trí của những nhân vật được phác họa trong một tiểu thuyết hay vở kịch. Việc dùng sự tương tự hư cấu thích hợp

không chỉ ở một phương diện, vì Kierkegaard không bao giờ trực tiếp trò chuyện với độc giả trong vai trò của một tác giả. Thay vì vậy, ở mỗi cuốn sách xuất bản, ông nói với độc giả bằng một bút danh khác; bằng cách dùng những mặt nạ như vậy và thay đổi sự cải trang, ông có vẻ khiến bản thân tách rời - đôi khi đến mức trá ngụy - khỏi những luận điểm được chủ trương bởi những bút danh hay nhân vật do ông tạo ra. Điều này phục vụ một mục đích kép: nó được tính toán để chuyển tải hương vị và kết cấu riêng biệt của những quan điểm sống khác hẳn nhau trong một phong cách gần gũi; đồng thời, nó để độc giả tự rút ra những kết luận thực tiễn từ những gì được truyền đạt - những cách nhìn khác nhau được cho phép “tự phát biểu”, không có nỗ lực bên ngoài nào nhằm phân xử hay quyết định giữa chúng.

Chúng có hình thức như thế nào? Kierkegaard phân biệt ba phương thức hay “lĩnh vực” tồn tại cơ bản: thẩm mỹ, đạo đức và tôn giáo. Những ám chỉ đến chúng được tìm thấy dưới hình thức này hay hình thức khác ở mỗi cuốn sách, nhưng sự tương phản giữa phương thức thẩm mỹ và phương thức đạo đức thể hiện rõ nhất trong *Hoặc/hoặc*, còn sự tương phản giữa phương thức đạo đức và phương thức tôn giáo trong *Sợ hãi và run rẩy*; vì vậy, chúng ta có thể tập trung sự

chú ý vào hai tác phẩm trên. Thế nhưng ở những khía cạnh nhất định, ba phạm trù Kierkegaard đưa ra cũng có phạm vi rộng để khiến người ta lầm lẫn, và nội dung của chúng có tính tự truyện hơn chúng ta tưởng nếu nhìn vào phương pháp trình bày ưa thích của ông. Ở mỗi trường hợp, các thái độ trong chúng thể hiện những thay đổi đáng kể, không chỉ phản ánh quan niệm của ông về xu hướng văn hoá đương thời mà cả những dạng thức phức tạp của lịch sử và sự phát triển của chính ông; thực tế là một số chất liệu được lấy trực tiếp từ nhật ký. Vì vậy, chúng ta thường thấy dấu vết của những khó khăn tâm lý và những tình thế tiến thoái lưỡng nan hồi ông còn là sinh viên, kể cả những vấn đề liên quan đến mối quan hệ vừa yêu vừa ghét của ông với cha. Ngoài ra, còn thấy dấu vết của những âm hưởng đau thương từ hôn ước bất thành với Regine Olsen, được ông đề cập quanh co với ý đồ để cô đọc và hiểu. Điều này khiến nhiều phần của tác phẩm có một bầu không khí giả tạo, và tuy nó đã khơi gợi được phản ứng đồng cảm từ một số người hâm mộ hiện đại, nhưng lại tạo ra một phản ứng lạnh nhạt hơn từ những nhà bình luận nghiêng về khuynh hướng phê phán. Dầu sao đi nữa, nó cho biết rất nhiều về mối quan hệ giữa những cách nhìn khác nhau mà ông phác hoạ.



Thẩm mỹ và đạo đức

Theo bất cứ chuẩn mực nào, *Hoặc/hoặc* cũng là một cuốn sách xuất sắc, và không ngạc nhiên khi nó được chào đón bằng một sự say mê bối rối ngay lần đầu tiên xuất hiện. Các quan điểm thẩm mỹ và đạo đức được trình bày trong hình thức một tập hợp những bài luận và thư đã được biên tập. Các bài luận được gán cho một đại diện của quan điểm thẩm mỹ, gọi là “A”, còn các lá thư cho một người cao tuổi hơn, “B”. B là người tán thành phương thức đạo đức; những truyền đạt của B được hướng đến A, và theo lời của biên tập viên hư cấu, nghề nghiệp của B là một thẩm phán. Những bài luận của A thoát nhìn có vẻ như được tính toán để gây nên sự khó hiểu; chúng thể hiện một loạt phong cách khác nhau khiến người ta hoa mắt, bàn về những chủ đề hỗn tạp và có vẻ ít liên quan với nhau. Phạm vi của chúng trải từ những cách ngôn rả rác, những quan sát cá nhân cho tới bàn luận suy ngẫm về bi kịch (*Antigone* của Sophocles), opera và người đa tình (*Don Giovanni* của Mozart), luận giải của Goethe về truyền thuyết Faust, chúng khép lại bằng một giải trình mở rộng trong hình thức nhật ký về một sự cảm dỗ được hoạch định chi tiết và khôn khéo. Đoạn cuối (theo nhận xét gượng gạo của Kierkegaard sau này) có lẽ là một

phân nguyên nhân cho sự thành công ban đầu của cuốn sách. Sự rườm rà và định hướng không rõ ràng của phần này có lẽ được cố ý để phản chiếu những vấn đề nội tại trong quan điểm của A, và nó tương phản sắc nét với hình thức của phần thứ hai. Ở phần hai, chúng ta có hai bức thư cực kỳ dài dòng của B. Với bút pháp nghiêm trang và cẩn trọng, chúng gây ấn tượng là được trình bày như vậy để nêu bật sự “sáng chói” sôi sục và phần nào tự ý thức của người nhận. Đồng thời, chúng dựa vào những phê bình khác nhau của vị thẩm phán về quan điểm của A, làm sáng tỏ những gì nằm sau cách Kierkegaard sử dụng thuật ngữ “thẩm mỹ” và “đạo đức” để nhận dạng những cách nhìn và phương thức sống đối lập. Đến một mức độ nào đó, điều này nổi lên từ bình luận dài dòng về ý nghĩa của hôn nhân, chủ đề của bức thư thứ nhất. Tuy nhiên, chỉ trong thông điệp thứ hai của B, bức thư nổi tiếng “Sự cân bằng giữa thẩm mỹ và đạo đức trong việc hình thành nhân cách” (*Equilibrium between the Aesthetic and the Ethical in the Composition of the Personality*), những gì Kierkegaard suy tư mới được diễn đạt khái quát và toàn diện.

Một số tác giả đã giải thích sự phân chia ở trên dựa vào những tương phản lý thuyết quen thuộc, ví dụ chủ nghĩa hưởng thụ và đạo đức quy ước, hoặc sự phân biệt của triết học Kant giữa

khuyh hướng khoái cảm và những đòi hỏi khẩn thiết của lý tính. Dĩ nhiên, dư âm cả hai thứ hiện diện trong một số nhận xét của thẩm phán. Mặc dù vậy, “Sự cân bằng” là một công trình phong phú và phức tạp, có sự xuất hiện dày đặc của nhiều ý tưởng, đôi khi trộn lẫn với nhau; vì vậy, những lưỡng phân như được đề xuất ở trên cùng lắm cũng chỉ cung cấp một chỉ dẫn không đầy đủ. Dù ngay từ đầu bức thư của thẩm phán, mối quan tâm và đối tượng chính của phương thức sống thẩm mỹ được cho là cốt yếu hướng đến sự hưởng thụ, nhưng điều nhanh chóng trở nên rõ ràng là đây không phải sự mô tả thấu đáo hay trọn vẹn. “Tính thẩm mỹ” như được hiểu theo ý nghĩa phóng khoáng và đôi khi mang nét đặc trưng của Kierkegaard có thể có những lối khác nhau: nó tự thể hiện ở nhiều cấp độ nguy hiểm và nhận thức về bản ngã, và nó phân nhánh theo những hướng nằm ngoài việc theo đuổi khoái lạc đơn thuần chỉ vì khoái lạc. Những gì ông nói về nó thường gợi nhớ thái độ của trào lưu Lãng mạn thế kỷ 19 hơn là chủ nghĩa hưởng thụ trần tục của văn chương triết học thế kỷ 18. Đối với “đạo đức” cũng tương tự. Ở đây, rõ ràng có sự bàn luận về tầm quan trọng của những bổn phận và trách nhiệm xác định; nhưng nếu cho rằng nó có thể được rút gọn về việc đơn thuần tuân thủ các quy tắc được xã hội thừa nhận hoặc về những phán

quyết của lý tính thực tiễn thuần túy như triết học Kant trình bày, chúng ta đã hiểu sai khái niệm bao trùm của Kierkegaard. Sự thật không chỉ phức tạp hơn, ít hiển nhiên hơn hàm ý của những diễn giải hạn hẹp này; nó còn có những điểm tiếp xúc quan trọng với các ngụ ý khác sâu rộng hơn trong luận điểm của ông.

Chúng ta hãy xem xét vấn đề chi tiết hơn, bắt đầu với trường hợp cá nhân sống theo phương thức thẩm mỹ. Dù Kierkegaard tuyên bố dứt khoát rằng trong *Hoặc/hoặc* không có “tính giáo khoa” (CUP 228), có thể thấy ông không thật sự giới hạn bản thân vào việc trình bày hai quan điểm cạnh tranh và hoàn toàn để ngỏ câu hỏi quan điểm nào sẽ được ưa thích hơn cho độc giả. Vì một lẽ, người sống đạo đức được nói câu thứ hai, cũng tức là câu kết luận. Ngoài ra, chúng ta có ấn tượng rằng theo góc độ nền tảng nào đó, B đã thấu hiểu thái độ của A; nắm bắt động cơ của nó, do vậy có thể phê phán theo cách phá huỷ nó. Vì thế, trong quá trình thẩm phán luận bàn, tình cảnh của một người như vậy bị nhìn nhận ở một vài phương diện chủ chốt như một tình cảnh bệnh lý. Trong số đó, đặc biệt có hai điểm lộ rõ và có thể được thấy là liên quan đến nhau.

Thứ nhất, có dấu hiệu cho thấy người sống theo phương thức thẩm mỹ không thật sự kiểm soát được bản thân hay hoàn cảnh của mình.

Họ tồn tại theo kiểu *ins Blaue hinein* (vô mục đích) diễn hình; có khuynh hướng sống “cho hiện tại”, với bất kỳ điều gì khoảnh khắc nhất thời mang đến sự khuây khoả, phấn khích, hứng thú. Không cam kết với cái gì lâu dài hay rõ ràng, tản mạn trong “sự tức thời” tác động đến giác quan, họ có thể lúc này làm hoặc nghĩ điều này, lúc khác hoàn toàn ngược lại; cuộc đời họ do đó không có “tính liên tục”, thiếu sự ổn định hay tập trung, thay đổi đường hướng tùy vào tâm trạng hay hoàn cảnh, “giống như một bức thư của phù thủy, mỗi thời điểm có một ý nghĩa khác tùy vào người ta mở nó ra như thế nào”. Ngay cả như vậy, không nên suy ra rằng họ luôn hoặc nhất thiết bị chi phối bởi sự bốc đồng thuần túy. Ngược lại, họ có thể suy ngẫm và tính toán, giống như một kẻ dụ dỗ mà một trong những bài luận của A đề cập ở dạng nhật ký. Tuy nhiên, nếu họ có những mục tiêu dài hạn hoặc quyết định sống theo những phương châm nhất định thì cũng trong một tinh thần “thử nghiệm” thuần túy: họ chỉ tiếp tục chừng nào ý tưởng còn cuốn hút mình, còn không sẽ từ bỏ nếu thấy mệt hoặc buồn chán, hoặc nếu một viễn cảnh hấp dẫn hơn mở ra và để ngỏ mãi mãi. Sự “thử nghiệm rèn tập” trong lĩnh vực thực tiễn như vậy có thể được xem là tương tự với phép nguy biện trong lĩnh vực lý thuyết. Bởi lẽ, bất kể có những biến đổi gì, cuộc

sống vẫn được nhìn nhận như những khả năng để được suy ngẫm hoặc thưởng thức, không phải như những dự án cần được thực hiện hay những lý tưởng cần được thúc đẩy.

Những thái độ như thế được xem là triệu chứng của một thứ mà thẩm phán tin là đặc hữu đối với quan điểm thẩm mỹ, tiết lộ tính chất xét cho cùng là không thoả đáng của nó. Theo lời thẩm phán, người sống theo phương thức thẩm mỹ “kỳ vọng mọi thứ từ bên ngoài”; cách tiếp cận của họ với thế giới về cơ bản là một cách tiếp cận thụ động, sự hài lòng sẽ tùy thuộc vào những điều kiện tồn tại hoặc đáp ứng độc lập với ý chí của họ. Sự buông xuôi theo cái ngẫu nhiên, cái “tình cờ”, theo những gì xảy ra trong tiến trình sự kiện có thể mang nhiều hình dạng khác nhau. Đôi khi nó là sự nương tựa vào những nhân tố “bên ngoài” như của cải, quyền lực, thậm chí tình cảm có được từ một người khác. Nó cũng có thể bao hàm những nhân tố cố hữu với cá nhân, như là sức khoẻ hay vẻ đẹp thể chất. Điểm mấu chốt là, trong tất cả những trường hợp thuộc loại này, họ giao phó cho hoàn cảnh, cho ơn huệ “của những gì có thể đến hoặc không đến”. Phương thức sống của họ được trói buộc vào những thứ tất yếu là không chắc chắn hoặc có thể tàn lụi, và ý muốn từ phía họ không bao giờ có thể đảm bảo việc đạt được hay gìn giữ chúng, thậm chí



cả việc tận hưởng chúng không gián đoạn khi họ có. Nếu chúng lỡ hẹn - và điều này hoàn toàn do may rủi - thì với họ, có vẻ ý nghĩa của sự tồn tại đã mất; ít nhất, họ sẽ nhất thời cảm thấy mình bị tước đoạt điều khiến cuộc sống là đáng sống. Trong một tác phẩm khác, Kierkegaard diễn đạt rằng với một quan điểm sống như vậy, bản ngã là “một tân ngữ gián tiếp (*dative*), giống như ‘cái tôi’ của một đứa trẻ, với những khái niệm: may, rủi, số phận” (SD 51). Vì vậy, dấu ấn xác nhận cá nhân sống thẩm mỹ là họ không tìm cách áp đặt một kiểu mẫu mạch lạc lên cuộc đời mình, ít nhất không phải một kiểu mẫu bắt nguồn từ ý niệm thống nhất nào đó về mình hay mình nên như thế nào. Thay vì vậy, họ cho phép “những gì xảy ra” tác động và chi phối hành vi. Sự suy ngẫm bên trong có thể làm lộ rõ điều này, và khi xảy ra, nó có thể tạo ra một cảm giác thất vọng bao trùm ở họ. Không phải chỉ ở những khía cạnh nhất định mà nói chung, toàn bộ cuộc sống của họ có thể được xem là đặt trên một cơ sở không chắc chắn, do vậy dường như mất hết ý nghĩa. Tuy nhiên, điều đó dẫn tới một khía cạnh khác cực kỳ quan trọng của cách sống thẩm mỹ, một khía cạnh mà thẩm phán có nhiều điều để nói.

Bởi lẽ, cho đến khi ấy, tuyên bố đã được đưa ra là sự tự nhận thức có thể bị đè nén hoặc phớt lờ, hoặc dù thế nào đi nữa, những hàm ý đích

thực của nó có thể cũng bị lãng tránh một cách tinh vi. Sự thất vọng về cuộc sống của bản thân cũng như nền móng của nó là cần thiết để cá nhân thừa nhận rằng một hình thức tồn tại “cao hơn” là một đòi hỏi vô điều kiện. Thế nhưng, chính bước đi sống còn này theo hướng đạo đức là điều họ không sẵn sàng thực hiện. Họ bị bắt rễ quá sâu trong phương thức sống và tư tưởng của chính mình nên khó lòng tự giải thoát, thay vì vậy, dùng nhiều mưu mẹo khác nhau để sự thật không va chạm với mình. Điều này đôi khi xảy ra thông qua việc một người cố gắng vượt qua hoặc phá huỷ sự thất vọng bên trong bằng nhiều hoạt động: nó có thể có hình thức “quỷ ám”, chẳng hạn trong trường hợp Faust, hoặc có thể biểu hiện cũng rất hiệu quả trong cuộc sống của một người “đáng kính”, suốt ngày lo việc làm ăn. Nhưng nó có thể mang một hình thức quỷ quyết hơn. Có một điều mà Kierkegaard từng gọi là một “tác động qua lại biện chứng của tri thức và ý chí”, khiến ta khó có thể biết liệu ai đó đang cố tình xao nhãng khỏi một tình cảnh mà họ thừa nhận (dù mơ hồ) rằng mình rơi vào, hay là họ đã diễn giải tình trạng của mình như vậy để khiến nó có vẻ ngăn ngừa toàn bộ ý niệm về sự chọn lựa và thay đổi nền tảng. Trường hợp thứ hai trong hai khả năng này có thể là hiện thực.

Bởi vậy, bằng một điều chỉnh lạ lùng về quan điểm thẩm mỹ, người ta có thể xem đau khổ, thay vì khoái lạc, trở thành “ý nghĩa cuộc sống”, và hài lòng một cách tai quái với suy nghĩ rằng đây ít nhất cũng là điều họ không thể bị tước đoạt. Họ có thể xem nó như một trạng thái phải chịu, do số phận; họ là gì, cảm thấy gì, có tư tưởng thế nào - tất cả đều là hệ quả không thể xoay chuyển từ bản chất sự vật. Họ có thể gán tình trạng bất hạnh của mình cho một thứ cố định và không thể thay đổi trong tính cách hoặc môi trường, ví dụ có “tính khí buồn”, hoặc đã bị những người khác đối xử tồi tệ. Hoặc họ có thể mô tả bản thân một cách khoa trương âm ỹ, cứ như thể bằng cách nào đó chúng định đoạt vị trí và vận mệnh của họ trên đời. Ví dụ, “cá nhân thiếu may mắn”, “người anh hùng bị thương”. Một lần nữa, và ở mức độ chung chung hơn, họ có thể nung nấu vào *Weltschmerz*¹ của trào lưu Lãng mạn, sử dụng giọng điệu bi quan võ mộng, đối xử với những quyết định thực tiễn như thể chúng không có tầm quan trọng chung cuộc, bất kỳ điều gì cũng dẫn đến hồi tiếc. Có thể tìm được sự yên bình giả mạo trong tất cả những tư tưởng như vậy; thậm chí, người ta còn thêm kiêu hãnh về chúng. Bởi lẽ, vấn đề cao nhất của

¹ Sự buồn chán vì suy nghĩ về những điều xấu xa trên đời.

họ là “một thuyết định mệnh tuyệt đối, luôn luôn có gì đó hấp dẫn” (EO ii, 241). Bằng cách chấp nhận quan điểm định mệnh hoặc tất yếu, cá nhân ngầm miễn trừ bản thân khỏi trách nhiệm về hoàn cảnh của mình, khỏi bốn phạm làm điều gì đó để giải quyết. Tuy nhiên, tác giả ngụ ý rằng nó chưa bao giờ là gì khác một sự giả vờ, một vỏ bọc, đằng sau nó, cá nhân che giấu quyết định không nói ra là ở yên trong một vị thế để khi nào lựa chọn, có thể thoát khỏi vị thế đó.

Nói chung, phân tích của Kierkegaard về tính thẩm mỹ được thực hiện trong một sự tinh tế tâm lý và sự chú ý tỉ mỉ đến chi tiết, khó có thể được tóm tắt ngắn gọn, vì vậy ở đây chỉ có thể lựa ra một số chủ đề chính. Như tôi đã nói, ông sử dụng những phạm trù cơ bản theo một cách cực kỳ mềm dẻo. Điều này cho phép ông nhấn mạnh những kết nối bất ngờ giữa những hiện tượng có vẻ khác nhau bằng một phong cách thật sự soi rọi; ngay cả như vậy, có khi ông mở rộng ứng dụng, khiến ý nghĩa đã xác định của chúng có vẻ bị ảnh hưởng, và độc giả của “Sự cân bằng” có lý do để băn khoăn phải chăng chỉ cần một chút khéo léo, bất cứ điều gì cũng có thể được diễn giải là “sống thẩm mỹ”. Đây cũng không phải là vấn đề duy nhất nó đặt ra. Không phải lúc nào chúng ta cũng thấy rõ Kierkegaard đang nói về nhận thức thẩm mỹ ở một bình diện chung chung, hay

ông quan tâm đến một biểu hiện cụ thể nào đó của nó có liên quan đặc biệt đến thời đại và văn hoá của ông. Tuy nhiên, rõ ràng ông tin rằng nhiều điều ông nói quy về những chiều hướng tư duy và ứng xử đương thời. Ví dụ, ở một chỗ, ông tuyên bố rõ ràng “sự sâu muộn thắm mỹ”, việc không thể “bày tỏ ý chí một cách sâu sắc và chân thật”, là một căn bệnh khiến “cả nước Đức và nước Pháp trẻ trung giờ đây chỉ biết thở dài” (EO ii 193). Cũng có thể phát hiện những tương đồng giữa trình bày của thẩm phán về các thái độ thắm mỹ nhất định và những chỉ trích sau này của Kierkegaard trong *Thời đại hiện nay* và các tác phẩm khác về những khuynh hướng ngầm trong các đặc tính xã hội thịnh hành của thời ông: chìm đắm vào sự “hướng ngoại” hay cái bên ngoài; thiếu một cảm nhận rõ nét về nhân dạng và trách nhiệm cá nhân; tự mãn phục tùng những điều hoang đường theo thuyết tất định thay vì có sự cam kết thực tiễn nghiêm túc; một sự sùng bái tràn lan đối với thái độ lãnh đạm tự thể hiện dưới chiêu bài sống tách rời một cách giả tạo. Chúng ta cũng sẽ thấy rằng những quy kết này không phải không có liên quan đến chẩn đoán sau này của ông về ảnh hưởng và sức lôi cuốn đương thời của siêu hình học Hegel.

Tuy nhiên, sẽ là sai nếu cho rằng ở thời điểm viết *Hoặc/hoặc* theo phong cách quá cởi mở ấy,

cách nhìn của Kierkegaard về Hegel cũng không khác so với những quan điểm được thể hiện ở một số bút chiến sau này của ông chống lại “hệ thống”. Phải thừa nhận là đúng như tiêu đề ám chỉ, cuốn sách phần nào được dự trù như một phản kháng chống lại ý niệm của Hegel rằng những hình thức riêng biệt của nhận thức bám theo nhau trong một chuỗi tất yếu biện chứng, những quan điểm đối lập nhau lần lượt được hoà giải ở những giai đoạn cao hơn trong sự phơi mở dần của tâm trí hay tinh thần vũ trụ. Trong mắt Kierkegaard, sự chuyển dịch từ phương thức tồn tại này sang phương thức tồn tại khác tuân theo một dạng thức hoàn toàn khác. Nó chỉ có thể được thực hiện thông qua sự lựa chọn cá nhân không bị ép buộc giữa những phương án thay thế không thể rút gọn thêm; hơn nữa, bản thân những phương án thay thế phải được xem là rất ráo không tương thích, không thể được làm cho hoà hợp hay “hoà giải” trong ánh sáng của một lý thuyết bao trùm nào đó. Nhưng bất kể những cân nhắc này, thực tế vẫn là bức tranh của lĩnh vực đạo đức như nó nổi lên từ “Sự cân bằng” không hoàn toàn thoát khỏi những ngụ ý của tư tưởng Hegel. Vì một lẽ, đoạn đề cập tới nó từ người sống theo phương thức thẩm mỹ được xem như một vận động tinh thần tăng dần. Trong nhận thức thẩm mỹ xuất hiện những khủng hoảng,

ít nhất cũng “kêu gọi” việc tiếp nhận một hình thức sống mới, cho dù đây không phải là cách nhân vật liên quan đi theo để giải quyết chúng; theo nhận xét của thẩm phán với một âm hưởng Hegel rõ nét, có “một khoảnh khắc trong cuộc đời một người, khi sự tức khắc tức thì của người đó dường như đã chín chắn, và tinh thần đòi hỏi một hình thức cao hơn để nó hiểu rõ chính nó như là tinh thần” (EO ii 193). Ngoài ra, chúng ta cũng được biết rằng vấn đề không hẳn là “tiêu diệt phương thức đạo đức” mà là “biến hình” nó - một nhận xét phù hợp hơi gượng gạo với những trình bày khái quát của Kierkegaard về sự hoà giải. Nhưng chính trong luận bàn của thẩm phán về mối quan hệ giữa cá nhân và phổ quát ở cấp độ đạo đức, chúng ta mới ý thức rõ nhất về nền tảng Hegel của nó.

Ở những góc độ quyết định, giải thích được đưa ra về quan điểm đạo đức có vẻ tập trung kiên quyết vào cá nhân. Nhân cách là “tuyệt đối”, là “mục đích và ý định của chính nó”; khi mô tả sự xuất hiện và phát triển của tính cách đạo đức, thẩm phán cho rằng ý niệm “chọn bản ngã” là cơ bản, và đến lượt điều này được gắn kết mật thiết với những tư tưởng về tự tri, tự chấp nhận, tự thực hiện. Chủ thể đạo đức được phác hoạ như một người coi chính mình như một “mục tiêu”, một “tập tác vụ” (*task set*). Khác với

người sống theo phương thức thẩm mỹ liên tục bận tâm tới cái bên ngoài, sự chú ý của chủ thể đạo đức được hướng về chính bản chất của mình, tồn tại thực sự của mình như một con người với những tài năng, thiên hướng, đam mê, và đây là một điều luôn nằm trong khả năng sắp xếp, kiểm soát, tu dưỡng của họ. Vì vậy, có thể nói rằng ở một phương diện nào đó, họ chịu trách nhiệm về mình một cách có ý thức và tính toán; không như người sống theo phương thức thẩm mỹ, chủ thể đạo đức không xem những nét tính cách hay khuynh hướng cá nhân của mình như một sự thật không thể thay đổi của tự nhiên mà mình phải tuân theo; thay vì vậy, họ xem chúng như một thách thức - sự hiểu biết bản thân của họ không phải là “một sự chiêm ngấm đơn thuần”, mà là “một suy ngẫm về bản thân, và chính nó là một hành động” (EO ii 263). Hơn nữa, bằng sự hiểu biết nội tại và tự khảo sát có tính phê phán, người ta đạt được nhận thức không chỉ mình là gì về mặt trải nghiệm, mà mình thật sự mong muốn trở nên như thế nào; vì vậy, thẩm phán nói tới một “bản ngã lý tưởng”, một “bức chân dung để họ dựa vào đó ‘định hình chính mình’”. Nói cách khác, đời sống và hành vi của cá nhân đạo đức phải được xem là thẩm đẫm và bị định hướng bởi một khái niệm xác định về bản thân, có nền tảng vững chắc trên một hiểu biết thực



Hình 9. Bánh xe vận mệnh. Cá nhân đạo đức không phải chịu sự chi phối của những hoàn cảnh bên ngoài như là rủi ro và may mắn.

tiến về các tiềm năng của mình, không phải chịu những thăng trầm của rủi ro và may mắn. Khác với bức chân dung về người sống theo phương thức thẩm mỹ, cá nhân đạo đức không phải là con mồi cho những gì xảy ra hay xuất hiện tình cờ, vì họ không phó thác bản thân cho sự chi phối tùy tiện của những hoàn cảnh bên ngoài và những bất trắc không thể tính trước.

Không những thế, từ quan điểm của họ, thành công hay thất bại không thể được đo bằng

Enten — Eller.

Et Livs-Fragment

udgivet

af

Victor Eremita.

Første Deel

indledende K's Papirer.

© In Skriftten staae borte
for Kjøbmandens Beskyttelse?
Kjøbmand.

Kjøbenhavn 1843.

Haars hos Universitetsboghandler K. J. Weitzel.

Kybt i Bianco Lunos Bogtrykkeri.

Hình 10. Tranh đầu cuốn sách *Hoặc/hoặc*.

việc những dự định của người đó có được hoàn thành hay không. Điều quan trọng cao nhất là sự đồng nhất hoàn toàn của bản thân với những dự định ấy; sự việc được thực hiện theo tinh thần nào, tiến hành và theo đuổi với năng lượng và sự chân thành như thế nào, chứ không phải những kết quả quan sát được của các hành động đã diễn ra.

Nhiều điều trong những nhận xét trên gợi lên một âm hưởng quen thuộc, ở nhiều góc độ có vẻ là sự mở rộng những học thuyết cổ điển



về tính tự quyết có từ thời các triết gia Khắc kỷ và trước đó. Nhưng nó cũng có sự tương đồng quan trọng với những tư tưởng được đề xướng gần thời điểm đó hơn bởi Kant. Như chúng ta đã nhận xét, Kant nhấn mạnh sự tự do và độc lập của ý thức đạo đức, cá nhân phải tuân thủ những đòi hỏi bắt nguồn từ bản chất của mình như một con người tự chủ, tự định hướng. Hơn nữa, vấn đề trung tâm trong luận điểm của Kant là, những ước tính về giá trị đạo đức dựa hoàn toàn trên phẩm chất ý chí của tác nhân. Ý định khi hành động, những gì người ta cố làm mới đáng nói, không phải sự thành công hay thất bại trong việc hoàn thành điều được nhắm đến hay đã vạch ra. Cả hai đặc điểm này có vẻ được phản ánh, nếu không nói là được phóng đại, bằng giải trình của chính Kierkegaard về quan điểm đạo đức. Tuy nhiên, giải trình đó - ít nhất như nó được trình bày cho đến lúc này - có thể khiến người đọc có ấn tượng là chưa thoả đáng, có lẽ vì nó lý giải cuộc sống đạo đức theo cách không chú ý tới nội dung. Khó có thể đoán chắc rằng một người sống một cuộc sống như vậy cũng phải được hiểu là thừa nhận những chuẩn mực và giá trị cụ thể mà người ấy cho rằng áp dụng cả với người khác lẫn bản thân, những chuẩn mực và giá trị đòi hỏi sự đồng thuận cũng như chấp nhận chung. Và quả thật đây là điểm mà bản

thân B muốn nhấn mạnh. Vì thế, thẩm phán dùng mọi nỗ lực để phủ nhận rằng “hình thức cao hơn” trong cách nhìn đạo đức là một thứ mà mỗi người có quyền lý giải theo sở thích và tình cảm riêng: đó là một quan niệm mang hơi hướng “chủ nghĩa thực nghiệm”, có thể được gán cho một số loại người theo chủ nghĩa Lãng mạn, và thực ra thuộc về địa hạt thẩm mỹ chứ không phải đạo đức. Những phạm trù nền tảng của đạo đức là “tốt và xấu” và “bổn phận”, và chúng được nói tới như thể có một ý nghĩa tất yếu được thông hiểu bởi tất cả những người sử dụng chúng; vì vậy, có thể khẳng định một cách hợp lý rằng cá nhân đạo đức “thể hiện cái phổ quát trong cuộc sống của mình”. Nhưng nếu thế, nó được hoà giải đến mức nào với lý thuyết hướng về bản ngã như được nêu ra ở trên? Lý thuyết này ngụ ý rằng những giá trị của một người rất ráo có nguồn gốc chỉ trong bản thân người ấy; ngược lại, nếu người ấy chấp nhận có những bổn phận mà xã hội thừa nhận và mình phải tuân theo, chẳng phải là người ấy bị buộc phải từ bỏ sự độc lập thiết yếu của mình, một lần nữa bị đặt vào vị thế phụ thuộc vào cái bên ngoài?

Trước tình thế có vẻ tiến thoái lưỡng nan, học thuyết của Kant về lý tính thực tiễn có thể được xem là đưa ra một giải pháp. Theo đó, chủ thể đạo đức tìm cách tuân thủ những nguyên lý

do chính mình đặt ra và đáp ứng yêu cầu về tính nhất quán như được diễn đạt trong “mệnh lệnh vô điều kiện” của tư tưởng Kant - nói cụ thể, châm ngôn cho hành động của người ấy có thể là “bắt buộc như một quy luật phổ quát”. Sự tôn trọng tính nhất quán là điều cố hữu đối với “bản chất lý tính” mà bất cứ ai cũng có trong năng lực của mình như những chủ thể đạo đức; vì vậy, có thể khẳng định rằng để cá nhân đạo đức thể hiện được điều mà B gọi là “bản chất sâu xa nhất”, chỉ cần hành động của người ấy được chi phối bởi những quy tắc đáp ứng đòi hỏi trên, qua đó đảm bảo những quy tắc này có được sự chấp nhận chung. Tuy nhiên, thẩm phán có muốn tán thành một giải trình mang tính hình thức chặt chẽ như vậy hay không là điều không hề rõ ràng, và những gì được nói trong “Sự cân bằng” chỉ ra một cách tiếp cận vấn đề theo tư tưởng Hegel hơn là Kant. Ví dụ, Hegel đã phê phán tiêu chí đạo đức của Kant, cho rằng nó quá trừu tượng nên không thể đưa ra sự chỉ dẫn rõ ràng, và nó có vẻ biện minh cho bất kỳ nguyên lý nào, kể cả nguyên lý phi đạo đức nhất, miễn là không có mâu thuẫn trong việc mong muốn nó được áp dụng phổ quát. Thay vì vậy, cần thừa nhận rằng bốn phạm đạo đức “bắt rễ trong mảnh đất của đời thường”. Nói cách khác, cả nội dung lẫn thẩm quyền của các đòi hỏi đạo đức bắt nguồn từ chính

những tập tục và định chế nằm sâu trong xã hội thực tiễn. Những tập tục và định chế này tạo nên một khuôn khổ có thể hiểu được, các chủ thể đạo đức có thể nhận thức cơ sở hợp lý của nó, và dựa vào đó thực thi những tiềm năng của mình như một con người tự do và có mục đích. Ở đây không cần có mâu thuẫn nào giữa khát vọng cá nhân và những đòi hỏi của sự tồn tại trong cộng đồng; là một phần không tách rời của xã hội mà mình thuộc về, cá nhân chịu những bổn phận và trách nhiệm nó đặt ra, nhưng không phải trong hình thức của những ràng buộc xa lạ mà như thể gán hình thức khách quan cho các giá trị và quan tâm, mà từ đáy lòng, cá nhân thừa nhận là của mình. Bằng cách này, những đòi hỏi của lương tâm cá nhân (điều mà Kant đã đúng khi nhấn mạnh) và những đòi hỏi cố hữu trong một quan niệm được xã hội ủng hộ về đời sống đạo đức cuối cùng cũng được dung hoà.

Phải thừa nhận rằng lý thuyết của Hegel dựa trên một số giả định có thể bị chất vấn về cấu trúc hợp lý của những kiểu xã hội mà ông vạch ra; những giả định liên quan đến triết lý của ông về lịch sử và nêu lên những vấn đề chưa thể bàn tới vào lúc này. Mặc dù vậy, nhiều nhận xét của thẩm phán ngụ ý rằng đạo đức theo cách hiểu của ông phù hợp với quan niệm Hegel về *Sittlichkeit* (đời sống đạo đức) như vừa nói tới.

Ví dụ, bản ngã mà cá nhân đạo đức có nhiệm vụ trau dồi không nên được xem như tồn tại “tách biệt” giống như đề xuất của một số học thuyết “huyền bí” nào đó, người ấy ở trong “những mối quan hệ qua lại” với hoàn cảnh và điều kiện sống xung quanh; bản ngã mà người ấy tìm cách hiện thực hoá là “một bản ngã xã hội, bản ngã công dân”, không phải một bản ngã trừu tượng “phù hợp với mọi nơi, do vậy không phù hợp với chỗ nào cả”. Thậm chí cũng nói như thế những việc như hôn nhân, tìm việc làm hoặc nghề nghiệp hữu ích, thực hiện các trách nhiệm của công dân và định chế... đều thiết yếu từ góc nhìn này. Tuy nhiên, từ đây không suy ra rằng những bốn phạm bản nguồn từ chúng biểu hiện với cá nhân như những hạn chế bên ngoài, “xa lạ với nhân cách” và thu hẹp tự do. Khác với người sống theo phương thức thẩm mỹ - “con người ngẫu nhiên” để những tình cờ đóng một vai trò lớn lao - cá nhân đạo đức đồng nhất bản thân với những đòi hỏi của xã hội mà họ tuân thủ như một thành viên tích cực, tính cách của họ thấm nhuần tinh thần dẫn dắt của những đòi hỏi ấy. Ở góc độ này, cái phổ quát không phải là một thứ “bên ngoài cá nhân”; ngược lại, họ là một với nó, cho nó sự bày tỏ cụ thể trong việc tự do đáp ứng những trách nhiệm mà họ thừa nhận là của chính mình. Đây chính là “bí mật của lương

tâm” - cuộc sống cá nhân được quan niệm “đồng thời nếu không nói là ngay tức thì cũng là cuộc sống phổ quát, nhưng vẫn tùy theo khả năng của nó” (EO ii 260). Khoảng cách giữa hai cuộc sống thoát nhìn tưởng như đe dọa phá hoại tính thống nhất và mạch lạc của cách nhìn đạo đức, có vẻ đã được khép lại.

Nhưng rốt cuộc, luận điểm được đề ra trong “Sự cân bằng” bao hàm toàn diện đến đâu? Nó có cung cấp lựa chọn thay thế duy nhất cho phương thức tồn tại thẩm mỹ, đối tượng nó đem ra so sánh không? Cốt yếu hơn, nó được xem là giải quyết mọi vấn đề vây quanh con người trong đường đời của họ đến mức độ nào? Bản thân thẩm phán đôi lúc có vẻ dung chứa nghi ngờ liên quan đến câu hỏi vừa nêu; cả ở đây và sau này trong *Những giai đoạn trên đường đời*, khi ông có sự tái xuất đặc trưng, chúng ta có thể phát hiện những giọng điệu và trạng thái căng thẳng ẩn dưới vẻ tự tin trong văn phong của ông. Như chúng ta đã thấy, có những đoạn ông dường như quan tâm chủ yếu tới tính chất chủ quan, kết cấu trải nghiệm của một cuộc sống hiến dâng cho quan điểm đạo đức; bất kể ông đã nỗ lực ở các đoạn khác để dung nạp nội dung phổ quát của phương thức đạo đức, thực tế vẫn là trong những bối cảnh này, điều được thẩm phán nhấn mạnh không phải tính chất có thể ứng dụng

của những tiêu chuẩn chung hay phổ quát, mà là chủ thể tiếp cận những điều mình làm theo cách thức nào, và chúng bao hàm sự tin chắc hay cảm nhận về tính đúng đắn sâu đến đâu. Và khó có thể tách rời chuyện đó khỏi mối bận tâm ngầm với suy nghĩ rằng, cuối cùng, mỗi người phải tìm được con đường của riêng mình thông qua sự hiểu biết nội tại. Chỉ có sự hiểu biết ấy mới xem trọng tính cá thể duy nhất của người ấy, và dù nghịch lý đến đâu, chỉ có nó cuối cùng mới có thể đưa người ấy vượt khỏi những ranh giới của chính phương thức đạo đức. Những ngờ vực phiền phức về tính chất tự đầy đủ của cách nhìn đạo đức và những phạm trù cơ bản của nó xuất hiện về phía cuối luận bàn của thẩm phán cả ở trong *Hoặc/hoặc* lẫn *Những giai đoạn*: ở cả hai trường hợp, nhất là trường hợp thứ hai, ông thừa nhận những điều vô cùng khó khăn mà các cá nhân “ngoại lệ” nào đó có thể gặp phải khi cố hiện thực hoá những gì là phổ quát đạo đức trong cuộc đời họ. Tuy nhiên, các vấn đề được nêu lên ở đó chỉ được đề cập thoáng qua bằng một phong cách thận trọng, với những e dè và lưỡng lự thấy rõ trong việc đi tới một giải pháp chắc chắn. Ngược lại, trong *Sợ hãi và run rẩy*, những ngờ vực sinh ra từ chúng được thể hiện rõ ràng và hùng biện, trong một sắp đặt tạo nên sự tương phản rõ ràng giữa những xác quyết của

đạo đức và những xác quyết của tôn giáo. Ranh giới được tiếp cận ngăn ngại và có phần quanh co ở “Sự cân bằng” đã được băng qua ở đây.

Sự đình chỉ phương thức đạo đức

Tác giả ký bút danh của *Sợ hãi và run rẩy* - Johannes de silentio¹ - không thừa nhận mình là một triết gia, ít nhất theo ý nghĩa thời thượng của Hegel. Có vẻ ông cũng không định là một người Kitô giáo tận tâm xét từ góc độ đức tin tôn giáo. Cho dù như thế, những gì ông nói rõ ràng cũng nhằm quy về các vấn đề được độc giả của ông xem là có cả tầm quan trọng triết học lẫn tôn giáo. Đó là vì dù bản thân ông đứng trong địa hạt đạo đức, nhưng ông chứng tỏ mình ý thức sâu sắc về hạn chế hiển nhiên của địa hạt này; cụ thể hơn, ông quan tâm đến sự bất lực của nó trong việc hiểu được hiện tượng đức tin. Dĩ nhiên, sự nhấn mạnh của ông vào điểm vừa nêu có thể được xem là đánh dấu một sự chệch hướng cơ bản khỏi những cách tiếp cận do Kant và Hegel đề xướng. Dù theo những con đường khác nhau, cả hai tác giả đã tìm cách xem ý niệm đức tin tôn giáo là tương tự hoặc phụ thuộc vào những phạm trù khác của tư duy - Kant

¹ Johannes của sự im lặng.

xem những xác quyết của nó như những định đề của lý tính thực tiễn hoặc lý tính đạo đức; Hegel xem nó như sự báo trước ở cấp độ hình ảnh hoặc tưởng tượng của nhận thức để miêu tả những tư tưởng đã được phát biểu hợp lý trong khuôn khổ lý thuyết triết học bao quát của ông. Ngược lại, trong *Sợ hãi và run rẩy*, đức tin được trình bày như thể có một vị thế hoàn toàn độc lập: nó nằm ngoài phạm vi của tư duy đạo đức, và nó chống lại sự soi rọi bằng những thuật ngữ phổ quát hay duy lý. Nhưng điều này không có nghĩa là nó nên được xem như thứ gì xa xưa hay không đáng tôn trọng; nó không giống như “một căn bệnh thời thơ ấu mà người ta muốn vượt qua càng sớm càng tốt”. Ngược lại, cuốn sách kết luận với quan sát rằng nó tạo nên “niềm đam mê cao nhất của một con người”. Từ đầu tới cuối, tác giả ám chỉ rằng chỉ người nào nhạy cảm và chín chắn về đạo đức mới có khả năng nhận ra tầm vóc của những yêu cầu khó hiểu và sách nhiễu của nó.

Mục đích của Kierkegaard là làm sáng tỏ tính chất gây xáo trộn của những yêu cầu này. Bằng cách tập trung sự chú ý vào một trường hợp cụ thể, tiết lộ những đặc điểm dễ thấy của nó, ông hy vọng nêu bật tầm quan trọng của một khái niệm mà hầu hết những người đương thời với ông chỉ nói lướt phớt, còn ý nghĩa thật sự của nó hoặc là đã bị bưng bít bởi những lời phủ dụ

của các giáo sĩ, hoặc là đã bị làm sai lạc tinh thần bởi những hợp lý hoá của các triết gia. Làm như vậy, ông cũng không hề muốn che giấu những hàm ý thực tiễn của nó. Ông hết sức nhấn mạnh rằng ở trường hợp được bàn tới, những hàm ý ấy không tránh khỏi có vẻ gây sốc, thậm chí xúc phạm đến công chúng nếu chỉ được suy ngẫm trong tâm nhìn đạo đức.

Hầu như không thể phủ nhận rằng ví dụ được chọn rất hợp lý cho những mục đích ông theo đuổi. Nó được rút ra từ câu chuyện Kinh Thánh về Abraham, “cha đẻ của đức tin”. Abraham được Thiên Chúa yêu cầu hy sinh con trai mình, Isaac, trong một hiến tế. Abraham làm theo lời chỉ dẫn. Nhưng ngay khoảnh khắc cuối cùng, ông được ngăn lại [bởi một thiên sứ], và một con cừu xuất hiện để ông hiến tế. Toàn bộ sự việc được mô tả như một bài kiểm tra do đáng thiêng liêng chỉ định, một thử thách tâm linh mà ông đã vinh quang vượt qua.

Chúng ta nên phản ứng như thế nào với câu chuyện trên? Rõ ràng trong mắt Kierkegaard, giá trị của nó nằm ở việc phác hoạ rõ nét bản chất của sự lựa chọn đối với Abraham. Ông chỉ có thể thực hiện mệnh lệnh của Thiên Chúa bằng cách hành xử không những ngược lại với những khuynh hướng tự nhiên của một người cha yêu thương, mà phản lại cả nguyên lý đạo đức bất rã



Hình 11. Abraham và Isaac, và sự chứng minh đức tin.

sâu xa là cấm giết hại người vô tội; không những thế, tính vô luân của hành động ấy càng bị nhân lên bởi thực tế rằng người bị hiến tế chính là con trai của ông. Vì vậy, điều Abraham phải làm chần chẫn là đáng ghê tởm đối với ông cũng như đối với chúng ta, ở cả phương diện nhân tính lẫn đạo đức. Thế nhưng - như Johannes de silentio chỉ ra - Abraham tiếp tục được tán dương cả trên bục giảng kinh lẫn nơi khác vì sự vĩ đại trong việc quyết tâm hoàn thành nhiệm vụ gồm guốc được giao. Và điều này nêu lên câu hỏi, những người say sưa ca tụng ấy thật sự hiểu những gì họ đang nói ở mức độ nào. Chỉ cần tưởng tượng cũng thấy một giáo sĩ nói thế nào với một trong những con chiên của mình, người nghiêm túc xem xét khả năng làm theo gương Abraham:

Nếu giáo sĩ biết được chuyện đó, hẳn ông sẽ tới người kia, tập hợp mọi oai nghi và hét lên, “Đồ đáng khinh, đồ cặn bã, ma quỷ nào đã ám anh, khiến anh muốn sát hại con trai mình?”

(FT 28)

Ông ta thậm chí có thể kiêu hãnh với sự hùng hồn chính đáng của mình. Nhưng với lý lẽ nào? Chẳng phải trong những thuyết giáo, ông ta đã ca tụng Abraham vì chính điều ông ta đang chỉ trích sao? Theo đạo đức học, câu trả lời chỉ có

thể là: đúng. Phát biểu một cách đơn giản, “điên đạt đạo đức cho việc ấy là Abraham có ý sát hại Isaac”. Đây là một điều mà bất kỳ ai cũng phải đối mặt một cách rõ ràng và không thể thoái thác nếu muốn đi tới một nhận thức đúng đắn về trường hợp Abraham và những gì hàm chứa trong hành động của ông. Tác giả ký bút danh của Kierkegaard không tuyên bố hiểu Abraham theo kiểu có thể đi vào nội dung của cuộc sống và tư tưởng của Abraham. Tuy nhiên, ông tin có thể phơi bày những điều kiện cho phép nói về đức tin trong một bối cảnh như thế; thông qua đó, ông cũng tin có thể làm sáng tỏ (dù chỉ gián tiếp) mối quan hệ đích thực giữa quan điểm đạo đức và quan điểm tôn giáo - một mối quan hệ đã không ngớt bị hiểu sai trong bầu không khí tri thức của thời ông.

Một cách tiếp cận vấn đề đang bàn là so sánh tình cảnh của Abraham với tình cảnh của một người anh hùng đạo đức hoặc “bi thương”. Người anh hùng bi thương cũng được yêu cầu thực hiện một việc vô cùng đáng ghê tởm, dù là theo tình cảm tự nhiên hay vì nó xâm phạm những ràng buộc đạo đức có hiệu lực, hoặc vì cả hai. Nhưng trong trường hợp một người anh hùng, cơ sở để người ấy cảm thấy buộc phải hành động là một cơ sở đạo đức có thể được thừa nhận: một ví dụ Kierkegaard đưa ra là quyết định của

Agamemnon, hy sinh con gái mình là Iphigenia vì lợi ích của đất nước. Chính ông ta thấy được bào chữa bởi thực tế rằng khi thực hiện hành động kinh khủng, ông ta vẫn “ngồi nghỉ” trong cái phổ quát đạo đức; dù nó gây ra nỗi đau nào, ông ta vẫn có sự đảm bảo rằng mình đang tuân thủ những đòi hỏi của một nguyên lý được thừa nhận chung, một mục tiêu chung mà ông ta thấy có thể đồng nhất bản thân, một điều có vị thế chi phối trước mọi cân nhắc khác. Vì vậy, trước những hoàn cảnh khó khăn, ông ta có thể trông đợi sự đồng cảm và tôn trọng của những người xung quanh - “người anh hùng bi thương từ bỏ cái chắc chắn để có cái chắc chắn hơn, và người quan sát nhìn ông ta bằng sự tin tưởng” (FT 60). Ít nhất ông ta cũng có thể “vui với sự đảm bảo của cái phổ quát”, biết rằng điều mình làm được bảo vệ ở những phương diện mà tất cả mọi người, kể cả nạn nhân, đều có thể thừa nhận và hiểu.

Mọi sự lại hoàn toàn khác với Abraham, “hiệp sĩ của đức tin”. Chúng ta đã nói rằng người anh hùng bi thương vẫn đối xử với phương thức đạo đức như “telos” hay mục tiêu của mình, kể cả nếu điều này kéo theo việc phụ thuộc vào những bản phận cụ thể để hoàn thành nó. Ngược lại, Abraham đã hoàn toàn vi phạm tiêu chí đạo đức, có một *telos* cao hơn và nằm ngoài nó, “vì mối quan hệ với điều ấy nên ông đình chỉ [đạo đức]”. Và việc

“vứt bỏ cái phổ quát” đòi hỏi một mức độ thống khổ vượt qua bất cứ thống khổ nào có thể gán cho đạo đức. Ông đứng cô độc, không thể biện minh với người khác một hành động mà ở cấp độ tư duy và hành xử hợp lý, chắc chắn ai cũng thấy là vô nhân đạo, thậm chí ngu ngốc. Là một cá nhân cụ thể, ông đã đặt bản thân “vào một mối quan hệ tuyệt đối với cái tuyệt đối”. Nếu hành động này có thể biện minh, nó chỉ có thể được biện minh bằng cách nói tới một mệnh lệnh thiêng liêng chỉ mình ông biết, với nội dung mà ông không thể hy vọng khiến những điều mình làm trở nên dễ hiểu theo chuẩn mực của con người; chính vì vậy, ông phải bị xem là điên hoặc đơn giản là đạo đức giả. Hơn nữa, chính nỗ lực chứng minh bản thân dựa vào những điều con người có thể hiểu được chung quy lại là tìm cách né tránh những điều kiện của nhiệm vụ được giao, một nhiệm vụ đòi hỏi bốn phạm vô điều kiện với Thiên Chúa, vượt quá lĩnh vực đàm luận đạo đức và phải được thực hiện trước các thôi thúc làm điều ngược lại. Chính bằng cách cưỡng lại những thôi thúc đạo đức cũng như tự nhiên, Abraham mới vượt qua được thử thách về đức tin. Nói cách khác, ông sẵn sàng đi tới tận cùng những hậu quả đáng sợ của cam kết nghịch lý ấy; chính ở đây, ông mới đạt được sự “vĩ đại” mà người đời gán cho ông, dù phần lớn theo kiểu thiếu suy xét.

Có một cảm giác buốt nhói không thể phủ nhận trong mô tả của Kierkegaard về cảnh ngộ của những người chịu đựng khổ não để theo đuổi một sứ mệnh không được tiết lộ, những người “bước đi không bao giờ gặp một lũ khách nào”. Những gì ông viết mang hơi hướng trải nghiệm cá nhân sâu sắc, cho thấy trong ông phần nào có một cảm giác cô độc rã rời ở thời điểm hôn ước đổ vỡ; nó cũng gợi ra những cảm giác quay quắt bắt nguồn từ tình huống tiến thoái lưỡng nan trong thực tế mà không một phạm trù khái quát nào có thể nắm bắt, khi một người cảm thấy việc tuân thủ những chuẩn mực đã được xác lập đe dọa tính toàn vẹn của mình như một cá nhân. Thế nhưng, những suy xét ấy tuy ẩn tượng về mặt tâm lý học, tự chúng lại không làm được gì để khiến luận đề trung tâm của ông có giá trị. Đó là bởi điều này liên quan đến việc dựa vào tôn giáo để tạo nên một sự dính chỉ “hướng mục tiêu” ở phương thức đạo đức, và khả năng ấy đã gặp nhiều phê phán, một điều có lẽ không bất bình thường. Một trong những lý do là, nếu cho rằng vào những hoàn cảnh nhất định, các đòi hỏi đạo đức có thể được gác sang một bên, như thế chẳng khác nào ủng hộ một “thuyết hư vô đạo đức” mà những kêu gọi hùng hồn của ông cũng khó lòng bào chữa chứ đừng nói chứng minh là đúng. Nếu có những niềm tin đòi hỏi ngầm ứng

thuận “sự ngó ngán” thì việc dùng đến chúng để hợp pháp hoá những hành động đáng ghê tởm về đạo đức hiếm khi có lợi cho mục đích; nếu có tác dụng thì có chăng chỉ là phá hoại sự tin tưởng vào mọi đánh giá của chúng ta, bởi nó cho phép bác bỏ ngay cả những điều chúng ta cảm thấy chắc chắn nhất. Dĩ nhiên, lời đáp trả có thể là Abraham, “hiệp sĩ của đức tin”, không phải đang hành xử *in vacuo*¹ và không có sự đảm bảo: ông ta đang thực hiện điều ông ta xem là ý chí của Thiên Chúa. Nhưng đâu là cơ sở cho sự đảm bảo ấy? Kant đã lạnh lùng nhận xét khi bàn về chính ví dụ mà sau này Kierkegaard lấy làm mẫu, “ít nhất cũng có khả năng là trong ví dụ ấy, một sai lầm đã thắng thế”. Khi một mệnh lệnh được cho là của thiêng liêng mâu thuẫn với phán quyết đạo đức thật sự rõ ràng, chúng ta luôn có lựa chọn từ chối gán nó cho Thiên Chúa. Theo quan điểm của Kant, được ông trình bày trong *Tôn giáo trong các giới hạn của riêng lý tính (Religion within the Limits of Reason Alone)*, trong trường hợp được mô tả ở trên, đây sẽ là điều được cá nhân “có lương tâm” lựa chọn một cách tự nhiên và đúng đắn.

Từ những gì Kierkegaard nói, có vẻ ở một góc độ nào đó, ông không muốn bất đồng với điều

¹ Hoàn toàn độc lập, không tham khảo bất kỳ điều gì khác.

này. Chừng nào một cá nhân như vậy được định nghĩa như một người có lập trường chỉ trong khuôn khổ đạo đức, những phán quyết đạo đức nào hiển nhiên với lý tính của con người thì chắc chắn - thực ra là tất yếu - phải mang tính quyết định trong mắt người ấy. Từ lập trường này, toàn bộ sự tồn tại của con người được xem như một “cảnh giới hoàn hảo tự đầy đủ” do đạo đức lấp đầy và hoàn tất, bởi vậy Thiên Chúa được rút gọn về “một điểm vô hình”. Ở đây, để chắc chắn, người ta có thể sử dụng ngôn ngữ tôn giáo, nói về bổn phận yêu kính và tuân phục Thượng đế; nhưng trong những diễn đạt như vậy, ngụ ý thật sự của họ không gì hơn là một sự thật ai cũng biết. Chẳng hạn ở một đoạn:

Nếu trong mối liên hệ này, tôi... nói rằng bổn phận của tôi là yêu kính Thiên Chúa, thực ra tôi chỉ đang phát biểu một phép lặp thừa, bởi lẽ ở đây, “Thiên Chúa” trong một ý nghĩa hoàn toàn trừu tượng được hiểu như là điều thiêng liêng - hay nói cụ thể, cái phổ quát, hay nói cụ thể, bổn phận.

(FT 68)

Trong phần bàn luận tiếp nối đoạn trên, Kierkegaard trở lại với điểm có thể gọi là nơi đổi hướng cho nhiều thử nghiệm của ông. Chấp nhận gán ưu thế tối cao cho đạo đức là một chuyện;

khẳng định phương thức tôn giáo có thể được quy về điều này là một chuyện hoàn toàn khác, nhất là việc khẳng định nội dung cốt lõi của tôn giáo có thể được diễn đạt bằng những thuật ngữ mà lý tính hữu hạn hoàn toàn chấp nhận được. Từ một quan điểm tôn giáo, vị thế của đạo đức không bao giờ cao hơn mức độ “tương đối”; từ quan điểm ấy, đạo đức không bao giờ có thể được hình dung là tốt bậc hay tối cao, và luận bàn của ông về câu chuyện Abraham chính là nhằm tập trung rõ nét vào sự phủ nhận. Nhưng khẳng định rằng nó chỉ có giá trị tương đối không có nghĩa là khẳng định nó không có giá trị: từ giải thích của ông về câu chuyện, không thể suy ra rằng các đòi hỏi đạo đức là không có cơ sở hoặc nhìn chung có thể được bỏ qua. Điều ông muốn chỉ rõ là, bên trong một tâm nhìn tôn giáo, chúng có một diện mạo bị thay đổi, nhận được một “biểu lộ hoàn toàn khác”. Có vẻ khi nói câu này, ông phần nào hàm ý rằng trách nhiệm tuân thủ những đòi hỏi ấy xét cho cùng có cơ sở là một sự tận tâm trước đó với Thiên Chúa, đáng vô hạn và tuyệt đối “bên ngoài”, đáng siêu việt lý lẽ và hiểu biết của con người: “cá nhân riêng lẻ... quyết định mối quan hệ của mình với cái phổ quát dựa vào mối quan hệ với cái tuyệt đối, chứ không phải xác định mối quan hệ với cái tuyệt đối dựa vào mối quan hệ với cái phổ quát” (FT 70).

Ở một góc độ, có thể xem *Sợ hãi và run rẩy* chẳng qua đưa ra một luận điểm về nhận thức tôn giáo mà các nhà lý luận đương thời, nhất là những người theo phái Hegel, đã chọn bóp méo hoặc lập luận bác bỏ. Bất kể những phản đối theo hướng ngược lại, họ vẫn cho rằng hành xử như Abraham phải bị lên án. Tuy nhiên, đức tin như ông hiểu và làm gương trong cuộc đời mình đã được bao hàm bởi nhận thức tôn giáo, và bất kỳ nỗ lực nào nhằm trình bày “sự thật bên trong” của tôn giáo theo cách loại bỏ hoặc làm thui chột những gì được ngụ ý bởi đức tin ấy nhất thiết đã bị hiểu sai. Nhưng sự bất lực của tư tưởng thịnh hành trong việc chấp nhận cách nhìn tôn giáo không hề là đối tượng quan tâm duy nhất của Kierkegaard. Ở đây cũng như trong các tác phẩm “thảm mỹ” khác của ông, những điều ông viết ra không nhằm trở thành sự phê bình học thuật đơn thuần. Bằng việc nêu bật hết mức sự tương phản giữa quan điểm đức tin và quan điểm xem đạo đức là cao nhất, ông đã tìm cách mô tả những hạn chế của quan điểm thứ hai. Những hạn chế này chỉ lộ ra khi có sự giải thích thoả đáng về các khía cạnh sống còn của trải nghiệm cá nhân mà đạo đức có vẻ không chế ngự được, cũng không có khả năng xử lý. Như chúng ta đã lưu ý, gợi ý về các trải nghiệm này xuất hiện vào những khoảnh khắc nhất định trong phần trình

bày của thẩm phán về quan điểm đạo đức trong *Hoặc/hoặc* và *Các giai đoạn trên đường đời*. Điều được ám chỉ trong đó là, cá nhân có thể tin rằng mình tuân theo một tiếng gọi riêng, một tiếng gọi không thể được dung chứa trong khuôn khổ của những bốn phạm do xã hội định đoạt hay những nguyên lý ứng xử được chấp nhận chung; tuy nhiên, thân phận của một nhận thức như vậy không tránh khỏi gây ra tranh cãi, và thẩm phán cho thấy ông không định xem nhẹ các hậu quả xảy ra khi cố gắng đi theo nó:

Người đó phải ý thức được rằng không ai có thể hiểu mình, phải kiên trì chịu đựng thực tế rằng ngôn ngữ loài người không dành cho mình điều gì khác ngoài những lời nguyên rủa, trái tim con người không bắt mình chịu đựng điều gì khác ngoài cảm giác mình là kẻ có tội.

(SLW 175)

Ở cấp độ đức tin tôn giáo, chủ đề của *Sợ hãi* và *run rẩy*, ý nghĩa của những hạn chế này cuối cùng cũng được thể hiện trọn vẹn. Mặc dù tầm quan trọng của những đòi hỏi đạo đức không vì thế mà bị phủ nhận, nhưng quyền tối cao tuyệt đối của phương thức đạo đức không còn được thừa nhận nữa; thay vì vậy, nó bị vượt qua bởi một tầm nhìn công khai thách thức tính chất tự đầy

dủ của đạo đức - khi đạo đức được hiểu như một định chế được xã hội xác lập và được thừa nhận chung. Trước một người ý thức về một sứ mệnh “khác thường”, một sứ mệnh phải được thực hiện bằng bất cứ giá nào và có thể khiến người ấy đương đầu với những phản đối quá sức chịu đựng, chúng ta không thể đơn giản nhún vai bỏ qua hay quy nó thành “một tập hợp thường gặp của những cảm giác, tâm trạng, đặc tính, khí chất...” (FT 69). Quan niệm của Abraham về việc ông phải làm không đúng với những điều này: khi nỗ lực hoàn thành nó, ông không chỉ sẵn sàng cưỡng lại những mệnh lệnh của đạo đức đời thường: ông còn tin - ngược với mọi kỳ vọng thông thường dựa trên lý trí - rằng theo một cách nào đó, ông sẽ “nhận lại” đứa con trai mà ông buộc phải hiến tế. Đúng là chúng ta có thể phàn nàn rằng điều ông làm ngược với lý lẽ, ông có nguy cơ chịu một rủi ro khủng khiếp và có lẽ đang phạm sai lầm; tuy nhiên, như thế chỉ có tác dụng nhấn mạnh tính chất đặc thù của quan điểm mà ông chọn. Đức tin ở đây nằm ngoài sự che chở của những tiêu chuẩn do con người đặt ra về tính chất hợp lý, và sự chuyển dịch sang những đòi hỏi của đức tin ấy không thể được chứng minh dựa vào những tiêu chuẩn như vậy. Ngược lại, nó cần đến một sự liễu lĩnh hay “cú nhảy” cơ bản, một vận động tinh thần khiến người ta phải cam kết với một

thứ không chắc chắn về mặt khách quan, một thứ mà phân tích cho cùng chỉ là nghịch lý.

Để lĩnh hội được tinh thần nền tảng của những tuyên bố như trên về ý nghĩa đích thực của đức tin tôn giáo, chúng ta cần quay sang những tác phẩm được Kierkegaard gọi là “những tác phẩm triết học”. Nhưng trước khi rời các sáng tác “thẩm mỹ”, cần trở lại giây lát với một vấn đề đã được ám chỉ ở cuối chương trước.

Đó là vấn đề liên quan đến luận điểm sau này của Kierkegaard. Ông nói việc trình bày những phương thức tồn tại khác nhau một cách phong phú như vậy về cơ bản là nhằm dẫn dắt người đọc ra khỏi ảo tưởng họ là người Kitô giáo. Theo ông viết trong *Quan điểm*, họ sống trong “những phạm trù thẩm mỹ, hoặc cùng lắm là thẩm mỹ - đạo đức”, do vậy không thể nhận thức đủ về độ sâu của sự lừa dối hoặc tự lừa dối mà họ đã rơi vào: bằng cách tiếp cận những con người như thế dựa vào phương thức tư duy đặc trưng của chính họ, bằng cách ngay từ đầu đã tỏ ra “song hành” với những phương thức tư duy ấy, ông có thể khiến họ tự thấy mức độ và nguồn gốc của những hiểu lầm sâu rộng của họ. Ý đồ tổng quát của Kierkegaard dù hấp dẫn đối với chính ông khi nhìn lại sự nghiệp của mình như một tác giả, nhưng khi toàn bộ nội dung và phạm vi của các tác phẩm liên quan được đưa vào xem xét, nó vẫn

khiến người ta có ấn tượng gượng gạo. Các tác phẩm thường xuyên tạo cảm giác đã được thúc đẩy đáng kể bởi những suy nghĩ tự truyện, kể cả sự say mê không tránh khỏi với câu chuyện tình dang dở của ông. Không những thế, ít nhất trong phạm vi của cách nhìn thẩm mỹ, những “ảo tưởng” được nói tới có liên quan đến những điều hoang đường theo thuyết định mệnh hoặc chủ nghĩa tập thể về tình cảnh của con người hơn là bất cứ điều gì liên quan cụ thể đến nhận thức sai lầm của “xứ sở Kitô giáo” đương thời. Trong trường hợp được cho là có mối liên hệ với “xứ sở Kitô giáo”, cùng lắm nó cũng chỉ là một liên hệ gián tiếp. Nhưng cũng có thể Kierkegaard chỉ muốn nói rằng cá nhân sống theo phương thức thẩm mỹ có thể xem Kitô giáo như một điều không đòi hỏi cam kết nghiêm túc nào từ phía mình, giống như mọi thứ khác trên đời; nó chỉ đơn giản là “thứ vị”, một chủ đề mời mọc sự suy ngẫm riêng thay vì hành động dứt khoát và tham dự. Dù là trường hợp nào chăng nữa, tuyên bố của ông khi nhìn lại có thể cho chúng ta ấn tượng rằng nó sẽ đúng hơn nếu được áp dụng cho những gì ông nói, chẳng hạn trong *Sợ hãi và run rẩy*, về sự xâm nhập vào địa hạt tôn giáo của những phạm trù tư tưởng vốn thuộc lĩnh vực đạo đức thay vì thẩm mỹ. Ở đây, chúng ta càng dễ thấy hơn những gì ông có thể có trong tâm trí.



Chân lý và tính chủ quan

Phác hoạ của Kierkegaard về những phương thức sống và trải nghiệm tách biệt đã dọn đường cho hai tác phẩm lớn, làm nên tên tuổi ông như một nhà tư tưởng tôn giáo: thứ nhất là cuốn sách ngắn gọn và tương đối cô đọng *Bút ký triết học*, thứ hai là cuốn sách dài dòng, có tính chất bút chiến và thường lặp đi lặp lại *Khép lại tái bút phi khoa học*. Giống như các tác phẩm trước, chúng được xuất bản dưới bút danh - trong trường hợp này là Johannes Climacus (John Kẻ bon chen) - nhưng có điểm khác là ở đây, tên của Kierkegaard cũng xuất hiện và được nói tới như “người biên tập” của hai tác phẩm. Bất kể ý nghĩa đích xác của sự thay đổi ấy là gì, ít nhất có thể nhận định hợp lý rằng trong trường hợp này, các quan điểm được diễn đạt với dụng ý để

mọi người hiểu rằng về cơ bản chúng là của ông: mục đích của ông là trình bày rõ ràng và mạnh mẽ nhất có thể, ý nghĩa đích thực của “sự hiểu lầm giữa triết học tư biện và Kitô giáo”, một điều ông tin là đặc hữu đối với khung cảnh tri thức của thời mình. Bằng phong cách gián tiếp và ám chỉ, các tác phẩm thẩm mỹ có lẽ cho thấy nhiều thái độ tâm lý và xã hội khác nhau đã góp phần vào sự lớn mạnh của hiểu lầm này như thế nào. Tuy nhiên, nhiệm vụ trung tâm chưa được thực hiện vẫn là định rõ đặc điểm nền tảng và tìm ra những tiền giả định của nó. Đó là nhiệm vụ mà giờ đây ông nhắm đến, và để làm mục tiêu chính, ông đã chọn Hegel và những người chịu ảnh hưởng của Hegel. Nhưng dù quan tâm sâu sắc tới những khuynh hướng thịnh hành, ông cho rằng chẩn đoán của mình không chỉ có ý nghĩa với thời thế bấy giờ. Nó có những hàm ý rộng hơn; *au fond* (về cơ bản), những câu hỏi được bàn luận có liên quan đến bản chất của đức tin tôn giáo và mối quan hệ của nó với những phương sách tư duy và lý tính của con người. Đối với một số câu hỏi nảy sinh ở cấp độ lựa chọn thực tiễn, *Sợ hãi và run rẩy* cũng đã đề cập. Trong *Bút ký triết học* và *Tái bút*, chúng tái xuất hiện, nhưng được chuyển vị sang một bối cảnh mới, trong đó nhiều điều bị mờ xé hơn là phạm vi của đạo đức và những giới hạn của lập

luận đạo đức, và chủ đề chính cho độc giả là đức tin theo ý nghĩa đặc thù Kitô giáo thay vì đức tin như được gán cho Abraham.

Đằng sau hai cuốn sách ấy, có thể phát hiện ảnh hưởng của hai tác giả thế kỷ 18, được Kierkegaard xem là đã đưa một số khía cạnh cốt lõi của đức tin Kitô giáo vào tiêu điểm soi xét. Một trong số họ là J. G. Hamann (1730-1788), một nhà tư tưởng không theo khuôn phép xã hội, với những tác phẩm mà Kierkegaard đọc lần đầu khi còn là sinh viên. Những công kích không khoan nhượng của Hamann vào chủ nghĩa duy lý - cả trong lẫn ngoài thần học - có vẻ đã tác động sâu sắc đến Kierkegaard với sức mạnh của một sự soi rọi. Người kia là G. E. Lessing (1729-1781), có tiểu luận đầy gợi mở *Về sự chứng minh tinh thần và quyền lực (On the Proof of Spirit and Power)* mà Kierkegaard có lẽ đã đọc vài năm sau này thông qua việc đọc *Đức tin Kitô giáo* của Strauss. Về ảnh hưởng của Hamann, chúng ta sẽ có đôi điều để nói sau. Ngược lại, những gợi mở trong tiểu luận của Lessing có liên quan tức thời hơn vì chúng được Kierkegaard nói rõ là tạo nên khởi điểm chung cho cả *Bút ký triết học* lẫn *Tái bút*.

Vấn đề cơ bản trong bản luận của Lessing liên quan đến vị thế của Kitô giáo như một tôn giáo hướng về lịch sử. Làm thế nào những xác

quyết trung tâm của nó, kể cả lời khẳng định Chúa Jesus là Con của Thượng đế, có thể được đặt cơ sở chỉ trên những dữ kiện được cho là có tính lịch sử nhất định? Những dữ kiện lịch sử ấy cần được xác thực bởi bằng chứng như trong khảo cứu lịch sử thông thường. Nhưng không chỉ có thế. Ngay cả nếu chúng có sự ủng hộ mạnh mẽ dựa trên kinh nghiệm, điều này vẫn không đồng nghĩa với việc gán cho chúng một vị thế nào khác ngoài tỷ lệ xác suất cao; những phát biểu lịch sử dù được chứng thực đến đâu cũng không thể đạt được mức độ chắc chắn vốn chỉ có ở những tường thuật trực tiếp hoặc tận mắt chứng kiến của trải nghiệm hiện tại. Nhưng các khó khăn chưa dừng ở đó. Còn một vấn đề khác nữa là làm sao những quả quyết về các dữ kiện lịch sử cụ thể có thể được dùng để chứng minh những tuyên bố có tính chất siêu nghiệm vô đoán. Nói cách khác, điều gì hợp pháp hoá sự chuyển dịch từ một tập hợp các xác quyết dường như dựa trên kinh nghiệm sang một tập hợp thuộc một phạm trù hoàn toàn khác? Như Lessing phân tích:

Nếu dựa trên lý lẽ lịch sử, tôi không có phản đối nào với phát biểu rằng Chúa Jesus làm người chết sống lại, phải chăng tôi cũng phải thừa nhận rằng Thượng đế có một người Con có cùng bản chất như Ngài? Có mối liên kết nào giữa việc

tôi không thể đưa ra một phản đối có ý nghĩa đối với bằng chứng của trường hợp thứ nhất, và việc tôi có nghĩa vụ tin vào một thứ mà lý tính của tôi chống lại?

Trước những câu hỏi như trên, trong một đoạn nổi tiếng, Lessing nói rằng có “một con hào rộng và tẻ hại mà tôi không thể băng qua, dù tôi đã thường xuyên và tha thiết thực hiện cú nhảy”. Ông không thực sự nói rõ quan điểm của mình, nhưng có vẻ ông đã tán thành một quan niệm “giải thần bí hoá” thông điệp tôn giáo, xem nó như chứa đựng những sự thật phần lớn mang tính đạo đức, có thể được nắm bắt nội tại chỉ bằng lý tính. Những sự thật ấy có tính phổ quát và có giá trị phi thời gian, không thể được đặt cơ sở hay bắt nguồn từ những điều chỉ mang tính tùy thuộc. Vì vậy, nếu những nhân tố lịch sử được xem là có vai trò ở đây, có chăng là vai trò minh họa và cung cấp sự diễn đạt tạm thời cho một nội dung đạo đức có thể được nhận dạng độc lập - hay nói theo cách ưa thích của Lessing, không phải tôn giáo đúng vì “những người truyền bá Phúc âm và những sứ đồ” dạy nó, mà họ dạy nó vì nó đúng. Hoặc như lời ông ở một đoạn khác, sự khải huyền lịch sử “không cho loài người điều gì mà loài người không thể tự mình đạt đến”.

Dù Lessing đã rút ra kết luận gì, đối với Kierkegaard, công lao chính của Lessing là ở chỗ đã nắm bắt chính xác bản chất của tình thế nan giải trước mặt. Những nguyên lý giáo điều của Kitô giáo chính thống không đúng với lý tính; cũng không thể chứng minh chúng là đúng thông qua những suy nghĩ thuần lịch sử, đằng nào cũng gây tranh cãi. Do vậy, cần chọn giữa hai phương án: một là có một bước nhảy “về chất”, một bước nhảy vô điều kiện mà bản thân Lessing đã không thực hiện được, hoặc vứt bỏ những nguyên lý đang bàn để ưu ái một lựa chọn thay thế nào đó dễ được chấp nhận theo hiểu biết và lý tính của con người. Không có con đường ở giữa. Đây là chủ đề chi phối *Bút ký triết học* của Kierkegaard, và những biến thể của nó tiếp tục tái xuất hiện trong suốt *Tái bút* sau này: điều cần thiết trên hết là đáp trả luận điểm cho rằng Kitô giáo là một học thuyết có thể được chứng minh một cách khách quan, dựa vào tư duy tư biện hoặc dùng đến kiến thức lịch sử. Tuy nhiên, trong việc khảo sát chủ đề này, ông đã tiếp nhận và phát triển những hàm ý của nó theo phong cách rất riêng.

Lý tính và đức tin

Dù ngắn gọn, *Bút ký triết học* không phải là một cuốn sách dễ đọc; cách trình bày hơi lập

dị, dòng tư tưởng trải qua những gián đoạn và chuyển dịch đột ngột, đôi khi gây hoang mang. Tuy nhiên, ngay từ đầu, có vẻ trọng tâm chính đặt vào hai cách tiếp cận riêng biệt cho vấn đề làm thế nào có thể biết được chân lý. Phần trình bày ban đầu tưởng như hoàn toàn chung chung, nhưng chúng ta nhanh chóng thấy rõ rằng tác phẩm chủ yếu liên quan đến vấn đề vị thế của chân lý tôn giáo và phương thức có được nó.

Kierkegaard khởi đầu bằng cách đặt cạnh nhau hai câu trả lời đối lập triệt để cho câu hỏi ban đầu của ông. Câu trả lời thứ nhất được ông gán với Plato và học thuyết Plato về “sự hồi tưởng”. Trong *Meno* của Plato, một câu đố được nêu ra: làm sao chúng ta có thể hy vọng thu được kiến thức; nếu chân lý đã được biết thì không thể có chuyện đi tìm, còn nếu nó không được biết, làm sao nó có thể được nhận ra là chân lý khi chúng ta bắt gặp hoặc khi nó tự hiển lộ? Ở bất kỳ phương án nào, sự học hỏi đều có vẻ bất khả thi về phương diện quan niệm. Tình cờ là, Plato quan tâm chủ yếu đến những chân lý “phi thời gian”, chẳng hạn chân lý của toán học, và ông tuyên bố giải pháp nằm ở chỗ nhận ra rằng sự học hỏi là việc chủ thể trở nên nhận biết những gì hiện diện dù ở dạng im lìm trong tâm trí mình, và chức năng của người thầy cốt yếu

là nhắc chủ thể nhớ những gì người ấy đã âm thầm sở hữu; nó là vấn đề chỉ ra, khai mở cái kiến thức vốn đã hiện hữu trong cảm quan. Theo lời Kierkegaard, “chân lý không được đưa vào cá nhân từ bên ngoài, mà mở ra từ bên trong”. Từ một lý thuyết như vậy, suy ra vai trò của người thầy chỉ thuần túy “tình cờ”, vì lẽ kết quả ấy có thể được đưa đến bởi một người hoàn toàn khác hoặc trong những hoàn cảnh hoàn toàn khác, và trên thực tế, Kierkegaard xem quan điểm này đại diện cho một thuyết duy lý bao trùm, được chia sẻ rộng rãi giữa nhiều triết gia tư biện, nhất là bởi những nhà duy tâm của thời ông. Đúng là Hegel từng đề xuất rằng ý niệm Plato về kiến thức như sự hồi tưởng (*Erinnerung*) mang một vài nét tương tự với quan điểm của chính ông, rằng thực tại nói chung được sinh ra bởi những nguyên lý ẩn tàng trong các quá trình tư duy của chúng ta, và tính chất nền tảng của nó là nó có thể được khơi gợi bằng sự suy ngẫm triết học về những nguyên lý ấy. Mặc dầu vậy, bất kể hình thức tự biểu hiện của nó đa dạng như thế nào, Kierkegaard cho rằng điều thống nhất các nhà lý luận mà ông nghĩ tới là niềm tin không chất vấn về lý tính của con người như nguồn gốc duy nhất cho chân lý cốt tuỷ hay tối hậu.

Quan điểm thay thế, theo diễn giải của Kierkegaard hoá ra là quan điểm Kitô giáo dựa

trên những giả định hoàn toàn không đi đôi với những quan điểm mà Kierkegaard gán một cách dễ dàng cho các nhà tư tưởng của truyền thống Plato. Trong trường hợp này, các luận điểm cơ bản của truyền thống Plato không hẳn bị bác bỏ mà bị đảo ngược.

Theo quan điểm đối lập, cá nhân không được xem là ngấm sở hữu chân lý tối hậu, và chân lý ấy có thể được kích hoạt bởi một kiểu “đỡ đỡ” triết học nào đó. Ngược lại, người ấy được phác hoạ như thể có mối quan hệ ngoại tại với một thứ siêu việt người ấy, người ấy là người ngoài đối với nó; người ấy phải “được mô tả như thể ở bên kia hàng rào của Chân lý, không tiến đến nó như một người mới nhập đạo, mà đi khỏi nó” (PF 16). Ám chỉ ở đây - được Kierkegaard không ngừng nói đến - là tình trạng cách ly như vậy không đơn thuần là ngẫu nhiên hay bất lực nhất thời; đúng hơn, nó là một hoàn cảnh mà cá nhân về cơ bản phải chịu trách nhiệm, do vậy nó có thể được mô tả như một trạng thái “tội lỗi” - cá nhân không chỉ “ở bên ngoài Chân lý”, mà còn có thái độ “luận chiến” với nó. Từ đây có thể rút ra hai điều. Thứ nhất, chân lý ở ý nghĩa này do không được sở hữu bởi cá nhân nên chỉ có thể được đưa đến từ bên ngoài; thứ hai, bản thân người ấy sẽ phải ngăn mình làm như vậy. Nhưng một người thầy vừa có khả năng đưa chân lý đến cho người

học, vừa có thể cung cấp cho người học điều kiện tiên đề để có thể nắm bắt được nó thì không thể là ai khác mà chỉ có thể là Thượng đế.

Người trao cho người học không chỉ Chân lý mà cả điều kiện để hiểu Chân lý thì còn hơn là người thầy... Nếu việc ấy được thực hiện, nó chỉ có thể được thực hiện bởi Thượng đế.

(PF 18)

Nhưng đồng thời, chân lý không được truyền theo cách khiến người học quá tôn kính hoặc kinh ngạc đến mức tuân phục, vì khi ấy người học sẽ không chấp nhận nó một cách tự nguyện mà từ một động cơ bên ngoài. Thay vì thế, nó phải được thể hiện như là đến từ một bậc ngang hàng để người học có thể giao tiếp một cách bình đẳng, và điều này có nghĩa là Thượng đế phải xuất hiện trong hình tướng con người. Nói khác đi, chúng ta bắt gặp quan niệm Kitô giáo về sự hiện thân.

Một quan niệm như vậy là nghịch lý. Theo Kierkegaard, nó đại diện cho điều ông gọi là “Nghịch lý tuyệt đối”. Bởi lẽ, nó đòi hỏi chúng ta tin rằng có một thời điểm mà cái vĩnh hằng đi vào địa hạt thời gian, nhận lấy những hạn chế của sự tồn tại hữu hạn, và điều này có vẻ bao hàm một tính chất bất khả thi hiển nhiên,

một điều không thể được dung nạp trong những ranh giới của khả năng tư duy và lĩnh hội của con người. Vì vậy, nó không tránh khỏi có tính chất “gây hấn” trong con mắt của lý tính; lý tính sẽ thấy “không thể quan niệm về nó, đã không thể tự phát hiện ra nó, và sẽ không có khả năng hiểu khi nó được xướng lên” (PF 59). Tuy nhiên, nó tạo thành đối tượng thích hợp của đức tin, và điều này sẽ chỉ xác nhận luận điểm mà Lessing đã thấy rõ: đức tin và lý tính không thể được hoà giải, cái này hoặc cái kia phải nhường đường. Ở yên trong cấp độ duy lý nghĩa là nhất quyết bác bỏ Nghịch lý, và từ góc nhìn này, nó là một “sự kỳ cục”. Ngược lại, đức tin tự biểu lộ chính nó khi những phạm trù của lý tính được gác sang một bên và cá nhân thực hiện “cú nhảy” với cảm hứng từ việc thừa nhận tính chất đặc biệt của vị thầy. Nhưng Kierkegaard nhấn mạnh rằng cú nhảy không thể được thực hiện nếu không có trợ giúp của vị thầy. Sự trợ giúp ấy bao hàm thứ mà ông đã gọi là “điều kiện”, vì nếu bản tính của người học chưa được chuyển hoá thông qua một hành động của ân điển thiêng liêng, người ấy sẽ không có khả năng thực hiện; nhận định khác đi cũng có nghĩa là thừa nhận một điều đã bị phủ nhận hoàn toàn, đó là người ấy có thể nhận thức về chân lý chỉ bằng những năng lực đòi bại của mình. Bởi vậy, có thể nói rằng có hai “thời khắc”

ngịch lý - thời khắc của sự hiện thân và thời khắc của đức tin - trong đó thời khắc thứ hai là thể tương liên của thời khắc thứ nhất, và cả hai đều phải được xem là “phép mầu”:

Nhưng trong trường hợp ấy chẳng phải Đức tin cũng nghịch lý như là Nghịch lý? Chính xác là như vậy; đâu còn cách nào khác để nó lấy Nghịch lý làm đối tượng và hài lòng trong mối quan hệ với Nghịch lý? Tự thân Đức tin là một phép mầu, và tất cả những gì đúng với Nghịch lý cũng đúng với Đức tin.

(PF 81)

Khi xem xét trình bày của Kierkegaard về quan điểm Kitô giáo, nên nhớ - ít nhất theo vẻ ngoài - là mục đích của ông trong bối cảnh này không nhằm phủ nhận hay chứng minh nó, mà là hướng sự chú ý về những gì nó bao hàm. Và rõ ràng, thay vì xem nhẹ những khó khăn tâm trí mà nó có thể gây nên, ông cố sức để nêu bật chúng; ông muốn làm nổi bật thay vì làm mờ đi khoảng cách của nó với những phương thức tư duy thông thường của chúng ta, nhấn mạnh những chướng ngại mà những phương thức ấy không thể không gặp phải khi tiếp xúc với những gì nằm ngoài phạm vi của chúng. Nhưng đồng thời, ông thật sự không muốn phủ nhận rằng

lý trí của con người có một khuynh hướng thâm căn cố đế là tìm cách vượt qua những giới hạn vây quanh mình, trong một nỗ lực vô ích nhằm đưa vào trong các phạm trù hoặc nguyên lý nhận thức của nó những vấn đề nhất thiết thoát khỏi sự nắm bắt của các phạm trù hay nguyên lý ấy. Ông khẳng định rằng do có khuynh hướng này nên các triết gia và nhà thần học thường bị thôi thúc đồng hoá những xác quyết siêu nghiệm của Kitô giáo với những quan niệm quen thuộc hoặc đã được xác lập chắc chắn về tri thức: có lúc, ông đặt câu hỏi mỉa mai, “tại sao chúng ta có các triết gia, nếu không phải chỉ để khiến những thứ siêu nhiên trở nên vụn vặt và tầm thường?” (PF 66). Một trong các hình thức của tham vọng này là nỗ lực chứng minh sự tồn tại của Thượng đế bằng cách chỉ viện dẫn những suy xét lý tính như ông đã gán cho quan điểm Plato ở cách tiếp cận thứ nhất. Cách thứ hai, và khác biệt rõ rệt, không phải là cố rút ra các kết luận tôn giáo từ những phương sách do lý tính thuần túy cung cấp, mà là dùng đến sự hỗ trợ của bằng chứng do lịch sử cung cấp. Nhưng cả hai trường hợp đều chỉ dẫn tới thất bại, giống như Kierkegaard đã dốc sức chứng minh.

Phản bác của ông với mạch lập luận thứ nhất tuy quan trọng nhưng phần lớn mang âm hưởng của những phản bác đã được trình bày trước đó

bởi Kant. Theo luận điểm của Kant (cũng như trước đó là Hume), khi được xem xét bởi chính nó và độc lập với mọi trải nghiệm, lý tính bị giới hạn vào việc vận hành các tư tưởng hay khái niệm, vì thế nó không có khả năng tự chứng minh sự tồn tại của bất cứ cái gì. Những nỗ lực nhằm chứng minh sự tồn tại của Thượng đế chỉ bằng cách nói tới khái niệm Thượng đế, chẳng hạn trong trường hợp của cái gọi là “khảo nghiệm bản thể luận”, là hoàn toàn thất bại. Từ ý niệm trừu tượng về một đấng hoàn hảo, không thể rút ra lời khẳng định thật sự có giá trị rằng một đấng như thế tồn tại. Theo nhận xét của Kierkegaard, điều ấy có nghĩa là “tôi không chứng minh... một sự tồn tại mà chỉ phát triển nội dung của một quan niệm” (PF 49); “bản chất của Thượng đế” ở góc độ khái niệm hay lý tưởng phải được phân biệt rõ với “sự hiện hữu thực tế” của Ngài, và sự hiện hữu này mới là điểm đáng bàn. Ngay cả nếu tôi cố suy ra sự tồn tại của Ngài từ những biểu hiện được cho là của thiêng liêng trong trật tự tự nhiên - và điều này thoát nhìn có vẻ hợp lý - cũng không dẫn tới kết luận gì. Những biểu hiện được nói tới ấy bao hàm một “diễn giải lý tưởng” mà tôi đã ngầm đặt lên các dữ kiện, do đó không cung cấp sự chứng minh độc lập nào cho kết luận mong muốn.

Thông qua khảo sát ngắn gọn như trên, Kierkegaard thấy khó có thể không đưa ra

những phản bác hoài nghi đối với chiều hướng thường thấy của thần học tự nhiên. Rõ ràng, thao tác lý tính chỉ xử lý những chân lý dựa trên khái niệm hay lặp lại, và nếu có chút gì ngược lại, đó cũng là vì có sự hiện diện của những nhận định cốt lõi nào đó được ngầm đưa ra từ trước, do vậy là vô dụng đối với nhiệm vụ được gán cho nó. Còn phương án từ bỏ những cân nhắc trừu tượng, quay sang những tuyên bố mặc khái quả quyết thì sao? Phải chăng vẫn không có lý do xác đáng để chấp nhận chúng, lần này là trên những cơ sở lịch sử cụ thể? Khác với phương án thứ nhất, cách tiếp cận này có lợi thế là biết đánh giá đúng một khía cạnh của Kitô giáo mà bản thân Kierkegaard quan tâm nhấn mạnh, đó là chú trọng vào sự xuất hiện và những hàm ý của một sự kiện lịch sử đặc biệt. Vì vậy, không có gì ngạc nhiên khi ông dành một bàn luận dài cho địa vị của khảo cứu lịch sử và mối quan hệ của nó với đức tin.

Giải thích của Kierkegaard rõ ràng là méo mó, nhưng có thể thấy những điểm sau đây nổi lên. Đầu tiên, ông nhấn mạnh tính chất tùy thuộc không thể rút gọn hoặc phi tất yếu của sự việc hoặc đổi thay lịch sử; vì vậy, khi những nhà lý luận - chẳng hạn Hegel - ngầm tìm cách hợp nhất các phạm trù lịch sử với các phạm trù logic và siêu hình, rồi cho rằng cảnh giới lịch sử

là biểu hiện của các tương quan khái niệm cần thiết, họ đã sai lầm về căn bản. Thứ hai, ông ngụ ý là từ một quan điểm nhận thức luận, việc thừa nhận đặc điểm này có những hệ quả quan trọng. Những tuyên bố về quá khứ của con người do có tính tùy thuộc và dựa trên sự việc xảy ra nên tất yếu không chứa đựng sự chắc chắn mà chỉ những sự thật dựa vào lý tính, có thể được chứng minh về mặt khái niệm, mới có. Nhưng chúng cũng không chứa đựng sự chắc chắn mà chúng ta có thể gán một cách hợp lý cho những tuyên bố tường thuật trải nghiệm tức thời. Thậm chí, có thể nói như vậy cả với những tuyên bố bình thường dựa trên quan sát nhưng lại muốn nói lên những điều cao hơn dữ liệu giác quan rõ ràng. Chẳng hạn, (theo Kierkegaard) chỉ cần xét những ví dụ sáo mòn về ảo tưởng tri giác là nhận ra rằng người quan sát đương thời của bất kỳ sự kiện nào cũng có thể sai lầm về tính chất thực tế của những gì người ấy đang chứng kiến. Trong bất kỳ tình huống nào, miễn là còn liên quan đến những phát biểu lịch sử, có một khoảng cách hiển nhiên giữa những gì được quả quyết bởi những phát biểu ấy và bằng chứng cho chúng - một khoảng cách khiến chúng mất đi sự đảm bảo logic cho tính đúng đắn của chúng. Vậy thế nào là chấp nhận chúng? Kierkegaard nói phạm trù thích hợp để áp dụng ở đây là *niềm tin*, và niềm

tin nên được hiểu là bao hàm một “sự biểu lộ của ý chí” hơn là một suy luận hợp lý; điều chúng ta quan tâm “không hẳn là một kết luận mà là một cam kết”, một hành động tự nguyện “không có chỗ cho sự nghi ngờ”. Với quan niệm như thế, đức tin khó tránh khỏi rủi ro cam kết với những điều không đúng, và nó phải được phân biệt với tri thức theo ý nghĩa chặt chẽ. Dù vậy, từ những gì ông viết ở một đoạn khác, có vẻ ông nghĩ chúng ta được phép gán những mức độ xác suất khác nhau cho những tuyên bố về các vấn đề có tính trải nghiệm và dựa trên sự việc có thực; vì vậy, chúng ta có thể nói (như bản thân ông nói trong *Tái bút*) rằng ít nhất chúng ta có “sự phỏng chừng” về chúng. Và điều này đưa chúng ta đến với điểm thứ ba, luận điểm trung tâm của ông.

Điều có ý nghĩa sống còn là phân biệt giữa sự tin tưởng theo “ý nghĩa trực tiếp hoặc thông thường” - kiểu tin tưởng thích hợp với những xác quyết lịch sử chuẩn mực - và niềm tin, hay đức tin, ở “ý nghĩa đặc biệt” liên quan đến xác quyết lịch sử “ngịch lý” của Kitô giáo. Kiểu tin tưởng thứ nhất tuy không thể được chứng thực về lý tính, nhưng nó tạo nên những thái độ thông thường của chúng ta đối với thế giới và đại diện cho một chiều hướng hoàn toàn tự nhiên của nhận thức con người. Ngược lại, niềm tin thuộc loại thứ hai đòi hỏi ở chúng ta một điều

gây hấn với lý tính và làm rối loạn nhận thức, như chúng ta đã nói trước đây. Suy ra, nếu ai cho rằng đối tượng của đức tin Kitô giáo có thể được chứng minh bằng cách nào đó, hoặc bằng cách nào cũng được xem là khả dĩ bằng cách viện dẫn những trình tự đã được thừa nhận của lịch sử, họ đã cho thấy một hiểu sai nền tảng về bản chất của nó. Thứ chúng ta có ở đây không phải là một giả thuyết lịch sử hiển nhiên hoặc thông thường nào đó và được xem là ít nhiều có thể xảy ra tùy theo bằng chứng tư liệu hiện có: “dữ kiện lịch sử nằm trong nội dung giả thuyết của chúng ta có một tính chất đặc biệt, vì nó không phải một dữ kiện lịch sử thông thường mà là một dữ kiện dựa trên sự tự mâu thuẫn” (PF 108). Nghĩa là, chúng ta đang cho rằng cái “vĩnh hằng” hay phi thời gian đã đi vào sự hiện hữu trong thời gian, và việc nói về xác suất xảy ra trong một mối liên hệ như vậy rõ ràng là không thích hợp. Hơn nữa, theo Kierkegaard, đó còn là một lầm lẫn đáng trách: “đưa ra một xác nhận như vậy về đức tin là phủ báng đức tin”. Bởi lẽ, xác nhận ấy có thể hàm ý rằng kiểu đức tin đó có giá trị với những người đã thật sự chứng kiến các sự việc được ghi trong sách Phúc âm hơn hẳn những người thuộc các thế hệ sau này. Nhưng đây là một giả định bị ông phủ nhận bằng mọi cách. Đối với một thứ bị xem là có bản chất nghịch lý, việc chấp nhận nó

không thể tùy thuộc vào những thất thường của tình huống hay hoàn cảnh thế gian. Khả năng nhận thức được ý nghĩa của sự hiện thân phải khó như nhau cho cả chứng nhân đương thời dựa trên những điều mắt thấy tai nghe lẫn những hậu bối chỉ biết dựa vào lời chứng thực của người khác; nếu không, những gì xảy ra không là gì hơn một “duyên cố” cho đức tin.

Không có môn đồ hạng hai. Người đầu tiên và người cuối cùng về cơ bản là ở cùng bình diện, chỉ có điều thế hệ sau tìm được duyên cố của nó trong lời chứng thực của thế hệ đương thời, trong khi thế hệ đương thời tìm được duyên cố này trong chính tính chất đương thời hiển hiện của nó.

(PF 131)

Nói ở bình diện tôn giáo, không ai có lợi thế hơn người khác. Trong mọi trường hợp, đức tin đòi hỏi không chỉ một cú nhảy, mà là một cú nhảy vào cái không thể suy nghĩ bằng lý trí, và cần tới sự trợ giúp của thiêng liêng. Như thế là đủ để bác bỏ bất kỳ so sánh gợi ý nào về những điểm nhìn khác nhau trong thời gian. Theo cách hiểu của Kierkegaard, đức tin không phải là vấn đề có bằng chứng hay điều kiện quan sát ưu việt hơn; như chúng ta đã thấy, khả năng xảy ra của nó phụ thuộc vào một phép mầu.

Kierkegaard nhiều lần nói tới tính chất huyền diệu của đức tin tôn giáo, cho rằng nó hoàn toàn không thể so sánh với mọi hình thái nhận thức được chấp nhận của con người, và điều này khiến chúng ta nhớ đến đoạn nổi tiếng trong *Khảo cứu liên quan đến hiểu biết của con người* của Hume mà tôi đã đề cập ngắn gọn ở Chương 2. Một số tác giả gần đây đã chỉ ra rằng có thể phát hiện những tương đồng ở một cấp độ khái quát giữa quan điểm nhận thức luận của Hume và quan điểm về tri thức thể tục và niềm tin ẩn tàng trong *Bút ký triết học*. Cả hai đều có khuynh hướng chỉ gán tính chắc chắn của nhận thức cho những chân lý tất yếu của lý tính và những tuyên bố tường thuật dữ liệu giác quan tức thời; tương tự, cả hai một lần nữa cùng ngụ ý rằng những suy luận nhân quả dựa trên các sự việc được trải nghiệm là không đủ cơ sở luận chứng. Đúng là trong khi Hume tìm cách giải thích những suy luận ấy ở góc độ tâm lý học, dựa vào các kỳ vọng theo thói quen hay tập quán có nguồn gốc từ kinh nghiệm quá khứ của chúng ta về những điều thường xảy ra, thì Kierkegaard làm ngược lại và theo một cách khá kỳ cục là nói về chúng như sự biểu lộ của những ước muốn; nhưng ngay cả ở đây, sự tương phản có vẻ ít rõ rệt hơn nếu chúng ta nhớ tới phong cách cụ thể mà ông dùng để khắc

hoạ sự phân biệt giữa niềm tin “thông thường” và niềm tin “đặc biệt”. Và những tương đồng giữa hai ông có thêm một ý nghĩa cụ thể hơn trong bối cảnh hiện tại. Trong *Khảo cứu*, Hume đã lý luận rằng không chỉ có những phản đối về mặt nguyên tắc với công cuộc tạo dựng một thần học tự nhiên dựa trên cơ sở lý tính, mà những nỗ lực chứng minh các xác quyết tôn giáo bằng cách viện dẫn bằng chứng trong Kinh Thánh liên quan đến những sự việc được cho là siêu nhiên cũng không bao giờ có thể truyền sự tin tưởng, nếu kinh nghiệm thông thường của chúng ta về thế gian quá lấn át. Do vậy, ở đoạn cuối trong mục bàn về phép mầu, ông kết luận rằng “Kitô giáo không chỉ được sự hỗ trợ của phép mầu ngay từ đầu, mà ngay cả ngày nay nó cũng không thể được tin bởi một con người có lý trí nào nếu không có một phép mầu”. Ông nói tiếp:

Lý tính không thôi là không đủ để thuyết phục chúng ta về tính chân thực của nó: bất kỳ ai được *Đức tin* khuấy động đến chỗ tán thành nó cũng ý thức về một phép mầu liên tục trong chính con người mình; phép mầu ấy phá vỡ mọi nguyên tắc nhận thức của người ấy, cho người ấy một quyết tâm tin vào điều hoàn toàn trái ngược với tập quán và kinh nghiệm.

Dù có những khác biệt hiển nhiên về trọng tâm và giọng điệu, sự tương tự về ý nghĩa chung giữa kết luận của Hume và trình bày của Kierkegaard về đức tin là đủ để gây hoài nghi rằng nó không thể là hoàn toàn ngẫu nhiên. Và hoài nghi này có vẻ có cơ sở chắc chắn. Trong một đoạn nhật ký khi còn trẻ, Kierkegaard ghi lại rằng khi đọc Hamann, ông đã bắt gặp một đề cập cụ thể đến đoạn trích ở trên. Theo nhận xét của Hamann, “Hume có thể đã nói điều đó với một sắc thái khinh miệt, nhưng dù nói thế nào, đây là tư tưởng chính thống, một lời chứng cho sự thật từ miệng một kẻ thù và kẻ gây hại - tất cả những nghi ngờ ấy là bằng chứng cho những tuyên bố của ông”. Điều có vẻ đặc biệt gây ấn tượng với Kierkegaard - cả ở đây cũng như trong những tác phẩm phản duy lý của Hamann - là việc Hamann không thừa nhận sự tạo dựng lý luận tiên nghiệm (*a priori*) như một nguồn gốc đích thực cho khám phá và soi rọi, và việc ông đặt sự chú trọng vào *Glaube* hay đức tin, trong đó đức tin là khả năng nhận được linh ảnh (*spiritual vision*) do thiên liêng ban tặng và không qua trung gian, chỉ có điều những tri kiến của đức tin ấy bị che mờ tai hại bởi mớ rắc rối logic do những nhà thần học tự nhiên cũng như siêu hình học tư biện tạo ra. Theo ý kiến của Hamann, công lao chính của Hume là đã

phá huỷ có hiệu quả mọi nỗ lực dùng phương tiện lý tính hoặc lẽ thường để chứng minh những xác quyết vốn không thể được chứng minh bởi lý lẽ và không nằm trong địa hạt của sự hiểu biết trừu tượng hoặc khái quát hoá: dù bản thân ông là một người mĩa mai và không tin, ông lại biểu hiện - dù không cố ý - như một đồng minh của chính tôn giáo mà ông có vẻ chế giễu. Như chúng ta đã lưu ý, Kierkegaard đi theo tiền bối người Đức, thừa nhận trọn vẹn sức mạnh từ những phản bác của nhà hoài nghi; nếu những nguyên lý của đức tin Kitô giáo phải chịu những đánh giá mà chúng ta thường quy cho “con người duy lý” của Hume, chúng không chỉ có vẻ không được đảm bảo mà còn phi lý. Nhưng (một lần nữa cũng giống như Hamann), ông cho rằng những phản bác này thực hiện nhiệm vụ ôn hoà là gỡ bỏ những nhận thức sai lầm cố hữu liên quan đến tính chất thực tế của niềm tin ấy, qua đó làm nổi bật ý nghĩa cốt tuỷ khi được nhìn nhận trong một tầm nhìn thích hợp với vấn đề đang bàn. Người nào muốn chứng minh nó bằng một phương pháp tuân theo những đòi hỏi của tư duy và trải nghiệm thông thường tức là đã trở thành nạn nhân của một hiểu lầm sâu xa; hơn nữa, hiểu lầm ấy có thể bị cho là đáng khiển trách, vì chung quy nó là sự lảng tránh vấn đề đang gây tranh cãi. Hamann từng nhận xét, “những

lời nói dối và sự thêu dệt phải có khả năng xảy ra, những giả thuyết và ngụ ngôn [cũng thế]; nhưng chân lý và học thuyết nền tảng của đức tin thì không”; loại thứ hai tạo nên “một địa hạt hoàn toàn của chính nó”, và mọi nỗ lực chứng minh tính chất đúng đắn của nó bằng cách cầu viện các phương sách của tri thức và khảo cứu khách quan đều là “sự lẫn lộn về phạm trù” và cũng nói lên một “cám dỗ của tinh thần”. Dưới ánh sáng của những suy xét như trên, sự nhấn mạnh của Lessing vào cú nhảy phải có để tin theo những tuyên bố siêu nghiệm của Kitô giáo đã mang một ý nghĩa mở rộng và thuyết phục đối với Kierkegaard, với những hệ quả trọng yếu liên quan đến cá nhân.

Nhìn nhận của Kierkegaard về những hệ quả này trở nên rõ ràng trong *Khép lại tái bút phi khoa học*. Tuy nhiên, chúng được trình bày ở đó trong một khung cảnh không hẳn làm nổi bật những nỗ lực truyền thống trong việc tạo cho đức tin Kitô giáo một cơ sở duy lý, mà vào con người khi ấy vừa giành được sự ưu ái giữa những tín đồ theo đuổi “triết học mới nhất”. Rõ ràng, những ám chỉ cạnh khoé đến các chủ đề triết học Hegel có thể được phát hiện trong *Bút ký triết học*. Tuy vậy, Kierkegaard ý thức được nhu cầu phân biệt giữa phương thức cụ thể của Hegel trong việc đưa nhận thức tôn giáo lệ thuộc

vào những phạm trù của lý tính và những nỗ lực trước đó nhằm làm điều tương tự nhưng với ý đồ thay thế. Chính vì vậy, trong *Tái bút*, chúng ta thấy ông có một phê phán liên tục và toàn diện, được nhắm cụ thể vào những hàm ý của học thuyết Hegel.

Những sai lầm của học thuyết Hegel

Do có sự phân chia chung chung và ở một số phương diện là cứng nhắc đến mức lầm lẫn ở phần đầu của *Bút ký triết học*, không khó thấy tại sao cách khảo sát tôn giáo của Hegel khiến Kierkegaard dành cho sự chú ý đặc biệt. Bởi lẽ, bất kể những quan điểm khác là thế nào, duy tâm luận của Hegel phản ánh sự tin chắc, trong một hình thức cương quyết đáng chú ý, rằng thực tại có thể được làm cho dễ lĩnh hội đối với lý tính của con người. Vì thế, học thuyết ấy không dừng ở việc cung cấp sự củng cố lý thuyết cho các tín điều Kitô giáo đã được chấp nhận; ý đồ của nó là cung cấp một diễn giải đúng về nội dung đích thực, có thể gọi là ẩn tàng của chúng. Nhưng khi làm như vậy - ít nhất theo Kierkegaard - có vẻ nó đã khiến chúng bị thay đổi, lấy mất tính chất cốt tuỷ của chúng, đối xử với đặc điểm riêng biệt của chúng như những biểu hiện có cũng được không cũng được của một cách nhìn chưa chín

chấn mà triết học ấy có bốn phận phải vượt qua.
Theo lời ông:

Bởi lẽ, một người thích đa thần giáo hơn Kitô giáo thì chẳng có gì khó hiểu, nhưng phát hiện ra đa thần giáo như là một sự phát triển cao nhất trong Kitô giáo tức là không biết đánh giá đúng cả đa thần giáo lẫn Kitô giáo. Nếu một trào lưu tư biện tự đắc với việc đã hoàn toàn hiểu Kitô giáo, đồng thời tự giải thích mình như sự phát triển cao nhất trong Kitô giáo, chẳng qua là phát hiện ra rằng không có “cõi bên kia”. Những ý niệm về một đời sống tương lai, về thế giới khác và những gì đại loại như thế được xem là nảy sinh từ những hạn chế biện chứng của hiểu biết hữu hạn.

(CUP 323)

Để chắc chắn, điều này đã không ngăn cản những người theo học thuyết Hegel thường xuyên sử dụng ngôn ngữ tôn giáo trong việc phát biểu các quan điểm của họ. Kierkegaard có thể hơi phóng đại khi cho rằng “toàn bộ hệ thuật ngữ Kitô giáo đã bị tư duy tư biện chiếm hữu cho những mục đích của chính nó”, nhưng không phải ông không có cơ sở. Ngay Hegel cũng thường xuyên nói tới Thượng đế khi mô tả tính chất và sự phát triển của “tinh thần tuyệt đối”,

thậm chí đi xa tới mức gọi triết học của mình là “biện thần luận” (*theodicy*)¹: ông cũng sẵn sàng hợp nhất phương diện lịch sử của Kitô giáo vào hệ thống của mình, cho rằng những ý niệm như sự hiện thân biểu hiện cho mối quan hệ của loài người với một tiến trình vũ trụ, trong đó con người tất yếu tham gia như những chúng sinh hữu hạn, có ý thức về bản thân. Nhưng khó có thể nói rằng ông là người theo thuyết hữu thần theo bất kỳ ý nghĩa chính thống nào, dù của Kitô giáo hay tôn giáo khác. Như chúng ta thấy trước đây, tinh thần tuyệt đối (*Geist*) của Hegel không được xem là tự tồn tại độc lập với nhân loại, cũng không phải chân lý tối hậu mà là thứ gì đó truyền cho chúng ta “từ bên ngoài”, thông qua những hành động của ân điển thiêng liêng. Để hình thành ý niệm nền tảng về một nguyên lý tâm linh tự quyết và tự phân biệt, tự hoàn thành trong thế giới *con người* và chỉ có thể đi đến nhận thức về chính nó thông qua ý thức của những tạo vật như con người, điều cốt yếu là dứt khoát phủ nhận một “cõi bên kia” siêu cảm giác - dù cõi ấy được mượn tượng dựa vào hình ảnh hay được quan niệm trừu tượng như một định đề hoặc “ý tưởng” kiểu Kant. Trong phần thứ ba tác phẩm

¹ Thần học tự nhiên, chứng minh Thiên Chúa tốt lành dù có những điều dữ hiển nhiên trong vũ trụ.

của mình là *Bách khoa thư* (*Encyclopedia*), Hegel nói rằng Thượng đế chỉ là Thượng đế chừng nào Ngài biết về chính mình, và Ngài chỉ có thể biết về chính mình thông qua con người.

Bất chấp những khoa trương, diễn giải của Hegel đã bóp méo triệt để ý nghĩa thực tế của thông điệp Kitô giáo. Nhưng nhấn mạnh điểm đó là một chuyện; đánh giá triết học tạo ra và cung cấp sự bảo chứng cho việc diễn giải nó là một chuyện hoàn toàn khác. Kierkegaard muốn chứng minh rằng khi được xem xét độc lập và được đánh giá căn cứ vào tham vọng công khai của nó là cung cấp một giải thích toàn diện về thực tại, siêu hình học Hegel thực ra đã rạn nứt, và rạn nứt đến mức không thể sửa chữa. Bởi lẽ, sự yếu ớt của cấu trúc tổng thể nằm ở chính nền móng của nó.

Khi đưa ra các phê phán, Kierkegaard dựa một phần vào những phê phán Hegel của Feuerbach cũng như của Adolf Trendelenburg (1802-1872), một học giả và nhà logic học sắc sảo theo truyền thống Aristotle mà ông rất ngưỡng mộ. Vì được trình bày bởi Kierkegaard nên các phê phán ấy mang hình thức bình luận mỉa mai và thường rườm rà về những giả định tư biện chủ chốt thay vì từng bước khảo sát những lý lẽ và suy luận cụ thể của Hegel; nếu mong tìm được một tập hợp có thứ tự của những phản bác



Hình 12. Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)

được sắp xếp gọn ghẽ, độc giả sẽ không thấy ở đó. Tuy nhiên, có vẻ sự thiếu vắng những phân tích chi tiết lại nhất quán với chiến lược chung của Kierkegaard. Ông đủ sẵn sàng để thừa nhận rằng “Hệ thống” [của Hegel], nếu chỉ được nhìn nhận như một “thí nghiệm tư tưởng” chi tiết hoặc mô hình xử lý những mối quan hệ bên trong giữa các phạm trù logic nền tảng, thì đúng là một thành tựu trí tuệ ấn tượng. Rắc rối cơ bản là ở những xác quyết bản thể luận được đưa ra nhân danh nó. Theo những xác quyết ấy, cảnh giới cụ thể của sự vật và hiện tượng nên được nhìn nhận

như là biểu hiện - và phụ thuộc vào - sự phát triển của thứ có bản chất là một tiến trình duy lý tự sinh. Động thái này đúng là không thể được chấp nhận, và có thể cho rằng nguồn gốc của nó là một “đòi hỏi điên khùng” nằm ở trung tâm học thuyết Hegel về tinh thần tuyệt đối. Tư duy dựa vào khái niệm theo cách hiểu và sử dụng thông thường đòi hỏi sự trừu tượng hoá từ những gì được trải nghiệm trong thực tế; chưa kể, tất cả suy nghĩ trừu tượng⁶ không tránh khỏi cần đến hoặc giả định một cá nhân tư duy. Nếu khẳng định như Hegel rằng tư duy có trước tồn tại một cách logic, như thế là đảo ngược trật tự đúng đắn, chung quy chỉ là dùng một hình thức gây lầm lẫn và nguy hiểm để làm sống lại phương thức lập luận mà tính chất trá nguy đã bị Kant phơi bày đầy đủ. Hegel có khả năng khiến cả bản thân lẫn độc giả không thấy được điều này là vì (người ta cho rằng) ông đã dùng “một phương tiện thứ ba, mới được khám phá gần đây” để bổ sung cho tư duy trừu tượng và sự tồn tại.

Phương tiện bổ sung ấy được Kierkegaard gọi là “tư duy thuần túy” (*pure thought*). Trong khi tư duy trừu tượng có nguồn gốc từ hiện thực trải nghiệm, tư duy thuần túy có vẻ tự xoay sở được, không cần đến những ràng buộc trần thế. Nó là một yếu tố bao trùm toàn diện, dựa vào nó chúng ta lĩnh hội và giải thích mọi phương

thức tồn tại hữu hạn theo thời gian, kể cả những phương thức bao hàm chúng ta như những chủ thể đặc thù của nhận thức và trải nghiệm: chính bằng sức mạnh của “giả thuyết” này, những phân chia bao quanh các quan điểm ít phát triển hơn của hệ thống Hegel mới được xem là có khả năng giải quyết vấn đề, khiến ta có thể khẳng định sự đồng nhất tối cao giữa chủ thể và khách thể, sự hợp nhất của con người và thần thánh. Nhưng nếu hiểu theo nghĩa đen, giả thuyết trên là kỳ quái. Những khái niệm vốn là sản phẩm của tư duy con người trong những tương tác của nó với thế giới giờ đây bị làm lẫn lộn phú cho một hiện thực tự tồn, do vậy tư duy được phép “đi hoang” và “di cư đến một lục địa thứ sáu, nơi chỉ tự nó với nó là đủ” (CUP 295). Trong tác phẩm *Logic*, Hegel có thể nói rõ ràng về việc cho hệ thống của ông một khởi đầu không có những tiên giả định, và ông làm điều đó bằng cách bắt đầu với quan niệm trừu tượng nhất trong mọi quan niệm, cụ thể là một “hiện hữu” (*being*) trở trọi hoặc chưa phân hoá, từ đó cho thấy làm thế nào trạng thái này khởi sự một quá trình biện chứng, nơi những khái niệm đối lập liên tục được hoà giải hoặc tổng hợp ở các cấp độ cao dần; vì vậy, ở giai đoạn đầu tiên, *hiện hữu* sinh ra phản đề của nó là *hư vô* (nothing), sau đó chúng được hoà giải bởi khái niệm *trở thành* (becoming). Tuy nhiên, những

chuyển dịch lý thuyết giữa các khái niệm không nên bị lẫn lộn với những thay đổi thực chất xảy ra ở thế giới thực; hơn nữa, Hegel có vẻ đã không nhận thấy rằng mọi quan niệm trừu tượng, kể cả những quan niệm được tuyên bố là hoàn toàn không có nội dung xác định, cũng phải được hình thành và nuôi dưỡng bởi một cá nhân trải nghiệm - trong trường hợp hiện tại là bởi chính triết gia tư biện, người chịu trách nhiệm cho hệ thống mà mình xây dựng, còn trong những bối cảnh khác ít cao quý hơn thì là một viên chức hay một giáo sư. Theo Kierkegaard, những suy nghĩ như trên thủ tiêu việc tạo dựng một phương tiện khó hiểu nào đó, một thứ “bay lơ lửng trong trạng thái huyền phù thần bí giữa trời và đất, thoát ra từ mọi mối quan hệ với một cá nhân hiện hữu, giải thích mọi thứ dựa vào nó nhưng không thể giải thích chính nó” (CUP 278). Chủ thể con người cụ thể, của đời sống hàng ngày, với sự tồn tại tất yếu được bao hàm trong mọi tiến trình suy luận thực tiễn, đã bị hấp thu vào “vỏ kịch bóng của tư duy thuần túy”, vị trí của nó bị chiếm mất bởi chủ thể phổ quát ảo tưởng của duy tâm luận siêu hình.

Mới nhìn, đây có vẻ là một cáo buộc lạ lùng chống lại một nhà tư tưởng với chủ trương rằng định mệnh của lịch sử thế giới là đạt được mục tiêu và sự hoàn mỹ của nó bên trong phạm vi

hoạt động và hiểu biết của chính con người. Tuy nhiên, điểm cốt lõi trong cách nhìn nhận của Kierkegaard về phương pháp của Hegel là, phân tích vừa nêu ở trên đòi hỏi đảo ngược mối quan hệ của tư duy với thực tại, gồm cả con người như một phần của thực tại ấy. Bởi lẽ, sau tất cả mọi điều, những con người như vậy được hình dung chỉ như những biểu hiện và phương tiện chuyên chở có ý thức của một lý tính được cho là “tuyệt đối”, vượt lên tất cả. Bằng cách nâng lý tính của họ lên địa vị một nguyên lý tâm linh tự trị và bao trùm, Hegel dễ bị công kích bởi một cách tiếp cận phê phán mà chính ông sẵn sàng chấp nhận khi bàn luận những quan điểm khác. Sự phê phán ấy có thể được hướng trở lại chính triết học của ông.

Dĩ nhiên, những kết luận đả phá bản thể học duy tâm của Hegel theo cách tương tự cũng đã được đưa ra bởi những người đương thời cấp tiến của Kierkegaard ở Đức, phái Hegel Trẻ. Nhưng họ dễ tiếp thu sự nhập nhằng căn bản của nó hơn, và những bài học họ rút ra rất khác với của ông. Nếu những ưu tiên nền tảng của hệ thống được hoán đổi vị trí, họ tin rằng nó có thể được nhìn nhận theo một cách mang lại những thấu hiểu sâu xa liên quan đến mối quan hệ của con người với chính mình và với thế giới mình đang sống. Vì vậy, quan điểm cụ thể của Hegel

về ý nghĩa và vai trò của tôn giáo có thể được hoan nghênh nếu nó trở thành một diễn đạt nhân loại học với sự thanh lọc phù hợp; không những thế, như bản thân ông đã ngụ ý, nhiều phạm trù và cặp đối lập tổng quát mà tư tưởng của ông đưa ra có thể được lý giải theo chủ nghĩa kinh nghiệm, làm lộ rõ những sức mạnh thực tế chi phối sự phát triển của con người trong một khung cảnh xã hội và lịch sử. Feuerbach là người đầu tiên đề xuất một hình thức giải thích “phi thần bí hoá” theo những đường hướng này, và các tác giả khác, đáng chú ý nhất là Marx, đã nhanh chóng nhận ra và khai thác những khả năng của nó.

Phản ứng của Kierkegaard - ít nhất như đã xuất hiện trong *Tái bút* - có sự tương phản rõ nét với tinh thần của những đề xuất trên. Nếu lý thuyết tôn giáo của Hegel dễ dàng được dùng để giải thích rằng con người chứ không phải Thượng đế mới tạo thành đối tượng đích thực của nhận thức tôn giáo, điều này chẳng qua chỉ cho thấy cái gọi là “diễn giải tư biện” đã làm méo mó hoàn toàn ý nghĩa của Kitô giáo. Bất kể thực hư thế nào, ông cũng không biểu lộ sự đồng cảm với những quan niệm của một hệ thống xem Kitô giáo như một nguồn gốc ẩn chứa những sự thật có giá trị về tình cảnh con người. Ngược lại, mọi điều ông viết trong tác phẩm này cho thấy

ông có cảm giác rằng những tuyên bố kiểu như vậy về cơ bản đã bị hiểu lầm cả về nguyên lý lẫn từ góc độ thực tiễn. Triết học lịch sử của Hegel không thể được tách rời một cách hợp pháp khỏi những giả định logic và siêu hình từng truyền cảm hứng và làm trụ cột cho nó. Vì vậy, chấp nhận nó tức là không tránh khỏi - và lầm lẫn - tin theo một quan điểm tất định về quá khứ. Lời giải thích được đưa ra là một lời giải thích phác hoạ tiến trình lịch sử như thể đi theo một chiều hướng tất yếu không thể khác; bởi vậy, nó không tôn trọng tính chất về cơ bản là tùy thuộc của các dữ kiện lịch sử, cũng không tôn trọng sự tự do của các tác nhân con người tham gia vào chúng. Đây là điều được ông ám chỉ trong *Bút ký triết học*; nhưng ở ngữ cảnh hiện tại, ông nhấn mạnh mối liên hệ của nó với một suy xét khác mà ông xem là có tầm quan trọng lớn nhất. Hegel cho rằng lịch sử là “sự kết khối của Tư tưởng”. Điều này chung quy có nghĩa là các thời kỳ và xã hội trong lịch sử là sự cụ thể hoá của những phạm trù tư tưởng hay “các nguyên lý” mở ra, bởi vậy nên được gán địa vị đứng đầu trong bất kỳ đánh giá có thể chấp nhận nào về tầm quan trọng của những sự việc liên quan đến con người; cũng chính vì thế, vị thế của cá nhân bị giảm đi tương ứng, vai trò của cá nhân bị rút gọn thành một vai trò thuần túy “đại diện”, hoặc

cung cấp sự biểu hiện cụ thể cho những đặc tính của thời đại hoặc xã hội.

Kierkegaard tin rằng một học thuyết như vậy không chỉ ngoạn cố về bản chất mà còn xảo quyệt và gây suy yếu ở những tác động thực tiễn. Về tâm lý, nó hòa theo khuynh hướng thường gặp là thoái thác trách nhiệm và cam kết cá nhân thông qua sự giả vờ hoặc tự lừa dối, và điều này đã bị ông công kích ở một tác phẩm khác như triệu chứng của một *malaise* (tình trạng phiền muộn) phổ biến đương thời. Người ta quá sẵn sàng “đánh mất bản thân trong tính tổng thể của sự vật, trong lịch sử thế giới”, nhấn chìm nhân dạng của mình trong những ý niệm tập thể, chẳng hạn những ý niệm về tinh thần thời đại hoặc sự tiến bộ của nhân loại, và một phần sự lôi cuốn của học thuyết Hegel lúc bấy giờ là ở chỗ nó có vẻ khiến cho những thái độ loại này có một tư cách đáng trọng về học thuật. Nhưng đó chưa phải là tất cả. Học thuyết trên còn có thể được xem là cung cấp sự hỗ trợ công khai cho một thuyết ứng xử. Theo thuyết này, “đầu tiên, đạo đức có được sự biểu hiện cụ thể của nó ở những điều thuộc về lịch sử thế giới, và như thế, nó trở thành một nhiệm vụ cho người đang sống” (CUP 129); nói cách khác, người đang sống được kêu gọi thừa nhận “bản chất hợp đạo đức” của cộng đồng lịch sử mà họ là thành viên, và có

hành động phù hợp với đạo đức ấy. Do vậy, đạo đức được hấp thu vào lĩnh vực công cộng, khách quan. Thừa nhận mình như một tác nhân đạo đức tức là thừa nhận vị trí của mình trong một trật tự xã hội đã xác lập; hơn nữa, khi đi theo những đòi hỏi của nó, người ta đạt được điều mà Hegel gọi là “sự tự do thực chất” (*substantive freedom*), khi cá nhân có ý thức về cái tôi thấy mình được hoàn thiện và “thành hiện thực” trong cái phổ quát.

Quan niệm về đạo đức học như được đề cập ở đây gợi nhớ rất rõ một quan niệm mà Kierkegaard có vẻ đã nghĩ tới khi mô tả lập trường đạo đức trong các tác phẩm như *Hoặc/hoặc* và *Sợ hãi và run rẩy*. Do vậy, có một chút ngạc nhiên khi chúng ta thấy trong khắp *Tái bút*, ông nói như thể quan niệm này bao hàm một giải thích hết sức sai lầm về ý nghĩa thật sự của “sự hợp đạo đức”. Hết đoạn này tới đoạn kia, ông lặp lại rằng đạo đức học về cơ bản liên quan đến cá nhân và cái tôi sâu xa nhất của người ấy: “quan tâm đạo đức duy nhất là vào hiện thực của chính mình” (CUP 288). Mọi nỗ lực nhằm ngoại hiện hay khách quan hoá nó, dù trong hình thức “lịch sử thế giới” hay những quy tắc và chuẩn mực được xã hội xác lập hay cả hai, cũng đều vô cùng sai lầm. Những người bị mắc kẹt trong mớ rắc rối chằng chịt của cuộc sống hàng ngày

có thể có hứng thú nào đó với niềm tin rằng đời sống đạo đức xác nhận “nguyên lý siêu hình... bên ngoài là bên trong, bên trong là bên ngoài, người này hoàn toàn thông giao với người khác”; mặc dù vậy, nó là “một cảm dỗ cần đổi mặt và chinh phục” (CUP 123). Đạo đức học chủ yếu liên quan đến “tinh thần nội tại” của con người cá nhân, bất kỳ nỗ lực nào nhằm thoả hiệp hay phá hoại sự thấu hiểu tối cao ấy cũng phải bị phản bác nghiêm khắc.

Từ đây chúng ta rút ra điều gì? Đúng là việc ông sử dụng những bút danh khác nhau có khuynh hướng phức tạp hoá vấn đề, tuy nhiên ngay cả những nhà bình luận đồng cảm nhất với Kierkegaard cũng khó có thể cho rằng các tác phẩm của ông luôn luôn thể hiện tính nhất quán và chính xác. Trong trường hợp đang bàn, tôi nghĩ cần đơn giản chấp nhận rằng (dù gây khó hiểu), ông đã giải thích phạm trù đạo đức trong *Tái bút* theo một phong cách có vẻ bất đồng thấy rõ với mô tả nổi bật về nó trong những bối cảnh mà ông chủ yếu quan tâm tới việc so sánh nó với tôn giáo; không phải tình cờ khi trong mối quan hệ hiện tại, ông có vẻ muốn nhấn mạnh những kết nối giữa hai địa hạt hơn là chỉ ra những khác biệt của chúng. Nhưng sự thay đổi có lẽ không thái quá như ấn tượng ban đầu của chúng ta. Lý do thứ nhất, ngay cả trong những bàn luận trước

về đạo đức, ông đã ngụ ý rằng nên phân biệt giữa việc đối xử với nó như một định chế tự đầy đủ của con người và việc cho rằng nó có quyền lực tối cao vì là sự biểu đạt của ý chí thiêng liêng. Thứ hai, hãy nhớ lại rằng bản luận của thẩm phán về đạo đức trong *Hoặc/hoặc* đôi khi thể hiện một tình trạng căng thẳng đáng chú ý, một sự mâu thuẫn: có những lúc ông ta đề xuất rằng độ sâu xa của đức tin, sức mạnh của sự cam kết cá nhân hay sự toàn tâm bên trong mới là điều thực chất với nhận thức đạo đức, và điều này làm dấy lên nghi ngờ không biết những đặc điểm ấy rốt cục có thể được hoà giải với những quan niệm đề cao bản chất xã hội và định chế của những đòi hỏi luân lý hay không. Trạng thái căng thẳng rất cá nhân chủ nghĩa này có thể được xem là chiếm địa vị cao hơn trong *Tái bút*, chi phối phần bản luận về đạo đức cũng như tôn giáo. Giờ đây, chúng ta thấy rằng cả trong trường hợp tôn giáo lẫn đạo đức, Hegel đều bị chỉ trích vì đã mô tả sai và làm méo mó vấn đề đang bàn:

Đạo đức đã bị tống khứ khỏi Hệ thống, và để thay thế cho nó, thứ được đưa vào là một thứ lẫn lộn phương diện lịch sử với phương diện cá nhân, lẫn lộn những đòi hỏi hoang mang và lớn tiếng của thời đại với đòi hỏi vĩnh hằng mà lương tâm tạo ra cho cá nhân. Đạo đức tập trung vào cá nhân,

còn ở góc độ vĩnh hằng, nhiệm vụ của mọi cá nhân là trở thành một con người toàn vẹn.

(CUP 309)

Quan điểm chủ quan

Nói chung, Kierkegaard kết luận rằng nỗ lực của Hegel nhằm chứng minh quan niệm lâu đời về lý tính như một nguồn gốc của chân lý tối hậu đã nêu lên những khó khăn không thể vượt qua và mở ra những phản bác cơ bản. Tham vọng lĩnh hội thực tại dưới mọi khía cạnh khác nhau của lý tính, kể cả những khía cạnh được quy cho nhận thức đạo đức và tôn giáo, đã chỉ được hoàn thành với cái giá phải trả là sự kết hợp tai hại của các phạm trù, sự đồng hoá những vấn đề đáng ra nên được tách riêng. Vì vậy, hiện hữu đã được hấp thu vào tư tưởng, cái tùy thuộc được rút gọn thành cái tất yếu, cá nhân bị lệ thuộc vào cái phổ quát. Không những thế, một hệ luận của phương pháp này là Hegel đã trở nên xem nhẹ, hoặc ít nhất cũng là làm lu mờ địa vị ưu tiên của nhận thức giác quan cả với việc tạo ra những quan niệm lẫn việc hình thành các suy luận của chúng ta; các dấu vết của một nhận thức luận duy nghiệm thi thoảng được phát hiện trong *Bút ký triết học* thì một lần nữa, đôi lúc lại nổi lên trong những bút chiến chống Hegel

của *Tái bút*. Tuy nhiên, sẽ là sai lầm nếu cho rằng trong *Tái bút* cũng như trong *Bút ký triết học*, Kierkegaard muốn đề xuất một cách tiếp cận thay thế, vừa tránh được phép nguy biện và ảo tưởng mà chủ nghĩa duy lý khoa trương của Hegel mắc phải, nhưng vẫn cung cấp cho Kitô giáo sự củng cố khách quan, có thể được chấp nhận bởi một “con người có lý lẽ” theo kiểu Hume nói tới trong *Khảo cứu*. Toàn bộ ý niệm cung cấp sự củng cố như vậy là không thích hợp dù được hiểu theo cách của Hegel hay cách nào khác, và phải hoàn toàn bị bác bỏ. Ông nói rằng Kitô giáo “chống lại mọi hình thức thuộc về tính khách quan”; chỉ có sự chấp nhận chủ quan là “nhân tố quyết định” ở đây.

Tính chủ quan là điều Kitô giáo quan tâm, và chỉ trong tính chủ quan, chân lý của nó mới tồn tại, nếu quả thực thứ ấy có tồn tại. Nói một cách khách quan, Kitô giáo tuyệt đối không có sự tồn tại nào cả.

(CUP 116)

Với ý tưởng về tính chủ quan và quan niệm về chân lý đi liền với nó, có thể xem như chúng ta đã đạt đến điểm mấu chốt, bước ngoặt dứt khoát cho trình bày của Kierkegaard về đức tin tôn giáo. Ông khẳng định đức tin “vốn có ở tính chủ

quan”, tạo nên “cảm xúc cao nhất” của nó; chỉ bằng cách “trở nên chủ quan”, ý nghĩa của Kitô giáo mới có thể được nắm bắt và chiếm hữu theo cách khiến nó trở thành hiện thực đối với tín đồ. Nhưng phần luận bàn của ông về khái niệm này phức tạp và khó hiểu, vì vậy không ngạc nhiên khi nó gây ra rất nhiều tranh cãi. Ông thực sự nghĩ gì, và chúng liên quan thế nào tới những điểm nêu trước đây không phải là những câu hỏi dễ trả lời, và lý do chủ yếu là trong cách tiếp cận của mình, ông bị ảnh hưởng bởi một số suy xét dễ nhận ra.

Một trong các suy xét ấy, có lẽ đóng vai trò trung tâm, là tập trung vào sự tương phản giữa góc nhìn của tác nhân và góc nhìn của người quan sát. Triết gia Pháp, Emmanuel Mounier (1905-1950), từng có lần xem chủ nghĩa hiện sinh như “một phản ứng của triết học con người chống lại những thái quá của triết học tư tưởng và triết học sự vật”. Nhận xét này chắc chắn là thích hợp trong chừng mực liên quan đến Kierkegaard. Như đã thấy ở Chương 3, Kierkegaard khẳng định rằng chúng ta đã ảo tưởng khi cho rằng mọi khía cạnh của đời sống và trải nghiệm của con người có thể được dung nạp trong tầm nhìn của những phương thức tư duy tách biệt hoặc thuần túy dựa vào quan sát. Bằng một phong cách phần nào gợi nhớ sự phân

biệt của Kant giữa quan điểm lý thuyết và quan điểm thực tiễn, ông tìm cách nhấn mạnh hố sâu ngăn cách hai thái độ mà chúng ta có thể dùng để tương tác với thực tại - thái độ không tham dự của người quan sát và khảo cứu khách quan, và thái độ tham dự của tác nhân với ý chí thực tiễn. Không thể phản đối việc tiếp nhận thái độ thứ nhất trong những ranh giới được đặt ra bởi các ngành hay nhánh nghiên cứu cụ thể, chẳng hạn toán học, lịch sử hay khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, hiểu lầm nảy sinh khi thái độ quan sát bên ngoài được phép lan ra khỏi những giới hạn thích hợp, đưa mọi thứ vào phạm vi của nó, khiến cá nhân quên mất đặc điểm phân biệt của mình như một trung tâm của hành động và lựa chọn. Điều này xảy ra dù cá nhân được hình dung chỉ như một phương tiện chuyên chở tinh thần tuyệt đối, giống như trong duy tâm luận tư biện, hay được quan niệm không hơn gì thành phần của một vũ trụ bị chi phối bởi nguyên lý nhân quả, bởi những quy luật và sức mạnh nằm ngoài sự kiểm soát của mình, giống như trong những hình thái của chủ nghĩa duy vật lấy cảm hứng từ khoa học. Kiểu quan điểm thứ hai có thể được xem là của Spinoza, nhưng có lẽ đúng hơn nên được quy cho một số đại diện của trào lưu Khai sáng Pháp. Bất kể lai lịch của chúng là gì, tất cả những quan điểm trên đều làm sai

lệch hoặc che mờ tai hại một tầm nhìn không thể không có đối với chúng ta khi xét tới năng lực của từng người như những chủ thể chủ động tự ý thức về bản thân, mỗi người với một cuộc đời cụ thể và những quyết định cụ thể cần đưa ra. Chủ trương một quan điểm siêu việt như trên cũng tức là thiếu một hiểu biết sâu sắc đích thực về ý nghĩa của việc làm người trước những vấn đề đòi hỏi sự lựa chọn cá nhân thay vì những vấn đề có thể giải quyết bằng khảo sát khách quan. Như Kierkegaard viết trong một đoạn nhật ký nổi tiếng năm 1843, chính ở phương diện này, chúng ta không thể tìm được “điểm tựa” Archimedes nào:

Đúng như các triết gia nói, cuộc sống phải được hiểu về phía sau. Nhưng họ quên mất mệnh đề khác, đó là nó phải được sống về phía trước.

(J 127)

Có những khác biệt quan trọng giữa cách suy nghĩ của chúng ta khi xem xét sự vật “từ bên ngoài” như những người quan sát hay khảo cứu không vướng mắc, và cách suy nghĩ của chúng ta “từ bên trong” như những tác nhân, toàn tâm toàn ý hình thành và hiện thực hoá các ý định, và điều này khó có thể bàn cãi. Khi nhấn mạnh vào tính chủ quan, có lẽ một phần

nào Kierkegaard muốn khôi phục và đề cao quan điểm của người tham dự thực tiễn hơn là người phớt lờ nó hoặc tìm cách thanh minh. Việc nhìn nhận mọi thứ, kể cả mình và những hành động của mình, chỉ từ một góc độ thuần túy quan sát hoặc giải thích nào đó là không thể. Ông không muốn phủ nhận rằng người ta thường hành xử như thể họ không phải vậy, đối xử với mình như thể thuộc về những phạm trù hoặc mô tả khách quan, kết cục là không biết tại sao, họ không thể không hành xử theo những kiểu cụ thể. Chẳng hạn, trong những biểu hiện nhất định của nhận thức thẩm mỹ, họ có thể thấy mình mang một tính cách không thể thay đổi; họ đồng nhất mình với một vai trò nào đó, thậm chí (ở một số lý giải về phương thức đạo đức) họ quan niệm về mình như là buộc phải tuân theo những quy tắc và bổn phận được xã hội thừa nhận. Tuy nhiên, tất cả những quan niệm như vậy bao hàm các kiểu tự lừa dối mà chúng ta cần phát giác và phơi bày, và khi hướng sự chú ý tới chúng, có thể nói rằng Kierkegaard đã cống hiến sự đoán trước những phân tích về tính không chân thực (*inauthenticity*) và niềm tin nguy hại (*mauvaise foi*) mà văn học hiện sinh sau này nói tới rất nhiều. Cụ thể, không phải bỗng dưng mà Sartre cho rằng “tính chủ quan của cá nhân” tạo nên khởi điểm của người ấy, qua đó nhấn mạnh nhu



Hình 13. Jean-Paul Sartre (1905-1980)

cầu nhận ra những gì nó kéo theo, hiểu được rằng trách nhiệm cho những điều chúng ta là hoặc làm không thể bị đẩy sang cho một nhân tố quyết định có vẻ khách quan nào đó.

Chủ đề này rõ ràng có thể được nhận ra trong tác phẩm của Kierkegaard, và những biến thể của nó tái xuất hiện trong suốt *Tái bút*. Ngay cả như vậy, trong trường hợp của ông, có nhiều điều đáng bàn hơn. Cứ cho là có thể khẳng định chúng ta không thể sống đơn thuần như những người quan sát, và để có một hình dung thích hợp về tình cảnh của chúng ta trên thế gian, những xác quyết của tầm nhìn chủ quan như nó được khắc họa trong thái độ của tác nhân phải được xem xét một cách sáng suốt. Nhưng nếu

viết như thể tầm nhìn này phải được gán cho địa vị ưu tiên trong phân tích tối hậu thì lại là chuyện khác. Và càng là chuyện khác nữa khi lập luận rằng chỉ bằng cách dựa vào một quan điểm như thế, ý nghĩa của đạo đức cũng như tôn giáo mới được lĩnh hội đúng đắn. Cả hai luận điểm bổ sung này giúp định rõ lập trường riêng biệt của ông; cả hai cũng đi liền với một nỗ lực phân biệt giữa hai chiều kích trải nghiệm, và ở một số hàm ý, chúng có vẻ cực đoan so với những gì chúng ta đã thấy.

Nhiều điều ông nói về vấn đề trên đã đánh đổ các nhà bình luận. Đôi khi, Kierkegaard nói giống như sự suy ngẫm khách quan cũng như cách dùng những thuật ngữ và tư tưởng chung chung của nó khiến không tài nào nắm bắt được những đặc thù cốt lõi, và chỉ thông qua nhận thức nội tại của tác nhân, chúng ta mới thật sự được biết những đặc thù cốt lõi ấy. Tuy nhiên, không quá khó để nhận thức rõ những gì thật sự khiến ông quan tâm, dù phương thức diễn đạt của ông thường có vẻ phóng đại hoặc đánh lừa. Đến cuối cùng, điều ông quan tâm là bản thân chúng ta, được phân biệt với phần còn lại của tự nhiên như những tác nhân có trách nhiệm và tự quyết trong “tiến trình hiện sinh”. Hơn nữa, trong cách nhìn của ông về tình cảnh con người, vấn đề trọng tâm là phải sống sao cho có

thể không ngừng chú ý đến giá trị và định mệnh tối hậu của mỗi người như những cá nhân; khi so sánh với yếu tố này, mọi suy xét khác - kể cả những suy xét liên quan đến khảo cứu nhận thức hoặc lý thuyết - cũng rơi đi và có thể được xem là không liên quan hoặc gây xao nhãng. Sự chú trọng được phản ánh ở việc ông nhấn mạnh đến bản chất nội tại (*inwardness*), một thứ không tách rời với hàm ý của ông về tính chủ quan. Bản chất nội tại không nên được đánh đồng với thói quen nhìn vào những trạng thái nội tâm của chúng ta; như thế sẽ khiến nó trở thành một phương thức suy ngẫm không vương mắc thay vì sự tham gia tích cực, và chung quy chỉ là hấp thu nó vào kiểu tư duy quan sát mà Kierkegaard gắn liền với tính khách quan. Đúng hơn, bản chất nội tại tự biểu hiện trong sự cam kết, việc thực hiện cam kết: con người biểu lộ bản chất nội tại thông qua những xác quyết của họ: họ tự đồng nhất bản thân với những xác quyết ấy chân thành đến mức nào, chúng chi phối cách họ giải quyết những tình huống gặp phải ra sao. Theo cách hiểu này, bản chất nội tại có mối liên hệ mật thiết với quan niệm nổi bật về đạo đức trong *Tái bút*, trong đó sự thống nhất của tâm trí và mục đích được so sánh với sự tuân thủ xã hội, bổn phận tuân theo những tin tưởng sâu xa được xem là cao hơn bất kỳ tính toán nào

dựa vào những kết luận ngẫu nhiên hay hệ quả lịch sử. Nhưng đó chưa phải là tất cả. Hoá ra, nó cũng là điều cốt lõi đối với giải thích về đức tin tôn giáo, nhất là về đức tin Kitô giáo. Cả đức tin cũng bao hàm bản chất nội tại như một điều kiện nền tảng. Từ đây, có thể cho rằng thay vì tư duy nhận thức, hành động mới là phạm trù thích hợp để bao hàm bản chất nội tại. Nhiều điều Kierkegaard trình bày dẫn dắt chúng ta đi theo hướng diễn giải này. Ông dốc sức lặp lại xác quyết rằng Kitô giáo không phải là vấn đề “tri thức khách quan”, như thể niềm tin vào nó chung quy chỉ là kiểu tán thành thờ ơ mà chúng ta có thể dành cho một chứng minh toán học hay một giả thuyết khoa học. Ngược lại, nó đòi hỏi một sự tham gia hứng khởi và kiên định của toàn bộ nhân cách, trong đó mức độ sâu sắc của sự tham gia là điều then chốt. Cũng như trước đây, trọng tâm dường như là vào sự dâng hiến cá nhân, cách thức và tâm trạng trong quá trình thực hiện và duy trì một chiều hướng nào đó.

Có lẽ không có gì để tranh cãi trước quan điểm cho rằng đức tin tôn giáo không đơn thuần là vấn đề tán thành những tuyên bố cụ thể mà còn đòi hỏi sự cam kết với một phương thức sống cụ thể. Không phải chỉ riêng Kierkegaard mới khẳng định rằng quan điểm ấy nên tạo ra một khác biệt sâu sắc đối với sắc thái và tính chất

nói chung của cuộc đời một con người, cho dù ông thấy mình có lý khi cáo buộc rằng những đại diện của “xứ sở Kitô giáo” đương thời rõ ràng không đáp ứng được đòi hỏi này. Nhưng mặt khác, điều gây tranh cãi hơn lại là luận điểm cho rằng *tất cả* những gì cần thiết để được xem là tạo thành đức tin ấy là việc hành động dưới ánh sáng của những lý tưởng được hiểu sâu xa và tham gia vào những thực hành nhất định, và những nguyên lý cơ bản của nó nên được xem là biểu đạt một cách nhìn đạo đức hoặc thể hiện những giá trị tinh thần hơn là tạo nên những quả quyết có mục đích đúng đắn theo nghĩa đen hay một ý nghĩa cụ thể xác thực nào đó. Những dự báo về một quan điểm như thế thực ra đã xuất hiện ở những tác phẩm của một số nhà lý luận Khai sáng, và nó không phải không có những người ủng hộ hiện đại. Dù vẫn khác nhau trong những diễn giải tích cực, một số nhà tư tưởng Kitô giáo gần đây đã ám chỉ rằng những phát biểu liên quan đến bản chất của Thượng đế, sự bất tử cá nhân hay những gì không nên được xem là bao hàm những xác quyết chân lý, nói về một thực tại siêu việt hay siêu nhiên, cùng lắm chúng chỉ được hiểu theo một ý nghĩa “phi hiện thực” và định hướng thực tiễn, đảm nhiệm vai trò điều chỉnh hơn là mô tả hay dự đoán trong các ngữ cảnh tôn giáo. Từ đây suy ra, những nỗ

lực chứng minh chúng như thể chúng đại diện cho những khẳng định dựa trên sự thực rõ ràng đều là sự hiểu sai. Các nhà phê bình như Hume và Kant có thể đã thành công trong việc bác bỏ những nỗ lực này. Tuy nhiên, phản bác của họ không còn bị xem là chạm đến những quan tâm có thật của đức tin, dù khi nêu ra chúng, có thể họ đã gián tiếp hướng sự chú ý vào ý nghĩa thực sự của những quan tâm ấy.

Tên của Kierkegaard đôi khi được trích dẫn bởi các triết gia đồng cảm với mạch tư tưởng trên. Thoạt nhìn, việc ông triển khai những khái niệm thuộc về cảm xúc hoặc duy ý chí để miêu tả đức tin tôn giáo có vẻ hoàn toàn đồng điệu với những quan điểm nhìn nhận nó như là vấn đề quan tâm thực tiễn và thái độ nỗ lực hơn là sự chấp nhận về mặt nhận thức. Hơn nữa, những gì ông nói về tính chất không thích hợp của những yêu cầu về khảo nghiệm khách quan hay sự cung cấp bằng chứng cho đức tin có vẻ cũng được lặp lại bởi những tác giả hiện đại, những người cho rằng các yêu cầu kiểu đó tiết lộ một hiểu sai về ý nghĩa đích thực của các phát biểu tôn giáo. Nhưng những tương tự bề mặt có thể che giấu các khác biệt sâu hơn. Dù có thể ông đã rất nhấn mạnh chiều hướng tham gia tích cực của đức tin và đã bác bỏ những cố gắng cung cấp cho nó một nền tảng duy lý, nhưng vẫn rất khó thấy làm thế

nào ông có thể tránh được việc xem những cách tiếp cận như đã đề cập cũng chỉ là ví dụ cho một cố gắng khác để thoát khỏi thách thức mà ông nghĩ là Kitô giáo bày ra. Bởi lẽ, bằng việc làm suy yếu những tuyên bố của nó theo cách ông đã đề xuất, chẳng phải trên thực tế đã lấy đi của nó chính đặc điểm mà ông muốn nhấn mạnh trên hết hay sao?

Trong *Tái bút*, Kierkegaard không bao giờ đi chệch khỏi luận điểm trung tâm của *Bút ký triết học*, đó là Kitô giáo vốn đã nghịch lý, chống lại lý tính của con người. Đúng là trong tác phẩm sau, ông cố gắng phân biệt các cấp độ hay các giai đoạn khác nhau của nhận thức tôn giáo; cũng đúng là những phân biệt được rút ra không phải lúc nào cũng do quan sát sắc bén hay có hệ thống, vì vậy hệ quả là đôi khi người đọc cảm thấy không chắc mối quan hệ giữa đức tin và lý tính nên được hiểu như thế nào. Chẳng hạn, có khi ông viết như thể niềm tin vào sự tồn tại của Thượng đế và lời hứa về hạnh phúc vĩnh hằng đòi hỏi tiếp nhận một “sự không chắc chắn khách quan”, đơn giản theo nghĩa là ở đây tất yếu không có bằng chứng dựa trên lý tính hay thậm chí không có cả xác suất xảy ra. Theo ông, có sự chắc chắn hay sự bảo đảm khách quan thì không thể có vấn đề mạo hiểm, không có khả năng mạo hiểm thì không thể có đức tin; kỳ thực,

đức tin được phát biểu “chính là sự mâu thuẫn giữa đam mê vô hạn bởi bản chất nội tại của cá nhân và sự không chắc chắn khách quan” - nó là vấn đề “chơi vơi ngoài kia trên dòng nước sâu bảy mươi ngàn sải” (CUP 182). Mặc dù vậy, ông chỉ ra rằng đối với một người Kitô giáo, đức tin không chỉ đòi hỏi điều này. Nó còn cần cá nhân “mạo hiểm suy nghĩ của mình”, tin *ngược* với sự hiểu biết. Theo ông, Kitô giáo

đã tự tuyên bố là *Nghịch lý*, và đã yêu cầu cá nhân có bản chất nội tại của đức tin trong mối liên hệ với điều mà đối với người Do Thái là một sự xúc phạm, đối với người Hy Lạp là một sự điên rồ - đối với hiểu biết là một sự phi lý.

(CUP 191)

Một lần nữa, có thể khẳng định rằng tính chất xác thực của sự hiện thân là điều chủ yếu Kierkegaard nghĩ tới. Trong một tác phẩm khác, ông viết “thứ mà theo bản chất là vĩnh hằng đã đi vào sự tồn tại trong thời gian, được sinh ra, lớn lên - đây là điều trái ngược với mọi suy nghĩ” (CUP 513).

Những đoạn như thế khiến chúng ta thấy rõ rằng không có chuyện rút lại quan điểm được phát biểu trước. Việc dùng đức tin để bác bỏ những xác quyết hợp lý tính một lần nữa được

tái xác nhận bằng sức mạnh bổ sung; cụ thể, Kitô giáo đòi hỏi từ bỏ những phân biệt “tự nhiên” của tri thức hữu hạn, thực hiện một “bước nhảy về chất” vào địa hạt mà trí năng không thấy rõ hoặc khước từ (CUP 159). Mặt khác, điều ít hiển nhiên hơn hẳn là ý niệm được nhấn mạnh trước đó trong *Bút ký triết học*, đó là phải có điều kiện cho phép dưới dạng một chuyển hoá nội tại nào đó thông qua quyền năng kỳ diệu của ân điển thiêng liêng. Thay vì vậy, trong *Tái bút* - với quan tâm chính yếu vào ý nghĩa của việc trở thành một người Kitô giáo - sự chú ý có khuynh hướng tập trung hầu như hoàn toàn vào thái độ của chủ thể con người. Và ở đây, có vẻ việc xem một số điều nhất định là đúng, bất chấp những khó khăn hay phản bác dựa trên lý lẽ, vừa là vấn đề dồn hết tâm trí hay dâng hiến cá nhân, vừa là bám chắc lấy một cam kết hay chủ trương thực tiễn, và hoàn cảnh của một tín đồ trong những tình huống như vậy có thể được mô tả giống như hoàn cảnh của một cá nhân khi đứng trước các khuynh hướng trái ngược ở cấp độ hành động có mục đích. Ấn tượng này còn có thể được tăng cường nếu chúng ta xét tới luận điểm đặc trưng, được diễn đạt bằng những lời lẽ có phần bí hiểm của Kierkegaard: hành động trong ý nghĩa chặt chẽ của từ này nên được phân biệt với hành vi có thể quan sát bên ngoài; khi được hiểu một cách

thích hợp, hành động được giới hạn vào quyết định “bên trong”, qua đó con người đồng nhất bản thân về mặt hiện sinh với những gì trước đó họ mới chỉ ấp ủ về mặt ý niệm (CUP 302A). Khi ấy, xét mọi mặt, có vẻ như thay vì tìm cách hạ thấp hoặc gạt bỏ tầm quan trọng của nội dung siêu việt hay siêu nhiên của đức tin, Kierkegaard đã cố nhấn mạnh tính tương tự giữa các khía cạnh phát biểu và thực tiễn của nó, đồng thời làm lộ rõ hố sâu ngăn cách định hướng chủ quan của nhận thức tôn giáo với tầm nhìn vô tư đặc trưng của tư duy và khảo cứu khách quan. Đức tin Kitô giáo yêu cầu chấp nhận những gì mà quan điểm duy lý xem là không chắc chắn thậm chí ngớ ngẩn, và trong đức tin ấy, bản chất nội tại “được tăng cường đến cực điểm”; bởi vậy, có thể nói là nó tạo nên “cảm xúc cao nhất trong địa hạt tính chủ quan của con người” (CUP 118). Hơn nữa, cũng có thể nói rằng nó tạo nên chân lý. Kierkegaard sau này lặp đi lặp lại, “Tính chủ quan là chân lý”.

Sự đúng đắn của tính chủ quan

Nếu lời quả quyết nổi tiếng ấy gây ra cảm giác chóng mặt ở một số độc giả của *Tái bút*, cũng không có gì đáng ngạc nhiên. Bình thường, chúng ta có khuynh hướng gán những câu hỏi về

đúng hay sai với câu hỏi bản chất sự vật là như thế nào, độc lập với cảm xúc dù nồng nhiệt của bất kỳ ai về chúng. Phải chăng Kierkegaard thật sự muốn chống lại quan niệm phổ biến này, thay thế nó bằng một quan niệm hoàn toàn khác? Nếu đúng như vậy, ông muốn tượng ra quan niệm thay thế nào? Nếu không, việc tuyên bố chân lý đồng nhất với tính chủ quan rốt cuộc là gì?

Trong một đoạn quan trọng được nhấn mạnh trong tác phẩm, ông đề cập tới hai con đường riêng biệt để vấn đề chân lý có thể nảy sinh.

Khi câu hỏi về chân lý được nêu lên theo cách khách quan, sự suy ngẫm được hướng một cách khách quan vào chân lý như một đối tượng mà người biết nó có mối liên hệ... Chỉ khi nào đối tượng mà người ấy có liên hệ là chân lý, chủ thể mới được coi là ở trong chân lý. Khi câu hỏi về chân lý được nêu lên theo cách chủ quan, sự suy ngẫm được hướng một cách chủ quan tới bản chất mối liên hệ của cá nhân; chỉ cần phương thức của mối liên hệ này ở trong chân lý, cá nhân cũng ở trong chân lý, ngay cả nếu vì thế người ấy tình cờ có mối liên hệ với điều không đúng.

(CUP 178)

Khi giải thích tỉ mỉ hàm ý của mình, Kierkegaard nhấn mạnh nhu cầu phân biệt hai

phương thức đánh giá niềm tin; các phương thức này quan tâm đến khía cạnh “cái gì” và “như thế nào” của niềm tin. “Điểm nhấn chủ quan rơi vào *cái gì* được nói; điểm nhấn khách quan rơi vào việc nó được nói *như thế nào*”; có vẻ ông xem phương thức thứ hai là nền tảng, ít nhất trong phạm vi liên quan đến niềm tin tôn giáo. Vì vậy, ở một đoạn nổi tiếng khác, ông so sánh hoàn cảnh của một người dù có “quan niệm đúng đắn” về Thượng đế nhưng cầu nguyện Ngài trong một “tinh thần sai”, và một người khác tuy thuộc một cộng đồng sùng bái thánh tượng nhưng cầu nguyện thánh tượng của mình bằng “toàn bộ cảm xúc về cái vô hạn”. Theo Kierkegaard, “nhiều chân lý nhất” sẽ được tìm thấy không phải ở người thứ nhất mà ở người thứ hai - “người dù sùng bái thánh tượng nhưng cầu nguyện Thượng đế đúng cách; người kia cầu nguyện đúng Thượng đế nhưng sai cách, do vậy thực ra là sùng bái thánh tượng” (CUP 180).

Dù có những kỳ quặc nhất định trong trình bày, điểm chính của Kierkegaard ở đây có vẻ tập trung vào một sự mơ hồ trong ý niệm thế nào là tin tưởng thật sự. Ở một góc độ, có thể hiểu rằng cái được tin là cái đúng trong thực tế, còn ở góc độ thứ hai, đó là cái được tin một cách thành thật hoặc sâu sắc; đúng “một cách chủ quan” về cơ bản là vấn đề tin theo góc độ thứ hai. Nhưng dựa vào

lý giải này, việc ông đánh đồng chân lý với tính chủ quan có vẻ không gì hơn việc tái xác nhận giá trị của sự toàn tâm và tham dự nhiệt tình mà ông đã gắn liền với bản chất nội tại. Hiểu theo nghĩa như vậy, có lẽ bất cứ tín đồ nào cũng được coi là ở trong chân lý, miễn là người đó gắn bó chặt chẽ với niềm tin của mình, bất kể niềm tin ấy là gì. Và nếu việc gán chân lý cho đức tin Kitô giáo chỉ nhằm chuyên chở chừng đó, chúng ta có thể cảm thấy sự đảm bảo của nó là hơi hạn chế. Bởi lẽ, theo ý nghĩa này thì những tin chắc của một người vô thần hay những niềm tin của một người hữu thần cũng có giá trị như nhau, miễn là sự gắn kết với thuyết vô thần của người thứ nhất là đủ sâu sắc và toàn diện. Do Kierkegaard tuyên bố tin theo những nguyên lý Kitô giáo, và điều này (như chúng ta đã thấy) cho phép ông tự tin phân biệt “Thượng đế đúng” và một thánh tượng, khó có thể cho rằng ông không nghĩ tới điều gì rõ ràng hơn.

Thực vậy, có những gợi ý về một diễn giải khác. Một là, Kierkegaard luôn nhấn vào tính chất đặc thù của việc chấp nhận Kitô giáo một cách chủ quan; tính chất nội tại đạt được mức độ mãnh liệt tối đa trong trường hợp cá nhân thật lòng dành hết tâm trí cho những xác quyết nghịch lý của nó. Hai là, ông ám chỉ - ít nhất ở một vài trường hợp - rằng chính mức độ xúc cảm

hay sự nồng nhiệt mới đóng vai trò như một đảm bảo rằng những xác quyết này đúng một cách khách quan. Vì vậy, trong một đoạn nhật ký ghi tháng 12 năm 1849, dường như đề cập tới *Tái bút*, ông nói rằng nếu phương diện “như thế nào” của đức tin được cho sẵn thì phương diện “cái gì” của nó cũng được cho sẵn, và bổ sung thêm rằng ở đây “chúng ta có bản chất nội tại đạt mức tối đa, qua đó chúng tỏ tính khách quan” (J 355). Ngay trong *Tái bút*, sau khi phản bác những nỗ lực “có tính hệ thống” để chứng minh sự bất tử cá nhân, ông ngụ ý rằng thay vào đó, chúng ta nên trở lại với tính chủ quan - sự bất tử được cho là “quan tâm nồng nhiệt nhất” của tính chủ quan, và “bằng chứng nằm trong chính sự quan tâm” (CUP 155). Có thể cho rằng những nhận xét ấy có nghĩa là sức mạnh của cam kết và khát vọng vốn có sẵn trong niềm tin vào Kitô giáo tự nó là đủ để đảm bảo giá trị cho nội dung có thật của nó; bằng cách đi theo “con đường của tính chủ quan”, chúng ta có thể đạt được một hiểu biết sâu sắc đúng sự thực, và hiểu biết ấy nhất thiết không thể đạt được bằng cách theo đuổi “con đường gần đúng” bất tận mà những cách thức chẳng liên quan đến ai của khảo cứu khách quan buộc chúng ta đi theo.

Rắc rối với mạch tư tưởng trên là ở chỗ vẫn rất khó thấy làm thế nào chỉ riêng niềm tin chủ

quan hay khát vọng nồng nhiệt có thể chứng thực tính chất thật có của những gì được tin hay được khao khát. Điều này đã khiến một nhà phê bình phân nân rằng quan điểm trên thể hiện sự không nhất quán thấy rõ về lý lẽ (*non sequitur*); ông cũng cáo buộc Kierkegaard lầm lẫn pha trộn nó với quan điểm yếu hơn và không tiết lộ nhiều thông tin dựa trên sự thực mà chúng ta đã đề cập trước đây, đó là đức tin có “tính đúng đắn” hay không cốt yếu chỉ ở độ sâu của bản chất nội tại mà nó dẫn đến. Hệ quả là, chúng ta dễ có khuynh hướng hình dung rằng bằng cách nào đó, ông đã xoay sở bảo vệ đức tin Kitô giáo khỏi sự xâm phạm của những phản bác chống lại các hình thức hợp thức hoá hay củng cố theo kiểu truyền thống. Sự phê phán này có sức mạnh đáng kể như một chẩn đoán cho những ý kiến sai lầm của một số người tán thành tư tưởng Kierkegaard thời kỳ gần đây. Cũng không thể phủ nhận rằng bản thân ông dễ tạo ấn tượng không ổn định giữa những quan điểm khác hẳn nhau, khiến khó biết chắc thực ra ông tán thành quan điểm nào. Nhưng cuối cùng, ta có thể tự hỏi những khúc mắc và tối nghĩa bao quanh những gì ông viết về chủ đề này tác động đến mục đích nền tảng của ông tới mức nào. Dù đôi chỗ có những đề xuất theo hướng ngược lại, ở đây cũng như ở các tác phẩm khác, có thể cho

rằng mục đích của ông về cơ bản là giải thích, và được hướng đến việc phát biểu rành rẽ những ngụ ý về mặt quan niệm và hiện tượng của đức tin, thay vì cung cấp cho nó bất kỳ chứng minh nào về nhận thức luận. Trên cơ sở ấy, quan tâm cốt lõi của ông vẫn là gán đức tin tôn giáo cho lĩnh vực mà theo ông nó xứng đáng thuộc về, cụ thể là lĩnh vực của sự chọn lựa và tham dự cá nhân thay vì sự suy ngẫm và đánh giá không vướng mắc. Có thể hiểu rằng khi khẳng định chân lý của Kitô giáo “chỉ tồn tại trong tính chủ quan”, thực ra ông đang diễn đạt điểm này. Ông không ngừng nhắc chúng ta nhớ rằng điều cốt tuỷ với đức tin theo quan niệm của ông là nó tạo nên một sự mạo hiểm cá nhân, chấp nhận điều gì đó một cách nồng nhiệt và tha thiết dù hoàn toàn ý thức được rằng nó nằm ngoài tầm với của mọi chứng minh lý tính và bất kỳ kiểu đảm bảo khách quan nào. Đồng thời, chấp nhận một điều như vậy cũng có nghĩa là chấp nhận có một vấn đề thật sự liên quan đến tính chất đúng thật của những gì được chấp nhận. Nhưng trong việc tập trung tâm trí như thế, khó có thể cho rằng người ta đang giải quyết vấn đề đó; nếu không, nó sẽ thiếu mất yếu tố cốt tuỷ là sự mạo hiểm.

Nhưng nếu đi theo diễn giải này, chúng ta không tránh khỏi bắt gặp những vấn đề khác. Trong các tác phẩm, nhiều lần Kierkegaard

nói rằng niềm tin phụ thuộc vào ý chí, và đây là một ý niệm gây tranh cãi trong triết học, gọi lên nhiều điều mơ hồ. Chắc chắn là chúng ta có thể quyết định hành xử *như thế* tin rằng một xác quyết là dứt khoát đúng, tạm gác lại vấn đề giá trị đúng thật sự của nó như thế nào; đây là điều đủ rõ và có thể xảy ra thường xuyên. Còn có một khả năng khác (như Pascal đã lưu ý), đó là sự bền bỉ trong hành động ấy cuối cùng có thể khiến chúng ta thật sự tin vào xác quyết chứ không đơn thuần là giả định. Điều ít hiển nhiên hơn là, chúng ta còn có khả năng làm cho bản thân tin một cách chủ ý và trực tiếp vào một thứ gì đó, theo kiểu cứ thế tin (*tout court*), bất kể có cơ sở nào hay không để cho nó là đúng, thậm chí bất kể việc chứng kiến vô số bằng chứng theo hướng ngược lại. Những khó khăn này còn bị nhân bội nếu những gì chúng ta được yêu cầu tin vốn đã nghịch lý - nghĩa là không chỉ thiếu nền tảng khách quan, mà vốn đã không thể chấp nhận hoặc “gây hấn” từ một góc nhìn dựa trên lý tính. Dựa vào đâu để tôi có thể tin một thứ mà tôi nhận thấy là không thể có, một mâu thuẫn “chống lại mọi lý lẽ của con người?” Nhưng xem ra chính tính khả thi của việc ấy là điểm Kierkegaard dốc sức tập trung vào khi ông dứt khoát cho rằng đức tin Kitô giáo không liên quan gì đến xác suất xảy ra dù ở bất kỳ mức độ

nào, thay vào đó ông tuyên bố đối tượng của đức tin là “sự phi lý” (CUP 189).

Để tiếp nhận được phản bác này, giả thuyết đặt ra là ông đã dùng đến ý niệm về một điều kiện cho phép do ân điển, và điều này được thể hiện nổi bật trong *Bút ký triết học*; một sự chuyển hoá bên trong như vậy sẽ khiến cá nhân có khả năng chấp nhận những gì có vẻ khó tin từ điểm nhìn hạn chế của lý tính. Tuy nhiên, nếu những đề cập của Kierkegaard về “sự phi lý” là nhằm nhận dạng một thứ gì đó mà người đời xem là thật sự thiếu nhất quán hoặc tự mâu thuẫn, chúng ta vẫn không rõ một đề xuất như vậy có nhắm đến điều thật sự đáng bàn trong ngữ cảnh hiện tại hay không. Bởi lẽ, nó liên quan đến chính tính dễ hiểu của xác quyết rằng con người có thể tin vào điều mà mình đồng thời nhận ra là nhất thiết sai hoặc rõ ràng sai. Vì vậy, một số nhà bình luận đã suy luận là thực tế, ông đã không định đề xướng một luận đề đặc thù đến vậy, và họ chọn những quan điểm ít thái quá hơn của ông. Ví dụ, người ta đã khẳng định quan niệm của ông về tính chất phi lý xét cho cùng chỉ là thiếu sự củng cố dựa vào lý tính. Đối với lời hứa về sự cứu rỗi vĩnh hằng do Kitô giáo trao cho, việc phải cam kết toàn diện với một bí nhiệm vượt qua mọi phạm trù lý tính không có nghĩa là chúng ta buộc phải tin những gì mình nhận thức

theo hướng ngược lại. Bên cạnh đó, đã có ý kiến cho rằng đối với Kierkegaard, nghịch lý về sự hiện thân cốt yếu chỉ ở chỗ nó là sự xúc phạm đối với tình cảm chứ không phải đối với hiểu biết của chúng ta: chúng ta cảm thấy Thượng đế đã xuất hiện trong một hình dạng cực kỳ không thích hợp, đã chịu đựng những nhục mạ không đáng có với bản chất thiêng liêng của Ngài. Đúng là có những đoạn hoà hợp với cách tiếp cận thứ hai trong nhiều tác phẩm của Kierkegaard, nhất là trong *Sự đào luyện trong Kitô giáo*. Ngay cả như thế, nhiều điều ông viết trong *Tái bút* chỉ rõ đây không hề là tất cả những gì ông nghĩ. Có thể ông đã mô tả sự hiện thân như một điều xúc phạm về cảm xúc hoặc luân lý ở chỗ không đáp ứng những kỳ vọng thông thường hoặc làm xáo trộn các giá trị được chấp nhận chung; tuy vậy, dựa vào những quả quyết thường xuyên của ông, khó có thể cưỡng lại kết luận rằng điều ông muốn nhấn mạnh là tính chất gây hấn của nó đối với trí năng. Không phải bỗng dưng mà khi nói về “sự tử đạo” của đức tin, ông gọi nó như một “sự đóng đinh thập giá đối với hiểu biết”.





Tự do và bản ngã

Dù có những bất đồng đến đâu về hàm ý chính xác của Kierkegaard khi nói Kitô giáo là nghịch lý, ít nhất có một điều có vẻ nằm ngoài tranh cãi: ông không bao giờ đi chệch khỏi xác quyết rằng ý nghĩa cao nhất của nó chỉ có thể được nắm bắt thông qua sự chiếm hữu cá nhân và sự cam kết bên trong. Vì vậy, trong nỗ lực tháo gỡ ý niệm đức tin khỏi đủ kiểu quan niệm sai lầm mà theo ông chỉ khiến tính chất cốt tuỷ của nó bị che mất, ông đã một lần nữa trở lại với phạm trù có thể nói là tạo nên chuẩn mực tư tưởng của ông - phạm trù về chủ thể con người cụ thể, “cá nhân hiện sinh”. Ông đặc biệt tán dương Socrates vì là người đầu tiên giới thiệu quan niệm thiết yếu đó (dù trong ngữ cảnh dị giáo) “bằng một sức mạnh biện chứng quả quyết”; bản

thân ông cũng tự hào vì đã tiến hành tái khẳng định và nêu bật tầm quan trọng của nó trong bầu không khí đương thời, khi mà dân chúng nói chung hoặc là hoàn toàn không hiểu nó có nghĩa là gì, hoặc cố tình nhắm mắt trước những hàm ý thực sự của nó. Dĩ nhiên, chúng ta vẫn còn chưa rõ theo ông, phạm trù này nên được hiểu thế nào theo cách nhìn đặc thù Kitô giáo. Ai là cái “tôi” đơn độc và có trách nhiệm, đứng ở trung tâm vũ trụ kiểu Kierkegaard? Những nhu cầu của nó là gì và chúng có thể được thoả mãn như thế nào? Một suy xét ngắn gọn về những chủ đề được ông phát triển trong hai tác phẩm *Khái niệm lo âu* và *Bệnh đến chết* có thể giúp làm sáng tỏ một số vấn đề.

Tuy những cuốn sách trên thường được gọi là “những tác phẩm tâm lý học” của Kierkegaard, nhưng nếu tiếp cận với kỳ vọng chúng sẽ tuân thủ những phương thức khảo cứu quen thuộc ở thể loại này, độc giả hiện đại khó tránh khỏi thất vọng. Không chỉ thường xuyên đề cập bóng gió đến những ý tưởng như tính vô tội, tội lỗi và sự chuộc tội, chúng còn được viết trong một phong cách hướng đến triết học, dày đặc và khó thâm nhập. Đây đây những trườ tượng, và không phải lúc nào Kierkegaard cũng quan tâm giải thích các thuật ngữ mơ hồ mà ông chọn sử dụng. Vì vậy, có những đoạn tạo nên sự bối rối giống như

cảm giác khi đọc các phần khó hiểu trong *Hiện tượng học tinh thần* của Hegel. Tuy nhiên, có thể đoán rằng điều này không hoàn toàn là vô cơ. Bất chấp sự thù địch ai cũng biết của ông đối với những kết luận của nhà tư tưởng người Đức, Kierkegaard không ngại dựa vào các khái niệm và phân biệt mà Hegel đã ưu ái, kể cả nếu điều đó có nghĩa là đưa chúng vào những mục đích rất khác. Hơn nữa, Hegel đã triển khai một số khái niệm và phân biệt để mô tả một tình cảnh mà bản thân Kierkegaard rất quan tâm, bởi vậy tôi đi theo các nhà bình luận khác và cho rằng ban đầu, bàn luận của ông nên được xem xét trên nền tảng triết học Hegel.

Tình cảnh nêu trên là một tình cảnh mà Hegel cho là liên quan đến tôn giáo và ông quy cho “ý thức bất hạnh” (*unhappy consciousness*). Như chúng ta đã thấy ở Chương 2, diễn đạt này được đưa vào để đặt tên cho một giai đoạn nhất định trong tiến trình phát triển lịch sử của con người. Ở giai đoạn đó, con người trở nên ý thức về mình như một hữu thể bị phân chia, “có hai bản chất” và “bị đứt đoạn bên trong”. Một mặt, người ấy ý thức về mình như một cá thể hữu hạn, hiện diện trong thế giới trải nghiệm và phải chịu những thăng trầm của sự đổi thay theo thời gian; mặt khác, người đó bị ám ảnh bởi suy nghĩ mình sở hữu một bản chất “bất biến” hoặc

lý tưởng, tồn tại độc lập với những bất trắc bao quanh thực thể trải nghiệm của mình. Người ấy không thể đưa hai khía cạnh này trong bản chất của mình lại với nhau, kết quả là người ấy đồng nhất mình với cái thứ nhất, hiểu cái thứ hai dưới dạng một “cái khác” siêu việt, một “hữu thể xa lạ” mà mình đứng tách rời và cố tìm cách hoà hợp. Tuy nhiên, một quan niệm như vậy về tình cảnh của bản thân là một quan niệm lừa dối; ý nghĩa đích thực của nó sẽ trở nên hiển hiện khi cuối cùng tâm trí con người vượt qua được sự ghẻ lạnh chính nó trong những phương thức sống và nhận thức chưa chín chắn. Nó sẽ hiển hiện khi tâm trí ấy đủ khả năng thừa nhận cả bản thân nó lẫn thế giới nó sinh sống như những biểu hiện của một bản chất duy lý vô hạn hoặc tuyệt đối, với những tiềm năng chỉ có thể được hiện thực hoá trong và thông qua phương tiện của cái hữu hạn.

Không cần nhắc lại những phản đối của Kierkegaard đối với siêu hình học duy tâm mà Hegel dùng để đưa ra chẩn đoán về những nguồn gốc và nội dung nền tảng của các tư tưởng tôn giáo, bởi chúng ta biết rằng cách tiếp cận của ông được trình bày trong một khuôn khổ nhằm bao gồm thay vì thay thế cách nhìn nhị nguyên của thuyết hữu thần truyền thống. Nhưng đồng thời, và có lẽ không đáng ngạc nhiên, những

phân cực giống như trong bàn luận của Hegel về ý thức bất hạnh đã lấn át phần trình bày của chính Kierkegaard về thân phận và những khát vọng cá nhân trong một ngữ cảnh tôn giáo. Phản đề giữa cái hữu hạn và vĩnh hằng, con người và thiêng liêng không chỉ được ông xem là nền tảng bản thể luận. Trong phân tích cuối cùng, nó còn chi phối bức tranh ông vẽ ra về bản chất con người và định hướng cơ bản của nó.

Sau *Tái bút*, với trọng tâm vào cách suy nghĩ của người tham dự tích cực và có lựa chọn, các tác phẩm tâm lý học của Kierkegaard mô tả cấu trúc của nhân cách con người dựa vào động lực và ý chí. Từ một góc độ, con người có thể được mô tả như “một tổng hoà của tâm hồn và thể xác”, một sự kết hợp mật thiết của các đặc điểm trí não và thể chất; được hiểu như vậy, có thể nói rằng con người có liên quan với phần còn lại của thế giới như một loại thực thể, được phân biệt bởi việc sở hữu những thuộc tính xác định. Nhưng nhìn nhận một cá nhân chỉ dưới ánh sáng ấy cũng tức là quên mất thực tế rằng cá nhân ấy có khả năng siêu việt những đặc tính và hoàn cảnh tự nhiên của mình, và cá nhân ấy còn phải được hiểu như “tinh thần” (*spirit*) - một chiều hướng chủ chốt mà Kierkegaard gắn với ý niệm có được một “bản ngã”, cũng là nền tảng cho định nghĩa khó hiểu của ông về khái niệm bản ngã như “một

mối quan hệ gắn kết chính nó với cái tôi của nó” (SD 13). Kể từ đây, nhiều thời gian và công sức đã được bỏ ra để xác định xem thực sự ông muốn nói gì khi dùng những hình thức từ ngữ lạ lùng này, nhưng ở đây tôi sẽ đơn giản giới hạn vào việc trình bày những gì tôi xem là một phần kết luận của tranh cãi bao trùm quanh nó. Là một con người nghĩa là hiện diện nhưng không phải trong một phương thức tồn tại, mà trong một phương thức trở thành, và điều con người trở thành là trách nhiệm của chính mình, sản phẩm của ý chí, ngay cả nếu (điều thường xảy ra là) đây là một thứ người ấy không muốn đương đầu và tìm cách che giấu khỏi chính mình. Hơn nữa, mỗi cá nhân có thể được xem là đã hoặc sẽ ý thức về một sự căng thẳng giữa quan niệm của người ấy về tình cảnh của mình và sự hiện diện của những phương án thay thế có sẵn; có đoạn ông viết rằng không người nào “không bí mật che giấu một sự bồn chồn, một xung đột bên trong, một sự bất hoà... một lo âu về khả năng nào đó trong sự sống, hoặc về bản thân” (SD 22). Tuy nhiên, những cảm nhận và thái độ phiến toái ấy không nên bị xem là giới hạn vào những giai đoạn lịch sử cụ thể và chắc chắn sẽ biến mất khi tâm trí con người cuối cùng thấy nó (nói theo cụm từ trấn an của Hegel) “ở nhà” ngay trong thế gian. Ngược lại, theo Kierkegaard, chúng tiết lộ

đặc điểm nội tại của chúng ta như những con người, và chúng là nét đặc biệt trong chuyện đời của mọi cá nhân, dù ở hình thức này hay hình thức khác. Bởi thế, chúng liên tục, bao trùm, đặc hữu đối với tình cảnh con người. Nhưng nếu vậy, cái gì theo ông là ý nghĩa đích thực của kiểu bất an hay lo lắng mà ông nói tới?

Quan niệm của Kierkegaard về lo âu hay khiếp sợ (*Angst*) rất nổi tiếng, một phần do ảnh hưởng không thể phủ nhận của nó đối với các triết gia thế kỷ 20 như Sartre và Heidegger, cũng một phần vì người ta đã cảm thấy nó nêu bật những trạng thái nội tâm có vẻ “vô mục đích” mà ở cấp độ trải nghiệm bình thường cũng có thể nhận ra. Hơn nữa, phần giải thích của ông về nó phức tạp và sâu xa, bao trùm một phạm vi hiện tượng rộng rãi, kể cả những quan tâm thời thơ ấu tới sự huyền bí hay mơ hồ, lẫn những linh cảm sau này liên quan đến sự trỗi dậy của xung lực tính dục. Sự đa dạng trong những khía cạnh bàn luận của ý niệm ấy có thể giải thích tại sao phân tích của ông đã gây ấn tượng với những nhà tư tưởng thuộc các hệ thống rất khác, dù nhiều người không hề đồng thuận với quan điểm cụ thể của ông.

Một trong các khía cạnh nói trên và cũng được ngầm định trong đoạn trích trên liên quan đến nhận thức về sự tự do. Ngay từ đầu trong



Hình 14. “Sự choáng váng của tự do”; một người nhảy *bungee* bị hút và bị đẩy bởi “khả năng có thể”.

cuốn sách về chủ đề này, Kierkegaard nói rõ rằng sự lo âu trong ý nghĩa mà ông quan tâm không nên bị lẫn lộn với những cảm xúc như sợ hãi, với một đối tượng xác định và thường được hướng đến những sự vật hay sự việc trong thế giới bên ngoài; ngược lại, có thể nói nó liên quan đến “một thứ chẳng là gì cả”, và hình dung về “tự do thực tế như là khả năng của khả năng” (CA 42-3). Trong một đề cập rõ ràng đến phân biệt của Kierkegaard, Sartre khẳng định rằng sự lo âu được hiểu như vậy về cơ bản là “sự lo âu (*angoisse*) trước chính mình”: trong trường hợp sợ hãi, tôi không quan tâm đến những gì sẽ xảy ra với tôi như nạn nhân thụ động của hoàn cảnh; thay vì vậy, tình huống ở đây bắt nguồn từ ý thức của tôi về bản thân như một chủ thể chủ động, có thể đương đầu và đáp ứng với các khả năng, và không có gì khách quan buộc tôi chọn đáp ứng này thay vì đáp ứng khác - ở đây tôi là người phân xử duy nhất, và tôi làm gì là hoàn toàn tùy thuộc vào tôi. Sartre dùng đến ví dụ cơn chóng mặt, khi một người không hẳn sợ rơi khỏi một vách đứng bằng sợ ý nghĩ mình có thể chọn “quăng mình xuống”, và điều này rõ ràng là nhằm gợi nhớ hình ảnh mà bản thân Kierkegaard sử dụng khi ông so sánh sự lo âu với cảm giác nhìn xuống một vực thẳm hun hút. Vì vậy, ở một đoạn, ông đặc tả nó là “sự choáng

váng của tự do”, một thứ xảy ra khi “sự tự do nhìn xuống khả năng của chính nó, nắm bắt cái hữu hạn để hỗ trợ bản thân” (CA 61). Một lần nữa, ở đoạn khác, Kierkegaard nói tới nó như “một ác cảm đồng cảm và một đồng cảm ác cảm”; chủ thể được mô tả như người vừa bị hút vừa bị đẩy bởi “tính chất lưỡng lự của *khả thể*” (*being able*) phiền toái. (CA 42ff).

Không khí cấp thiết và căng thẳng trong những mô tả như trên dự đoán sắc thái cao trào của rất nhiều tác phẩm hiện sinh sau đó về chủ đề này, một sắc thái thường bị phê bình là phản ánh khuynh hướng liên tục thổi phồng hoặc kịch tính hoá quá mức tầm quan trọng của nhiều mảng lớn trong tư duy và ứng xử thường nhật. Nhưng bất kể sự phê bình ấy có sức mạnh như thế nào trong các mối quan hệ khác, Kierkegaard chắc chắn sẽ bác bỏ sự đúng đắn của nó đối với quan điểm của ông. Mô tả của Sartre về sự lo âu khi đứng trước tự do có thể đã nắm bắt được phần nào những gì ông suy nghĩ; tuy nhiên, quan tâm chủ yếu của ông là về ý nghĩa tôn giáo của nó. Với cách tiếp cận ấy, nó bao hàm những suy xét thuộc một thể loại khác với những gì được viện dẫn bởi các hậu bối có đầu óc thiên về thế tục, và đó cũng là những suy xét mà ông tin là có tầm quan trọng lớn nhất đối với sự phát triển và định mệnh tối hậu của chúng ta như những con người.

Trên thực tế, sự lo âu xuất hiện lần đầu tiên trong trình bày của ông ở ngữ cảnh bàn luận về tội tổ tông. Trong câu chuyện Kinh Thánh về sự sa ngã, Adam được trình bày là ban đầu không biết gì về sự khác biệt giữa tốt và xấu cũng như tất cả hệ lụy của nó; ngay cả như vậy, việc cắn ăn trái của cây tri thức “đánh thức trong chàng khả năng tự do”. Kierkegaard cho rằng câu chuyện dùng hình thức thần thoại minh họa quá trình chuyển dịch từ trạng thái “tức thời không tự ý thức” sang trạng thái nhận biết bản thân và tự quyết, đã nảy sinh trong trải nghiệm của mọi cá nhân như thế nào. Tính vô tội (*innocence*) là trạng thái trong đó “tinh thần trong con người đang mơ”: người đó còn chưa biết mình có thể làm gì hay trở thành gì về mặt tinh thần, nhưng vẫn phiến muộn bởi một linh cảm mơ hồ về những tiềm năng của mình như một con người tự do, có khả năng định hình bản thân và tương lai - “đây là bí mật thâm sâu của tính vô tội, khiến nó cũng đồng thời là sự lo âu” (CA 41). Nhưng những tiềm năng ấy là gì, và làm thế nào cá nhân biết được tính chất của chúng? Theo cách trình bày của Kierkegaard về tình cảnh con người, có vẻ ban đầu con người chỉ có thể làm vậy thông qua việc trải nghiệm tội lỗi. Vì vậy, sự lo âu nguyên thủy mà ông nói tới được xem là điều kiện tiên đề hoặc “tiền giả định” của tội lỗi,

nhưng không vì thế tạo nên nguyên nhân phải có của nó; tội lỗi này không phải chịu bất kỳ giải thích nào theo thuyết tất định hay khoa học; mọi người trở nên có tội “chỉ thông qua chính mình”. Mặt khác, sẽ là không chính xác nếu cho rằng khả năng mắc tội lỗi là tất cả những gì sự lo âu báo cho biết. Bởi lẽ, nó cũng mơ hồ cho biết trước một sự thừa nhận rằng những nguồn lực từ thiên hướng hữu hạn của con người có thể được hướng theo những đường hướng rất khác nhau, và việc phát triển hoàn thiện nhân dạng đích thực của mình như một bản ngã cá nhân nằm ở chỗ thiết lập mối quan hệ không phải với những bận tâm thế tục hay đòi thường khiến con người chệch khỏi mục tiêu đúng đắn của mình, mà là với vĩnh hằng, với thiêng liêng. Nếu được hiểu đúng, sự tồn tại của con người mang hình thức của một sự “nỗ lực không ngừng”, tìm sự hoàn thiện nằm ngoài địa hạt thời gian, một sự hoàn thiện chỉ có thể đạt được bằng cách tự do dâng hiến bản thân cho một sức mạnh vượt qua cả tri thức khách quan lẫn sự lĩnh hội dựa vào lý tính; bằng cách “sẵn sàng là chính nó, bản ngã nương tựa rõ rệt vào sức mạnh xác lập nó” (SD 49, 131). Nhưng Kierkegaard khẳng định đây là “công thức cho đức tin”. Vì vậy, điều có thể xảy ra là sự lo âu tạo nên một “bước nhảy về chất”, đưa chúng ta không phải vào tội lỗi và xa rời

Thượng đế mà vào chính phản đề của nó: không phải đức hạnh, mà đức tin mới là “đổi lập của tội lỗi” (SD 82). Nói cách khác, một lần nữa chúng ta được đưa trở lại điều Kierkegaard gọi là “tiêu chí chính yếu của Kitô giáo”: chấp nhận một sự không chắc chắn khách quan mà lý tính không tiếp cận được, nhưng chỉ thông qua nó và với trợ giúp của ân điển, sự cứu rỗi mới được tìm thấy.

Những điều trình bày ở trên là bộ khung tối thiểu của một bàn luận phức tạp, và nó nổi tiếng chủ yếu bởi sự nhấn mạnh vào những cách thức khác nhau khiến con người có thể không nhận thức bản thân theo ý nghĩa cần thiết. Một nhà phê bình theo tư tưởng Hegel chắc chắn sẽ chất vấn giá trị của ý niệm tự nhận thức (*self-realization*), nhất là vì nó có vẻ áp đặt giới hạn lên việc đáp ứng những nhu cầu và quan tâm của con người như một thành viên của thế giới; hơn nữa, nội dung xác thực của nó vẫn khó nắm bắt và rất cục vắn huyền bí - điều có lẽ không tránh khỏi trong khung cảnh này. Tuy nhiên, Kierkegaard thường được ca ngợi vì đã nhìn thấu nhiều tình trạng mất cân bằng và phiền muộn tinh thần, và cả hai cái gọi là tác phẩm tâm lý của ông đều chứa những ví dụ cụ thể và thường cho thấy một nhận thức sắc bén. Điều này đặc biệt rõ trong phần ông bàn về nỗ lực làm lắng dịu tâm lý hoặc những mưu chước nghi binh mà con người sử

dụng để khiến mình không thấy được bản chất của nỗi thất vọng ám ảnh họ. Những trường hợp này khiến chúng ta nhớ tới các chẩn đoán ông đưa ra trước đó trong các tác phẩm như *Hoặc/hoặc*, và khi bàn về chúng, ông khai thác toàn bộ tài năng phi thường của mình để nhận dạng những ảo tưởng hay sự phòng thủ ngăn trở việc biết mình và hiểu mình; ông cũng nỗ lực phân biệt những trường hợp này với trường hợp một người do kiêu hãnh hoặc thách thức nên cố tình từ bỏ những cơ hội thay đổi hay cứu rỗi mở ra cho mình - trường hợp đó “không có sự mơ hồ nào để có thể đóng vai trò một lời biện hộ xoa dịu” (SD 42). Tính chất hấp dẫn và sức mạnh của nhiều quan sát trong các tác phẩm ấy thường mang dấu ấn mâu thuẫn và khủng hoảng mà bản thân ông trải qua và ghi lại trong nhật ký. Mặc dù vậy, có những khó khăn trong việc đánh giá tất cả những gì ông viết. Đến một mức độ nào đó, chúng bắt nguồn từ khuynh hướng đặc trưng trong nhiều tác phẩm của Kierkegaard, đó là xử lý những khái niệm chủ chốt với sự linh hoạt, khiến ranh giới ứng dụng của chúng bị dịch chuyển hoặc không rõ ràng. Chẳng hạn, ý niệm trung tâm trong *Bệnh đến chết* là sự thất vọng đôi lúc được sử dụng theo một cách tương đối hạn chế, giống như ứng dụng thông thường của nó; nhưng thường thì nó có vẻ bao hàm hầu



Søren Kierkegaard in later years

Woodcut by H. P. Hansen

Hình 15. Chân dung Kierkegaard đội mũ.

như bất kỳ tình trạng nào không có sự hiện diện của đức tin, dù cách dùng có những biến đổi đáng kể. Điều này rõ ràng có liên quan tới thực tế rằng tâm lý học của ông được triển khai trong một khuôn khổ với các tham số được xác định bởi quan điểm tôn giáo mà ông dùng để viết. Thay vì chứng minh, ông thừa nhận rằng bản chất con người được cấu trúc theo cách mà chỉ bằng con đường tiếp nhận thông điệp Kitô giáo, cá nhân mới có thể tự giải thoát khỏi nỗi thất vọng và đáp ứng những khát khao nền tảng của mình như một con người. Tuy nhiên, như thế có nghĩa là khi giải thích Kierkegaard, không phải lúc nào chúng ta cũng dễ vạch ra đường ranh giữa những gì là sự phân tích dựa trên kinh nghiệm chân thật, những gì có vẻ giống hơn với một quy định tiên nghiệm.





Kết luận

Trong hầu hết các trang sách, tôi đã nhấn mạnh sự thách thức mà tư tưởng của Kierkegaard đặt ra cho những khuynh hướng tri thức khác nhau của thời đó, nhất là những khuynh hướng nhằm rút gọn nội dung giáo lý Kitô giáo để nó trở nên dễ hiểu với lý tính con người. Nhưng dĩ nhiên, sẽ là sai nếu cho rằng sự thách thức ấy hình thành toàn bộ mục đích tôn giáo của ông. Như chúng ta đã thấy, ít nhất ông cũng kiên quyết theo đuổi việc phản bác điều ông tin là một xu thế lan tràn khác rất được khuyến khích bởi các đại diện của Giáo hội Đan Mạch và làm suy yếu thông điệp Kitô giáo: xu thế từ chối đương đầu với ý nghĩa đích thực của nó ở cấp độ đời sống và động cơ thực tiễn. Chỉ tham gia vào những nghi lễ lâu đời là không đủ; ngưỡng mộ

nhắc lại lời Chúa Kitô cũng không đủ; điều cần thiết là tuân theo những gì ngài nói, làm theo ngài. Trong những tác phẩm và đàm luận có tính Kitô giáo rõ rệt, được ông xuất bản hầu hết bằng tên thật để đi kèm theo những tác phẩm lý thuyết ký bằng bút danh, ông đã nhấn mạnh sự khẩn thiết của lời kêu gọi Kitô giáo đối với cá nhân. Tính chất trần tục che đậy và đạo đức giả của “xứ sở Kitô giáo” phải bị phơi bày; những tác phẩm như *Trái tim thanh khiết* (*The Purity of Heart*) và *Sự đào luyện trong Kitô giáo* (*Training in Christianity*) cố tình được viết để thể hiện ý nghĩa đích thực của “xa lánh thế gian” và gác sang bên mọi “mục đích tương đối” trong một sự dâng hiến bất khả phân cho ý chí của Thượng đế. Ở đây không có chỗ cho thoả hiệp, và mọi nỗ lực để làm phai nhạt bản chất của những hy sinh thế tục cần thiết chẳng qua cũng là sự lảng tránh và “hai lòng”. Đúng là lý giải của ông về lý tưởng Kitô giáo đã khiến một số nhà phê bình cáo buộc ông xem nhẹ những khía cạnh trắc ẩn và cộng đồng của nó và chỉ biết chú trọng sự giải thoát cá nhân. Những phản bác ấy một phần đã bị chứng tỏ là sai bởi những cuốn sách như *Các tác phẩm của tình yêu*, trong đó tình yêu của đồng loại con người được xem là “sự an ủi duy nhất từ ơn trên”, không có nó thì một người không “thật sự sống”, tuy nhiên không thể phủ nhận rằng phong thái

chủ đạo của nó thường nghiêm khắc một cách tù túng, thậm chí gay gắt. Nhưng đồng thời, như lời nhà bình luận Louis Mackey, cần nhớ rằng nhiều điều ông viết trong phạm vi này “được dẫn dắt bởi thuật hùng biện của sự thức tỉnh”; ông muốn “khiến mọi người sững sốt đến nỗi tự mình có được nhận thức về thông điệp tối cao của Kitô giáo, nhắc họ nhớ tới sự xa rời của chính họ khỏi thông điệp ấy”. Và nếu một số độc giả của ông cảm thấy bối rối bởi lời lẽ có tính hăm dọa và mỗi lúc một ảm đạm, nhấn đi nhấn lại vào tính chất bao trùm của tội lỗi và sự tất yếu của khổ ải, có lẽ ông cũng không ngạc nhiên. Không thể nói rằng ông đã đánh giá thấp khả năng của Kitô giáo - ít nhất theo cách ông hiểu - đến mức gây ra sự xúc phạm. Ngoài ra, theo cách hiểu ấy, cá nhân luôn được để ngỏ khả năng bác bỏ nó nếu muốn.

Bởi lẽ, Kierkegaard chưa bao giờ đi chệch khỏi luận điểm cho rằng giống như sự cam kết với những phương thức tồn tại khác, sự cam kết với lối sống Kitô giáo xét cho cùng là một vấn đề thuộc quyết định cá nhân, một điều mà mỗi người phải tự do đưa ra cho chính mình, không có lý lẽ khách quan để biện minh. Đúng là quan điểm của ông về điểm này đôi khi nhập nhằng thấy rõ. Trong các tác phẩm lý thuyết, không phải lúc nào chúng ta cũng biết liệu ông chỉ nghĩ rằng mình đang trình bày những điều liên quan

theo hướng tiếp cận hay suy nghĩ nhất định, nhấn mạnh những ngụ ý cho những ai chấp nhận nó, hay thỉnh thoảng ông cũng cho rằng mình đang diễn đạt những thấu hiểu sâu sắc, siêu việt các quan điểm thông thường, do vậy có thể xác quyết có một giá trị độc lập nào đó: những căng thẳng này đã được lưu ý trong quá trình bàn luận các phát biểu của ông về chân lý, và chúng cũng được thấy ở những chỗ khác. Tuy nhiên, khó có thể nghi ngờ rằng ý niệm về sự lựa chọn cơ bản hay tối hậu vẫn là điểm trung tâm đối với bức tranh của ông về tình cảnh con người, và nó là một ý niệm đã chứng tỏ có ảnh hưởng cả trong lĩnh vực lý thuyết đạo đức lẫn tư tưởng tôn giáo. Ở cấp độ thế tục, nó đã góp một vai trò bổ sung trong việc tạo ra niềm tin phổ biến giữa nhiều tác giả hiện sinh, đó là phán quyết luân lý không thể là gì hơn vấn đề ra quyết định cá nhân; ít nhất theo quan điểm của họ, một địa hạt bao hàm những giá trị khách quan có thể được khám phá, tồn tại độc lập với chính chúng ta là không thể có; ngược lại, quay sang tìm sự hỗ trợ ở những quy tắc ứng xử đã được thể chế hoá hoặc được xã hội chấp nhận sẽ có nguy cơ trở thành nạn nhân của “niềm tin tệ hại”, tính chất không chân thực. Trong chừng mực liên quan đến tôn giáo, nó đã có một ảnh hưởng trực tiếp và đáng kể, cụ thể là được một số nhà thần

học theo thuyết Luther xem là trao sức mạnh và xung lực mới mẽ cho truyền thống của họ. Ngay trong thời đại của chúng ta, việc dứt khoát chối bỏ lý tính để ưu ái cho sự cam kết không dựa trên lý lẽ và sự buông xuôi vào ân điển thiêng liêng cũng là điều nòng cốt trong những quan điểm được đề xướng thông qua những tác phẩm đồ sộ của các tác giả như Emil Brunner và Karl Barth. Theo Brunner, “lý tính không phải được trao cho chúng ta để biết Thượng đế, mà để biết thế giới”; và dù cả ông lẫn Barth không hề muốn làm nhẹ bớt những xác quyết siêu việt của Kitô giáo, nhưng họ đã thống nhất ở chỗ lên án “thuyết duy trí tuệ không đúng chỗ” khi cố áp cho chúng những chuẩn mực chỉ thích hợp với tri thức tự nhiên và sự khảo cứu dựa trên lý tính. Trong luận điểm này cũng như nhiều luận điểm khác của họ, âm hưởng Kierkegaard là rõ ràng.

Chiều sâu và tầm quan trọng của tư tưởng Kierkegaard trong lĩnh vực tôn giáo chắc chắn khỏi cần bàn luận; nhưng đồng thời, mức độ của nó không nên được thổi phồng. Nếu đã có một số nhà tư tưởng Kitô giáo chào đón những ý tưởng của ông như thể chúng tạo nên một rào cản chống lại những suy đoán và xâm nhập của thuyết duy lý thì cũng có những người phản đối, cho rằng chúng làm vấy với cái giá phải trả là không cung cấp cơ sở để ưa thích Kitô giáo hơn

bất kỳ tôn giáo hay tín ngưỡng nào khác, thậm chí tước đoạt của nó mọi đòi hỏi nghiêm túc về tính chất đáng tin cậy. Rõ ràng, câu trả lời tùy thuộc vào việc các ý tưởng nói trên được hiểu như thế nào. Một đằng, việc chấp nhận đức tin Kitô giáo được xem như sự cam kết với một phạm vi hay “hình thức sống” tự nó là đầy đủ, không cần biện minh bởi các tiêu chí hay phương thức đánh giá bên ngoài; một đằng hoàn toàn khác là đối xử với nội dung của nó như thể về cơ bản là nghịch lý, “phi lý” hay mâu thuẫn. Vì Kierkegaard tán thành cả quan điểm thứ hai chứ không chỉ quan điểm thứ nhất, không có gì ngạc nhiên khi người ta cảm thấy luận điểm của ông đã bày ra những vấn đề đặc biệt.

Tuy nhiên, những suy xét như trên nêu lên các vấn đề thuộc các nhánh triết học và thần học vượt xa phạm vi của nghiên cứu này. Cũng không nên để chúng làm lu mờ những đặc điểm khác trong các tác phẩm của Kierkegaard mà những thế hệ sau thấy hấp dẫn, cũng là những đặc điểm chỉ có thể được hiểu đầy đủ bằng cách đọc tác phẩm của ông: độ sắc nét phi thường trong cái nhìn về sự tồn tại của con người, tính nguyên bản và trí tưởng tượng văn chương khi khảo sát những khả năng khác nhau của nó, cảm giác sinh động được ông truyền tải về ý nghĩa của cuộc vật lộn nhằm đạt được và gìn giữ

đức tin tôn giáo đối với những ai ý thức sâu sắc về những khó khăn của nó. Có lẽ chính những phẩm chất này đã hấp dẫn Ludwig Wittgenstein, người biểu lộ sự tôn trọng hết mực dành cho ông. Wittgenstein có những nhận xét tuy rời rạc của nhưng khơi gợi về tính chất đặc biệt và tự trị của niềm tin tôn giáo, thường khiến chúng ta nhớ tới ông. Wittgenstein từng có lần quan sát:

Một nhà tư tưởng tôn giáo chân thật giống như một người đi trên dây. Trông như người ấy đang đi trong không khí. Sự hỗ trợ cho người ấy là cực kỳ ít ỏi. Thế nhưng, người ấy vẫn có thể thực hiện được.

Tôi không biết ông có nghĩ riêng tới Kierkegaard khi viết những lời này không, dù đọc rất giống như vậy. Dầu sao đi nữa, tôi thấy chúng đúng.



Tham khảo

Chương 2

Trích dẫn từ Hegel được lấy từ phần đầu tác phẩm *Bách khoa thư các khoa học triết lý (Encyclopedia of the Philosophical Sciences)*, do W. Wallace dịch thành *Logic của Hegel (The Logic of Hegel)* (Oxford, 1968), 335.

Chương 4

"...ngay cả những điều chúng ta cảm thấy chắc chắn nhất": để có một phê phán sắc bén về mạch tư tưởng này, xem Brand Blanshard, *Lý tính và đức tin (Reason and Belief)* (London, 1974), 234-40.

Chương 5

Trích dẫn Lessing được lấy từ *Những tác phẩm thần học của Lessing (Lessing's Theological Writings)*, Henry Chadwick dịch và biên soạn (Stanford, 1956).

"... niềm tin ẩn tàng trong *Bút ký triết học*": để có một bàn luận soi sáng về các mối quan hệ này, xem Richard Popkin,

"Hume và Kierkegaard" trong *Journal of Religion*, số 31 (1951), 274-81 và Terence Penelhum, *Thượng đế và chủ nghĩa hoài nghi (God and Scepticism)* (Dordrecht, 1983), chương 4-6. Để biết về mối liên hệ của Hume với Hamann, xem thêm Isaiah Berlin, "Hume và những nguồn gốc của tinh thần phản duy lý Đức" (Hume and the Sources of German Anti-Rationalism) trong *Ngược dòng chảy: Những tiểu luận trong lịch sử tư tưởng (Against the Current: Essays in the History of Ideas)* (London, 1979). Trích dẫn từ Hume được lấy từ *Những khảo cứu của Hume (Hume's Enquiries)* (Oxford, 1936), 131.

"...đã làm méo mó ý nghĩa của Kitô giáo": trong *Bản chất của Kitô giáo (Essence of Christianity)* mà Kierkegaard đã đọc, Feuerbach không phủ nhận rằng diễn giải của Hegel có vẻ mâu thuẫn với một số nguyên lý chính yếu của Kitô giáo chính thống. Nhưng khác với Kierkegaard và nhằm hoà hợp với giáo huấn chính thức của Hegel, ông khẳng định điều này là do Hegel đã thay một phương thức tư duy "lùng lờ" và "chưa phát triển" bằng một phương thức đến gần hơn với việc nhận dạng được ý nghĩa đích thực của nó.

"...các hình thức hợp thức hoá hay củng cố theo kiểu truyền thống": xem Paul Edwards, 'Kierkegaard và "chân lý" của Kitô giáo' trong *Philosophy*, số 46 (1971), 97-100.

Chương 7

Trích dẫn từ Wittgenstein được lấy từ *Văn hoá và giá trị (Culture and Value)*, Peter Winch dịch (Oxford, 1980), 73.

Hướng dẫn đọc thêm

Những tác phẩm của Kierkegaard

Ấn bản tiếng Đan Mạch của toàn tập Kierkegaard [*Samlede Vaerker*] do A. B. Drachman, J. L. Heiberg và H. O. Lange biên soạn (20 tập, Copenhagen, Gyldendal, 1963-4). Ấn bản hàn lâm tiếng Anh các tác phẩm của Kierkegaard do H. V. Hong chủ biên đã được Princeton University Press xuất bản (26 tập, 1978-2000). Dựa trên bộ của Princeton, một tuyển chọn rất hữu ích và chỉ trong một cuốn duy nhất là *Tinh hoa Kierkegaard (The Essential Kierkegaard)* do H. V. và E. H. Hong biên soạn (2000).

Bên cạnh các tác phẩm được đề cập trong phần ghi chú viết tắt đầu sách, sau đây là những tác phẩm được dịch khác:

- *Khái niệm mỉa mai (The Concept of Irony)*, H. V. và E. H. Hong dịch (Princeton University Press, 1989).
- *Trái tim thanh khiết tức là muốn một thứ (Purity of Heart is to Will One Thing)*, D. V. Steere dịch (Harper Torchback, 1958).
- *Sự đào luyện trong Kitô giáo (Training in Christianity)*, W. Lowrie dịch (Oxford University Press, 1941).

- *Các tác phẩm của tình yêu (Works of Love)*, H. V. và E. H. Hong dịch (Harper Torchback, 1962).
- *Sự công kích vào xứ sở Kitô giáo (Attack upon 'Christendom')*, W. Lowrie dịch (Princeton University Press, 1944).
- *Những năm cuối cùng: Nhật ký 1853-55 (The Last Years: Journals 1853-55)*, R. G. Smith dịch (Harper and Row, 1965).

Những tác phẩm viết về Kierkegaard

Tiểu sử nổi tiếng nhất là cuốn sách đầy đủ và chi tiết *Kierkegaard* của W. Lowrie (Oxford University Press, 1938). Josiah Thompson có một nghiên cứu tiểu sử khắt khe hơn và giọng điệu phê phán buốt nhói hơn, *Kierkegaard* (Gollancz, 1974), một cuốn sách tuyệt vời và nên đọc.

Số lượng các tác phẩm bình luận về những khía cạnh khác nhau trong tư tưởng của Kierkegaard là rất lớn; ở đây chỉ có thể đề cập một số. Để có một trình bày chung, cân bằng và chứa đựng nhiều thông tin, độc giả nên tham khảo *Tâm trí của Kierkegaard (The Mind of Kierkegaard)* của James Collins (Princeton University Press, 1953; ấn bản bìa thường, 1983). *Tác phẩm của Kierkegaard (Kierkegaard's Authorship)* của G. B. và G. E. Arbaugh (Augustana College Library, 1967) chứa đựng những tổng kết và bàn luận hữu ích về các tác phẩm chính đã được xuất bản, trong khi *Kierkegaard: Một kiểu thi sĩ (Kierkegaard: A Kind of Poet)* của Louis Mackey (University of Pennsylvania Press, 1971) cung cấp một đánh giá miễn cảm về chủ đề từ một góc nhìn văn chương. Một phân tích toàn diện theo định hướng triết học về cấu trúc tư tưởng của Kierkegaard có trong *Kierkegaard* của Alastair Hannay (Routledge and Kegan Paul, 1982). Những liên hệ lịch sử giữa Hegel và Kierkegaard được khảo sát cực kỳ chi tiết bởi Niels Thulstrup trong *Những liên hệ của Kierkegaard trong Hegel (Kierkegaard's Relation in Hegel)*, G.L. Strengren dịch (Princeton

University Press, 1980). Các tác phẩm có phạm vi khái quát nhưng chứa đựng những bàn luận thú vị và trọng yếu về tư tưởng của Kierkegaard bao gồm: *Thượng đế và chủ nghĩa hoài nghi (God and Scepticism)* của Terence Penelhum (Reidel Publishing Company, 1983); *"Con hào tẻ hại" của Lessing: Một nghiên cứu thần học và lịch sử (Lessing's "Ugli Ditch": A Study of Theology and History)* của Gordon E. Michalson (Pennsylvania State University Press, 1985); *Lý tính và đức tin (Reason and Belief)* của Brand Blashard (Allen and Unwin, 1974); *Chủ nghĩa hiện sinh (Existentialism)* của John Macquarrie (Pelican, 1973); và *Sau đức hạnh (After Virtue)* của Alasdair MacIntyre (Duckworth, 1981).

Sau khi cuốn sách này xuất hiện, hai hợp tuyển các bài viết hữu ích về Kierkegaard đã được xuất bản: *Sổ tay Cambridge về Kierkegaard (The Cambridge Companion to Kierkegaard)*, A. Hannay và G. Marino biên soạn (Cambridge University Press, 1998), và *Kierkegaard: Một người đọc phê phán (Kierkegaard: A Critical Reader)*, J. Reé và J. Chamberlain biên soạn. Một nghiên cứu có giá trị về triết học đạo đức Kierkegaard là Anthony Rudd, *Kierkegaard và những giới hạn của đạo đức (Kierkegaard and the Limits of the Ethical)* (Clarendon Press, 1997). Hai bàn luận thú vị về thần học triết lý của Kierkegaard là David R. Law, *Kierkegaard như một nhà thần học tiêu cực (Kierkegaard as a Negative Theologian)* (Clarendon Press, 1993) và M. Jamie Ferreira, *Chuyển hoá cái nhìn: Trí tưởng tượng và ý chí trong đức tin kiểu Kierkegaard (Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith)* (Clarendon Press, 1991). Mối liên hệ của Kierkegaard với những dòng chảy triết học châu Âu đương thời được bàn trong Michael Weston, *Kierkegaard và triết học lục địa hiện đại (Kierkegaard and Modern Continental Philosophy)* (Routledge, 1994). *Lý tính đam mê: Tìm hiểu* Bút ký triết

học của Kierkegaard (*Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*) của C. Stephen Evans (Indiana University Press, 1992) là một khảo sát đáng đọc không chỉ về *Bút ký triết học* mà cả tư tưởng rộng lớn hơn của Kierkegaard. Trong *Sự kế thừa và tính nguyên bản (Inheritance and Originality)* của Stephen Mulhall (Clarendon Press, 2001) có một khảo luận phức tạp nhưng đáng đọc, bàn về nhiều tác phẩm của Kierkegaard như những tác phẩm "lật đổ".



DẪN LUẬN VỀ KIERKEGAARD

Patrick Gardiner



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội

ĐT : 39.260.031



Chịu trách nhiệm xuất bản : Giám đốc - BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm nội dung : Tổng biên tập - LÝ BÁ TOÀN

Biên tập : Phan Thị Ngọc Minh

Biên tập Văn Lang : Phan Quân

Trình bày : Minh Trinh

Vẽ bìa : Gia Khang

Sửa bản in : Phan Quân



CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG

40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT : 38.242157 - 38.233022 - Fax : 38.235079



In 1.000 cuốn khổ 12x20 cm tại Xưởng in Cty CP Văn hóa Văn Lang

06 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q.Bình Thạnh, Tp.HCM.

Xác nhận ĐKXB số : 1181-2017/CXBIPH/17-17/HĐ.

QĐXB số : 675/QĐ - NXBHĐ, ngày 26/04/2017.

In xong và nộp lưu chiểu quý 3 năm 2017.