

CHƯƠNG VI

NHÂN CHỦ CHI ĐẠO TỪ TRIẾT LÝ NHÂN CHỦ CỦA GIOAN-PHAOLÔ II TỚI NHÂN ĐẠO

1. DẪN NHẬP

Để tránh ngộ nhận, chúng tôi xin minh xác là chương sách sau đây không chuyên luận đàm về *tư tưởng nhân chủ* của Giáo chủ Gioan-Phaolô II, càng không phải là một văn bản tỉ giáo giữa hai nền triết học của ngài và của Nho học.¹ Đúng hơn, bài này nhắm tới một mục đích, đó là qua việc tìm hiểu nền triết học nhân chủ của Gioan-Phaolô II, một nền tư tưởng đương ảnh hưởng tới các xã hội Kitô giáo, chúng tôi suy tư về *đạo nhân chủ* trong tư tưởng của người Việt. Chính vì vậy, luận văn chỉ dành một phần trình bày tư tưởng nhân chủ của Gioan-Phaolô II. Chúng tôi cũng cần phải nói thêm là công việc phân tích tư tưởng xã hội của Gioan-Phaolô II không theo lối giải thích chung

¹ Chúng tôi đã từng thảo luận về hai đề tài trên trong bài thuyết trình “The Anthropocentric Element in Confucius’ Political Philosophy” tại Đại Học Varsovia (16.08.1993) và “The Social Philosophy of John-Paul II” tại Đại Học Lublin (18.08.1993) dịp tác giả được bầu vào Polish Academy of World Universalism. Một trong hai luận văn trên, “The Social Philosophy of John-Paul II,” đã từng phát biểu trong tập san nghiên cứu *Dialectics*, tập 5, số 4 (Varsovia, 1994).

của thần học, song qua lăng kính triết lý nhân vị của ngài. Nói đúng hơn, từ *nhân cách thuyết*,² chúng tôi đọc lại và giải thích một cách nhất quán các tông huấn hay thông điệp, hay các tác phẩm triết học của Giáo chủ.³

Luận văn này phân làm ba phần chính: phần thứ nhất mạn đàm vai trò của con người cũng như mục đích của một nền triết học xã hội; phần thứ hai thảo luận cái nhìn của Gioan-Phaolô II về con người cũng như những vấn nạn của con người hiện đại để hiểu thêm về *tư tưởng nhân chủ*; và trong phần thứ ba, chúng tôi dùng lối suy tư trong Việt triết

² Danh từ *personalisme* (Pháp ngữ) trong triết thuyết xã hội của Emmanuel Mounier và Maurice Nédoncelle đã từng được giới thiệu và “áp dụng” vào thời Đệ nhất Cộng Hòa. Hai ông Lê Thành Trị, Lý Chánh Trung dịch sang Việt ngữ là *Thuyết Nhân Vị*. Tư tưởng *Nhân Cách* (Osoba, tiếng Ba-Lan) của Gioan-Phaolô II không giống với thuyết Nhân Vị của Mounier, như chúng tôi sẽ trình bày trong phần 3 của tiểu luận này. Chính vì thế, chúng tôi dịch là *Nhân Cách Luận* để tránh nhầm lẫn với thuyết nhân vị. Chúng tôi đồng ý với giáo sư Stanislaw Kowalczyk, một đồ đệ của Gioan-Phaolô II, là trọng điểm của nền triết học xã hội của Giáo Chủ nằm trong nhân cách thuyết của ngài. Xin xem Stanislaw Kowalczyk, “Personalist and Universalistic Aspects of the Idea of Development in the Encyclical *Sollicitudo rei socialis* by John Pohn II,” trong *Dialogue and Humanism*, số 2-3 (1994), tr. 94.

³ Đặc biệt các tông huấn như *Laborem Exercens* (Nhân Công Luận), *Sollicitudo rei socialis* (Quan Hoài Xã Sự), *Redemptor Hominis* (Chúa Cứu Thế) và tác phẩm triết học quan trọng khi ngài còn là Giáo sư Triết học tại Đại Học Lublin: Karol Wojtyla, *Osoba i Czyn* (Nhân Cách và Tác Động), (Cracovia, 1969). Các văn kiện trên sẽ được viết tắt như sau: LB (Laborem Exercens), SRS (Sollicitudo rei socialis), RH (Redemptor hominis), OC (Osoba i Czyn).

để quảng diễn tư tưởng của ngài, hay nói đúng hơn, qua tư tưởng của ngài để phát quật *nhân đạo* trong Việt triết.

2. TRIẾT LÝ XÃ HỘI VÀ NHỮNG VẤN NẠN NHÂN SINH

2.1. Tôn Giáo, Nhân Sinh và Triết Lý Xã Hội

Ngay từ thời Hy lạp con người đã từng giữ địa vị chủ nhân. Trong thế giới của Homer, thần linh thực ra chỉ là hình ảnh của con người tranh quyền cố vị, với nhữn hành vi phi nhân vô đạo.⁴ Thế nên khi Socrates đòi hỏi triết học phải bắt đầu tự con người, triết gia chỉ nhắc lại nguồn gốc chủ nhân mà con người quên lãng. Tương tự, con người luôn giữ một địa vị tối quan trọng trong truyền thống triết học đông phương. Bàn Cổ, Hoàng Đế thực ra cũng chỉ là con người được thần thoại hóa, và không hẳn đồng vị với Thiên, hay Thượng Đế.⁵ Song tuy chấp nhận Thiên, từ khi có một nền triết học, người Trung Hoa luôn đặt con người

⁴ Như thấy trong hai tác phẩm kinh điển của văn chương Hy lạp *Iliad* và *Odyssey*. Xin tham khảo, Homer, *Odyssey*, E. V. Rieu dịch, (Harmondsworth: Penguin, 1946). Đặc biệt phần dẫn nhập của Rieu, tr. 9-21.

⁵ Xin xem Chang Kwang-chih (Trương Quang Trực), *The Archaeology of Ancient China* (Connecticut: Yale University Press, 1963); *Early Chinese Civilization* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), và *Shang Civilization* (Connecticut: Yale University Press, 1980). Ngoài ra: Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), và cũ hơn, Fung Yu-lan (Phùng Hữu Lan), *A History of Chinese Philosophy*, trans. Derd Bodde (New Jersey: Princeton University Press, 1952-53), chương 1.

này là trọng tâm của vũ trụ.⁶ Tự Nghiêú, Thuấn tới Khổng Tử, truyền thống nho học đã luôn coi con người như là điểm nối kết giữa trời và đất. Cái đạo *dī nhān vi chǔ* không những từng là nguyên lý siêu hình đặt nền tảng cho nền đạo đức học *chí trung hòa* hay *trung dung chí đạo*, mà còn là nền tảng cho cơ cấu xã hội. *Dân vi quý* không chỉ là một lý thuyết của Mạnh Tử, mà nói cho đúng ra, là của con người xác định về tầm quan trọng của chính mình. Tuy chấp nhận Thượng Đế là Chúa tể càn khôn, chúng ta cũng nhận thấy là truyền thống Do Thái giáo, và nhất là Kitô giáo luôn đặt con người như là trung tâm của lịch sử cứu độ.⁷ Sự việc sáng tạo con người theo hình ảnh của Thượng

⁶ Khổng Tử: “Thiên lý tại nhân tâm,” hay “Đạo bất viễn nhân, nhân chi vi đạo nhi viễn nhân, bất khả dĩ vi đạo.” *Luận Ngữ*, 8: 29; hay *Trung Dung* 1: 30: “Tu thân của người làm gốc để thay vào.” Đây cũng là một lý do tại sao khá nhiều trí thức Tầu như Hồ Thích, hay nhóm Tân Nho cho rằng Trung Hoa không có một nền tôn giáo theo đúng nghĩa của Tây phương, hay còn đi xa hơn, cho rằng Trung Hoa vốn vô thần. Xin xem Hồ Thích, *Trung Quốc Cổ Đại Triết Học Sử* (Đài Bắc: Nguyên Lưu Xuất Bản, 1994), tr. 338 (Hoa ngữ). Bản Việt ngữ do Huỳnh Minh Đức dịch, sđd. tr. 740. Lối nhìn này được Phùng Hữu Lan phụ họa: Fung Yu Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, sđd., tr. 4. Cũng xin xem thêm Trần Văn Đoàn, “Is Chinese Humanism Atheistic?” trong *Proceedings of the International Conference in Commemoration of Ricci's 400 Years in China* (Trung Ương Nghiên Cứu Viện, Phụ Nhân Đại Học và Cố Công Bác Vật Viện, Đài Bắc, 8. 1993), tr. 437. Bản Hoa ngữ trong *Triết Học ngữ Văn Hóa* (11.1993), và cũng tái in trong *Ích Thế* Tạp chí (Đài Bắc, 11. 1983), tr. 16-23. Trong luận văn trên, chúng tôi đã phê bình lối nhìn sai lạc của Phùng Hữu Lan về tôn giáo, và nhân bản, và nhất là về phương pháp suy tư triết học.

⁷ Xin tham khảo Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* (Mùnchen, 1965), Tập 3.

Đế (imago Dei); cho con người quyền chủ tể quản lý vạn vật, cũng như một sự tự do⁸ - ngay cả tự do phản loạn chống Thượng Đế - nói lên tính chất tất hữu của con người. Nhất là sự kiện chính Đức Kitô đã tự hạ phàm làm người để có thể cứu chuộc con người, càng chứng minh một cách rõ rệt vai trò quan trọng của con người.

Nói một cách chung, bất cứ một nền đạo lý, văn hóa, hay văn minh nào cũng đều hướng về con người, biểu tả con người, và phục vụ con người. Trong một mạch văn như vậy, triết lý xã hội *không chỉ* là một môn học về con người như nhân học (anthropology), nhân chủng học (ethnology) hay xã hội học (sociology) mà thôi. Triết lý xã hội nhắm tới việc truy nguyên những vấn nạn mà con người sống trong xã hội thường gặp, và đi tìm giải đáp hữu hiệu, hầu giúp con người bảo tồn (preservation), phát triển (development) và tiến bộ (progress),⁹ để có thể biến thành một con người toàn vẹn lý tưởng (*homo integralis*).¹⁰

⁸ *Genesis*, 1.

⁹ Trong thông điệp *Sollicitudo rei socialis* (SRS), đoạn 4, Gioan Phaolô II phân biệt hai yếu tính của một xã hội lý tưởng, đó là phát triển (sviluppo) và tiến bộ (progresso). Giáo chủ đặc biệt nhấn mạnh đến quan niệm phát triển như trọng điểm của con người nhân vị. Cũng xin xem thêm St. Kowalczyk, sđd., tr. 93. Chúng tôi không hoàn toàn theo lối phân biệt giữa phát triển và tiến bộ của Gioan-Phaolô II. Chúng tôi hiểu phát triển theo lượng chất và tiến bộ theo phẩm chất, hoặc phát triển như một sự tiến tới mục đích qua hằng đạo (horizontal line), trong khi tiến bộ qua trực đạo hay thăng đạo (vertical line). Xin xem Trần Văn Đoàn, “The Concept of Integral Humanism of Maritain.” Bài thuyết trình tại Hội nghị Quốc tế của *International Society for Metaphysics*, Boston College, Tháng 8, 1998. In trong *Etudes maritainiennes*, tập 16, (Ottawa, 2000). Tái bản trong: George F.

2.2. Công Năng của Triết Lý Xã Hội

Khi Socrates nhắc khéo các nhà ngụy biện về vai trò của con người, về sự cần thiết phải biết thêm về con người, nhà đại triết này đòi hỏi một nền triết học về con người, một con người trung thực “đầu đội trời, chân đạp đất.” Tương tự, khi Khổng Tử từ chối bàn về quý thần, ngài muốn nhắc khéo các đồ đệ của ngài phải chú trọng tới chính con người “chưa biết về con người thì nói đến quý thần làm chi?” Mà biết về con người chính là “tri nhân tắc triết,” mà tri nhân phải để “vụ dân chi nghĩa.”¹¹ Nhãn quan của hai ngài đã ảnh hưởng tới cả bao thế hệ mai sau, nhất là giúp hậu thế xây dựng một nền triết lý thực hành. Nhà bác học Aristotle đi sâu hơn, coi triết học như là một cứu cánh của nhân sinh. Trong tác phẩm đạo đức học bất hủ lấy tên con của mình làm tựa đề, *Nicomachean Ethics*,

McLean ed., *Philosophical Challenges and Opportunities of Globalization* (Washington D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000). Bản Hoa ngữ trong *Triết Học Luận Tập*, số 31 (Sở Nghiên cứu Triết Học Sỹ Lâm, Phụ Nhân Đại Học, Đài Bắc, 1998), tr. 17-44; cũng như trong *Triết Học dù Văn Hóa*, số 287 (Đài Bắc, 04. 1998), tr. 306-320.

¹⁰ Quan niệm con người toàn vẹn do Jacques Maritain, một triết gia người Pháp, đề xướng vào thập niên 1930. Xin tham khảo Jacques Maritain, *L'humanisme intégral* (1936) (Paris: Aubier Montaigne, 1968). Cũng xem thêm Trần Văn Đoàn, “The Concept of Integral Humanism of Maritain,” bđd. Ngoài ra, Nguyễn Văn Tài, *La Philosophie sociale de Jacques Maritain* (Luận án Tiến sỹ Triết học tại Giáo Hoàng Đại Học Viện Urbano, Roma, 1981).

¹¹ *Luận Ngữ*, 6:20.

ông tóm gọn vai trò của đạo đức học vào việc giúp nhân sinh đạt tới hạnh phúc tối hậu:

“Tất cả mọi nghệ thuật, mọi nghiên cứu hay tương tự, tất cả mọi sinh hoạt và bất cứ sự deo đuổi nào cũng đều hướng về sự thiện hảo; chính vì thế mà thiện hảo được coi một cách thích đáng như là mục đích tối hậu vậy.”¹²

Nói một cách khác, theo Aristotle, mọi sinh hoạt của con người như chính trị, kinh tế, tôn giáo, tri thức... đều nhắm tới cùng một mục đích, đó chính là sự thiện hảo.

Dựa vào các đại triết gia trên, chúng tôi muốn xác định ba điều: thứ nhất, triết học là môn học mang bản chất *nguyên lý* hay *siêu hình* về chính con người; thứ hai, một nền triết học như thế phải là một nền triết lý xã hội, bởi vì không có con người chung sống (xã hội), chúng ta không cần đạo đức, quy luật, vân vân; thứ ba, một nền triết lý xã hội không phải chỉ hạn hẹp vào việc tìm hiểu con người trong xã hội, mà còn truy nguyên một cách tích cực những vấn nạn của con người, ngã hầu tìm ra giải đáp giúp con người đạt tới sự hoàn thiện. Hiểu triết học xã hội theo mạch văn này, chúng ta mới nhìn ra được lịch trình tiến bộ của con người; chúng ta mới nhận ra được vai trò bất khả khuyết của tôn giáo. Và cũng chỉ trong một mạch văn như vậy, chúng ta mới có thể hiểu được triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II cũng như nền triết học xã hội Việt.

Chúng ta biết, mầu nhiệm nhập thể, cứu độ của đức Kitô đâu có phải là những câu chuyện hoang đường vô tích

¹² Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, I, 1. Bản dịch đối chiếu và chú giải từ nguyên ngữ Hy Lạp của Trần Văn Đoàn, sẽ do Nhà Xuất Bản Đại Học Việt Nam xuất bản trong tương lai.

sự. Đây chính là một phương thế hữu hiệu giải quyết những vấn nạn, nhất là vấn nạn sinh tồn của nhân loại. Khi mà bạo lực không thể giải quyết được vấn đề; khi mà ngay cả pháp luật cũng phải bó tay, thì chỉ còn một cách duy nhất, đó chính là tình thương vô hạn của Thượng Đế mới có thể giúp con người khôi phục bản tính của con người. Lối giải quyết một cách “trị căn” này cũng thấy trong các nền tôn giáo như Phật giáo, và Đạo giáo, và trong triết lý của Khổng Tử. Khi đức Thích Ca giác ngộ phát hiện cội nguồn của vấn nạn căn bản của con người là từ khổ, là trầm luân khổ hải, ngài đã đưa ra một lối giải quyết đó chính là tu thân. Chỉ khi nào không còn tham, sân, si, lúc bấy giờ con người mới có thể thoát khỏi kiếp luân hồi của sinh đẻ, của bệnh hoạn, của già lão, và nhất là của tử tận. Cái nhìn của đức Thích Ca, cũng như nhẫn quan của đức Kitô cũng không khác chi lối suy tư của đức Khổng. Tuy không nhẫn mạnh đến một sự sống vĩnh cửu, đối với hiền nhân, vấn nạn căn bản của con người không phải là gì hơn, nhưng là chính sự sống: làm sao bảo tồn sự sống; làm sao phát triển con người, làm sao tránh khỏi bị hủy diệt.¹³ Chính vì vậy mà ngài nhẫn định đạo đức như là một phương thế hữu hiệu nhất để có thể đạt tới những mục đích trên. Đối với ngài, sự thiện mới chính là mục đích và là phương tiện giúp con người sinh tồn và phát triển: “Đại học chi đạo, tại minh

¹³ Xin tham khảo Trần Văn Đoàn, “Sinh Tử trong Khổng Học,” trong *Tập San Nghiên Cứu Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam*, (Washington D. C., 2000). Bài này nguyên là bài giảng thuyết tại Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam tại Washington D. C. và Orange County, 8. 1999, và sẽ in thành một chương trong *Những Suy Tư về Thần Học Việt Nam* (Washington D. C.: The University Press of Vietnam, 2001).

minh đức, tại thân dân, tại chỉ ư chí thiện.”¹⁴ Đối với ngài chỉ khi nào đạt tới sự thiện, chúng ta mới có thể “tề gia, trị quốc, bình thiên hạ.”¹⁵ Nói tóm lại, công năng của triết lý xã hội của các đạo Kitô, Khổng và Phật bao gồm (1) truy tìm và phân tích những vấn nạn của con người xã hội, cũng như (2) phát hiện giải đáp có tính cách vĩnh cửu, bao gồm phương thế tu tâm (thân), tích đức, tin yêu, nhân, lễ, nghĩa, trí, vân vân. Nói một cách xách quyết hơn, bất cứ một nền triết lý xã hội nào, nếu có thể được coi như là một nền triết học một cách xứng danh hợp lý, cũng phải theo một đường lối đi tìm căn nguyên của vấn nạn, và đưa ra một lối giải đáp nguyên lý như vậy.

Trong những đoạn sau, chúng tôi theo một cùng một biểu đồ này để tìm hiểu nền triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II, cũng như nền triết học của xã hội Việt. Nền triết lý xã hội này bắt đầu với sự tìm hiểu về bản thể (nature), bản chất (characteristics) cũng như hiện sinh (existence) của con người, tức phần hình nhi thượng ($\muετα$) hay hữu thể ($οντο$) của nhân học. Sau đó nó mới truy nguyên những vấn nạn của con người, bao gồm những điểm đối nghịch làm nguy hại tới bản thể, bản tính và cùng đích của con người, tức phương pháp luận của nhân học. Và sau cùng, triết học xã hội phải đưa ra một phương thế, hay một viễn tượng (vision) nhằm giải quyết những vấn nạn trên. Trong một luận lý như vậy, chúng tôi thiết nghĩ, triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II không chỉ nằm trong phạm vi của đạo đức học, hay tôn giáo học song dựa trên một nền siêu hình

¹⁴ *Dai Hoc*, 1. Chính văn.

¹⁵ *Dai Hoc*, 1. Như trên.

học mà Kowalczyk gọi là “hữu thể học về nhân cách luận” (ontology of personalism),¹⁶ tức một tri thức siêu nghiêm (transcendental)¹⁷ phát xuất từ nội tâm. Nơi đây, chúng tôi tập trung vào trọng điểm của nền triết lý xã hội này, đó là quan niệm nhân chủ, và phân tích qua ba phần: (1) truy nguyên những vấn nạn của con người hiện đại; (2) phân tích vấn nạn hữu thể, và (3) tìm hiểu vấn nạn tâm linh. Riêng phần hình nhi thương sẽ được bàn đến trong một luận văn khác.

2.3. Truy Nguyên Vấn Nạn Nhân Sinh

Lịch sử nhân loại, cho tới thời Phục Hưng (Renaissance), ghi nhận một sự kiện đáng suy nghĩ, đó là việc con người quy ghém nguyên nhân các vấn nạn cho thế lực ngoại tại và thần linh. Không phải vì con người thiếu lý trí,¹⁸ hay lười suy tư,¹⁹ song vì họ không thể cưỡng lại ngoại

¹⁶ St. Kowalczyk, sđd., tr. 94.

¹⁷ Trí thức siêu nghiêm (transcendental knowledge), là một quan niệm do Immanuel Kant chủ trương, được các triết gia Kitô giáo như Joseph Maréchal, Karl Rahner, Bernard Lonergan, Johannes B. Lotze, Emerich Coreth sử dụng để diễn tả một loại tri thức hiển nhiên trong nội tâm tương tự như trực giác của Descartes và quan niệm “common sense” của John Locke. Xin xem Otto Muck, *The Transcendental Method*, William D. Seidensticker dịch (New York: Herder, 1968).

¹⁸ Triết gia Pháp, ông Auguste Comte, 1798-1857 cha đẻ của lý thuyết duy thực (philosophie positive), cho rằng sự mê tín, tin vào thần linh chỉ là giai đoạn ấu trĩ của con người. Phải đợi đến thời đại khoa học, con người mới đủ lý trí và trưởng thành. Xin xem Auguste Comte, *Le Cours de philosophie positive*, 6 Tập, 1830-1842, in lần thứ 2 (Paris 1864).

lực, càng không thể làm chủ được thiên nhiên, và ngay cả chính con người họ. Thế nên, họ ngộ nhận thiên tai, hoạn nạn, và cả thất tình như khóai lạc, ái nộ, hỉ ai, hận thù... coi chúng là những tác động, do thần linh ban phát ân huệ, hay sát phạt con người. Họ quy tất cả cho cái mà họ gọi là định mệnh con người, như đại thi hào Nguyễn Du từng diễn tả:

“ Ngẫm hay muôn sự tại Trời,
Trời kia ta bắt làm người có thân.

Bắt phong trần phải phong trần,
Cho thanh cao mới được phần thanh cao.”²⁰

Và rồi họ nhẫn nại chấp nhận:

“Đã mang lấy nghiệp vào thân,
Cũng đừng trách lẩn trời gần trời xa.”²¹

Lẽ dĩ nhiên, nếu nguồn gốc của đau khổ là do ngoại lực, thì chỉ có chính ngoại lực này mới có thể giải quyết những vấn nạn của con người. Lối nhìn này được các nền triết học duy linh, duy niêm của nhà đại triết gia Plato hỗ trợ. Đối với môn đệ của Plato, nhất là trường phái Tân Plato (Neo-Platonism) của Plotin, vấn nạn của con người nằm ngay trong tính chất bất thực của hiện sinh và hiện thế. Tính chất giả tá này thấy trong đa dạng tính, tức hiện tượng đa tạp, đa dạng, đa hóa của thế giới mà con người đương sống. Vì

¹⁹ Martin Heidegger , *Was heisst Denken?* (Tübingen: Mohr, 1954). Trong tác phẩm này, Heidegger tố tội các nền triết học vẫn còn trong trạng thái “bất tư” (nicht denken).

²⁰ Nguyễn Du, *Truyện Kiều*, sđd., câu 3241-3244. Cũng xin tham khảo thêm bài viết của chúng tôi “Chữ Mệnh trong *Truyện Kiều*,” chương 5 trong tập sách này.

²¹ *Truyện Kiều*, câu 3249-3250.

vậy mà chỉ khi nhận thức ra được chân tính của thế giới, con người mới có thể giải tỏa những vấn nạn bất thực trên. Thế nhưng, chân tính này không nằm trong nội thế. Chân tính vượt khỏi thế giới và mọi hiện hữu. Chân tính chính là Đấng Duy Nhất.²² Lý hình (*ειδοσ*), tinh thần(*νουσ*), linh hồn) chỉ là những biến hình (*emanatio*) của Đấng Duy Nhất, tức Thượng Đế, mà thôi.²³ Bị ảnh hưởng của thuyết duy linh này, các nhà thần học tiên khởi của Kitô giáo đã phát triển duy linh và duy niêm thuyết. Philo, Clement,²⁴ Origen và ngay cả Tertullian, những nhà triết học tiên khởi của truyền thống Kitô giáo, coi nguồn gốc của thân phận con người, hay là kiếp người là do nghiệp chướng (danh từ Phật học), mà nghiệp chướng chính là sự bất thực của thế sinh, và của chính con người tại thế. Do đó, con người chỉ có thể biết Thiên Chúa nhờ vào hồng ân, cũng như qua việc phủ nhận tất cả thế giới hiện tượng không thể biểu hiện một cách toàn vẹn Thiên Chúa.²⁵ Tuy Tertullian diễn

²²

“Οὐ με λογοσ, μετε επιστεμε, ο δε και επεκεινα λεγεται ειναι ουσια σ.” *Enneads*, 5,4,1 (516 b-c).

²³ “Ν λεγομενε πηυσισ φυχη ουσα γεννεμα φυχησ προτερασ.” *Enneads*, 3,8,8 (351d); 5,7,1ff.; 3,8,3, (345e).

²⁴ Xin xem Battista Mondin, *Filone e Clemente - Saggi sulle origini della filosofia religiosa* (Torino: SEI, 1969).

²⁵ Clement Alexandria (150-219) chủ trương *via negativa*, cũng như *credo ut intelligam*. Xin xem Clement, *The Exhortations to the Greeks*, G.W. Butterworth chủ biên (London, 1919). Trong khi Origen (185-254) bị ảnh hưởng của chủ thuyết Plato một cách sâu đậm. Đối với ông, Thiên Chúa là một Thần Linh thuần nhất, một *μονασ* hay *ενας* siêu vượt khỏi chân lý, lý tính, bản thể và hiện hữu. *De Principiis*,

tả Thiên Chúa như là một *corpus sui generis*, song Thiên Chúa tự bản thể vẫn là một bản thể tinh thần.²⁶ Augustin phát triển quan niệm này thành một nền thần học gồm hai phần. Phần thứ nhất về con người, và phần thứ hai về tương quan giữa con người và Thiên Chúa. Thánh nhân coi con người bao gồm linh hồn và thân xác. Thân xác như một chất liệu sẽ bị hủy hoại, trong khi linh hồn là một nguyên lý vô chất (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corporis accomodata*).²⁷ Bởi lẽ linh hồn theo Plato trong *Phaedo* là nguyên lý của sinh mệnh, và theo Augustin, được tạo dựng bởi Thiên Chúa. Chính vì thế mà linh hồn chính là sức sống, nên bất tử.²⁸ Song le linh hồn một khi tách rời thể xác, thì con người không còn là người *hiện sinh* nữa. Chính vì vậy, bản chất của con người mang tính chất hữu hạn. Và do đó, sự tương quan giữa con người và Thiên Chúa là một sự tương quan giữa đấng Tuyệt Đối Vô Hạn và con người thụ tạo hữu hạn. Chính vì coi thân xác như tù ngục, cuộc sống hiện sinh như phù du tạm bợ, mà con người cần phải nhờ vào chính hồng ân của Thiên Chúa mới có thể được cứu rỗi.²⁹ Lối nhìn này khiến một số thần học gia thời Trung cổ cực đoan hơn, coi tất cả hiện sinh tại thế như là vô tích, nguy hại: “hoang đường giả dối, tất cả

1,1,6. Trong Origen, *Homélies sur la Génèse*, L. Doutreleau chủ biên (Paris 1943).

²⁶ Tertullian, *De Anima*, 7. Trong *Apology*, J.E.M. Meyer chủ biên (Cambridge 1917)., *De Anima*, 48.

²⁷ St. Augustin, *De quantitate animae*, 13, 21.

²⁸ St. Augustin, *De Gen. ad litt.*, 7, 21, 28.

²⁹ Augustin, *De quantitate animae*, 13, 21; *De moribus ecclesiae*, I, 27,52.

chỉ là giả dối” (*vanitas vanitatum, omnia vanitas*).³⁰ Chính vì vậy, để có thể thoát khỏi cái nghiệp, con người cần phải nhờ đến hồng ân Thiên Chúa; mà để được hồng ân của Ngài, con người phải tu tâm, luyện xác. Nói cách khác, con người phải từ bỏ hiện thế và hiện sinh. Khổ tu, khổ luyện, diệt dục, hãm mình, hay ngay cả từ bỏ thân xác... là những thủ đoạn tất yếu nhằm giải quyết vấn nạn bất thực, hư vô của con người.³¹

Chúng ta phải đợi tới thời Thomas Aquinas, nhà đại tư tưởng của thế kỷ 13, và có lẽ vĩ đại nhất của thời Trung Cổ, quan niệm của phái Tân Plato mới bị thách đố. Thánh nhân bắt đầu chú ý tới tính chất hiện sinh và hữu thực của con người và thế giới. Ngài không chối bỏ thân xác, song nhận định con người như là một hiệp thông giữa thân xác và linh hồn, một hiệp thông khiến chúng ta đồng nhất, giống như sự hiệp thông huyền nhiệm (*unio mystica*) giữa con người và Thượng Đế. Theo ngài, chính hiện sinh, và hữu thực tính của con người và của vũ trụ phản ảnh hình ảnh, cũng như trật tự của Thiên Chúa và thế giới thần linh. Tầm quan trọng của chủ thể trong lịch sử tác tạo và cứu độ theo cái nhìn của ngài được Martin Luther, nhà cải cách tôn giáo người Đức, phát triển một cách táo bạo hơn. Đối với Luther, chính chủ thể mới là trọng điểm bởi vì chỉ có chủ thể mới có thể hiệp thông được với Thượng Đế. Chính chủ thể, hay con người cá nhân mới là đối tượng của

³⁰ Điển hình trong tác phẩm *Imitatio Christi* của Thomas Kempes.

³¹ Xin tham khảo Giuseppe de Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, 3 Tập (Bari, niên hiệu không rõ). Cũng xin tham khảo tác phẩm quan trọng của Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 Tập (Paris, 1944).

chương trình cứu độ. Nói một cách khác, Luther, giống như Socrates, đã hạ cấp nền thần học xuống thành một nền nhân học. Lịch sử của con người và lịch sử của cứu rỗi không còn tách biệt, song đồng nhất.

Đáng tiếc thay, thế hệ của các nhà thần học và triết gia sau Thomas Aquinas và Luther đã không phát triển nền *thần-nhân học* (onto-theological) của hai vị. Họ dừng lại, hay trở về với thuyết duy niêm hay duy linh. Họ coi hiện sinh như là hiện tượng, và chủ thể như là một trọng điểm tri thức như thấy trong triết học duy thức của Descartes. Một số thần học gia còn bảo thủ hơn. Họ thụt lùi trở lại truyền thống của chủ thuyết Plato, coi chủ thể như một ảo tưởng, hay như những phạm nhân bị trói trong sơn động. Họ đồng hóa bản ngã (ego) với tâm linh (anima), và chủ trương thân xác như nguồn gốc của tội lỗi. Sự mục nát của thân xác cũng như sự bất tử của linh hồn là những bằng chứng xác thực (verify) nền thần học duy linh này. Đi xa hơn, họ giải thích tội nguyên tổ như là căn nguyên của mọi vấn nạn nhân sinh. Mà cái tội này chính là tội phản bội Thượng Đế mà tổ tiên chúng ta đã xúc phạm. Bản án tử hình đeo trên cổ con người nói lên sự phản bội, và sự tha hóa của con người. Thế nên, vấn nạn của con người chính là cái bản án tử hình này vậy. Lẽ đương nhiên, chỉ có Thượng Đế mới có thể xóa bỏ án tử hình, và chỉ có Ngài mới có quyền khôi phục bản tính thần linh nơi con người. Trong một mạch văn như vậy, lịch sử của con người không là gì khác hơn là quá trình xa đọa; và lịch sử chân thật của nhân loại chính là lịch sử cứu độ của Thiên Chúa. Sự nhập thể của Đức Kitô, bí tích rửa tội cũng như mầu nhiệm phục sinh của Ngài và của con người, tất cả diễn tả lịch sử con

người từ xa đọa tới cứu độ này. Hiểu trong một quá trình lịch sử cứu độ như vậy, các nhà thần học nhận định là chỉ có hồng ân của Thiên Chúa mới có thể khôi phục thiên tính nơi con người; chỉ có chính Thiên Chúa qua con Ngài, tức Đức Kitô, chúng ta mới “chết và sống lại với Ngài.” Augustin, giáo phụ và là nhà thần học thời danh của Giáo hội Kitô giáo đã diễn đạt nền thần học này qua câu nói bất hủ: “Tâm hồn chúng con luôn luôn bất an cho tới khi nào được yên nghỉ trong Chúa.”³²

Tuy nhiên, khi hiểu thần học theo một nhãn quan như vậy, các nhà thần học đã giản hóa lịch sử con người, và phủ định sự tham dự tích cực của con người vào lịch sử tác tạo và cứu chuộc. Tuy thế, nếu con người mang bản chất thụ động; nếu con người bất lực, thì thần học gia không thể giải thích được lý do tại sao Thượng Đế cần phải cứu chuộc con người: “Con người là gì mà Chúa phải bận tâm?”

2.4. Toàn Diện Tính của Vấn Nạn Nhân Sinh

Nhìn lại thần học thời Trung cổ, và sau thời Anh Sáng, chúng ta chú ý tới một điểm, đó là tính chất đơn dien của các nền thần học này. Các nhà thần học quá chú trọng vào vấn nạn tâm linh hay lý tính (rational theology) đến độ quên băng đi các vấn nạn khác của con người. Lê dĩ nhiên, như chúng tôi đã phớt qua trong phần trên, lối nhìn đơn dien không sai, nhưng chắc hẳn là chưa đủ. Một nhãn quan phiến diện như vậy thực ra bị ảnh hưởng của thuyết duy linh hay duy lý cho con người chân thực là một lý niệm

³² Augustin, *Confessiones*, I,1: “inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.”

(Plato, Plotin), là linh hồn (Augustin), hay là tinh thần thuần túy (Hegel).

Thuyết duy vật, tuy nhận ra được khuyết điểm của chủ thuyết duy linh và duy tâm, song không tiến bộ hơn bao nhiêu. Họ cực đoan trở ngược lại trước thời Socrates, và coi con người chỉ là vật chất, hay do các đơn tử (atoms) cấu thành (Democrites). Bên Tầu, chúng ta cũng thấy xuất hiện một lối nhìn duy vật tương tự. Dương Chu coi con người là một kết cấu của các đơn chất, mà các đơn chất này tác động qua cảm giác.³³ Duy vật thuyết phục sinh vào thế kỷ 19,³⁴ và bành trướng với sự tương đối thành công của Charles Darwin khi ông chứng minh nguồn gốc con người theo một quá trình tiến hóa từ chất liệu.³⁵ Song thực ra, chính nhờ vào ảnh hưởng của các trường phái duy tâm (Descartes), duy lý (Immanuel Kant) và duy nghiệm

³³ Xin tham khảo Lý Chấn Anh, *Nhân dã Thượng Đế*, 6 Tập (Đài Bắc: Phụ Nhân Đại Học Xuất Bản Xã, 1986-1997), tập 1. Cũng xin xem thêm Lý Chấn Anh và Trần Văn Đoàn, *Ưu Lợi dã Siêu Thăng* (Đài Bắc: Phụ Nhân Đại Học Xuất Bản Xã, 1985), và Trần Văn Đoàn, "Lý Chấn đích Tông Giáo Triết Học - Quan dã Thượng Đế Tồn Tại đích Vấn Đề," trong *Triết Học dã Văn Hóa*, số 305 (10. 1999), tr. 945-961. Tất cả các tác phẩm trên bằng Hoa ngữ.

³⁴ Những nhân vật đại biểu của duy vật thuyết như Karl Vogt (1817-1895), Heinrich Czolbe (1819-1873), Jakob Moleschott (1822-1893), Cesare Lombroso (1836-1909), Rudolf Wagner, F. Büchner. Riêng Friedrich Albert Lange (1828-1875) gây được một tiếng vang với tác phẩm *Geschichte des Materialismus* (1866); Ernst Haeckel (1834-1919) với tác phẩm *Die Welträtsel* (1899) và *Gott-Natur, Studien über monistische Religion* (1914).

³⁵ Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) và *The Descent of Man* (1871).

(David Hume), cũng như các tư tưởng gia thời Anh Sáng như Diderot, Voltaire, và những người tương tự, mà chủ thuyết duy linh bị lung lay tự gốc rễ, mà duy vật thuyết có thể tiếm đoạt được ngôi vị vững chãi.³⁶ Theo duy vật thuyết, con người chỉ là một động vật cao đẳng tiến hóa sau cả hàng vạn năm lịch sử (Darwin); hoặc con người chỉ là thân xác, được cấu kết bằng những cảm quan (Destutt de Tracy) hay cảm giác (Pierre Cabanis), và tác động như một cái máy (Ernst Mach),³⁷ hoặc như một cơ thể (Holbach). Nếu con người được hiểu như vậy, thì vấn nạn của con người không mang tính chất tâm linh, hay siêu thực, song chúng phát xuất từ chính thân xác, từ cảm quan, từ công năng, từ bộ máy điều hành cơ thể... Các vấn nạn tâm linh chỉ là những ảo tưởng, hay phản ảnh sự bất lực của con người khi giải quyết vấn nạn căn bản của thân xác (Ludwig Feuerbach). Nói tóm lại, hữu thể tính, siêu việt tính... của con người bị chối bỏ coi như những quan niệm phản khoa học, thừa thãi và nguy hại.³⁸

³⁶ Cornelio Fabro, *Introduzione all ateismo moderno* (Roma: Studium Editrice, 1969), tập 1, Phần dẫn nhập.

³⁷ Ernst Mach (1838-1916), *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (1886), và *Erkenntnis und Irrtum* (1905). Mach chủ trương kinh nghiệm có thể quy về cảm giác.

³⁸ Xin tham khảo Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), (Tắt: WC). Trong toàn bộ tác phẩm của Ludwig Feuerbach, *Sämmliche Werke*, 10 Tập (Leipzig, 1846-1890). Trong tác phẩm này Feuerbach vạch ra những sai lầm của thuyết duy linh như sau: (1) thần thánh chỉ là một dự phỏng của chính con người, (WC,VII, tr. 58, 62-63); (2) tôn giáo thừa thãi bất lợi cho con người, (WC,VII, tr. 197-198); (3) tôn giáo làm con người thiếu trung thực, (WC,VII, tr. 61); (4) tôn giáo có hại cho sự phát triển của con người (WC,VII, tr. 366). Cũng xin xem

Một duy vật thuyết như thế thực ra không tiến bộ hơn duy linh thuyết bao nhiêu. Karl Marx nhận ra điểm này khi ông phê bình duy vật thuyết không những vô bổ thừa thãi mà còn phản khoa học. Cái sai lầm của duy vật thuyết là họ không nhận ra vấn nạn của con người do chính con người trong xã hội, do những điều kiện bất công, những tình trạng vô lý mà chính họ tạo ra. Nói cách khác, vấn nạn của con người phát xuất từ chính hạ tầng cơ cấu của xã hội, đó là những vấn nạn liên quan tới sự sinh tồn của con người. Những vấn nạn mà chúng ta thấy trong đạo đức, chính trị, nghệ thuật hay tôn giáo chỉ phản ánh những khó khăn của hạ tầng kiến trúc mà thôi. Duy vật thuyết quá “ngây thơ,” tự đơn giản hóa toàn thể tính của vấn nạn nhân sinh vào trong một khía cạnh của vật chất. Như thế nó biến thành một thứ siêu hình học thô sơ cục mịch, khả ố tầm thường mà thôi (vulgaire materialism). Nhận định như thế, Marx chủ trương là, triết lý không nên lảm nhảm về vấn đề trí thức đặt nền tảng cho duy vật thuyết, song phải nhảm giải quyết những vấn nạn căn bản của nhân sinh. Ông phê bình Feuerbach và các triết gia (cả duy linh lẫn duy vật) như sau: “Cho đến nay các triết gia đã chỉ giải thích thế giới một cách lung tung; tuy nhiên biến đổi thế giới mới là điểm chính yếu!”³⁹ Nói tóm lại, theo Marx, nhận ra vấn

thêm Franz Grégoire, *Aux Sources de la Pensée de Marx - Hegel, Feuerbach* (Paris: Vrin, 1947), tr. 153-168.

³⁹ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845) trong *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (MEW) 1 (Berlin: Marx-Engels Institute, 1956-1971), Luận đề 11: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.” Đôi khi chúng tôi cũng tham khảo bộ Karl Marx-Friedrich Engels, *Historisch-Kritische*

nạn cǎn bǎn, và giải quyết chung, đó mới chính là mục đích của triết lý xã hội. Lẽ dĩ nhiên, ông khẳng định cho rằng những vấn nạn cǎn nguyēn không chi khác hơn là chính những vấn đề kinh tế.⁴⁰

Ưu và khuyết điểm của Marx đã từng được nhiều học giả phân tích sâu rộng, nên chúng tôi xin mạn phép không lập lại nơi đây. Tuy nhiên có một điểm đáng nhắc tới nơi đây, đó là Marx vẫn chưa nhìn ra toàn thể tính của vấn nạn nhân sinh. Ông vấp phạm vào cùng một lỗi lầm của duy linh, duy tâm và duy vật thuyết khi ông đơn giản hóa mọi vấn nạn vào một khía cạnh của con người kinh tế. Không cần phải nói, ông tự mâu thuẫn khi ông chủ trương tính chất toàn diện của biện chứng và toàn thể tính của hữu thể,⁴¹ song phần khác, ông lại tuyệt đối hóa vấn nạn kinh tế như thấy trong những tác phẩm về cuối đời, đặc biệt trong *Grundrisse* (1856-1857) và *Das Kapital* (1867). Vì mục đích của chương này nhầm vào vai trò cũng như vấn nạn của con người, chúng tôi tránh không bàn thêm về lỗi mâu thuẫn của Marx. Nếu chúng tôi không lầm, Marx đã từng ý thức về khó khăn trên, và ông chủ trương toàn diện tính của con người như các trường phái Tân Marx đã khẳng định.⁴² Và như thế, vấn nạn kinh tế phải được hiểu như là

Gesamtausgabe (tất MEGA). Rất tiếc là chúng tôi không có đầy đủ bộ sách này, mặc dù nó giá trị hơn bộ MEW rất nhiều.

⁴⁰ Karl Marx, *Pariser Manuskript* (1844), hay *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58).

⁴¹ Như thấy trong *Thesen über Feuerbach* và *Pariser Manuskript*.

⁴² Xin xem thêm các tác phẩm sau: Georg Lukács, *Geschichte und Klassensbewusstsein* (1923), (Luchterhand, 1967). Bản Anh ngữ: *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1971); Jürgen

một sinh hoạt then chốt, song không phải duy nhất và căn bản nhất của nhân loại.

Như thế, chúng ta phải chấp nhận một cái nhìn toàn vẹn hơn về con người, và tiếp theo, về sinh hoạt của nhân loại, cũng như về những vấn nạn nhân sinh. Con người chỉ có thể hiểu được trong toàn thể tính của mình mà thôi. Do vậy, để có một lối nhìn chân thực, chúng ta phải tìm ra toàn diện tính của con người, luôn hân hữu trong tất cả mọi sinh hoạt cũng như trong mọi vấn nạn của nhân sinh. Nơi đây, chúng tôi tạm theo Immanuel Kant nhìn toàn thể tính của con người theo ba khía cạnh: tri thức, thực hành và hy vọng.⁴³ Lê dĩ nhiên, chúng tôi ý thức rằng, chỉ nhìn con người từ ba khía cạnh trên vẫn chưa đủ. Song, để dễ thảo luận, và để tránh vào lối giản hóa mà Marx⁴⁴ và các triết

Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976); Leslev Kolakowski, *The Main Currents of Marxism*, 3 Tập (Oxford: Oxford University Press, 1978).

⁴³ Ba câu hỏi quan trọng mà Kant đưa ra: “Chúng ta biết gì?” (Was wissen wir?) “Chúng ta phải làm chi?” (Was sollen wir tun?) và “Chúng ta có thể hy vọng sao?” (Was können wir hoffen?)

⁴⁴ Thực ra, như chúng tôi đã nhắc phớt qua, Marx nhìn con người một cách đa diện, khi ông phân cách xã hội con người thành thượng tầng và hạ tầng cơ cấu. Tuy nhiên ông vẫn không thoát khỏi lối nhìn siêu hình của Hegel và trường phái Hegel (die junge Hegelianer), nên coi sinh hoạt kinh tế (phát triển, lao động, sản xuất) như là nền tảng xác định toàn thể tính của con người. Xin tham khảo, MEW, 19,210 hay MEW 3, 20f., 25ff., 67ff. Hay trong *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 579. Chúng tôi xin trích một đoạn Marx phát biểu về duy vật thuyết như sau: “Der grobe Materialismus, die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse als natürliche Eigenschaften der Dinge zu betrachten.” MEW 1, 147. Đây là một trong những mâu thuẫn mà Marx

gia trước ông đã vấp phạm, chúng tôi tạm nhìn toàn thể tính theo lối nhìn đa diện của Kant.

vấp phạm khi ông từ chối không chấp nhận bình diện tâm linh của con người xã hội.

3. GIOAN-PHAOLÔ II VÀ NHỮNG VẤN NẠN NHÂN SINH

3.1. Tha Hóa, Vật Hóa và Vong Thân⁴⁵

Với Marx, và vượt khỏi Marx, Giáo chủ Gioan-Phaolô II nhìn con người trong cái toàn thể tính của nó. Và cũng chính từ toàn thể tính này, mà chúng ta mới nhận ra được những vấn nạn căn bản của con người hiện đại.

Ngay khi còn là một thanh niên vừa xong đại học, Marx đã nhìn ra một vấn nạn quan trọng mà Hegel từng phát hiện song không phát triển đến nơi đến chốn; đó chính là tình trạng dị hóa của con người. Hegel là người đầu tiên phân tích hiện tượng dị hóa này. Song ông nhầm lẫn cho dị hóa chỉ là quá trình tha hóa hay ngoại hóa, và đó chỉ là một sinh hoạt tất yếu của chủ thể trong quá trình nhận thức. Chủ thể bắt buộc phải ngoại hóa để có thể tự ý thức.⁴⁶ Đối với Marx và Gioan-Phaolô II, dị hóa diễn tả sự mất ý thức, sa đọa, hay vong thân của con người. Nói một

⁴⁵ Chúng tôi dịch *alienation* (Entfremdung) ra *dị hóa, reification* (Verdinglichung) ra *vật hóa, Entäußerung* ra *thất vọng, và Objectification* (Objectivierung) ra *tha hóa, ngoại tại hóa, hay đổi tượng hóa*. Trong khi danh-động từ *vong thân* chỉ cả dị hóa lẫn vật hóa, và cả thất vọng (Entäußerung), cũng như ngoại tại hóa (Objektivierung). Giáo sư Trần Toàn dùng tiếng *vong thân* để dịch danh từ *aliénation*. Xin xem Trần Văn Toàn, *Tìm Hiểu Triết Học của Karl Marx* (Sài Gòn: Nam Sơn, 1965), chương II, tr. 57 ff. Giáo sư họ Trần định nghĩa vong thân như sau: “Vong thân là mất mình, là đánh mất bản thân.” Sđd. tr. 57. Giáo sư Trần Đức Thảo trong *Triết lý dã đi đến đâu?* (Paris: Minh Tân, 1950), dịch *Entfremdung* và *Entäußerung* ra *phóng khí*. Trần Văn Toàn nhận định lối dịch của Trần Đức Thảo chưa được chỉnh. Phần chú thích, cùng trang.

⁴⁶ George F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, sđd., phần 2.

cách khác, dị hóa đồng nghĩa với sự mất nhân tính. Marx cho rằng tình trạng dị hóa không có tự nhiên như Hegel nhầm lẫn. Con người mất nhân tính là do những điều kiện phi lý ngoại tại kinh tế, và sự thiếu ý thức, hay mất ý thức là vì bị quáng gà bởi các nền ý hệ như tôn giáo và chính trị. Theo Marx, chính các điều kiện kinh tế, cũng như quy luật thị trường tư bản là những vấn nạn then chốt nhất làm con người vong thân, khốn cực.⁴⁷ Chính những hoạt động như đổi chác, phân công, địa tô, cơ khí hóa, thị trường hóa... mới nói lên một cách rõ ràng tình trạng tha hóa, hay dị hóa của con người xã hội.⁴⁸ Thực ra, Marx đã chỉ nhận định đúng một phần nào đó mà thôi. Bởi lẽ, khi ông gạt bỏ các khía cạnh khác của nhân sinh như đạo đức, hy vọng, hay quan hoài về chung cực (ultimate concerns) của con người,⁴⁹ và coi chúng chỉ là phụ trội, thì ông đã gián tiếp chối bỏ toàn diện tính của con người mà ông từng ý thức.⁵⁰ Và lẽ dĩ nhiên, ông không thể nhìn ra được tính chất đa diện, hay toàn diện của các vấn nạn nhân sinh, nhất là vào thời kỳ ông hoàn thành *Tư Bản Luận*.⁵¹

Gioan-Phaolô II tuy không gạt bỏ lý thuyết của Marx, song ngài không hoàn toàn nhất trí với tác giả của *Tư Bản*

⁴⁷ MEW 3, 33; MEW 3, 34 ff.

⁴⁸ MEW, *Ergänzung Bd.*, EB 1,510ff., 517 ; MEW 23, 446.

⁴⁹ Quan niệm *Quan hoài về Chung Cực* (ultimate concerns) do nhà thần học Paul Tillich (*Systematic Theology*), và triết gia North Alfred Whitehead (*The Making of Religion*, 1924) xử dụng.

⁵⁰ EB 1, 517: Religion, Familie, Recht und Staat als Entfremdung.

⁵¹ *Das Kapital*, MEW 23, 353, 381. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 374. Cũng xin xem thêm Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, sđd.

Luận. Trước hết, ngài công nhận là dị hóa là một căn bệnh trầm trọng của thời đại chúng ta. Song hơn Marx, ngài nhìn ra sự nguy cơ có tính cách toàn diện của dị hóa, cũng như các hình thức khác biệt cũng như biến dạng của nó. Gioan-Phaolô II theo lối phân loại hoạt động con người của Marx ra thượng tầng và hạ tầng, và nhận định là bất cứ một sinh hoạt nào cũng có thể biến thể làm con người vong thân, vô thức. Nói cách khác, sự vong thân, vô thức... được biểu hiện qua tình trạng thất vọng (Entauschung), ngoại tại hóa hay tha hóa (objectification), dị hóa (Entfremdung), và vật hóa (reification hay Verdinglichung). Những tâm thái và trạng thái trên phản ảnh một con người hoàn toàn đánh mất chính mình, từ tâm thức chiềng sâu cho tới bình diện ngoại tại, từ niềm tin tôn giáo cho tới ý hệ chính trị, từ điều kiện kinh tế tới quyền căn bản làm người. Để độc giả có thể nhìn ra một cách rõ ràng quan điểm của Gioan-Phaolô II, chúng tôi xin mạn phép giải thích tâm thái, trạng thái cũng như sinh hoạt bị dị hóa, và vong thân của con người như sau:

Chúng ta thất vọng khi (1) không thể đạt được mục đích; (2) khi nhận thức được sự bất lực của chính mình; (3) khi ý thức được sự cách biệt bất khả vượt giữa lý tưởng và thực trạng; (4) khi nhận ra hữu hạn tính (hay khi đối diện với cái chết); khi bị bỏ rơi... Một tình trạng thất vọng như trên không chỉ phản ảnh tâm linh, song sinh hoạt đa diện, cũng như ước vọng thâm sâu của con người.

Dị hóa (Entfremdung) nói lên một tình trạng, và một tâm thái vô thức, hay thất thức của bản ngã. Trong một tâm thái dị hóa, tự ngã hay bản ngã bị đồng hóa với ngoại giới, tha nhân hay ngoại vật. Hoặc cực đoan hơn, tự ngã hoàn

tòan rơi vào tình trạng vô thức. Thế nên, những cảm giác hay cảm tưởng như dị hương (fremd, strange, étrangé, vân vân, được Albert Camus diễn tả), vô thức, máy móc (trong phim *Modern Times* do Charlie Chaplin diễn), vô hồn, vật vờ, nô lệ, thần tượng hóa vật chất (fetishism) hay thần tượng hóa con người (idolization) nói lên tình trạng dị hóa, vong thân này.

Vật hóa (Verdinglichung) là tình trạng biến chất của con người. Con người bị đánh giá như một phẩm vật, hay nói đúng hơn, bị hạ giá thành một sự vật, biến thành một sản phẩm do thị trường định đoạt (Waren). Trong một xã hội tư bản, con người không còn giá trị tự thân, song chỉ được chấp nhận trong một hệ thống giá trị thương mãi. Nói cách khác, con người không còn nhân cách, và đánh mất giá trị linh thiêng. Điểm bi đát là, ngay cả khi ý thức được trạng huống này, con người vẫn không thể giải phóng khỏi mạng lưới tư bản. Nói một cách khác, dị hóa là một sản phẩm tất yếu nói lên tình trạng bệnh hoạn của xã hội tư bản.⁵²

Trong tông huấn *Nhân Công Luận* (Laborem Exercens), Gioan-Phaolô II công nhận ưu điểm của Marx, cũng như khâm phục nhẫn quan sâu xa của ông. Ngài chia sẻ và áp dụng lối phân tích dị hóa của những người theo Marx để tìm hiểu những vấn nạn của xã hội hiện đại. Song cùng một lúc, ngài cũng nhận xét cho rằng Marx quá cực đoan khi ông đơn giản hóa tất cả mọi vấn đề của con người vào trong vấn đề hạ tầng kinh tế. Và như thế, Marx vấp phạm

⁵² MEW 23, 353; Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, sđd., chương 3.

khiếm khuyết nhìn xã hội tư bản một cách lèch lạc, phiếm diện. Ngài đòi hỏi phải có một nhãn quan toàn diện hơn: “*Trong khi vấn nạn giai cấp được coi như là một vấn đề then chốt trong quá khứ, thì vào thời đại gần đây, vấn nạn [mang tính chất] hoàn vũ càng cần phải được nhấn mạnh một cách đặc biệt hơn. Chính vì vậy mà chúng ta không chỉ chú trọng tới khía cạnh giai cấp, mà còn phải để ý nhiều hơn tới sự bất bình đẳng, bất công xảy ra khắp nơi trên thế giới. Thế nên, trách nhiệm thi hành công lý trong thế giới hiện đại không chỉ nhắm vào tầm kích giai cấp, mà phải nhắm vào hoàn vũ.*”⁵³

Nhận định như vậy, Gioan-Phaolô II hiểu bất công, bất bình đẳng, bạo lực, đèn ép, bóc lột... như là những biến dạng của dị hóa. Chúng không chỉ là sản phẩm của xã hội giai cấp, mà đúng hơn, là cái quả tất nhiên của con người xã hội. Chính vì vậy, để có thể hiểu những vấn nạn trên, chúng ta không được phép tự hạn hẹp trong công cuộc phân tích giai cấp mà thôi, nhưng còn phải tìm hiểu con người toàn diện trong sinh hoạt có tính chất toàn vũ vào thế giới hiện đại này.

Nhận ra dị hóa, vật hóa, vong thân là những căn bệnh của con người trong xã hội tư bản hiện đại, Gioan-Phaolô II đi tìm nguyên nhân gây ra tình trạng vong thân này. Theo ngài, dị hóa, vong thân, vật hóa không phải là sản phẩm tất yếu của phân công, giai cấp, hay sở hữu nơi con người như Marx từng nhận định. Đối với Gioan-Phaolô II, vong thân, dị hóa và vật hóa phát sinh từ (1) sự việc con người thiếu ý thức, hay cám cảnh hơn, từ tình trạng vô thức về chính cái

⁵³ LB, 10.

nguồn gốc của mình. Nói theo Heidegger, con người quên khuấy mất hữu thể (*Seins-vergessenheit*), hay theo Augustin, con người đánh mất thần tính; và (2) sự kiện con người hiện đại từ chối tham dự vào chương trình tác tạo và cứu chuộc chung của nhân loại mà Thiên Chúa đã từng mời gọi.⁵⁴

3.2. Vấn Nạn Hữu Thể

Nếu dị hóa là một vấn nạn then chốt của con người hiện đại, và nếu dị hóa cũng là một nan giải của xã hội, thì chúng ta có thể xác quyết là, một khi dị hóa (vong thân, vật hóa) được giải quyết, xã hội của chúng ta sẽ được giải phóng, và mỗi người trong chúng ta cũng sẽ đạt được hạnh phúc vĩnh cửu. Marx từng có một ảo tưởng như vậy, khi ông tìm cách thay đổi điều kiện sản xuất, sửa lại thể chế thị trường, bãi bỏ quan niệm bái vật (fetishism), tiêu hủy quyền tư hữu cũng như phương thế phân công. Bởi lẽ, theo ông, tất cả những điều kiện trên là nguyên nhân tất yếu của dị hóa, vật hóa và vong thân. Thế nên, theo Marx, chỉ trong một xã hội vô giai cấp (hay vô sản, proletariat), một xã hội công bằng, bình đẳng, trong đó mỗi người đều đạt được nhu yếu phẩm tùy theo khả năng của mỗi người, thì

⁵⁴ LB, 25, 15; SRS, 3, 33. Quan niệm này đã được Gioan-Phaolô II khi còn là Hồng Y Karol Wojtyla phát triển trong *Osoba i Czyn*, sđd. Khi bàn về tác phẩm *Osoba i Czyn*, chúng tôi dùng tên Woztyla thay vì Gioan-Phaolô II. Cũng xin tham khảo R. Bottiglione, *La Pensée de Karol Wojtyla* (Paris, 1984), tr. 238-250.

lúc đó con người mới có thể tự giải thoát khỏi tình trạng dị hóa.⁵⁵

Thực ra, kinh tế tuy là một hoạt động tối căn bản của hạ tầng cơ cấu, và tuy thảm cảnh vật hóa là một hậu quả tất yếu của lối kinh tế tư bản, song giải quyết được những khó khăn kinh tế cũng chưa có nghĩa là có thể giải quyết được vấn nạn dị hóa và vật hóa. Ngược lại, như chúng ta thấy trong thế giới hiện đại, tuy kinh tế tiến bộ, song vấn nạn vật hóa càng ngày càng trầm trọng hơn. Nói cách khác, dị hóa phản ánh một nguy cơ có tính cách toàn diện mà bất cứ một giải đáp kinh tế, hay hạ tầng kiến trúc nào, cũng không thể giải quyết nổi. Đây là một trong những lý do chính mà Gioan-Phaolô II nhấn mạnh khi phê bình lý thuyết xã hội của cộng sản.⁵⁶ Thực vậy, một nền kinh tế lành mạnh chỉ có thể bảo toàn cuộc sống vật chất, hoặc cùng lăm, có thể giúp chúng ta tiến bộ (progress). Song nó không nhất thiết làm chúng ta phát triển hay thăng tiến (development).⁵⁷

Khi phê bình khuyết điểm của Marx, cũng như của chủ nghĩa tư bản, Gioan-Phaolô II muốn nhấn mạnh đến khía cạnh hữu thể học từng bị hai chủ nghĩa trên quên lãng hay

⁵⁵ Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), do Engels xuất bản trong *Die Neue Zeit*, IX, 1 (1891); cũng như trong Marx-Engels, *The Communist Manifesto* (1848).

⁵⁶ SRS, 21.

⁵⁷ Trong *Quan Hoài Xã Sụ* (SRS, 4), Gioan-Phaolô II cố ý tách biệt quan niệm tiến bộ (progresso) khỏi phát triển hay thăng tiến (sviluppo). Theo ngài, kinh tế có thể giúp con người tiến bộ, song không thể thăng tiến. Đây cũng là một lý do giải thích sự thiếu sót của cả hai chủ nghĩa tư bản cũng như cộng sản. Xin tham khảo St. Kowalczyk, sđd., tr. 93.

gạt bỏ. Theo ngài, thảm kịch vật hóa trong thị trường hay công xưởng biểu tả một dị hóa khác, căn bản hơn; đó chính là sự dị hóa của hữu thể, hay sự vong thân. Mà vong thân tức đánh mất ý nghĩa của con người, tức mất hẳn mục đích của lẽ sống. Một dị hóa hữu thể như vậy sẽ gây lên bất công, vô đạo, mất nhân cách, vô liêm sỉ nơi mỗi người, trong khi bất chính, bất bình đẳng, thiếu công bằng, phân chia giai cấp, đặc quyền, mất tự do, mất quyền làm người trong xã hội. Ngài viết:

*"Sự tăng giá hóa vật và phục vụ, tự chúng không làm con người phát triển, bởi vì một phát triển đích thực phải có một nền đạo đức hướng dẫn, và phải hướng tới sự thiện hảo chân thực của nhân loại."*⁵⁸

Chính vì thế, chỉ khi nào có một sự giải phóng toàn diện có thể khôi phục lại ý thức, giá trị cũng như ý nghĩa của con người, lúc ấy dị hóa mới có thể tiêu tan. Krucina nhận định về ý kiến của Gioan-Phaolô II như sau:

*"Không chỉ thế, ngài còn hiểu phạm trù giải phóng theo một nghĩa rộng hơn nữa. Phạm trù này không chỉ quy định một cuộc giải phóng trên bình diện kinh tế và chính trị, mà còn giải quyết đưa đến một cuộc giải phóng nội tại cho con người nằm trên bình diện đạo đức."*⁵⁹

Nói tóm lại, Gioan-Phaolô II chú trọng một cách đặc biệt tới khía cạnh hữu thể học của con người. Nhân cách luận của ngài được xây dựng trên nền hữu thể học này vậy. Kowalczyk nhận định:

⁵⁸ SRS, 28.

⁵⁹ J. Krucina, *Koncepcja wyzwolenia w nauczaniu Jana Pawła II*, trích bởi Stanislaw Kowalczyk, trong *Colloquium Salutis*, 14 (1982), tr. 107.

*"Sự tiến bộ kinh tế cũng như chính trị là những ưu điểm lâu dài của con người, nhưng chúng không đồng nghĩa với sự phát triển nhân cách, và với cuộc giải phóng nhân loại."*⁶⁰

3.3. Vấn Nạn Tâm Linh

Thật ra, vấn nạn hữu thể đã từng là trọng điểm của triết học hiện đại. Song, Gioan-Phaolô II không dừng lại trong công việc phân tích, bởi vì ngài nhận ra khiếm khuyết của phương pháp giản hóa (*εποχη*, hay eidetic reduction) của hiện tượng học.⁶¹ Khi các triết gia áp dụng phương pháp giản hóa vào trong hữu thể học, họ đã nhìn hữu thể như là một bản thể (substantia), hay bản chất (essentia), hay như là chính thân xác (corpus)⁶² và như vậy, họ quên đi con người trung thực, bao gồm thể xác cũng như tâm linh, sống trong xã hội và là một thành viên của vũ trụ. Lê dĩ nhiên,

⁶⁰ Stanislaw Kowalczyk, sđd., tr. 95.

⁶¹ Gioan-Phaolô II từng nghiên cứu Max Scheler (1874-1928), một triết gia phát hiện phương pháp hiện tượng (phenomenology) gần như song song với Edmund Husserl, người được coi là ông tổ của phương pháp này. Về hiện tượng học, xin đọc giả tham khảo chương 3 của *Việt Triết Luận Tập I*. Trong chương này, chúng tôi tóm lược các trào lưu triết học hiện đại, trong đó có hiện tượng luận. Cũng xin tham khảo Trần Thái Đỉnh, *Hiện Tượng Học Là Gì?* (Sài Gòn: Thời Mới, 1968).

⁶² Các triết gia thuộc phái hiện sinh vô thần như Jean Paul Sartre (1905-1980) đã nhìn hữu thể như là chính thân xác, hay như là một hiện sinh (existence). Xin xem Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946); và nhất là *L'Etre et le Néant - Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris, 1943). Quan niệm coi hữu thể như là một *corps vécu* cũng là một quan niệm căn bản trong triết học của Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) trình bày trong kiệt tác *Phénoménologie de la perception* (Paris, 1945).

khi giản hóa hữu thể và con người toàn diện, họ cũng quy gọn tất cả mọi vấn nạn nhân sinh vào trong một vấn nạn duy nhất của hữu thể. Đúng ra, Gioan-Phaolô II không phải là người đầu tiên nhận ra tội thiên trân (hay quá đơn sơ) của nền hiện tượng học vô thần. Chính những nhà hiện tượng học sâu sắc như Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel cũng đã cảnh cáo việc lạm dụng hiện tượng pháp nơi những người như Jean Paul Sartre. Heidegger phê bình Sartre chưa phân biệt được hữu tính (ontische) khỏi hữu thể tính (ontologische), hiện thể (Dasein) khỏi hữu thể (Sein),⁶³ trong khi Marcel nhìn ra sự bần cùng của Sartre khi đồng hóa *thị sinh* (être) và *hữu sinh* (avoir), tức giữa hai đặc tính hiện thể (existence tức l'être en tant qu'être) và tiềm thể (l'être en tant qu'avoir thấy trong tự do phát triển của hữu thể).⁶⁴ Gioan-Phaolô II tiến thêm một bước, tổng hợp quan niệm hữu thể tại thế (In-der-Welt-Sein) của Heidegger với quan niệm tiềm năng (in potentia) của Thomas Aquinas; quan niệm nhân cách (Person) của Max Scheler với tự do tính trong triết học kinh viện; quan niệm của Jacques Maritain về sự phát triển của tri thức (les degrées du savoir) và nhân cách nơi con người; quan niệm thẩm mỹ và sáng tạo của Roman Ingarden⁶⁵ với đức tin Kitô giáo về vai trò tích cực của con

⁶³ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. Thư gửi Jean Beaufret (Paris, 1947).

⁶⁴ Gabriel Marcel, *Etre et avoir* (Paris: Aubier, 1935). G. Marcel (1889-1974), một trong những triết gia hiện sinh công giáo. Về triết học hiện sinh, xin tham khảo Trần Thái Đỉnh, *Triết Học Hiện Sinh* (Sài Gòn: Thời Mới, 1967).

người trong chương trình sáng tạo và cứu độ. Từ đây, ngài phát triển nền nhân cách hữu thể học của ngài như chúng tôi đã nhắc trong phần dẫn nhập.

Trong *Osoba i Czyn*, Wojtyla nhấn mạnh đến sự cấu thành của hữu thể qua tính chất liên đới (solidarinos), và chỉ qua liên đới hữu thể mới xuất hiện như một nhân cách (persona). Nói một cách khác, một hữu thể tự thân như thấy trong triết học của Nietzsche và Sartre không phải là một hữu thể song chỉ là hiện thế, bởi lẽ hiện thế chưa phải là một nhân cách. Mà để có thể là một nhân cách, hữu thể phải phát hiện nhân tính; song nhân tính chỉ có thể, nếu nó được xác định bởi xã tính (sociality), hay bởi tính chất câu thông (communication), liên đới, trách nhiệm và siêu việt (transcendence) của con người trong xã hội. Riêng về động tính siêu việt của con người, Wojtyla cho rằng động tính siêu việt gồm hai tác động chính: tác động thứ nhất giúp con người nhận ra nhân vị trong chủ thể, và tác động thứ hai khiến hữu thể ý thức được chủ thể trong sinh hoạt liên đới. Chỉ nhờ vào động tính siêu việt, mà chủ thể mới hướng về các chủ thể khác, và nhờ vậy, mà chủ thể có nhân cách. Nói cách khác, chính nhờ vào động tính, con

⁶⁵ Roman Ingarden (1893-1970), một triết gia thời danh của Ba Lan. Ingarden từng heo học với Franz Brenntano tại Đại Học Vienna, và Edmund Husserl tại Đại Học Göttingen, và là giáo sư của Karol Wojtyla (Gioan-Phaolô II) tại Đại Học Jagiellonian, Cracovia. Ingarden áp dụng hiện tượng pháp nghiên cứu thẩm mỹ học và phát triển hữu thể học về nghệ thuật. Tác phẩm đại biểu: *Das Literarische Kunstwerk* (1931), *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes* (1968), và *U podstaw teorii poznania* (Nền Tảng của Tri Thức Luận) (1971).

người mới có thể phát triển tới một hướng độ (horizon), hay một thế giới tâm linh viên mãn:

*"Trước hết, chúng ta phải công nhận là bất cứ sự vật nào tồn tại cũng phải có một mục đích tác động (động tính). Như thế, sự hiện sinh của hữu thể hiện thực chính ở trong cái cội nguồn của của tác động của con người. Hữu thể này (esse) xác định (hiện thể), và do đó không đồng nhất với hiện thể (suppositum),⁶⁶ bởi vì hiện thể chỉ nói lên một khía cạnh nào đó của hữu thể mà thôi."*⁶⁷

Ngài tiếp theo:

*"Ngay cả hiện thực tính của linh hồn, cũng như sự hiện thực của sự liên quan giữa linh hồn và thể xác... cũng là một hiện thực có tính chất vượt khỏi [thể giới] hiện tượng và kinh nghiệm thường tình."*⁶⁸

Khi trình bày hữu thể trong toàn diện tính của nó, Wojtyla đã nhận ra hướng độ tâm linh, và như thế, ngài nghĩ, một nền hữu thể nhân cách luận có thể bổ túc khiếm khuyết của duy vật khoa học thuyết của Marx coi con người chỉ như là kết cấu của thượng tầng và hạ tầng kiến trúc.

⁶⁶ Trong bản văn cũ đăng trên *Định Hướng*, chúng tôi dịch *suppositum* ra giả đề. Dịch như vậy không sai, nhưng không chính, và không thể nói lên tư tưởng của Wojtyla. Sup (hay sub) nói lên tính chất phụ thuộc. *Suppositum* theo ngữ căn La-tinh có nghĩa là “đặt dưới,” tương tự như *substantia* có nghĩa là đứng ở dưới gốc (*sub-stare*, làm căn bản). Theo mạch văn của *Osoba i Czyn*, chúng tôi sửa lại là hiện thể (tương tự như *Dasein* của Heidegger, hay như *existential* của Sartre. Sartre, sau khi bị phê bình, đã dùng *existential* (thuộc về hiện tính) để phân biệt với *existential* (thuộc về hữu tính) trong những tác phẩm cuối đời.

⁶⁷ OC, 87.

⁶⁸ OC, 279.

Nói một cách cụ thể hơn, Wojtyla chú trọng đến khía cạnh tâm linh mà con người hiện đại cố tình quên lãng. Mặc dù các tâm lý gia đã chú trọng đến hướng độ tâm linh, song tâm linh của họ lại bị giản hóa thành bản năng (phái phân tâm của Sigmund Freud), hay phản ứng (phái hành vi thuyết của Herbert Spencer). Lê dĩ nhiên, khi coi tâm linh như là bản năng hay phản ứng (máy móc), họ không thể giải thích được siêu việt tính của con người. Họ càng không thể hiểu nổi động tính thúc đẩy con người thăng tiến, phát triển, tiến bộ. Nguy hiểm hơn, họ bóp méo và hạ cấp lịch sử của con người xuống thành một lịch sử của động vật. Tương tự, khi nhìn con người chỉ từ một khía cạnh duy vật, hay duy sinh vật (biological), hay duy lý, hay duy tâm, chúng ta khó có thể hiểu được phức tạp tính, đa dạng tính, siêu việt tính, tổng hợp tính... trong mọi nền văn hóa của nhân loại. Vất bỏ chiêu kích tâm linh, bất cứ một lý thuyết nào, cho rằng khoa học và hợp lý, cũng sẽ đưa nhân loại tới những nguy hiểm khác. Con người hiện đại đối diện với cô đơn, hư vô, vô nghĩa, vân vân, sẽ chẳng còn chi hơn là chính sự tuyệt vọng, vô hướng, vô vọng. Đây chính là những vấn nạn mà Gioan-Phaolô II quy về “chiêu kích xã hội, văn hóa và tinh thần của con người.”⁶⁹ Đây cũng là điểm chính của sứ điệp Kitô mà Gioan-Phaolô II diễn tả trong thông điệp *Quan Hoài Xã Sư*, một sứ điệp về nhân cách (human person), nhân sĩ (human dignity), đạo đức, giá trị căn bản, và tính chất liên đới của con người xã hội.⁷⁰

⁶⁹ SRS, 9.

⁷⁰ SRS, 15.

TỪ NHÂN CHI VỊ CHỦ TỚI NHÂN CHI VỊ ĐẠO

Trong phần này, chúng tôi tiếp tục phát triển quan niệm *nhân chủ* của Gioan-Phaolô II, để tìm lại quan niệm *nhân đạo* trong Việt triết. Chúng tôi rất cảm kích về việc Gioan-Phaolô II nhấn mạnh đến động tính của hữu thể thấy trong hoạt động cấu thành xã hội của con người. Trước đây, chúng tôi cũng khám phá ra một lối suy tư tương tự trong Việt triết mà chúng tôi tạm gọi là *siêu việt biện chứng*.⁷¹ Dựa vào lối suy tư này, chúng tôi trở lại, đi tìm động tính của xã hội Việt, đã và đương tác động trong con người Việt. Kết tinh của những hoạt động dựa trên động tính này là một xã hội không xây trên quan niệm nhân chủ song trên nhân đạo. Trong phần này, chúng tôi phân tích hai lối cấu kết xã hội: nhân chủ và nhân đạo.

4.1. Nhân Chi Vị Chủ

Như chúng tôi đã trình bày, điểm xuất phát của nền triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II là con người nhân cách, và nền tảng của nó là hữu thể nhân cách luận. Nhân cách nói lên tính chất xã hội, liên đới, trách nhiệm, tương hỗ nhưng vẫn giữ được cá tính riêng biệt của mỗi người. Một quan niệm như trên đi ngược chiều với con người của xã hội chủ nghĩa và tư bản thuyết. Làm thế nào để có thể có một con

⁷¹ Xin xem Trần Văn Đoàn, “Một Suy Tư Thần Học,” trong *Dân Chúa*, số 79 (New Orleans, 1983). Kim Định bổ túc vào lối nhìn này với bài đối thoại “Để Tiến Tới Một Thần Học Việt,” trong *Dân Chúa*, số 83 và 84 (1983-1984).

người xã hội nhưng cá biệt? Làm thế nào Gioan-Phaolô II có thể giải quyết được tính chất mâu thuẫn trên?

Thật vậy, Gioan-Phaolô II từng mạnh lời cảnh cáo quan niệm cho con người như một cá nhân, thiếu quan hoài tha nhân, đặt lợi tức tư riêng trên công ích, lợi dụng, bóc lột tha nhân để có thể đạt được lợi tức tối đa (maximum profits). Song ngược lại, tuy chống lại chủ thuyết cá nhân, ngài vẫn chủ trương sự tách biệt của cá thể và tính chất đặc thù của mỗi người (individual particularity). Cá thể nói lên một con người tự chủ, nhưng không phải là một đơn vị cô lập. Cá thể chỉ có thể ý thức được chủ thể tính của mình qua sinh hoạt chung với những cá thể khác. Nói một cách chung, chỉ nhờ vào sinh hoạt xã hội mà cá thể mới có thể phát triển nhân cách (personality), và biến thành nhân vị (person). Một con người toàn diện do đó phải bao gồm hai bản tính: xã tính (sociality) và cá tính (particularity). Và chỉ như vậy, chúng ta mới thấy rằng “qua hành động, nhân cách mới có phát hiện, và chỉ qua con người nhân cách chúng ta mới có xã hội.”⁷² Nói một cách khác, nhân cách biểu tả con người tự thức, một con người tự chủ;⁷³ và tự thức không chỉ ý thức về tự mình, song phải là một ý thức về chủ thể hân hữu trong hổ tương tính với các chủ thể khác.

Như thế, chúng ta thấy một khác biệt rõ rệt giữa quan niệm về nhân cách của Gioan-Phaolô II với quan niệm nhân bản⁷⁴ trong chủ thuyết xã hội, và chủ nghĩa cá nhân

⁷² OC, 14.

⁷³ OC, 56: “Chủ thể tính chỉ có nghĩa khi con người (chủ thể) nhận ra mình chính là một chủ thể.”

⁷⁴ Chú ý là nhân bản (humanism) trong chủ nghĩa xã hội không đồng nghĩa với nhân văn chủ thuyết của nho giáo, càng không giống chủ

của xã hội tư bản. Như chúng tôi đã giản lược qua, theo Marx, con người tự bản chất phải là con người xã hội, mà yếu tính của xã hội chính là cộng tính, hay cộng thể.⁷⁵ Hiểu theo nghĩa này, con người cộng sản bất cộng đái thiên với con người cá nhân của tư bản.⁷⁶ Gioan-Phaolô II chấp nhận phần nào quan niệm của Marx, khi ngài chỉ trích con người tư bản thiếu trách nhiệm đối với nhân loại và thế giới mà họ đương sống trong đó. Nói một cách khác, con người tư bản chưa ý thức được mục đích tối hậu của sinh mệnh, hoặc nếu có, thì thường ý thức một cách sai lầm. Khi thờ kính tư bản, coi nó như là động tính, và mục đích cũng như phương tiện của sinh mệnh, con người tư bản đã vật hóa chính mình. Họ bái vật làm chủ nhân của mình (fetishism). Người tư bản cũng chưa nhận ra được rằng, yếu tính của mình không phải dựa vào vật chất, song xây trên ý thức làm người, giá trị nhân sinh, và xã tính. Quan niệm này, thoát nhìn, tương tự như cái nhìn của Marx *nhan bản* (hay thanh niên Marx) trong các tác phẩm *Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* (1843) hay *Pariser*

trương cứu trợ, bối thí (humanitarianism) mà chúng ta thường hay lầm lẫn cho là nhân đạo như thấy trong xã hội tư bản. Làm sao một chủ nhân từng bóc lột nhân công một cách hệ thống khoa học, song bối thí một số thực phẩm... cho người nghèo, có thể được gọi là người nhân đạo?

⁷⁵ MEW, 25, 826 ff.; *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, tr. 176: “Xã hội không phải tự mỗi cá nhân, song nói lên cái cộng thể (die Summe) của quan hệ, liên hệ, mà qua [trong] cái cộng thể này mọi cá nhân liên quan với nhau.”

⁷⁶ *The Manifesto of the Communist Party*, MEW, 4, 475: “Đặc tính của cộng sản không phải hủy bỏ quyền tư hữu, song là việc phá hủy lối sống tư hữu của giới trưởng giả.”

Manuskript (1844).⁷⁷ Tuy nhiên, nếu đi sâu vào nội dung của *Osoba y Czin*, và nhất là của *Sollicitudo rei socialis*, chúng ta có thể nhận ra khác biệt giữa Marx và Gioan-Phaolô II. Theo Gioan-Phaolô II, con người *nhân bản* của Marx vẫn còn thiếu sót: “Huấn đạo của Giáo hội nghiêm khắc phê bình cả tư bản thuyết lẩn công xã thuyết của chủ nghĩa Marx.”⁷⁸ Gioan-Phaolô II phê bình quan niệm con người nhân bản của Marx như sau: Trước hết, con người của Marx, tuy nhân bản hơn con người tư bản, song vẫn chưa nhận ra mục đích tối hậu của con người và lịch sử. Mục đích tối hậu của con người không phải là một xã hội vô sản (proletariat), cũng không phải là phá đổ giai cấp, càng không phải là tạo “một xã hội cộng sản.” Những mục tiêu trên tuy quan trọng, song vẫn chưa phải là nền tảng của xã hội và con người. Mục tiêu chính, căn bản nhất của con người chính là sự hoàn thành, viên mãn của con người; đó là giúp con người có nhân cách. Chính vì đặt tư bản hay xã hội trên con người, không nhận ra nhân cách mà cả hai xã hội tư bản cũng như cộng sản coi thường tính mạng, phủ định tự do, chối bỏ quyền làm người theo đúng nghĩa của con người. Nếu xã hội tư bản coi người chỉ là một công cụ

⁷⁷ MEGA 1, 1.1 (1927); MEW, 2.1. Và MEGA 1.3.

⁷⁸ SRS, 21. Chính những nhà lãnh đạo của xã hội chủ nghĩa cũng đã nhận ra vấn nạn này. Krushev phê bình Stalin, Đặng Tiểu Bình phê bình Tứ nhân bang, cũng như kết án sự vi phạm nhân quyền của cuộc *Cách Mạng Văn Hóa*. Đặc biệt là các triết gia theo Marx tại Nam Tư, Tiệp Khắc, Ba Lan và Hung Gia Lợi như Leslev Kolalkowski, Adam Schaff, Gazo Petrovic, vân vân, đã từng lớn tiếng phê bình sự vi phạm nhân quyền do những nhà lãnh đạo nhân danh xã hội chủ nghĩa. Theo họ chính những người sau đã phản bội xã hội chủ nghĩa.

sản xuất hay một đối tượng tiêu thụ, thì xã hội chủ nghĩa cũng coi con người như một phương thế cho mục đích xã hội. Nói cách khác, khi chối bỏ nhân cách, thì con người cá nhân hay tập thể chỉ còn là một đối tượng chứ không phải là một chủ thể nữa. Hậu quả tất nhiên là, một khi con người chỉ là công cụ, thế giới tư bản không muốn giải quyết nạn nghèo đói, bần cùng, thất nghiệp, bất công nữa. Họ càng không chú ý đến đồng loại trong thế giới đệ tam. Hoặc nếu có, thì họ chỉ nhìn đồng loại như một đối tượng sản xuất, tiêu thụ, hay trao đổi, để rồi họ tìm đủ cách rất ư là khoa học để bóc lột.⁷⁹ Tương tự, một khi coi xã hội hay tập thể mới là chính chủ thể, và một khi phủ nhận mỗi con người như là mục đích tối hậu, xã hội cộng sản sẵn sàng áp dụng mọi phương thế để đạt tới một chế độ vô sản, ngay cả khi phải hy sinh con người. Người ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy những người nhân danh chủ nghĩa cộng sản đàn áp, hạn chế tự do, độc tài, lũng đoạn, cướp quyền tư hữu, bóp méo con người.⁸⁰ Nói cách khác, khi chối bỏ chủ nhân tính chủ của con người (nhân chủ), thì bất cứ ai (bao gồm cả tư bản lẫn những người lạm dụng danh nghĩa cộng sản) đã trắng trợn vi phạm những quyền lợi căn bản của con người (human rights), và phủ đập nhân phẩm của họ. Những chế

⁷⁹ SRS, 18, 23.

⁸⁰ SRS, 15. Chú ý là Giáo chủ không phê bình lý thuyết cộng sản, song những người lạm dụng chủ thuyết cộng sản. Như chúng tôi đã trình bày phớt qua, Giáo chủ rất thiện cảm với những quan niệm, và phân tích xã hội của Marx. Và nếu chúng ta nghiên cứu nguồn gốc của xã hội cộng sản, như thấy trong tư tưởng của người thanh niên Marx, của Proudhon, và ngay của Bakunin, chúng ta thấy rằng họ bị ảnh hưởng của xã hội Kitô giáo thời tiên khởi một cách rất sâu đậm.

độ này làm “con người u uất, thất vọng, không thiết tha với sinh mạng, quốc gia, [và] tìm cách trốn thoát [di tản]. Đó là một lối tự trốn tránh ngay tự nội tâm...”⁸¹

4.2. *Nhân Chủ và Dân Chủ*

Qua những phê bình trên, chúng ta có thể nhận ra quan niệm nhân chủ của Gioan-Phaolô II. Nơi đây chúng tôi mạn phép bàn thêm về ưu điểm cũng như khuyết điểm trong quan niệm nhân chi vị chủ của ngài. Từ một lối suy tư đồng phương, chúng tôi nhận định như sau:

- Thứ nhất, *nhân chủ* (*anthropo-cracy*) không đồng nghĩa với *dân chủ* (*demo-cracy*). Như chúng tôi đã nhận định trong phần thứ nhất, quan niệm nhân chủ đã từng xuất hiện ngay khi bắt đầu có con người, trong khi quan niệm dân chủ chỉ phát xuất gần đây vào thế kỷ thứ 18, nhất là trong các tác phẩm của các triết gia thời Anh Sáng như Francois Marie Arouet (M. de Voltaire) (1694-1778), Charles de Sécondat de Montesquieu (1689-1755), và Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).⁸² Thoạt nhìn, hai quan niệm gần giống nhau. Cả hai đều *vị dân*. Song nếu đi sâu vào nguồn gốc cũng như nội dung, chúng ta nhận ra dân chủ, nhất là thể chế dân chủ chỉ nói lên được *hình thức dân chủ* mà thôi. Tất cả mọi luật lệ, bao gồm hiến pháp, hình luật, dân luật hay tổ chức hành chánh được lập ra không phải để

⁸¹ SRS, 15.

⁸² Đặc biệt với những tác phẩm như *Traité de Métaphysique* (1734) của Voltaire (đòi quyền tự do chính trị, triết học cho con người), *De l'esprit de loi* (1748) của Montesquieu (đưa ra quyền lập hiến, tự do chính trị, thể chế nghị viện), và *Du contrat social* (1762) của Rousseau (đòi hỏi quyền dân chủ qua một thể chế dân tuyển).

giúp người dân làm chủ, song chỉ để bảo vệ hình thức dân chủ này vậy. Nói cách khác, thể chế dân chủ không thể biểu hiện được bản chất vị chủ của người dân. Một cách cụ thể, xã hội dân chủ là một xã hội do đa số của các đơn vị quyết định. Trong một xã hội như vậy, mỗi công nhân không có nghĩa gì hơn là một đơn vị vô danh, một con số như hằng hà sa số khác. Như một con số, người dân chỉ là một đối tượng như bất cứ sự vật nào khác. Họ dễ bị thao túng, sử dụng hay mua bán. Họ chỉ là một công cụ, và giá trị công cụ của họ được được quyết định theo chất lượng. Phẩm tính của con người như một hữu thể tự do, tự chủ hoàn toàn bị gạt bỏ. Kết quả là, khi chỉ là một con số, con người không có cá tính độc đáo, và lẽ dĩ nhiên, không còn nhân cách nữa. Một khi thiếu ý thức tự thân, một khi chỉ là một con số vô danh, một người vô luân không khác chi bậc thánh nhân, một người mù chữ vô học không khác chi bậc thức giả, một con người máy móc cũng chẳng có giá trị hơn một con người tự do, chủ động. Trong bất cứ một cuộc bầu cử theo hình thức dân chủ nào, chính những con số vô danh đã quyết định dân chủ.

- Thứ đến, *nhân chi vị chủ chưa hẳn phản ảnh được tự chủ tính* của con người. Nếu trong quan niệm nhân chủ, tự do tính là bản tính của con người, thì trong một chế độ dân chủ, tự do mang một ý nghĩa hạn hẹp của công việc chọn lựa (bầu cử) những người (đại biểu), sự vật... mà chúng ta bị cưỡng ép phải chấp nhận. Nơi đây, chúng tôi xin bàn thêm về sự khác biệt giữa tự do tính trong nhân chủ và chọn lựa trong chế độ dân chủ. Trong quan niệm nhân chủ, tự do là một bản tính bất khả phân ly với con người. Heidegger, người được coi như là nhà tư tưởng vĩ đại nhất

của thế kỷ 20, đã từng nhận xét một cách chí lý như sau: “Tự do mới chính là bản chất của chân lý.”⁸³ Thực ra, Heidegger chỉ tóm lược lại tư tưởng của các triết gia của thời Ánh Sáng, nhất là của Kant. Theo các triết gia thời Ánh Sáng, tự do tính được biểu lộ trong cường độ, và kích độ của tự chủ tính (autonomy). Nói cách khác, con người có thể làm chủ chính mình. Càng tự chủ, con người càng không bị bắt cứ một lực lượng ngoại tại (thế giới, Thượng Đế, xã hội) hay nội tại (tình cảm, bản năng) nào ràng buộc hay quyết định. Kant diễn tả tự chủ tính như sau:

Cảm tính của một bản thể mang tính chất của lý tính chỉ là hiện thể. Tuy nó cùng bản thể, song lại phải tùy thuộc quy luật của kinh nghiệm. Và như vậy, cảm quan lý trí phán đoán chỉ là (phản ảnh) tha luật (Heteronomie). Ngược lại với tha luật, sự vượt khỏi cảm quan của cùng bản thể trên biểu tả một hiện thể theo quy luật của tự chủ (Autonomie) trong lý trí, vượt trên và hoàn toàn độc lập với những điều kiện dựa trên kinh nghiệm.”⁸⁴

Từ một suy niêm như vậy, Kant quả quyết:

⁸³ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Tübingen: Mohr, 1943), tr. 11: “Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.” Bản Việt ngữ do Trần Văn Đoàn dịch: *Luận về Bản Tính của Chân Lý*, sđd do Nhà Xuất Bản Đại Học Việt Nam xuất bản (Garden Grove, 2001).

⁸⁴ Emmanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1928). Do Karl Vorländer chủ biên, 74 (51). Bản dịch Việt ngữ của Trần Văn Đoàn: *Phê Phán về Lý Trí Thực Hành* (dự trù in 2002).

“Tự chủ trong ý chí là nguyên lý duy nhất cho tất cả mọi quy luật đạo đức cũng như nghĩa vụ phù hợp với đạo đức.”⁸⁵

Lối nhìn của Kant vẫn tiếp tục ảnh hưởng tới nền triết học hiện đại. Những trường phái như hiện sinh, và hậu hiện đại thuyết, tuy chống Kant, song lại bám sát vào quan niệm tự do theo nghĩa tự chủ của ông.

Trong truyền thống Kinh viện, và ngay của Nho giáo, một quan niệm tự chủ như Kant chủ trương, xem ra thiếu thực tiễn, và có vẻ ngược lại với cộng thể tính của con người. Nếu Giáo hội (Ecclesia) tự mình là một cộng đồng (communitas) xây dựng trên cộng thể (substantia christiana) là chính Kitô, với một cộng tính (tức bản chất bác ái, caritas), và tính chất cộng thông (communio), thì bất cứ một chi thể nào cũng không thể hoàn toàn độc lập khỏi thân thể. Bởi lẽ, một khi tách rời khỏi thân thể, “chi thể sẽ khô héo.” Tương tự, một con người hoàn toàn tự chủ sẽ không còn tính chất cộng thông, mất cộng tính, và không tùy thuộc vào cộng thể nữa. Từ một nền thần học như vậy, Gioan-Phaolô II hiểu xã hội như một cộng đồng dựa trên cộng thể (Thiên-Nhân tính) và cộng tính (bác ái), mang hoạt động cộng thông. Như là một phần tử trong xã hội, chúng ta phải chấp nhận tha nhân như là chính bản ngã (luật bác ái), mà còn hơn thế, chính qua tha nhân chúng ta mới ý thức được bản ngã; chính qua con người tại thế chúng ta mới nhìn ra được thiên tính (ngụ ngôn người phú

⁸⁵ *Kritik der praktischen Vernunft*, như trên, 58 (39): “Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten.”

hộ trong ngày phán xét). Khi chấp nhận cộng thể, cộng tính và cộng thông, chúng ta cũng phải chấp nhận là *liên chủ thể tính* (inter-subjectivity), hay *hỗn vệ chủ thể* (inter-subjects), mới chính là nền tảng của xã hội; và do đó chỉ có tự do trong tương quan, chứ không phải là tự chủ như các triết gia thời ánh sáng lầm tưởng. Tự do trong tương quan mới là bản tính của con người xã hội. Nói một cách, nhân chi vị chủ phải được hiểu theo mạch văn của liên chủ thể: con người là chủ thể trong tương quan với các chủ thể khác; là chủ thể phân hưởng cộng thể, và có hoạt động cộng thông.

Trong hệ thống đạo đức học của Nho giáo, chúng ta cũng nhận thấy một quan niệm nhân chi vị chủ tương tự. Tất cả mọi quy luật, lối sống, tổ chức sinh hoạt đều được xây dựng trên luật tương quan của chủ thể. Tam cương và nhất là ngũ thường là những quy luật đạo đức xây dựng trên mối tương quan này. Lối suy tư tương quan này cũng thấy trong sinh hoạt của con người trong thiên nhiên. Tương quan giữa con người với trời, với đất cũng được hiểu theo mẫu tương quan của con người: “Trung giã giả, thiên hạ chi đại bản ngã; hòa giã giả, thiên hạ chi đạt đạo giã. Trí trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên.”⁸⁶ Trong một mạch văn của tương quan, thì bất cứ một chế độ tự xưng là dân chủ phải là một chế độ do chính con người tích cực tham gia, với tinh thần hỗn tương và quyết định phù hợp với cộng tính và cộng thể, cũng như áp dụng phương thế cộng thông. Nếu hiểu như vậy thì chế hình thức dân chủ theo mẫu mực của xã hội Tây phương hiện đại vẫn

⁸⁶ *Trung Dung*

chưa thể hiện được cái đạo nhân chi vị chủ. Nơi đây, chúng ta thấy có những điểm tương đồng giữa tư tưởng nhân chủ của Gioan-Phaolô II và đạo nhân chủ của Nho giáo.

- Thứ ba, quan niệm nhân chủ được xây dựng trên phẩm tính chứ không trên lượng tính. Nói cách khác, đạo đức tính của con người là một đặc tính thiết yếu của nhân chủ. Một con người vô đạo không khác chi súc vật. Nói cách khác, con người đạo đức là con người nhân cách (Gioan-Phaolô II), phẩm cách (Nho giáo); tức con người ý thức được tự do tính trong tương quan, ý thức được chủ thể tính trong liên chủ thể. Chỉ trong nghĩa này mà chúng ta mới có thể hiểu đạo quân tử, đạo thánh nhân.⁸⁷ Trong *Luận Ngữ* và *Trung Dung*, quân tử không phải là sản phẩm của xã hội phong kiến, song là biểu tượng của một nền nhân chủ. Người quân tử, hay thánh nhân nói lên cộng tính, cộng thông và cộng thể: hòa hợp với mọi người nhưng không lập bè lập đảng: “Quân tử cẩn nhi bất tranh, quần nhi bất đảng.”⁸⁸

4.3. Nhân Chi Vị Đạo

Thoạt nhìn, chúng ta thấy có khá nhiều điểm tương đồng giữa quan niệm nhân chủ của Gioan-Phaolô II và đạo nhân chủ của Nho giáo. Tuy vậy, nếu chỉ nhìn vào những điểm tương đồng, chúng ta vẫn chưa đủ dữ kiện để đi tới một kết luận về giá trị của hai nền tư tưởng trên. Câu hỏi chúng tôi đặt ra nơi đây, đó là một quan niệm *nhân chủ* có

⁸⁷ Đức Khổng Tử diễn tả quân tử như “quân tử học đạo tắc ái nhân” (*Luận Ngữ*, 17); “quân tử thượng đạt” (*Luận Ngữ*, 14); “quân tử dụ ư nghĩa” (*Luận Ngữ*, 4); “quân tử hòa nhì bất đồng” (*Luận Ngữ*, 13).

⁸⁸ *Luận Ngữ*, 15.

đúng là nhân chủ hay không; hay chỉ là *vị Chủ* hoặc là *dân chủ*? Và nếu đích thực là nhân chủ, thì nhân chủ và dân chủ có chi khác biệt? Cũng như ưu và khuyết điểm của một nền nhân chủ đó ra sao, nhất là trong một xã hội mà quan niệm dân chủ còn tương đối xa lạ?

Khi đặt ra những câu hỏi trên, chúng tôi muốn phản tỉnh và phê bình quan niệm nhân chí vị chủ của Gioan-Phaolô II và cả của Nho giáo. Theo thiển kiến của người viết, tuy nhân chủ hay hơn dân chủ như chúng tôi phân tích ở đoạn trên, song vẫn còn vướng vào một số khiếm khuyết. Khuyết điểm chính không phải vì nhân chủ chỉ là một quan niệm, thiếu một hình thức, nên rất dễ bị lạm dụng. Những quan niệm như “thiên tử,” hay “đấng đại diện” của Thiên Chúa, hay “người đại biểu của Kitô” (alter Christus)... mặc dù phát xuất từ nguyên lý dân chủ “ý dân là ý Trời,” “tất cả mọi người đều là con Thiên Chúa”... nhưng, tiếc thay, đã phản ngược lại chính nhân chủ. Lý do, một phần vì thiếu một hình thức và phương thể dân chủ (trưng cầu dân ý, bầu phiếu, chọn người, vân vân), song một phần khác mà khuyết điểm chính là nhân chủ tự nó chưa đủ điều kiện để đáng làm nguyên lý. Theo thiển kiến của chúng tôi, không phải nhân chủ song *nhân đạo* mới có thể là nguyên lý của một nền triết lý xã hội. Thời Nghiêу và Thuấn, tuy không tổ chức bầu cử, cũng không có trưng cầu dân ý, song hai vua tuyển chọn những người có thể đại biểu cho dân, mà đại biểu tức thấu hiểu ý dân, và thực thi “dân chi sở dục, hỡn tại ngã tâm.” Khi đức Kitô chọn người kế vị, ngài chọn một người yêu Chúa thương người, chứ không phải một người tài giỏi, can đảm, thông thái. Chính vì thế, chúng tôi đề nghị *nhân đạo* bổ túc cho nhân chủ.

Để giải thích lý do tại sao chúng tôi chủ trương rằng nguyên lý của nhân chủ và dân chủ phải đặt trên nhân đạo, đoạn này sẽ bàn từ ba khía cạnh: vị chủ hay chủ thể bản vị, vị đạo hay chủ đạo và vị nhân hay chủ nhân.

4.3.1. Vị Chủ hay Chủ Thể Bản Vị

Trong thuyết nhân chủ của Gioan-Phaolô II đặt trên nền tảng siêu hình của hữu thể nhân cách, con người chân thực được xác định bởi các bản chất tự do, tự chủ, và nhất là bởi sự tham dự vào chương trình sáng tạo và cứu chuộc của Thượng Đế. Như thế, con người không chỉ là một thụ tạo (vật thể), song còn sáng tạo (thiên tính); không chỉ là một cá nhân, song còn tham dự vào chương trình và lịch sử nhân loại (đó là con người xã hội).⁸⁹ Thế nhưng, con người luôn bị hạn chế bởi chính bản tính thụ tạo của mình. Nói cách khác, nhân tính, và thiên tính không phải do chính con người tự tạo, song được phú bẩm bởi Thượng Đế. Do đó, khi coi con người như là một hình ảnh của Thượng Đế (*imago Dei*), thì mục đích tối hậu không phải là con người, song chính là Thượng Đế. Một con người viên mãn là hình ảnh (*image*) phản chiếu (*reflect*, như trong *gương soi*) sự toàn thiện, toàn năng và toàn mỹ của Thượng Đế mà thôi. Song cho dù gần với Thượng Đế đi nữa, con người vẫn chỉ là một thụ tạo: được tác tạo, được tham dự vào chương trình quản trị thế giới, song chỉ với mục đích làm vinh danh

⁸⁹ Stanislaw Kowalczyk, “Personalisme Polonaïs contemporain,” trong *Divus Thomas* (1985), tr. 59. Cũng xin tham khảo thêm Andrew Woznicki, *Karol Wojtyla’s Existential Personalism* (New Britain, 1980).

Thượng Đế.⁹⁰ Chính vì là con người, nên không thể tự chủ; chính vì chỉ là một hình ảnh, chứ không phải là chính Thượng Đế, mà con người yếu đuối, thường vấp phạm, không thể phản ánh trung thực được sự toàn thiện, toàn mỹ... của Ngài. Sự nhập thế làm người của đức Kitô tuy khôi phục địa vị của con người, song vẫn không thể nâng con người ngang hàng với Chúa. Sự cứu chuộc nhân loại là nhờ hồng ân Thiên Chúa, chứ không phải do tự con người.⁹¹

Trong một nền thần học như vậy, con người mang một tính chất phụ thuộc, được mời gọi tham dự chương trình cứu độ. Như thế, con người chưa bao giờ tự chủ. Nói cách khác, nền thần học của Kitô giáo, cũng như của Gioan-Phaolô II là *vị nhân* chứ chưa phải là *chủ nhân*, *vị chủ* (Chúa, hay Thượng Đế) chứ không phải là *tự chủ*.

Song nếu chỉ *vị nhân*, thần học của Gioan-Phaolô II sẽ mắc vào một mâu thuẫn khó có thể thẮng vượt: đó là sự việc công nhận bản tính của con người là *tự do* (*tự chủ*), song lại không *tự chủ*. Lẽ dĩ nhiên, các nhà thần học và cả Gioan-Phaolô II đã dựa vào *nguyên lý dự phần* (hay *nguyên lý tham dự*, *principium participationis*) của Thomas Aquinas, cho là chính tác động của con người tham dự vào chương trình cứu rỗi nói lên tính chất *tự chủ* của mình. Thực ra, tham gia chưa nói lên *tự chủ*. Chúng ta phải chấp nhận là, ngay cả tác động *dự phần* vào nhiệm thể của Kitô, vào chương trình cứu độ, cũng không phải do con người có thể *tự quyết*. Con người có ý muốn, quyết định hay có thể

⁹⁰ Genesis 1; 2,2.

⁹¹ Nền thần học của thánh Phaolô.

từ chối tham gia, song chính sự tham gia phải được mời gọi và chấp nhận.

Vì lý do trên, nhân chi vị chủ của Gioan-Phaolô II không hoàn toàn đồng nghĩa với quan niệm nhân chủ của Nho giáo. Trong Nho giáo, con người giữ một vai trò của đồng chủ nhân, giống như Trời và Đất. Nói theo ngôn ngữ thần học Kitô giáo, Trời, Đất và Người (Thiên Địa, Nhân) hợp thành tam vị nhất thể (Trinity) hay đạo Tam Tài. Sự nối kết này được biểu thị bằng sự đồng nhất giữa con người và Trời, giữa Trời và Đất, và giữa Đất (Thiên nhiên) và người. Thế nên, ý dân túc ý trời,⁹² con người nghe được tiếng nói của Trời, con người cảm thông được Trời và Đất,⁹³ vân vân. Nói tóm lại, con người nơi đây không phải là hình ảnh của Trời, song đồng vị. Như vậy, chúng ta có thể nói, trong tư tưởng Đông phương, đạo nhân chủ không có nghĩa vị chủ (Thiên), song tự mình làm chủ: “Thiên thông minh tự ngã dân thông minh, thiên minh úy tự ngã dân minh úy, đạt vu thượng hạ, kính tai hữu thổ.”⁹⁴

4.3.2. Vị Đạo hay Chủ Đạo

Trong nhân cách thuyết của Gioan-Phaolô II, con người chân thực được định nghĩa theo bản tính tự do, tự chủ, và nhất là theo thiên tính do Thượng Đế phú bẩm, cũng như theo đặc ân được tham dự vào chương trình sáng tạo và cứu

⁹² Quan niệm rõ rệt nhất trong nền triết học Tiên Tần, và trong Mạnh Tử.

⁹³ Thư: Thái thế thượng: “Thiên cảng vu dân, dân chi sở dục, thiên tất tòng chi.” Hay, Thái thế trung: “Thiên thị tự ngã dân thị, thiên thính tự ngã dân thính.”

⁹⁴ Thư: Cao dao mô.

chuộc. Như chúng tôi đã trình bày trong phần trên, một lối nhìn như vậy về con người không thể chứng minh được đặc tính tự chủ, càng không thể nói lên vai trò chủ nhân (nhân chủ) của con người. Nói rõ hơn, nếu con người không phải là chủ nhân của chính mình, thì vai trò chủ nhân mà Thượng Đế giao cho chỉ mang tính chất quản nhiệm. Như là một quản nhiệm, con người không có thẩm quyền định đoạt chính sách, và ngay cả chính đạo sống của mình. Thực vậy, đạo sống là do Thiên Chúa và là chính Thiên Chúa.⁹⁵ Chỉ qua Ngài, với Ngài và trong Ngài mà con người mới có đạo sống. Nói cách khác, con người vị nhân là bởi vị Đạo. Từ đây, ta nhận ra sự khác biệt giữ triết lý nhân chủ vị Đạo của Gioan-Phaolô II với triết lý nhân đạo của Nho giáo nói chung, và của Việt nho nói riêng. Trong Việt nho, đạo hay nhân đạo là con đường mà đã là người thì tất phải theo. Nhân đạo không chỉ là con đường phải theo, mà còn là lối diễn đạt chính bản tính của con người. Nhân đạo là nguyên lý cho cuộc sống. Như thế, *nhân đạo* cũng là *đạo nhân*.⁹⁶ Đạo nhân có những đặc tính sau: (1) Đạo nhân là lối sống mẫu mực, quy phạm xây dựng trên bản tính của con người (con người sinh vật và con người xã hội tâm linh). (2) Đạo nhân được cấu tạo bởi chính con người từ những tương quan, những nhu cầu, lợi ích trong xã hội. (3) Đạo nhân do đó nội tại trong thế giới của con người, song đồng thời

⁹⁵ Sự việc Thượng Đế ban Luật cho con người qua Moses; Đức Kitô ban luật Bác ái cho con người. Đức Kitô từng mặc khải: “Ta là Đường (Đạo), là sự Sống và là Chân lý.” (Ego sum via, vita et veritas).

⁹⁶ Chữ nhân gồm hai bộ: (1) con người sinh vật (hay vật lý), và con người trong tương quan. Chữ nhân diễn tả tính chất chung (cộng tính), sinh hoạt chung, tương quan tính, liên hệ, và xã hội tính của con người.

cũng là động lực liên kết con người cấu thành xã hội.⁹⁷ (4) Đạo nhân mang tính cách đòi buộc, song đây là sự tự đòi buộc do chính tương quan con người, chứ không phải do một ngoại lực.⁹⁸ Từ những khác biệt trên, chúng ta có thể nói, nhân chủ của Việt nho xây dựng trên nhân đạo, chứ không phải từ Thiên Đạo.

4.3.3. Vị Nhân hay Chủ Nhân

Tương tự, một điểm quan trọng trong hai nền triết lý xã hội, đó là tính cách vị nhân. Đức Kitô nhập thế làm người, chịu tử nạn, và phục sinh, vân vân, tất cả đều là vì con người. Theo luận lý thông thường, để được chính con Thiên Chúa phục vụ và hy sinh, con người giữ một địa vị tối quan trọng; con người phải là chủ nhân. Song như chúng tôi đã

⁹⁷ Tính chất nội tại song vươn lên này được Vương Dương Minh phát triển thành nguyên lý nội thánh ngoại vương. Chúng tôi cũng phát triển quan niệm này vào trong nền thần học đông phương. Xin tham khảo: Trần Văn Đoàn, “Einige Überlegungen über Asiatische Theologie,” trong *Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft* (Münster, 1985). Về sự khác biệt giữa Kitô giáo và Nho giáo, xin xem thêm: Phó Bội Vinh, *Nho Đạo Thiên Luận Phát Uy* (Đài Bắc: Học Sinh Thư Cục, 1986), và Lý Đỗ, *Trung Tây Triết Học Tư Tưởng trung dịch Thiên Đạo dã Thượng Đế* (Đài Bắc: Liên Kinh Xuất Bản Xã, 1978). (Hoa ngữ). Ngoài ra cũng xin tham khảo bài viết của chúng tôi: Trần Văn Đoàn, “Towards a Viet-Theology,” trong *Gặp Gỡ và Thảo Luận về Thần Học Việt Nam* (1996), (Reichstett: Định Hướng Tùng Thư, 1997), tr. 79-92.

⁹⁸ Đây cũng là một lý do tại sao các tân nho như Mạc Tông Tam (1909-1995) và trường phái của ông thích áp dụng quan niệm tự luật (tự chủ, Autonomie) của Kant để giải thích luật đạo đức của Khổng Tử. Xin tham khảo: Mạc Tông Tam, *Hiện Tượng dã Vật Tự Thân* (Đài Bắc: Học Sinh Thư Cục, 1974). (Hoa ngữ)

phớt qua trong đoạn trên, theo đức tin Kitô giáo, con người chưa bao giờ là chủ nhân. Nếu được hồng phúc chấp nhận là con Thiên Chúa, thì con người cũng chỉ đại diện chứ chưa phải là chủ. Lê tất nhiên là bởi vì con người không có Thiên tính. Chỉ có đức Kitô mới cùng lúc có Thiên tính và nhân tính. Nhận định như vậy, chúng ta phải chấp nhận là, ngay cả khi Gioan-Phalô II chủ trương nhân chí vị chủ, triết học của ngài vẫn chỉ là vị nhân mà thôi. Khác biệt với Kitô giáo, Nho giáo chủ trương vị nhân và chủ nhân. Trong *Tứ Thư*, những quan niệm như “Thiên địa vạn vật chi bốn dã” đã phản ảnh phần lớn vũ trụ quan của đồng phương, và của Việt tộc. Tương tự, trong huyền thoại về Bàn Cổ, chúng ta thấy con người giữ một chức vụ chủ nhân: “Hỗn mang chi sơ, vị phân thiên địa, Bàn Cổ thủ xuất, thủy phán âm dương. Thiên khai ư tí, địa tịch ư sủu, nhân sinh ư dân.” Vai trò của con người không mang tính chất đại diện, song đồng hàng với Trời và đất. Trong *Trung Dung*, cũng có những nhận định tương tự về vai trò chủ nhân của con người: “quân tử chi đạo, tạo doan hồ phu phụ.” Trong *Trương Tử*, ta đọc: “Thiên địa dữ ngã tịnh sinh.” Cả ngàn năm sau Khổng Tử, những đồ đệ của Vương Dương Minh vẫn giữ lại quan niệm này. Tư Hồ phát biểu: “Thiên địa ngã chi thiên địa. Biến hóa ngã chi biến hóa. Phi tha vật dã.”⁹⁹

Thế nhưng, tuy Nho giáo chấp nhận con người là chủ nhân, và coi vị nhân như là một nền đạo đức. Song tiếc

⁹⁹ Kim Định dịch: ”Thiên địa đó là thiên địa của ta, và cuộc biến hóa đó cũng chính là cuộc biến hóa của ta chứ không phải của sự vật nào khác.” Trích trong *Nhân Chủ* (Houston: An Việt, 1988), tr. 57.

thay, xã hội do Nho gia thống trị lại vị vương, vị chúa và coi người dân như cỏ, công cụ, súc vật. Trên thực tế, lịch sử của xã hội Nho giáo chưa bao giờ ghi lại sự kiện người dân làm chủ. Ngược lại, chế độ quan liêu, hệ thống xã hội phong kiến, lối phân chia giai cấp sỹ, nông, công, thương, sự việc thần thánh hóa vua chúa... chứng minh một cách chua chát là quan niệm nhân chi vị chủ cũng như chính sách thân dân chỉ xuất hiện trong đầu óc của một số triết gia, hay trên miệng lưỡi của các nhà “nho gàn” mà thôi.

5. KẾT LUẬN: SIÊU VIỆT TÍNH, NHÂN ĐẠO VÀ VIỆT TRIẾT

5.1. Siêu Việt Tính

Vì phạm vi hạn hẹp của tiểu luận, chúng tôi tạm không đi sâu vào việc so sánh và đánh giá hai quan niệm vị đạo và vị nhân, nhân chủ và nhân đạo. Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây là, tuy khác biệt, nhưng hai lý thuyết trên không hẳn mâu thuẫn đối nghịch. Chúng tôi cũng không cho rằng nhân chủ có thể tách biệt khỏi nhân đạo, hay vị chủ có thể tách rời khỏi vị đạo. Ngược lại, chúng tôi thiết nghĩ, một nền dân chủ thiếu nhân chủ, một quan niệm nhân chủ không xây dựng trên nhân đạo, không thể đứng vững được. Nói cách khác, để có thể có một chế độ dân chủ trung thực, chúng ta phải xác tín nhân chủ, mà để có thể xác tín vai trò chủ nhân của con người, chúng ta phải tìm ra được cái đạo của con người.

Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây, chính là động tính xác định nhân đạo. Chính động tính này khiến con người sinh vật biến thành con người nhân cách; con người cá biệt nhận ra mình trong cộng thể với cộng tính của con người. Chúng ta không cần phải lập lại nơi đây là cả hai nền triết lý xã hội của Nho giáo và của Gioan-Phaolô II đều nhấn mạnh đến cái động tính siêu việt này của con người. Đây là một khám phá rất quan trọng. Nơi đây, chúng tôi xin phép đi sâu vào một vài khía cạnh của động tính siêu việt mà chúng tôi đã từng nói đến dưới quan niệm siêu việt biện chứng.

Động tính siêu việt bao gồm (1) con người luôn có một mục đích tối hậu, cũng như các mục đích công cụ khác hầu có thể đạt tới mục đích tối hậu này. (2) Mục đích tối hậu là chính sự viên mãn, toàn thiện, toàn mỹ, toàn hảo (Kitô giáo), toàn phúc (Aristotle), bất tử trường sinh (Phật giáo, Đạo giáo), hay thánh nhân (Khổng giáo). (3) Mục đích tối hậu này đồng bản tính với Thượng Đế (là Đấng toàn thiện, toàn mỹ, toàn phúc, toàn hảo, toàn năng, toàn trí, vĩnh cửu). (4) Con người luôn vươn tới, không ngừng tìm kiếm, siêu vượt qua đoạn hiện tại để tiến về mục đích tối hậu. (5) Tiến hóa, tiến bộ, phát triển, văn hóa, văn minh là những từ ngữ diễn tả quá trình hướng về và tìm kiếm mục đích tối hậu này.

Nếu siêu việt tính hiểu theo nghĩa trên, chúng ta có thể nói, siêu việt tính này là trung tâm của nhân đạo, nối kết con người với con người, và thăng hóa con người khiến con người vươn lên, đồng tính hòa hợp với Trời và Đất. Siêu việt tính, hay siêu việt biện chứng là cái đạo (con đường, luận lý hay λογοσ, logic) chỉ cho chúng ta cái mục đích tối hậu (τελοσ). Siêu việt tính cũng là động lực (δυναμοσ), tiềm tàng trong thân thể và ký ức (bản năng, instinct) thúc đẩy chúng ta tiến tới mục đích.

Nếu hiểu nhân đạo như là chính mục đích, là con đường đưa tới mục đích, và là động lực thúc đẩy, cũng như là phương tiện để đạt tới mục đích, chúng ta có thể nói, nhân chủ chỉ là một ý thức về mục đích tối hậu; và động tính siêu việt biểu tả lối suy tư, phương cách hành động, tâm tư kỳ vọng theo cái đạo lý làm người. Và như thế, điểm quan trọng hơn phải là nhân đạo, chứ không phải là dân chủ hay nhân chủ. Hiểu như vậy, chúng tôi nhận định hai nền triết

lý xã hội của Nho gia và của Gioan-Phaolô II tuy chưa hoàn toàn vạch ra được nhân đạo, nhưng đã đưa ra một lối nhìn bắt buộc chúng ta phải theo, mới có thể khám phá ra nhân đạo.

5.2. *Suy Tư Siêu Việt*

Như đã tạm nhắc sơ qua trong phần dẫn nhập, mục đích của tiểu luận này là, qua triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II và Nho gia, chúng tôi tìm về cội nguồn của Việt triết. Sau khi đã xác nhận là trọng tâm của triết lý xã hội chính là nhân đạo, mà để có thể hiểu nhân đạo, chúng ta phải suy theo cái đạo của con người. Vậy thì trong đoạn kết này, chúng tôi muốn đặt lại vấn đề là có phải người Việt chúng ta suy tư theo cái luận lý của nhân đạo hay không?¹⁰⁰

Trước hết, nếu hiểu nhân đạo như cái đạo làm người của người Việt; và nếu lối suy tư của người Việt theo luận lý của siêu việt, như chúng tôi đã diễn tả trong đoạn trên, thì, chúng ta cần phải minh xác một số nghi vấn như sau:

Luận đề I : Thứ nhất, con người không thể phân chia, càng không thể bất động, cũng càng khó có thể ở trong tình trạng vô thức. Thứ tới, con người luôn có nhiều mục đích, và tìm cách đạt tới những mục đích này. Họ có thể dùng lý trí, cảm tình, hay bạo lực, hay “phép la,” hay dối trá để đạt tới mục đích. Song không thể có một con người vô thức, vô mục tiêu... Thứ ba, mục đích này có thể xa, gần, hạn hẹp,

¹⁰⁰ Chúng tôi phát triển quan niệm này một cách sâu rộng hơn trong luận văn “Từ Việt Triết tới Việt Thần,” trong *Định Hướng*, số 14 (Reichstett, 1997), tr. 16-22.

quảng bá. Việc tìm kiếm, chọn lựa, sử dụng phương tiện (công cụ, kỹ thuật) để đạt tới mục đích là một hành vi theo lý trí; và việc khám phá ra những phương thế, phương tiện trên giải làm con người phát triển. Song chính sự chọn lựa, và tìm cách đạt tới mục đích mới làm con người càng trở thành người viên mãn. Thế nên, tùy theo sự việc nhận định mục đích, chọn lựa phương thế cũng như nhìn được kết quả, chúng ta có thể khẳng định là con người có thể thiếu ý thức, ý thức sai lạc, ý thức mơ hồ, song không thể ở trong tình trạng vô thức. Từ những suy tư trên, chúng ta thấy những lối suy tư nhị nguyên (dualist), hay phân tích (analytic), hay cực đoan (radical) đã không nhận ra tính chất toàn diện của con người. Chúng ta cũng thấy những lý thuyết cho con người chỉ là máy móc (mechanism), hay là một vật thể (organism), hay là một đối tượng bất biến (objects), hay là một đơn vị trong tập thể (collectivism)... đã không nhận ra động tính siêu việt nơi con người làm con người tách biệt khỏi thế giới vật thể hay động vật. Chúng ta cũng có thể phát hiện sự thiếu sót của các trường phái cho rằng chỉ có hiện tại, hiện sinh (existentialism), hay một nội thế (immanentism). Họ quên rằng, một khi con người luôn có những mục đích mới, và luôn kỳ vọng về một mục đích tối hậu, và một khi động tính luôn sinh hoạt (activate), thì con người không thể không nghĩ tới một thế giới siêu việt trong đó con người có thể viên mãn.

Luận đề 2 : Sự phát triển và tiến bộ mà Gioan-Phaolô II từng phân tích, thực ra diễn tả động tính siêu việt của con người theo hằng đạo (horizontal line) và trực đạo (vertical line). Hằng đạo diễn tả hướng tiến của con người tới những mục đích gần và trực tiếp tới thân xác như sống

còn, thực phẩm, nơi ăn chốn ở, hay phương thế... trong khi trực đạo chỉ ra mục đích xa, hay tối hậu giúp con người vượt khỏi tình trạng hiện tại tiến về một thế giới viên mãn.

Luận đề 3 : Nhân đạo phải được hiểu theo con đường, mục đích, cũng như ý thức tự tại trong con người, cũng như động tính phát động và quy phạm hành vi của chúng ta, hầu đạt tới mục đích. Nói cách khác, một nhân đạo như thế chỉ có thể nhận ra trong tương quan của con người, trong sự cộng sinh với thế giới tự nhiên, trong sự hòa hợp với Trời và đất.

Luận đề 4 : Nếu nhân đạo chỉ phát hiện trong tương quan, thì bất cứ một quan niệm nào như vị nhân, chủ nhân cũng nói lên phần nào, nhưng không thể diễn tả một cách trọn vẹn nhân đạo. Nói cách khác, vị nhân, nhân chủ phải được hiểu và xây dựng trên nền tảng nhân đạo. Bất cứ một nền triết học “dân chủ,” hay “nhân chủ” nào, bất cứ một ý hệ nào tự khoe khoang là “vị nhân,” nhưng không dựa trên nhân đạo, sẽ chỉ là những câu quảng cáo lố bịch. Và một chế độ như vậy thường biến thành một chế độ độc tài, phi nhân, đặc quyền.

Đại Học Gregoriana, Roma 11. 1999

Chú thích: Phần thứ 4 của tiểu luận này được sửa lại và trình bày dưới tựa đề “Démocratie ou Anthropocratie ?” trong một buổi *Đối thoại Đông Tây* do Tòa Đại sứ Trung Hoa Dân Quốc tại Tông Tòa La Mã, và Phân Khoa Truyền Giáo, Giáo Hoàng Đại Học Viện Gregoriana đồng tổ chức tại Roma, 26. 11. 1999. Tác giả xin chân thành cảm ơn bằng hữu, Giáo sư Andrew Woznicki, Đại Học San Francisco, Mỹ, đã giúp giải thích những tài liệu tiếng Ba Lan, nhất là

tác phẩm *Osoba I Czyn* của Giáo chủ Gioan-Phaolô II, cũng như Tiến sỹ Đái Thụy Minh, Đại Sứ Trung Hoa Dân Quốc nơi Tông Tòa, đã có nhã ý mời tác giả tham dự.