



Dặng Phùng Quân

ai sợ triết học? là câu hỏi đặt ra trong khung cảnh một xã hội đang thực hành giảng dạy triết học: câu hỏi như một thách đố đối với những người bảo vệ việc giảng dạy triết học, với những người chống lại việc giảng dạy triết học, bảo vệ, nhưng bảo vệ cái gì, hoặc chống, nhưng chống cái gì? một bộ môn không cần thiết trong một hệ thống giáo dục đang trên đà kỹ thuật hóa toàn diện? hay một truyền thống những nguyên lý vĩnh viễn không đổi từ thời cổ đại?

câu hỏi đã được đặt ra trong một trường hợp cá biệt: từ những tranh luận của nhóm Greph (nghiên cứu về việc giảng dạy triết học) chung quan dự án cải tổ Haby, trong hoàn cảnh một nước Pháp với truyền thống giảng dạy triết học cho lớp chót bậc Trung học (Terminale)^[i], tuy nhiên vấn đề không phải ở chỗ có nên duy trì việc dạy triết học ở bậc trung học, hay có thể còn đưa xuống lớp năm, lớp sáu vì có liên quan đến sự tồn tại của những người dạy triết học hay những trường sư phạm đào tạo thầy giáo triết học; vấn đề vượt khỏi khuôn khổ định chế quốc gia, khu vực địa lý hay chương trình giáo dục vì vấn đề tự bản chất *triết lý* của nó là triết học có khả hữu và khả năng triết lý vào lúc nào của tuổi tác nhân loại?

câu hỏi quả thực đã được đặt ra từ khi con người khởi sự đặt vấn đề triết lý hay không triết lý; như vậy triết học và phi triết học đã ở ngay trong tranh luận trải dài suốt thời lịch sử tự nguyên ủy, hay bắt đầu của kỷ nguyên phi triết học?

Sarah Kofman đã nhắc đến thời đại siêu hình của Auguste Comte như một thời đại quá độ để truy cứu một vấn đề dường như hiện diện nơi những triết gia kể từ những nhà ngụ biện cho đến Nietzsche, vấn đề lúc nào là tối hảo cho công việc triết lý?

der Wille zur Wahrheit

Ý chí tới chân lý, như Nietzsche ngờ vực, lời cuoán chúng ta đến biết bao nhiêu là phiêu lưu mạo hiểm...thực ra chúng ta đã trì trệ khá lâu trước vấn đề nguyên ủy của Ý chí này^[ii], bởi mưu cầu chân lý, tại sao không phải tốt hơn là phi chân lý (Unwahrheit)?

từ đó Nietzsche khám phá ra là tất cả nền triết học lớn này chẳng qua chỉ là Xưng tội của tác giả và là một loại Truyện ký vô tình mà không hay^[iii] - vào cái lúc mà “niềm tin” của triết gia nhập cuộc, hay nói như một câu sấm cổ: bây giờ là thời của kẻ ngốc, đẹp và hùng mạnh^[iv]

niềm tin ấy dựa vào đâu? có phải sống “phù hợp với tự nhiên”? hay sống, cũng như triết lý, đòi hỏi một cái gì khác với tự nhiên? dường như Nietzsche không tin vào những nhà khắc kỷ (Stoiker) khi ông cho là dầu có yêu chân lý đến mấy đi nữa, chúng ta cũng không thể không nhìn khác với người khắc kỷ về tự nhiên, mà đó không phải là một câu chuyện cổ muôn đời, ngày nay cũng vậy khi một triết học bắt đầu với niềm tin vào chính mình – tạo thế giới theo hình ảnh của chính mình, không gì khác hơn vì “triết học chính là cái bản năng chuyển chế này, cái ý chí tới quyền năng có tính cách tinh thần nhất, ý chí “sáng tạo thế giới”, ra *nguyên lý đầu tiên/causa prima*”^[v]

ông cảm thấy buồn nôn (Ekel) trước cái trò thô bỉ của những lối triết lý quanh co này; cái ảnh hưởng của Kant vào triết học Đức khi tưởng là phát hiện ra quan năng mới trong con người, quan năng hình thành những phán đoán tổng hợp tiên thiên^[vi] - vấn đề đặt ra có phải là “làm thế nào những phán đoán này khả hữu?” hay thực ra phải hỏi “tại sao *thiết yếu* phải tin vào loại phán đoán này?”

người ta đã mơ tưởng – và Kant nhà triết học già nua này là người đầu tiên; song, khi người ta già, niềm mơ tan biến^[vii] - đó là lý do tại sao Nietzsche không tin vào triết học giáo điều mà ông coi như một trò trẻ con quý phái;

triết lý, như vậy trưởng thành không phải vì tuổi tác, nhưng khởi sự đúng thời: người hy lạp đã biết khởi sự đúng thời và họ đã chỉ ra rõ ràng hơn các dân tộc khác vào lúc nào cần phải khởi sự triết lý...chính là lúc cần phải khởi sự trong hạnh phúc, ở vào tốt đỉnh thời trưởng thành tráng kiện, trong ngọn lửa bùng nhuệ khí của tuổi thanh xuân hùng dũng và chiến thắng.^[viii]

đó là buổi bình minh của triết học – thời kỳ trụi của nhân loại (Jaspers)? – như Nietzsche chỉ ra, người hy lạp trong khi triết lý vào thời khoảng này trong lịch sử của họ đã cho chúng ta rõ thế nào là triết lý và phải triết lý ra sao;

nhưng chính Nietzsche cũng là người đặt lại câu hỏi có phải Socrate là người đã làm hư hỏng thanh niên?

O sancta simplicitas

Nietzsche ca ngợi người hy lạp đã phát kiến ra những nguyên mẫu của tư tưởng triết lý mà người đời sau hoàn toàn không đóng góp thêm được điều gì quan trọng?

đâu là cái uyên áo của triết học? có phải tự bản chất của chân lý?

ở đâu? trở lại chuyện ngụ ngôn hang động của Platon như Heidegger đã làm trong giáo trình khóa mùa đông 1931-32 ở Freiburg^[ix]?

tại sao đem chuyện ngụ ngôn hang động là những ẩn dụ thường được nói nhiều đến trong sách vở giáo khoa nhập môn triết học ở đây? vấn đề đối với Heidegger là khai phá bản chất của chân lý hàm chứa nơi từ *alētheia* trong ngụ ngôn hang động của thiên *Politeia* mà Heidegger quan niệm là này là người ta đã hiểu sai đi khi dịch ra tiếng Đức là ‘Der Staat’. Ngụ ngôn một chứng cứ về chân lý như một khai mở; câu chuyện có thể đọc theo Heidegger như sau:

hình ảnh người ta sống trong một căn phòng dưới mặt đất như một cái hang, với một hành lang dài đi vào mở ra ánh sáng trên toàn bề rộng của nó, trong căn phòng này, người ta bị xiềng chân và cổ ngay từ thuở nhỏ, khiến họ vẫn ở một chỗ, và chỉ nhìn thấy gì ở trước mặt, hiện diện trước họ, họ không thể ngoái đầu lại sau vì bị xiềng xích, tuy nhiên ánh sáng đến với họ từ phía sau, từ một ngọn lửa cháy sáng trên cao và ở khoảng xa, giữa những người tù và ngọn lửa, sau lưng họ là một hành lang dọc theo đó xây một bức tường nhỏ, giống như màn múa rối giữa người trình diễn và khán giả, và trên đó những người điều khiển con rối phô bày tài nghệ;

...hãy tưởng tượng xa hơn là người ta đem mọi loại vật ở đằng sau màn ảnh, rọi chiếu lên đó, cả những hình tượng người và con vật làm bằng đá và gỗ, cũng như mọi loại giả tượng con người làm ra; dĩ nhiên một vài người này có thể nói trong bọn họ, và những người khác giữ im lặng;

một hình ảnh đặc thù ông vẽ ra, với những tù nhân đặc biệt!

họ cũng giống như chúng ta vậy! này hãy nói cho tôi rõ ông nghĩ những con người này có thể nhìn thấy gì, đâu là với chính khả năng của họ hay với sự trợ giúp của những người đồng bạn, nếu không ngoài những cái bóng qua ngọn lửa rọi hắt lên bức tường hang trước mặt họ?

làm sao họ có thể nhìn thấy gì khác nếu họ đã bị ngăn cản quay đầu lại suốt đời?

và còn những vật mang đến phía sau họ? cũng như vậy sao (nghĩa là chỉ nhìn thấy bóng)?

có thể làm sao khác được?

nếu như giả dụ họ có thể nói với nhau về những điều họ thấy, ông có nghĩ là họ coi đó như những hiện thực?

chắc hẳn vậy

và nếu như bức tường căn ngục tù trước mặt họ phản chiếu âm thanh, ông có nghĩ là họ giả dụ, mỗi khi có người đi ngang trên đường nói, là tiếng nói phát xuất từ chiếc bóng ngang qua trước họ?

thánh thần ơi, chắc hẳn rồi! (514 a2 – 515 c 3)

khí đọc Politeia Heidegger đã chia bản , văn ra bốn giai đoạn theo trình tự diễn biến của ngụ ngôn; trong giai đoạn đầu kể trên, chuyển biến của câu chuyện là:

như vậy trong mọi ngã họ coi chiếc bóng của những giả tượng là cái đã khai mở (das Un-verborgene)?

chắc hẳn vậy

những thu tập trong phần ngụ ngôn này là:

những chiếc bóng (skiai), cái khai mở (to alhqeV), thân phận con người là tù nhân (desmwtaí), lửa và ánh sáng (pur/fwV), con người không có quan hệ với ánh sáng và sự vật (dpisqen) vẫn ẩn dấu đằng sau họ, con người tù cũng không quan hệ với nhau, họ chỉ nhìn thấy bóng của họ, và coi cái khai mở trước mắt là những hiện thể (ta onta).

con người thật sự không hề biết họ đang ở trong một hoàn cảnh, những gì hiện trên tường là cả thế giới, mọi hiện hữu như chân lý khai mở, không có gì về tương ngôn, công chính.

bây giờ giả sử những người tù thoát khỏi xiềng xích và ảo tưởng

một người trong bọn họ đứng lên , ngoái đầu lại nhìn và đi về phía ánh sáng

y phải nói gì đây về mỗi sự vật bằng ngang

nếu y nhìn thẳng vào ánh sáng, liệu nó có thể làm hại mắt y, liệu y không quay lại và coi những gì y có quyền nhìn, nghĩ những chiếc bóng quả thực rõ ràng hơn những gì hiện trước mắt y?

vấn đề của Platon là con người đã coi bỏ xích xiềng, vậy điều gì thiết yếu sẽ phải xảy ra? Heidegger nghĩ, điều mà Platon muốn là cái fusiv của con người. trong giai đoạn thứ hai này, chuyển biến ở chỗ đã có những liên hệ giữa những cái thuộc về khai mở với chính bản chất khai mở bắt đầu hiện rõ hơn: sự khu biệt, quá độ, đoạn tuyệt giữa cái đầu tiên nhìn thấy và cái hiện xuất lộ – một bên là những chiếc bóng, một bên là những sự vật; càng khai mở, càng tiến dần đến hữu thể. hai khái niệm về chân lý lần đầu tiên được chỉ ra là công chính xác quyết không thể khả hữu nếu không có khai mở hiện thể

tuy nhiên cõi bỏ xiềng xích không có nghĩa là khai phóng đích thực; ở giai đoạn này khu biệt giữa bóng và sự vật xuất lộ nhưng người tù thuở nào chưa động thủ cái khu biệt này, chưa đem lại được quan hệ giữa những sự vật

hiện hữu/existieren, là-người/Menschsein là động thủ vận động khu biệt, liên hệ với vận động tự do của con người, hay rõ ràng hơn là thành công trong việc đem lại tự do, là-tự do đích thực

và nếu như y bị kéo lên triền dốc hang cho đến khi nhìn thấy ánh sáng, liệu y không cảm thấy đau và chống cưỡng lại sao? và liệu vừa tiếp cận sáng, y không cảm thấy nhức nhối mắt, không thể nhìn thấy mọi sự vật mà giờ đây y được cho biết đã khai mở?

không, ít ra đầu tiên cũng không sao

y cần phải làm quen với ánh sáng trước khi nhìn thấy sự vật ở thế giới bên trên. trước hết y thấy dễ dàng nhìn những chiếc bóng, kể đó là những phản chiếu của người và vật trong nước, sau cùng là chính sự vật sau đó y thấy dễ dàng quan sát bầu trời trong đêm và vòm trời, nhìn ánh trắng sao hơn là nhìn thấy mặt trời và ánh sáng ban ngày

đĩ nhiên

sau cùng, y có thể nhìn thẳng vào mặt trời và ngắm mặt trời tự tại, không cần dùng những phản chiếu dưới nước hay bất kỳ trung gian nào khác (515e 5 – 516e 2)

bước kế tiếp là giai đoạn ba này, tự do đích thực không phải chỉ thoát khỏi xiềng xích, mà là lối thoát khỏi hang ra ngoài ánh sáng, tự do trong bạo lực /*aganaktein* và kiên trì chịu đựng để thích nghi với ánh sáng

nhưng điều quan trọng là ở ngoài hang động là trường sở của những ý tượng /*uperouranioV topoV* trên vòm trời, và mặt trời chiếu sáng bên ngoài tượng trưng cho ý tượng cao nhất /*idea tou agaou*

cái gì liên hệ giữa ý tượng/ánh sáng, ánh sáng/tự do, tự do/hiện thể, bản thể chân lý trong khai mở này?

Heidegger xác định ở giai đoạn này là gần đến mục tiêu của Platon: Ý tượng là cái gì tự nó, ở đó và trong khi nhìn/*ideiv*. nhìn, ví dụ, quyền sách bằng đôi mắt của chúng ta, lấp lánh, rực rỡ, sáng, tối và cả những hình thể không gian – bằng đôi mắt vì nhìn là một tri giác/*vernehmen*, cảm giác/*empfinden*, nhận thức/*verstehen* cho nên ý tượng là cái nhìn/*Anblick* của sự vật như thể sự vật, vì sao sự vật hiện diện như thế; hiện diện/*Anwesenheit* từ hy lạp là *parousia/ousia* có nghĩa là hữu

trong ý tượng chúng ta nhìn mọi hiện thể là gì và ra sao, nói tóm lại nó là hữu của mọi hiện hữu/*das Sein des Seienden*

Das Sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes^[x]

Heidegger liên kết tư duy /*noein* của Parmenides là cái nhìn của ý tượng Platon, cũng như với ‘lý trí’ của Kant là ‘quan năng của ý tượng’

những người tù trong hang động chỉ nhìn thấy bóng-hữu thể cho đến khi hướng lên, ra ngoài hang động để thấy ánh sáng và ý tượng; sáng và tối như những điều kiện khả hữu để kinh qua cái khả thị; ánh sáng là cái trong suốt/*das Durchsichtige* mở ra đối lập với bóng tối, cho nên ánh sáng công hiến cái nhìn/*Anblick* để nhìn/*Sehen*

bản chất của sáng là trong suốt, nghĩa là để lọt qua, trong suốt để nhìn hiện thể

ý tượng là cái được nhìn trước, được tri giác trước và để lọt qua như lý giải hiện thể – nghĩa là cho chúng ta nhìn thấy sự vật như chính sự vật, để sự vật đến với chúng ta; có thể nói cái gì ý tượng hoàn tất đã được cho trong bản chất nền tảng của ánh sáng

tự do ở đây chính là nhìn trong ánh sáng, thích nghi từ tối qua sáng – trở thành tự do cho những gì tạo ra tự do; trong ứng xử này tôi có thể tự do một cách công chính, có nghĩa là tôi có quyền năng khi cột mình vào cái lọt qua, cái ánh sáng nhưng ánh sáng biểu tượng cho ý tượng mà ý tượng chứa và cho hiện thể

“nhìn những ý tượng có nghĩa là nhận thức cái là-gì và ra-sao, cái hữu của mọi hiện hữu

trở thành tự do có nghĩa là nhận thức hữu như thế, nhận thức trước hết mọi hiện hữu như thể hữu thể”

tùy thuộc vào tự do của con người

cho nên bản chất của chân lý là một cơ hội xảy đến cho con người, có nghĩa là vận động tự do của con người mô tả trong ngụ ngôn là đặt để trong chân lý/in die Wahrheit ver-setzt. Heidegger coi đó là mô thức hiện sinh/Existenz của con người.

đến đây chúng ta có thể nhảy vọt qua thời mới để hỏi “con người là gì?” song Heidegger cũng khẳng định là khi phát biểu người là hữu thể hiện hữu trong cái tri giác về hữu có chân lý riêng của nó, khu biệt hẳn với những chân lý như $2+1=3$, hay thời tiết tốt, vì chân lý của phát biểu về bản chất con người không thể chứng thực một cách khoa học. chỉ có thể đi tìm bản chất của chân lý này như thể khai mở những hiện thể trong việc khai phong/Entbergung – trong việc trở lại với ngụ ngôn:

hãy nghĩ điều gì xảy đến nếu như người tù được thả trở lại ngồi vào chỗ cũ của y trong hang động? Liệu đôi mắt y trở thành đầy bóng tối, bởi vì y đã bắt ngờ ra ngoài ánh nắng?

chắc chắn vậy

và nếu y lại thi đua với những người tù vẫn bị xiềng xích khi cho ý kiến về những chiếc bóng, trong khi y vẫn bị lừa và trước khi đôi mắt y quen với bóng tối – một quá trình đòi hỏi thời gian – liệu y không bị chế diễu sao? và liệu họ không nói là y chỉ trở xuống để lấy lại thị giác và việc đi lên chẳng đáng sao. và nếu có ai muốn thả những người tù và đưa họ lên, liệu họ không giết y nếu họ có thể nắm được y?

chắc hẳn (516 e 3 – 517 a 6)

trở về chốn cũ/số phận có giống như từ thức lưu nguyên trở lại chốn nhân gian? ở phương đông là người vật đã thay đổi cả, còn ở phương tây kết cuộc là cái chết

câu chuyện ngụ ngôn kết thúc với phần số là bị giết. chết ra sao? không phải là cái chết chung chung, mà là cái chết như định mệnh của con người muốn thả tù nhân, cái chết của người giải phóng?

con người giải phóng /o toioutoV đã trở nên tự do trong việc nhìn vào ánh sáng, có giác thức, đặt chân vững chãi lên nền đất của hiện thể, và chỉ có được khi y nắm được quyền năng từ bạo lực /bia y phải dùng trong vận động tự do

Heidegger viết: Platon gọi con người đó là triết gia /filosofoV

ông dẫn trong thiên SophistV:

triết gia là người quan tâm đến tri thức và thường xuyên nghĩ đến hữu của hiện thể. do ánh rực rỡ nơi y đứng nên không bao giờ dễ gì nhìn thấy y; vì cái nhìn của đám đông không thể chịu đựng lâu khi nhìn vào thần thánh (254 a 8 – b 1)

triết gia /filosofoV là kết hợp của sofoV và filoV

Heidegger giải thích sofoV là người hiểu một vài điều, có kiến thức đáng tin cậy trong một lãnh vực đặc thù, nắm được sự vật trong tay và động viên một quyết định tối hậu và ra luật, còn filoV là bạn

philosophos là con người mà hiện thể được xác định thông qua philosophia, không phải con người theo đuổi triết học như một vấn đề giáo dục tổng quát mà là con người coi triết lý là bản tính của hiện hữu người và khi tuổi càng lớn sáng tạo ra hữu này, hình thành và hướng tới trước

philosophia, philosophien không có nghĩa là khoa học, cũng không là khoa học cơ bản và nguyên thủy, nhưng là khai mở cho tra vấn về hữu và bản chất, yêu cầu đi tới đáy của hiện thể – triết gia là bạn của hữu thể

số phận của triết lý

đến đây người ta thấy rõ từ ngụ ngôn hang động, triết gia là người mưu tự do cho những tù nhân và ông đối đầu với số phận chết trong hang động, trong tay của những con người ở hang không làm chủ bản thân của mình tất nhiên ở đây Platon muốn nhắc nhở chúng ta đến cái chết của Socrate^[xi],

nhưng không phải chỉ có cái chết của Socrate, không triết gia nào thoát khỏi số phận cái chết này trong hang động; ngày nay khi còn những triết gia, số phận còn đe dọa hơn bao giờ, thuốc độc còn độc hơn vì không phải chỉ cái hư hoại bề ngoài mà còn thử thách nhiều hơn, qua ẩn dụ của ngụ ngôn, triết gia là người phải ở lại trong hang động với những người tù, vẫn cô độc bởi y là người đã thấy ánh sáng ngoài hang và quay trở lại, thuận theo tự nhiên bởi đó chính là con đường của cá nhân đi vào triết lý, y đã mang theo cái nhìn về hiện thể, hiểu được hữu của hiện thể, tri giác được ý tượng mà y biết thuộc về hữu và khai mở, y biết cái khai mở đến từ ánh lửa trên tường hang, y hiểu thân phận của người tù, tại sao họ không nhận biết bóng chỉ là bóng, không phải chân hữu, y có thể *quyết định* được đâu là bóng, đâu là thực, y mang theo khả năng *khu biệt* hữu và giả hình, khai mở và bẻ tóa, chân và giả

dầu cho y có phải chuốc lấy những tiếng cười nhạo báng của người cùng trong hang, và chê trách những lời nói của y

Unsterblichkeit

một trong những khái niệm cơ bản của “*Sein und Zeit*” là *Sein zum Tode/Hữu hướng về cái Chết*, chung cuộc của hiện thể. khái niệm này gắn liền với *Sein zum Ende/Hữu hướng về Chung cuộc* là hai trụ cột của hiện thể khi xét đến quan hệ của hiện thể/Dasein với thời tính/Zeitlichkeit. Heidegger không phải là triết gia duy nhất luận về cái chết; trong *Die Welt als Wille und Vorstellung/Thế giới như thể Ý chí và Biểu tượng* Schopenhauer dẫn lời Socrate định nghĩa triết lý như thể *Qanatou meleth/ sửa soạn tới cái chết* và Schopenhauer khẳng định khó có thể triết lý nếu không có cái chết

lý giải của ông về khả năng lý trí của con người biết chết, khác với mọi sinh vật khác sống không mấy may có nhận thức về cái chết – lý giải này có khác gì với Heidegger khi phân biệt tàn tạ (verenden) của sinh vật với lia đời (ableben) của hiện thể và chết (sterben) như một cách thể hiện hữu?

chết, theo Heidegger không có nghĩa là tàn cuộc (Zu-Ende-sein), nhưng là hướng về chung cuộc (Sein Zum Ende) – chính xác quyết này khẳng định chân lý của hiện hữu:

xác quyết tự thân như thể có chết – *sum* có nghĩa là *sum moribundus*

chết là một khái niệm gắn liền với hiện thể, hay là môât khái niệm triết lý? đặt câu hỏi như thế có rơi vào tình trạng lặp thừa?

tại sao vậy? trước hết, chết có thể là một đối tượng cho tư tưởng? có thể khởi đi từ một tiền đề đặt ra từ Montaigne: *Que philosopher c'est apprendre à mourir/triết lý là học cách chết*

hỏi như vậy, đã khởi từ Platon và sau Platon, như Cicéron? người là hữu thể có chết, có thể không phải từ những nhà tư tưởng hiện đại như Max Scheler hay Heidegger, mà từ Voltaire?

như thế, chết về mặt *triết lý* đã ở trong nội tại, ý thức về cái chết từ trong cấu trúc của tư tưởng, hay trên bình diện siêu việt?

thái độ trước cái chết quả thực chia làm hai ngả: như thể cứu cánh của con người và như thể chung cuộc của đời người. dường như cả hai mặt đó xác định thái độ hàm hồ của triết gia hiện sinh không chọn lựa; người ta không thể nghĩ về cái chết vì không thể biết, như Spinoza trong một mệnh đề đơn giản: “con người tự do không nghĩ gì về cái chết, và minh trí của y là một suy niệm không phải về chết mà về đời sống” (Ethica, LXVII). đó có là thái độ lạc quan, khôn ngoan của hiền giả trước tha hóa ý thức? hay phát xuất từ quan niệm duy lý, thực chứng, duy khoa học từ sau thời đại cổ điển^[xiii]?

si vis vitam, para mortem

trong *Sein und Zeit/Hữu thể và Thời gian* Phần đoạn Hai chương I: *Hữu tổng thể khả hữu của hiện thể và Hữu hướng về chết/Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*, tiết 50 đưa ra một phác thảo sơ bộ của cấu trúc hiện sinh-bản thể của Chết, Heidegger coi chết là một khả năng của hữu mà chính hiện thể kế tục và vì là một khả năng của hữu, hiện thể không thể vượt qua khả năng của chết. một định nghĩa về Chết trong tiết này mà Derrida khai triển sau này là: chết là khả năng của tính bất khả tuyệt đối của hiện thể^[xiii]; chính khi phát hiện ra phân tích hiện sinh của Heidegger trong sự khu biệt cái chết của hiện thể với chung cuộc của hiện thể và trước hết là sự trưởng thành chín mùi của nó, Derrida đã phê phán Louis-Vincent Thomas dẫn chứng làm câu ‘khi con người vừa mới sinh ra, y đã đủ lớn để chết’^[xiv] mà cho là của Heidegger để chỉ ra chân lý không thể chối cãi chứng thực bằng mọi dữ kiện của những khoa sinh học; thật ra Heidegger coi sự khu biệt trên cần thiết để xác định phân tích hiện sinh về chết là tiền đề trước bất kỳ siêu hình học nào về cái chết cũng như những tri thức luận khác như sinh học, tâm lý học, thần học về chết^[xv]. die Vorzeichnung/phác thảo của cấu trúc hiện sinh-bản thể của chết nói đến ở trên trong SuZ theo John Sallis chỉ ra phân tích hiện sinh về cái chết hàm ngụ trong đoạn ‘nếu hiện thể đối diện với chính mình/seiner selbst sich bevorsteht như một khả năng (chết), nó đã *hoàn toàn/vollig* đối chiếu với chính tiềm năng hiện hữu đích thực của nó’ nói đến tình trạng lưu đầy của hiện thể bởi tự khai mở là một khả năng thực sự có thể lưu đầy hiện thể, nghĩa là trực xuất nó khỏi những vây bủa quen thuộc, hàng ngày, cho nên đối diện với chính mình là hoàn toàn đi vào lưu đầy và chỉ trong lưu đầy hiện thể mới trở về với cái gì đích thực nhất của mình^[xvi]; Sallis hỏi tại sao lưu đầy? là vì cái đích thực nhất/eigenst của hiện thể chính là cái chết, cái khả năng trực xuất khỏi những vây bủa quen thuộc, khả năng thực sự của lưu đầy hoàn toàn

vì thế trước định thức dẫn trên của Derrida, đã được rõ nghĩa với câu ‘hiện thể như thể tiềm năng hiện hữu không thể vượt qua khả năng của chết’^[xvii], phải chăng chết không thể vượt/unüberholbar?

hỏi như vậy phải chăng con người, hiện thể phải xử sự theo khả năng này? có nghĩa là không có bất tử?

trước khi hỏi bất tử, có nghĩa là có đời sống vĩnh hằng, luân hồi tồn tục v.v...không thể chỉ nói về cái chết chung chung, mà về “cái chết của tôi” như nhiều triết gia hiện sinh thường nói.

Derrida đặt câu hỏi: cái chết của tôi có khả hữu? liệu tôi có được nói về cái chết của tôi? như một nan đề (aporie) vì cái chết chỉ có thể nói như ‘cái chết của tôi’ không nhất thiết của tôi mà là một biểu ngữ người nào cũng có thể dùng khi nói ‘cái chết của tôi’ nghĩa là cái chết của bất cứ ai, không thay thế được, hoàn toàn là cái khác/tout autre est tout autre.^[xviii]

Karl Jaspers đã phân tích về cái chết của một người thân là một hoàn cảnh giới hạn, là cái chết của duy nhất, vì chết chỉ xảy ra nơi người khác, còn chính tôi không thể có kinh nghiệm cái chết của tôi; điều này nhiều nhà thực nghiệm hay phân tâm học nói đến, tùy thuộc vào việc đứng ở góc cạnh nào, chẳng hạn từ tư thế của một người quan sát, hay từ quan điểm thế giới của tôi trở thành thế giới nói chung;

dường như để ra khỏi tuyệt lộ này, Heidegger khởi đi từ khả năng chết của hiện thể đến một định nghĩa về con người: “con người là có khả năng chết, bởi vì họ có thể chết. chết đi có nghĩa là tạo cái chết thành khả hữu chết. chỉ con người chết và quả thực y tiếp tục chết bao lâu y còn trên mặt đất, dưới bầu trời và đối diện với thần nhân. nếu chúng ta gọi tên kẻ chết, vậy thì chúng ta nghĩ đến ba loại khác cùng chung với họ dầu như chúng ta không nghĩ đến thống nhất bốn loại. thống nhất này gọi tên là *tứ tượng/Geviert*.” thiên, địa, thần, nhân^[xix] có thể coi như những thời khoảng cấu tạo của thế giới^[xx], con người ai cũng chết sống dưới bầu trời, cảm nhận ánh sáng và bóng tối, tọa lạc trên mặt đất, chờ đợi thần nhân dường như đã bắt gặp bản chất của chết, bởi chết là nơi trú ẩn của Hữu, con người trong cái chết hiện diện trong nơi trú ẩn của Hữu – *người kẻ phải chết là quan hệ cơ bản của hiện diện với Hữu như thể Hữu*

dichterisch wohnt der Mensch

Heidegger lặp lại điệp khúc: chỉ con người chết: quả thực y tiếp tục chết bao lâu y còn tồn tại trên mặt đất, bao lâu y còn lưu cư. nhưng lưu cư này nằm trong sáng tạo

bắt gặp trong câu thơ Holderlin^[xxi] - sáng tạo, có thể nào là đối diện với cái chết?

Blanchot^[xxii] quan niệm nghệ thuật không còn là điều gì ngoài con đường đáng nhớ chuyển biến thành một với lịch sử; há chẳng phải những vĩ nhân trong lịch sử, những anh hùng cũng tìm cách trú ẩn khỏi cái chết khi tìm đường vào trí nhớ của quần chúng nhân loại?

cái mộng tưởng tồn tại sau khi mất, như mối bận tâm của nhà văn viết để có thể chết là một “lãng mạn đối với lẽ thường”;

ông nhắc lại những điều người ta ngỡ là của Kierkegaard: tôi viết để chết, cho cái chết khả năng cốt cán, thông qua đó cơ bản là chết, nguồn gốc của bất kiến; nhưng đồng thời tôi không thể viết trừ phi chết viết trong tôi, tạo tôi thành một khoảng trống khẳng định cho cái phi ngã;

cái chết của không một ai, như trong câu thơ của Rilke, hãy cho mỗi người một cái chết riêng của họ, để chết được thanh khiết trong cái chết, để công trình nghệ thuật là hành cung đi vào tâm của chết thanh tịnh

trong *L'Arrêt de mort/Án tử* (1948) Blanchot viết những dòng kết: hãy để y tưởng tượng bàn tay đang viết: nếu y thấy nó, có lẽ rồi đọc trở thành một nhiệm vụ nghiêm trọng cho y; gần nửa thế kỷ sau, trong *L'instant de ma mort/Khoảnh khắc của cái chết nơi tôi* (1994) gần như một tự truyện (về một chàng thanh niên sắp bị đem đi hành quyết dưới thời Đức Quốc xã xâm chiếm nước Pháp) cảm nhận một tình cảm nhẹ (tựa lòng hồng) lạ thường, một thứ toàn phúc, trong biên cương sinh tử, Blanchot viết: *ở vào chỗ của y, tôi không đi phân tích cái tình cảm nhẹ tựa lòng hồng; y có thể bất ngờ trở thành vô địch. mort-immortel/chết – bất tử. có lẽ ngây ngất. đúng hơn là tình cảm từ bi cho nhân loại khổ đau, hạnh phúc của không bất tử cũng chẳng vĩnh hằng*

nhẹ tựa lòng hồng – như người xưa thường nói – với y chính là cái chết, hay nói chính xác hơn “*khoảnh khắc trong cái chết của tôi từ nay mãi mãi trong tình thế án treo*”

con người có thêm khát bất tử^[xxiii]

Hans Jonas nhận xét tính khí con người hiện đại như dị ứng với ý niệm bất tử, trong khi Zygmunt Bauman quan niệm nhờ vào những nghi lễ xã hội, mọi thành viên trong xã hội đều bất tử – bất tử trở thành một quan hệ xã hội.

nhưng thực sự, một điều hiển nhiên đơn giản là không ai biết chuyện gì xảy ra sau khi chết; khởi từ sự kiện hiển nhiên đó, K. Jaspers nghĩ nếu như chúng ta muốn nói bất tử có hay không, nói như thế với sự chắc chắn bắt buộc của tri thức mà chúng ta có về những sự vật trần giới, câu trả lời là im lặng:

con đường dẫn ta tới ý nghĩa thực về ý niệm bất tử (là) con người có thể yêu; và đối diện với lương tâm của y. y có thể thần phục điều gì cho là thiện;

những biểu tượng của tình yêu và hoàn thiện bản thân khiến y có thể ý thức về một thực tại dồi dào hơn là cái thực kinh nghiệm và quá độ – một thực tại vẫn còn âm hưởng trong từ ngữ bất tử trước sự ngu muội của mọi con người chúng ta.

một con đường triết lý khác để tìm kiếm ý nghĩa của bất tử là tự do của con người, nếu như con người có thể tự do thông qua bản thể thế giới kinh nghiệm về mặt không gian, thời gian, cảm tính và tri tính^[xxiv]

quyết định của đời sống tạo bằng sức mạnh của tình yêu và mệnh lệnh của lương tri là biểu hiện của cái gì tồn tại trong vĩnh cửu như giá trị của tình yêu, trung tín, công chính – những cái bất tử mà tri thức không thể lường được, ngang bằng với vĩnh cửu, hiện diện nơi vĩnh cửu

trong *Liều trai chí dị* của Bồ Tùng Linh có chuyện *Tây hồ chủ* nói đến trường sinh bất tử - thể hiện qua tình yêu, trung tín và công chính không phân biệt thân nhân, chết là chấm dứt một đời sống bước qua vĩnh cửu.

trong *bất tử*, Jaspers viết: bao lâu chúng ta còn sống trong thời gian, há chẳng phải *hoài niệm* tuyệt đối cần thiết cho chúng ta về sự hiện diện thời gian của những người quá vãng chỉ còn hiện hữu trong trí nhớ/*tưởng mộ* là số phần thời gian của chúng ta^[xxv]

thời quá độ của triết học

chúng ta đang nói chuyện triết học? dường như không phải.

sự đối lập hay thống nhất giữa triết học và phi triết học là một vấn đề cơ bản? song, triết học nào? cái gì là phi triết học?

khi định vị triết học, lại phải trở về với một định nghĩa của triết học, nói khác đi, hỏi ngay chính bản thân triết học là gì? với những đáp án của Deleuze-Guattari, Heidegger, Nishida Kitarô hay Merleau-Ponty^[xxvi] - tôi dừng lại ở một ghi chú của Merleau-Ponty: “triết học chân thực là phi triết học – nó đi vào tận đáy sâu của *kinh nghiệm*.”

ghi chú trên ở trong bài giảng của Merleau-Ponty tại Collège de France vào tháng 3 năm 1961 với nhan đề “triết học và phi triết học từ Hegel”, bản dịch của Hugh J. Silvermann trong tuyển tập *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty* (1988); cũng trong tác phẩm này, chương 2 kế tiếp là bài viết của John Sallis với nhan đề *Echoes: Philosophy and Non-Philosophy after Heidegger/Tiếng Vang: triết học và phi triết học theo Heidegger*^[xxvii] Sallis hỏi như vậy triết học và phi triết học sau/theo Heidegger trong những ý nghĩa khác của câu nói trên ra sao? ông nhận xét trong *Hữu thể và Thời gian* quan hệ giữa triết học và phi triết học chỉ ra

cấu trúc phương pháp luận tiên khởi, trong mối liên hệ này phi triết học có nghĩa là tiền-triết học, tiền hữu thể vẫn còn liên tục với triết học về mặt cấu trúc, chủ yếu, nhưng từ những bản văn sau 1930 chỉ ra một ý nghĩa của phi triết học khác, không phải con đường thông qua tiền hữu thể trong dự trình hữu thể luận cơ bản, mà là một cái khác ở sau triết học, vấn đề cáo chung của triết học minh thị trong bản văn *Cáo chung của triết học và nhiệm vụ của tư tưởng/Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*^[xxviii]

cáo chung của triết học phải chăng là chấm dứt? và tư tưởng phải chăng là chính danh của một phi triết học? hàm ngụ trong nhan đề của bản văn dẫn trên. vấn đề này sẽ nói đến ở sau.

tư tưởng có khả hữu trong một phi triết học khác? đó cũng là vấn đề. hỏi, như thế khi hỏi: có một triết học Phi châu? hay, có một triết học Việt nam? đây cũng là một nan đề.

trong *Hành trạng tư tưởng giữa hai thế kỷ*, tôi viết: ngày nay người ta có thể nói đến triết học châu Mỹ La tinh (ít ra là tư tưởng thời tiền thuộc địa), triết học (falsafah) Ả rập, triết học Ba tư thời tiền Hồi đến đoàn nhóm sufi, triết học châu Phi. tuy vậy ảnh hưởng giao lưu văn hóa rõ ràng đã xóa bỏ những phân định, nếu không muốn nói đến là cơ sở tư tưởng vẫn là sự thống nhất giữa những mặt khác biệt.

sự giao lưu có thể đến từ giáo dục triết học. lấy châu Phi làm ví dụ: từ khoảng sau những thập niên 1940s của thế kỷ hai mươi, người ta nói đến triết học phi châu khởi từ tác phẩm *Bantu Philosophy* của linh mục Placide Tempels, song từ những năm 1960s, những vấn nạn về tính công chính triết học đã đề ra chung quanh vai trò chủng tộc, ý nghĩa của từ Phi trong ‘triết học Phi châu’ cũng như khác biệt như thế nào đối với triết học phương tây, và rốt ráo hơn là một triết học Phi châu có khả hữu, công chính. trong những tranh luận này, đã chỉ ra sự khác biệt giữa triết học dân tộc (Ethnophilosophy) và triết học nhà nghề (Professional Philosophy). nhãn hiệu ‘triết học dân tộc’ là từ của Paulin Hountondji đặt ra vào năm 1970 để chỉ những công trình nghiên cứu của Placide Tempels, Alexis Kagame, Léopold Sédar Senghor, John Mbiti, Marcel Griaule và Germain Dieterlen. H.O. Oruka cũng như Hountondji đã nhận xét là hầu như những công trình triết học nhân chủng đều do những nhà truyền giáo và những tín đồ của họ viết ra^[xxix] mang chung những đặc tính là một triết học về những ‘dân tộc’ hơn là ‘cá nhân’, chỉ nói đến triết học của dân Bantu, dân Dogon, dân Yoruba, khiến người ta có cảm tưởng như không có cái tương đương với như triết học của Socrate, triết học của Kant; những nguồn gốc ở trong quá khứ được mô tả là văn hóa truyền thống Phi, có một quan điểm phương pháp luận về đức tin Phi châu là mọi sự bất biến. Kwasi Wiredu phân biệt loại ‘triết học dân tộc’ này là một thứ ‘diễn giải nhân học bán chính thức những tín ngưỡng truyền thống Phi châu’ với những quan điểm của Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Peter Bodurin, Henry Odera Oruka (gọi chung là trường phái Triết học nhà nghề) đã chỉ ra sự phân rẽ giữa một triết học giả định có ‘tính phổ biến chân thực’ với tư tưởng bản địa ‘có tính đặc thù văn hóa’ của Phi châu truyền thống. khởi từ cái nhìn này, chỉ có phi triết học hay tiền triết học ở Phi châu; Triết học nhà nghề chính là những người tiền phong khai phá con đường tư tưởng triết lý Phi châu^[xxx]

Paulin Hountondji khi nhận định về những tác gia/triết gia dân tộc (ethnophilosophers) là những giáo sĩ, điều đó muốn nói “mỗi bận tâm chính của họ là đi tìm một cơ sở văn hóa và tâm lý nhằm làm thông điệp Cơ đốc ăn sâu vào tâm trí người Phi châu mà không phụ lòng bên nào. dĩ nhiên ở một điểm nào đó, cũng là một quan tâm chính đáng, nhưng nó có nghĩa là những tác gia này buộc phải quan niệm triết học trên mô hình tôn giáo, như một hệ thống bền vững, vĩnh cửu của những tín ngưỡng, không bị ảnh hưởng bởi tiến hóa, trơ trơ trước thời gian và lịch sử, mãi mãi đồng nhất tự thân.”^[xxxi]

điều này có thể áp dụng vào những toan tính ‘triết học dân tộc’ ở nhiều nước, như Việt nam chẳng hạn; cho đến nay vẫn không có một triết học Việt nam như có thể so sánh với triết học Nhật, triết học Đức, triết học Pháp v.v...; hoàn cảnh Trung quốc còn rối rắm hơn, vào nửa đầu thế kỷ hai mươi những nhà tư tưởng cải cách cũng như cách mạng tranh luận về mô hình thay thế văn minh truyền thống qua tây hóa hay thỏa hiệp giữa những lý tưởng tây phương và truyền thống (trung thể tây dụng), từ nửa sau thế kỷ, những tranh luận luân quần chung quanh Không tử tại đại lục đã hủ hóa tư tưởng trong suốt nhiều thập niên;

vào cuối thế kỷ hai mươi, một số những triết gia trẻ ở Pháp đã cùng nhìn lại hiện tình triết học Pháp trong nhiều thập niên qua: tôi gọi là *trẻ* vì người nhiều tuổi trong thế hệ này như Eric Alliez, sinh năm 1957, những người khác như Emmanuel Housset sinh năm 1960, Jocelyn Benoist, 1968, Claude Romano, 1967...Alliez viết *De l'impossibilité de la phénoménologie/Về bất khả của hiện tượng luận* với tiêu đề là bản về triết học pháp hiện đại, Jocelyn Benoist viết *Hai mươi năm hiện tượng luận pháp*, B. Sichère viết *Năm mươi năm triết học pháp*^[xxxii]

những nhà triết học này đều có những cái nhìn khác nhau về cùng vấn đề, nhưng từ ‘triết học pháp’ ở đây không có nghĩa là ‘tư tưởng dân tộc’ – điều Christian Descamps minh thị trong *Những lục vấn triết học hiện đại tại Pháp* – triết lý tọa thị trên một lãnh thổ, như khi người ta nói triết học do thái, triết học đức...

Alliez khai hỏa cuộc xung kích phê bình “vì thiếu một đánh giá *nội tại/immanente* thực những khái niệm mà triết học hiện đại sáng tạo, và quá vững tin vào ‘cáo chung của triết học’ đồng nghĩa với khủng hoảng của *hữu-thân luận/onto-théologie* mà Alain Renaut ngỡ là có thể khẳng định đồng thuận là ‘ngày nay không ai nghĩ đến sản sinh trong triết học một hệ thống mới, dấu chỉ cho thấy là một cách nào đó những vị thế triết lý khả hữu...đã bị khai thác kiệt lực bởi lịch sử, và những triết học phát triển từ Platon đến Heidegger từ quan điểm này đã tạo thành một hệ tiền đề đóng kín’ X. A. Renaut, *L’Ère de l’individu* (1989)”

cũng chính A. Renault trong lời mở đầu *Sartre, le dernier philosophe* (1993) viết: “đã năm mươi năm, không có lấy một triết gia mới! 1943: năm xuất hiện *L'Être et le Néant*.”^[xxxiii] trong luận điểm này Renault muốn chỉ ra “sự bất khả viết một tác phẩm thuộc loại còn biểu hiện qua *L'Être et le Néant*...có thể tốt trong việc cung cấp sự tiếp cận tiêu cực khá hơn về cái tạo thành tính đặc thù của thể hệ triết học” của Renault. cho nên khi đọc lại Sartre, Renault muốn làm sáng tỏ sự chia cách giữa thể hệ của ông và Sartre nhằm mở ra một cuộc lục vắn rộng rãi hơn về cái gì có thể là điều kiện triết học vào cuối thế kỷ hai mươi này.^[xxxiv]

Alliez ngờ vực là luận điểm của Renault về một viễn tượng triết học bị quan nhằm đi tới một mục đích là “nếu triết học suy lý đã hoàn tất từ lâu rồi thì chính qua chuyển biến của nó thành triết học thực tiễn mà triết học ngày nay có thể và phải còn tìm kiếm những con đường của một tương lai khả dĩ.”^[xxxv]

những con đường nào? dường như một thể hệ trước đó với những tên tuổi như Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, Badiou đã không ngừng khuấy động sâu sắc khái niệm *chân lý*, và do đó khái niệm về một trật tự *triết lý*

phi triết học có khả hữu?

triết học chân thực là phi-triết học – như ghi chú của Merleau-Ponty nơi trên có là một ẩn ngữ? trong *qu'est-ce que la philosophie?* của G. Deleuze và F. Guattari chỉ ra bình diện *nội tại* được xem như tiền triết học, có nghĩa là một lĩnh hội phi khái niệm, như nơi Descartes qua lĩnh hội chủ quan, tiềm ẩn từ cogito, nơi Heidegger qua lĩnh hội tiền hữu luận về Hữu; tiền triết học ở đây tuyệt không có ý chỉ cái gì trước khi hiện hữu, nhưng cái gì không hiện hữu ở ngoài triết học; cái tiền triết, hay phi triết đó là quyền năng của một Toàn-Nhất/Un-Tout như thể một sa mạc di động mà những khái niệm về quần tụ:

cái phi-triết có lẽ ở ngay trong lòng triết học còn hơn chính triết học, và có ý chỉ là triết học không thể tự mãn với việc được hiểu theo cách thể triết học hay khái niệm, nhưng cũng phải giao dịch với những nhà phi-triết học, trong bản chất của nó^[xxxvi]

trong phần chú thích, họ ghi nhận F. Laruelle “đang theo đuổi một trong những dự tính đáng lưu tâm nhất của triết học hiện đại là gọi lên một Toàn-Nhất mà ông này đánh giá là ‘phi triết’, và ‘khoa học’ ở đó bắt nguồn ‘phán quyết triết lý’.

phán quyết triết lý? có phải đây là tuyên ngôn của phi triết học:

“chúng ta không ngừng nói về triết học, chắc hẳn trong văn hoá Âu châu, nhưng ở đây phải chăng chỉ là để phát triển một khoa học (của) triết học, nghĩa là một khoa học không quy hồi một cách phản tỉnh về triết học”^[xxxvii]

Laruelle khác với Althusser ở quan niệm giữa triết học và khoa học, không có một đoạn tuyệt tri thức nhưng là khu biệt tri thức-luận lý, triết học không là một lý luận và khái niệm bước cắt tri thức luận chỉ là một phóng chiếu triết lý trên khoa học;

phi triết học trong quan niệm của Laruelle có cơ sở nội tại triệt để vì “Nhất là nội tại” nhưng phân biệt với Deleuze về khái niệm khu biệt, mặc dầu trong *Les philosophies de la différence* (1986), Laruelle ghi nhận: Không phải “Hữu” thông trị tư tưởng thế kỷ XX, mà rốt cuộc chính là “Khu biệt”. chính Heidegger nhận thức ra trong “Khu biệt” cái bất biến tây-hy xưa nhất và ngự trị nhất, nhưng ông không phải là người đầu tiên, trước ông có Nietzsche, và sau ông là Deleuze và Derrida, đã đưa Khu biệt lên hàng nguyên lý^[xxxviii]

ông phê phán nơi Heidegger và Derrida, siêu việt đã lẫn át tính Nhất ở đó sự phân hóa như nhất là một tuyệt đối, trong khi nơi Nietzsche và Deleuze, tính Nhất lẫn át siêu việt, tính Nhất như thể siêu việt

khi luận về sách Hoài Nam Tử, Phùng Hữu Lan dẫn chương 14 của sách này viết “trần ngập khắp trời đất, trong cái đơn sơ còn hỗn mang chưa hoàn tất: cái đó gọi là Thái Nhất. mọi sự từ cái Nhất này sinh ra, mỗi vật trở nên khu biệt”^[xxxix];

tính Nhất là nguyên lý cho sự biến hóa vận động của mọi vật: “Nhất chi lý, thi tứ hải, Nhất chi giải, tế thiên địa, kỳ toàn dã, thuận hễ nhược phác, kỳ tán, hỗn hễ nhược trọc”

Laruelle quan niệm bản chất của tư tưởng triết học là tuân theo một quy luật cấu trúc về thống nhất các mặt đối lập, trong *Théorie des étrangers*, xác định triết lý là vạch một tuyến phân cách, một biên giới, tạo phán quyết giữa những loại thực tại có giá trị hữu thể luận không bằng nhau nhưng vẫn tồn tại đồng thời trong trật tự hệ thống;

chương 42 Đạo đức kinh chỉ ra trật tự hệ thống: Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật; khi phê phán khái niệm “khu biệt” trong triết học hiện đại, Laruelle muốn chỉ ra là khu biệt không đem lại Nhất, chỉ có giải pháp đem lại chính Nhất như thành tố của tư tưởng, nhưng không tái tạo từ ngoại tại, có nghĩa là đưa nó ra khỏi tâm chân trời hữu thể luận truyền thống, cái tiền đề hiển nhiên ấy được diễn tả trong *En tant qu'un* như một trùng phức ngữ: *cái Một thống nhất/l'Un unifié*. đó là bước thứ hai của phán quyết triết lý chỉ ra Nhất được quan niệm như một hệ thống/tổng hợp: Nhất và nhị tạo nên một trật tự hệ thống mới.^[xl]

phi-triết học như vậy không có nghĩa là thủ tiêu triết học; nó không nhằm thay thế triết học, *nhưng kế thừa niềm tin và thẩm quyền của triết học* (Laruelle) cũng như triết học cần một phi-triết học lĩnh hội nó, triết học cần một lĩnh hội phi triết học, như nghệ thuật cần phi-nghệ thuật (Deleuze); cho nên Laruelle xác nhận biểu ngữ phi-triết

học mang ý nghĩa đa dạng và có một lịch sử của nó,^[xii] đó cũng là nỗ lực của tập thể chung quanh Laruelle như Tristan Aguilar, Laurent Leroy, Maryse Dennes, Serge Valdinoci trong những luận văn về quan hệ phi triết học ở Badiou, Derrida, Fichte, Husserl...^[xiii]

tư tưởng nhất thể hay phức thể, sự thật vẫn là những tiếp cận gần đến-vô tận, những tranh luận triền miên về lưỡng nghị nội tại/siêu việt, cấu trúc/chủ thể, những nan đề thuộc về tri thức hay hữu thể luận – những điều khả dĩ vẫn còn triết lý/philosophable? sau ngưỡng cửa của một thế kỷ mới bắt đầu.

[i] những tranh luận đã thu tập thành một tài liệu mang tên *Qui a peur de la philosophie?* (Flammarion, Paris 1977) với những bài viết của Sarah Kofman, Sylviane Agacinski, Jean-Pierre Lefebvre, Jacques Derrida, Roland Brunet, Alain Delormes, Bernadette Gromer, Jean-Luc Nancy, Michèle Le Doeuff, Bernard Pautrat, Jean-Pierre Hédoin, Hélène Politis, Michel Bel Lassen, Martine Meskel, Michael Ryan. Jan Plug khi dịch phần đầu tác phẩm *Từ quyền lợi đến triết học/Du droit à la philosophie* (Galilée, 1990) của J. Derrida đã dùng lại tiêu đề trên cho bản tiếng Anh: *Who's Afraid of Philosophy?* (Stanford University Press, 2002) có ý nhắc đến cuộc tranh luận lịch sử này. Derrida nhấn mạnh đến từ đơn giản "à" mang một xác định ngữ nghĩa liên hợp hai lãnh vực, hai cấu trúc, hai cơ chế về quyền lợi cho triết gia, về pháp lý cho triết học, về định chế cho giảng dạy triết học.

[ii] Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird...In der Tat, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens (*Jenseits von Gut und Böse I, 1*).

[iii] das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires (*Sdt I, 6*).

[iv] adventavit asinus/pulcher et fortissimus (*Sdt I, 8*).

[v] Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur "Schaffung der Welt", zur causa prima (*Sdt I, 9*).

[vi] das Vermögen zu synthetischen Urteilen a priori.

[vii] man wurde alter, der Traum verflog.

[viii] X. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, I*.

[ix] X. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1988), bản dịch sang tiếng Pháp của Alain Boutot: *De l'essence de la vérité* (2001), tiếng Anh của Ted Sadler: *The essence of truth* (2002).

[x] X. Heidegger, *Sein und Zeit, 6*.

[xi] triết gia đầu tiên trong lịch sử triết học tây phương đã bị người thành Athènes kết án uống thuốc độc mà chết, khởi tố là thi sĩ trẻ không nổi tiếng Meletos và hai nhà hùng biện Anytos và Lycon, tội danh là làm hư tuổi trẻ và không tin vào những thần dân trong thành đang tin; F. Châtelet coi Socrate là triết gia bị ám sát/Philosophe assassiné. (X. Châtelet, *Platon*).

[xii] trước thời đại cổ điển và khai sáng, người ta luận về cái chết để chọn lựa một thái độ triết lý như những môn đệ của Epicure hay Khắc kỷ; ngày nay những nghiên cứu sơ khảo tri thức luận để xây dựng một khoa học về chết (thanatologie) với những công trình của Vladimir Jankélévitch về mặt siêu hình (sống là mặt hiện của chết), của Philippe Ariès, Michel Vovelle về mặt lịch sử (chết không còn là sự chấp nhận định mệnh thống trị), của Michel Picard về mặt văn học (chết là một liên hệ xuyên suốt liên chu thể), của Louis-Vincent Thomas về mặt nhân học (Chết là mâu thuẫn sinh động giữa cái Phổ quát cụ thể với cái Đơn nhất cụ thể); tri thức luận của Thomas nghiên cứu chết có tính thống nhất bản thể trong xác quyết sự thống nhất hữu cơ của sống và chết, xác quyết chết là thống nhất của tính hữu hạn thời gian và xu hướng vĩnh cửu, xác quyết chết như cơ sở bản thể của hữu và tư duy của hữu. (X. Thomas, *La Mort* (1988), *La Mort en question* (1991)).

[xiii] Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit.

[xiv] 'Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben' dẫn theo *Der Ackermann aus Bohmen*.

[xv] X. Derrida, *Apories: Mourir-s'attendre aux limites de la vérité* (1996) .

[xvi] X. John Sallis, *Echoes, After Heidegger* (1990)

[xvii] Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen.

[xviii] X. Derrida, Sdt. K. Jaspers trong *Philosophie, Bd II, T. III, 7* đã đặt 'cái chết của tôi' thành một tiểu mục để phân tích.

[xix] Himmel, Erde, die Gottlichen, die Sterblichen.

[xx] X. Wilhelm Perpeet, *Heideggers Kunstlehre in Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Hrg von Otto Poggeler (1994).*

[xxi] Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen, wenn ich so sagen konnte, als der Mensch, der heisset ein Bild der Gottheit.

Giebt es auf Erden ein Maass? Es giebt keines.

...Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben

(Với đầy ân sủng, thực sáng tạo, con người tọa thị trên mặt Đất này. Quả là bóng đêm sao vắng vặc không còn trong sáng, nếu như tôi có thể nói, như thế con người, mang ý nghĩa là một hình tượng của Thượng đế

Liệu có là thước đo trên mặt đất này? Không thể.

...Sống là Chết, và Chết cũng là một đời sống)

[xxii] Blanchot, *L'espace littéraire (1955).*

[xxiii] tại sao lại sinh sản? bởi vì con người muốn tạo ra một cái gì bất diệt và vĩnh cửu, và sự thèm khát bất tử không thể tách rời khỏi sự thèm khát điều thiện, cho nên thiết yếu tình yêu cũng là tình yêu sự bất tử...tình yêu triết lý nhằm sáng tạo bằng tinh thần, bởi vì sự sáng tạo bằng thể xác (người đàn ông yêu người đàn bà vì tin là tạo ra sự bất tử khi tạo ra những đứa con) chỉ đạt tới một kỷ niệm bất tử. X. Đặng Phùng Quân, *Hành trạng tư tưởng giữa hai thế kỷ (2002).*

[xxiv] K. Jaspers, *Philosophie und Welt (1958)* : [Unsterblichkeit] ist vielmehr die Ewigkeit, die in der Zeit berührt wird, wenn es zu jenem Durchbruch durch das raumzeitliche, sinnlich und verstandesmassig erfahrene Weltsein in der Freiheit gekommen ist.

[xxv] Solange wir in der Zeit leben, ist uns die *Sehnsucht* nach der zeitlichen Gegenwart derer, die entschwunden sind, nur in der Erinnerung zu sein scheinen, unumgänglich. Uns ist in der Zeit die *Trauer* auferlegt.

hoài niệm và tưởng mộ là những khái niệm phi triết lý trong thời đại chúng ta.

[xxvi] X. Đặng Phùng Quân, *Cơ sở tư tưởng thời quá độ* in *Chữ Đề số 2 và 3 (2000).*

[xxvii] Sallis đã triển khai bài này thành bài mở và chương một của tác phẩm *Echoes, After Heidegger (1990)* đã dẫn ở trên; X. chú thích xvi.

[xxviii] bản dịch sang tiếng Pháp nhan đề "La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée" của Jean Beaufret và F. Fédier do Beaufret được ủy thác đọc trong hội nghị vinh danh Kierkegaard do Unesco tổ chức tại Paris từ 21 đến 23 tháng tư 1964. vấn đề "cáo chung" mang hai ý nghĩa "hoàn tất" nhiệm vụ của triết học và "tận cùng" của triết học. X. chú thích xxvi. Beaufret ghi nhận: đương nhiên người ta có thể nghĩ là vấn đề cứu rỗi con người, đầu là cứu rỗi vĩnh hằng bằng hủy triệt những tội lỗi thể gian hay cứu rỗi trong thế giới này bằng hủy triệt một thế giới tha hóa, thì cũng cấp thiết lớn lao hơn là hủy triệt hiện tượng luận là nhiệm vụ thuần túy xây dựng của tư tưởng như chúng ta đọc trong SuZ (On peut bien sur penser que le problème du salut de l'homme, qu'il s'agisse de son salut éternel par la destruction des péchés du monde ou de son salut en ce monde par la destruction d'un monde de l'aliénation, est de plus grande urgence que la destruction phénoménologique qui est, lisons-nous dans Sein und Zeit, la tâche proprement constructive de la pensée) trong *Questions IV (1976).*

[xxix] X. P.Tempels, *La Philosophie Bantoue (1949)*, Alexis Kagamé, *La Philosophie bantou-rwandaise de l'être (1956)*, F.-M Lufuluabo, *Vers une théodicée bantoue (1962)*, M. Griaule & G. Dieterlen, *Le renard pâle (1965)*, Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines (1970)*, John Mbiti, *African Religions and Philosophy (1969)*, Mgr Makarakiza, *La Dialectique des Barundi (1959)*, M.A. Mabona, *The Depths of African Philosophy (1963).*

[xxx] X. Wiredu, *Philosophy and an African Culture (1980)*; P. Hountondji, *African Philosophy (1983)*; Oruka, *Sage Philosophy (1990).*

[xxxi] X. Hountondji, *African Philosophy, Myth and reality (1976/1983)*

[xxxii] tác phẩm tiêu biểu của Alliez là *Les Temps Capitaux* (1991), của Benoist là *Phénoménologie, sémantique, ontologie* (1997), của Claude Romano là *L'événement et le monde* (1998)

[xxxiii] tác phẩm *Hữu thể và Hư vô* của Sartre. X. Alliez, Sdt.

[xxxiv] X. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe* (1993). Renaut khẳng định không là một người theo Sartre, cũng không coi Sartre là thần tượng; ông cũng dẫn ra những tuyên bố ngu xuẩn của Sartre như nhận định vào năm 1954 "hoàn toàn có tự do phê bình ở Liên Xô", hay sáu năm sau mở đầu tác phẩm *Phê phán lý trí biện chứng* xem chủ nghĩa Mác là "tâm chân trời không thể vượt của thời đại chúng ta", hay cùng năm này coi "chế độ thoát thai từ cách mạng Cuba là một nền dân chủ trực tiếp", hay cổ súy "vào thời kỳ đầu của nổi loạn, cần phải giết người" một cách vô trách nhiệm không thể tha thứ được.

[xxxv] X. Éric Alliez, Sdt.

[xxxvi] X. G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) X. ĐPQ, *Cơ sở tư tưởng thời quá độ* in Chủ Đề số 2.

[xxxvii] X. *La décision philosophique, No 2, 1987*: Nous n'avons pas fini de parler de la philosophie, dans la culture européenne certes, mais ici, ne serait-ce que pour élaborer une science (de) la philosophie, c'est-à-dire une science qui ne revient pas réflexivement à la philosophie.

[xxxviii] X. F. Laruelle, *Les philosophies de la différence* (1986). Laruelle khởi sự với luận án về Ravaisson "les données immédiates de la manifestation" (1969), đề xuất năm 1969 do Clémence Ramnoux bảo trợ, và luận án "Economie générale des effets d'être", đề xuất năm 1975 với Paul Riceur bảo trợ. Những tác phẩm của Laruelle chia làm ba phần: Philosophie I tiêu biểu như *Le déclin de l'écriture* (1977), Philosophie II với *Les philosophies de la différence* (1987), *Philosophie et non-philosophie* (1989), *En tant qu'Un* (1991), *Théorie des identités* (1992), Philosophie III với *Théories des Étrangers* (1995), *Principes de la non-philosophie* (1996).

[xxxix] X. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy, I*.

[xl] X. Laruelle, *Theorie des étrangers*.

[xli] X. Laruelle, *Principes de la non-philosophie* (1996).

[xlii] X. Non-Philosophie, *Le Collectif*