

HỌC VIỆN THÁNH GIUSE - DÒNG TÊN VIỆT NAM

***Tượng thân* theo quan niệm của Claude Romano, một quan niệm mang tính toàn
thể về thân thể**

Hiện tượng luận về thân thể

Luận văn tốt nghiệp
chương trình Nhân Văn và Triết Học
tại Học Viện Thánh Giuse – Dòng Tên Việt Nam

Học viên thực hiện
Lê Bảo Lộc, S.J.

Giáo sư hướng dẫn
Đậu Văn Hồng

Tháng 03 năm 2023

MỤC LỤC

DẪN NHẬP	4
CHƯƠNG 1: QUAN NIỆM VỀ <i>THẾ GIỚI SỐNG</i> TỪ EDMUND HUSSERL ĐẾN CLAUDE ROMANO.....	6
1. <i>Thế giới sống</i> (lebenswelt) theo Husserl.....	7
1.1. Vấn đề nơi bối cảnh của cuộc cách mạng khoa học	7
1.2. Vấn đề <i>thế giới sống</i> của Husserl	10
2. <i>Thế giới sống</i> theo quan niệm của Romano.....	12
2.1. <i>Lối tiếp cận vị toàn thể</i>	13
2.2. <i>Vị hiện thực hiện tượng luận - mối lối tiếp cận vị toàn thể về thế giới</i>	14
2.3. <i>Thế giới sống</i>	17
3. Từ <i>tư-thân</i> (le corps-propre) đến <i>tượng thân</i> (le corps phénoménal)	20
3.1. <i>Tư-thân</i> theo Husserl và những vấn đề nan giải	20
3.2. Vấn đề về <i>huyết nhục</i> (la chair)	23
CHƯƠNG 2: <i>TƯỢNG THÂN</i> VÀ <i>TƯỢNG THÂN KHÁC</i>	25
1. <i>Tượng thân</i> và tri giác thuần túy về <i>tượng thân</i>	26
1.1. Khái niệm <i>tượng thân</i>	26
1.2. <i>Tượng thân</i> đồng nhất với thân thể.....	28
1.3. Tri giác thuần túy về <i>tượng thân</i>	29
2. <i>Tượng thân</i> trong <i>cái toàn thể</i>	32
2.1 <i>Khoảng tính</i> (le volume).....	32
2.2 Những <i>đường hình</i> (limites) của <i>tượng thân</i> trong <i>thế giới</i>	35
2.3. <i>Tượng thân</i> là <i>cơ quan</i> (l'organe) của “ <i>cái tôi có khả năng</i> ” (je peux)	36
3. <i>Tượng thân khác</i>	39
3.1. Vấn đề về <i>tha nhân</i> dưới viễn tượng của “ <i>thủ thể</i> ” tri giác.....	39
3.2. Ý nghĩa duy nhất của “ <i>tính chủ quan</i> ” trong <i>thế giới hiện tượng</i>	42
3.3. <i>Tha nhân</i> là hiện tượng uyên nguyên.....	44
CHƯƠNG 3: <i>TƯỢNG THÂN</i> VÀ <i>THẾ GIỚI BIẾN CỐ</i>	47
1. <i>Ngã-tính</i> (ipséité) - phương thức tồn tại chính thực	47
1.1. Những quan niệm về <i>ngã-tính</i> và lối tiếp cận vấn đề <i>ngã-tính</i> của Romano	47
1.2. <i>Ngã-tính</i> theo Romano.....	50
2. Thời gian.....	51
2.1. Vấn đề về thời gian.....	52

2.2. Thời gian theo Romano	53
3. <i>Tượng thân</i> mang dấu ấn của <i>biến cố</i>	55
3.1. <i>Tượng thân</i> tỏ lộ <i>ngã-tính</i>	55
3.2. <i>Tượng thân</i> và trách nhiệm cội nguồn.....	56
3.3. <i>Tượng thân</i> mang những dấu ấn của các <i>biến cố</i>	58
KẾT LUẬN.....	60
THƯ MỤC THAM KHẢO.....	62
PHỤ LỤC.....	64

Tóm tắt : Dựa vào những khảo cứu vừa mang tính phê bình, vừa mang tính kế thừa về thế giới và thân thể của hiện tượng luận truyền thống, Claude Romano đề xướng một quan niệm triết để về những khái niệm này. Thế giới sống là một thế giới độc lập với mọi biểu kiến của con người, là một thế giới uyên nguyên và có tính bao quát. Thân thể của con người là một tượng thân cũng có tính uyên nguyên và có một sự gắn kết mang tính cấu trúc với thế giới sống bởi vì con người và thế giới cùng thuộc về nhau. Hơn nữa, do thế giới sống cũng là thế giới biến cố, nên tượng thân cũng mang trên nó những đặc điểm của ngã-tính, phiêu-nhân, và biến cố. Từ đó, tượng thân có thể được xem như là một đại biểu cho biến cố và thời gian của biến cố, một đại biểu mang lấy ý nghĩa về trách nhiệm cội nguồn của phiêu-nhân.

Từ khoá : tượng thân, thân thể, thế giới sống, uyên nguyên, tự trị, biến cố, biến cố đệ nhất, thời gian, ngã-tính, trách nhiệm cội nguồn, phiêu-nhân, cuộc phiêu lưu.

DẪN NHẬP

Một cách chung chung, khi muốn tìm hiểu một điều nào đó, người ta thường ra sức phân biệt để nhận biết xem đâu là mặt phải và đâu là mặt trái của điều ấy. Những cặp khái niệm tương phản như tốt/xấu, trắng/đen, chủ thể/đối thể, linh hồn/thể xác sở dĩ được vận dụng là để phục vụ cho nhu cầu suy tư và khảo cứu theo hướng phân biệt này. Tuy nhiên, câu hỏi được đặt ra là: một lối nẻo suy tư nghiêng về phân biệt như thế liệu có dẫn đến nguy cơ phân chia thực tại hay giảm trừ thực tại theo hướng của chủ thuyết nhị nguyên hay không? Nói cách khác, liệu bằng cách phân biệt như thế (chẳng hạn như phân biệt thể xác với tinh thần), người ta có bảo toàn được “tính tròn đầy” hay “tính toàn vẹn” của thực tại có đó xét như nó có đó hay không? Một cách cụ thể, trong hiện tượng luận, thực tại *thân thể* đã được xem xét dưới lăng kính nhị nguyên, với sự phân biệt giữa hai mặt, một mặt mang tính trừu tượng là *tự thân*, *huyết nhục* (*corps propre*, *chair*) và một mặt mang chiều kích thể lý là *đối thân* (*corps-objet*), một sự phân biệt hầu như mặc nhiên được kể là thỏa đáng. Lại nữa, tương quan giữa con người và *thế giới* cũng nhận chịu cùng một cách thức quan niệm theo lăng kính nhị nguyên này: *thế giới* thì bị giản lược thành một cái gì đó gói gọn trong cái *tự thân* khép kín, còn con người thì được kể như một cái gì đó tách biệt khỏi *thế giới* mà con người không bao giờ có thể nắm bắt trọn vẹn. Thử hỏi, trước những quan niệm như thế về con người và về thế giới, làm sao chúng ta có thể ngưng hoài nghi và thôi đặt vấn đề về “tính tròn đầy” của chúng.

Claude Romano¹ vì thế đã duyệt xét lại những quan niệm về con người (cụ thể là thân thể con người) và *thế giới* của các nhà hiện tượng luận tiền bối. Ông không chỉ phê bình nhưng còn

¹ Claude Romano (1967-) dạy triết tại Đại học Sorbonne. Ông là tác giả của nhiều tiểu luận hiện tượng học như *Le Chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner* (Gallimard, 2006), *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Gallimard, 2010), và gần đây là *Les Repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie* (Puf, 2019) và *De la couleur* (Gallimard, 2021). Năm 2020, ông đã nhận được giải Grand Prix về triết học từ Viện Hàn Lâm Pháp cho tất

ghi nhận những đóng góp đáng kể của các vị ấy để từ đó đề xướng một quan niệm mới có tính triết đề hơn về *thân thể* con người trong *thế giới*, một quan niệm theo kiểu “nhất nguyên”, và nhắm hướng vị toàn thể. Đây là một quan niệm, theo như ông hy vọng, sẽ đáp ứng được “tính tròn đầy” của *thân thể* và *thế giới*, cũng như sẽ mang lại một tương lai tươi sáng hơn cho hiện tượng luận. Bài viết đang khởi đầu ở đây sẽ nỗ lực trình bày khái niệm mới về *thân thể* mà triết gia đã đề xướng qua ba chương : (1) Quan niệm về *thế giới sống* từ Edmund Husserl đến Claude Romano; (2) *Tượng thân* và *tượng thân khác*; (3) *Tượng thân* và thế giới của *biến cố*.

CHƯƠNG 1: QUAN NIỆM VỀ *THẾ GIỚI SỐNG* TỪ EDMUND HUSSERL ĐẾN CLAUDE ROMANO

“*Thế giới không muốn bị làm phiền bởi những quan điểm của ta*”

Victor Cherbuliez²

Một số quan điểm khác nhau về *thế giới* đã được các trường phái triết học và các trào lưu tư tưởng đề xướng. Chẳng hạn, truyền thống triết học Hy-lạp coi *thế giới* là một tổng thể vốn giả định một trật tự được sắp đặt bởi một nguyên lý chung nhất, một nguyên lý khả dĩ trong tầm nhận thức, mà nguyên lý này có thể được nhận thức. Theo chủ thuyết duy tự nhiên, *thế giới* là một thực tại đồng nhất được vận hành bởi các quy luật vật lý và chân lý bất biến của toán học. Riêng đối với trường phái hiện tượng luận, *thế giới* là một thực tại bao gồm những hiện tượng đã được thấu nhận “trong cái nhìn đầu tiên”. Dầu vậy, vì chưa được trả lời thỏa đáng, câu hỏi vẫn còn được lặp đi lặp lại : “*thế giới* đích thực là gì?”. Claude Romano do đó đã vận dụng tối đa nỗ lực giải đáp bằng cách vay mượn và nối dài lối nẻo của hiện tượng luận nhằm tránh tình trạng đóng khung *thế giới* trong những tiền giả định hay những quan niệm “hẹp hòi” của chủ thuyết duy tự nhiên. Thật ra, với khái niệm *thế giới sống* (*lebenswelt*), Husserl đã từng giải đáp, nhưng giải đáp của ông chưa triệt để. Nỗ lực của Romano là làm triệt để hóa quan niệm về *thế giới sống* sao cho nó được trả lại *tính uyên nguyên* (*primordialité*) và *tính tự trị* (*autonomie*) của nó. Có như thế, theo Romano, việc khảo sát con người với tư cách là “công dân của thế giới” mới hy vọng đạt thành quả, bởi lẽ nếu cái tổng thể không được tri giác đủ và chuẩn xác, thành phần của tổng thể hẳn nhiên sẽ bị hiểu một cách khuyết hụt, hoặc sai lệch.

² “*Le monde n'aime pas qu'on le dérange dans ses opinions*”, (Victor Cherbuliez, *Une gageure*, 1890).

1. *Thế giới sống (lebenswelt)* theo Husserl

1.1. Vấn đề nơi bối cảnh của cuộc cách mạng khoa học

Từ bấy lâu nay, dường như chẳng ai nghi ngờ gì về những điều họ nhìn thấy nơi hiện tượng “một ngày đường” của mặt trời. Vào sáng sớm, mặt trời ló rạng ở phía đông, đến giữa trưa nó ở thẳng trên đỉnh đầu, và khi chiều về nó chìm dần sau rặng núi phía tây. Người ta nhìn thấy tận mắt mặt trời di chuyển như thế mỗi ngày. Thế rồi, cuộc cách mạng khoa học đã khiến cho người ta không còn “tin vào mắt mình” với hiện tượng này nữa. Bằng những thực nghiệm biện minh cho thuyết nhật tâm của Nicolas Copernic (1473-1543), Galileo (1564-1642) đã chứng thực rằng trái đất xoay quanh mặt trời mới là chân lý. Đây thật sự là một thành quả rực rỡ. Thế nhưng, trong ánh sáng chói lọi ấy, chủ thuyết duy tự nhiên đã trở thành một trào lưu tư tưởng nổi trội và gây ra những hệ lụy nhất định trong quan niệm về *thế giới* và *con người*.

Thứ nhất, chủ thuyết duy tự nhiên quan niệm về thế giới như một thực tại bao trùm tất cả mọi sự bằng những quy luật của vật lý và các phép tính của toán học.³ Tuy nhiên, đối với họ, thuật ngữ để dùng cho thực tại bao trùm ấy không phải là “thế giới”, nhưng là “tự nhiên” (nature). “Tự nhiên” trở thành “một khái niệm chưa từng có từ trước trong lịch sử văn hoá Tây phương”⁴, bởi vì nó không còn được gắn với lĩnh vực của các vật thể đặc thù vốn là những thực thể có tự nơi mình nguyên lý chuyển động và ngừng nghỉ. Cái gọi là tự nhiên trở thành một tổng thể của những hệ thống vật chất trong chuyển động liên kết với nhau của vật này so với vật kia vốn có thể được tri giác bằng quan sát và tính toán vì chúng luôn tuân theo quy luật nhân quả chặt chẽ và có thể được lý giải bằng ngôn ngữ của toán học.⁵ Hơn nữa, khi nó vươn mình ra để

³ Cf. Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 162-163.

⁴ Ibid., 162.

⁵ Ibid.

trở thành “tổng-thể-tính” của vũ trụ, nó không để lại bất cứ điều gì ngoài nó, kể cả con người và các sinh vật sống; tất cả mọi sự đều là “đối tượng” để nó lý thuyết hoá, giả định và khảo cứu.

Vấn đề được đặt ra là, các quy luật toán học như “lưới trời” được “tự nhiên” dệt nên để chụp xuống mọi thứ cũng như được phổ quát hoá lên thành “khí cụ chân lý” như thế thử hỏi có thật sự thỏa đáng hay không? Husserl đã duyệt xét vấn đề và đã cho thấy rằng chủ thuyết duy tự nhiên của cuộc cách mạng khoa học chẳng qua chỉ “khái quát hoá tri thức và áp dụng tri thức khái quát ấy vào trong những trường hợp cá biệt”⁶ và rằng việc khái quát ấy là cả một sự thiếu sót nghiêm trọng. Việc khái quát ấy đã dẫn đến chỗ “cam chịu sự mập mờ, rút ra những kết luận sai lạc, đếm thiếu hoặc tính sót”⁷. Chính vì thế, Husserl đã chủ trương *đóng ngoặc* (*époque*) những khái niệm, những thành kiến hay những tiền giả định mà trước đó người ta gán cho sự vật để rồi ông cho rằng “quay về với chính những sự vật” (*retour aux “choses mêmes”*) mới chính là thái độ triết học đích thực. Đi vào chính những sự vật là mặc lấy “sự vắng mặt của những tiền giả định”⁸, hay nói cách khác là “tiếp nhận sự tỏ lộ của sự vật trong cái nhìn đầu tiên”. Từ đó, hiện tượng luận được sinh ra.

Thứ hai, khi được ôm trọn lấy bởi các quy luật toán học như thế, các tính chất kích thước, trọng lượng và chuyển động trở thành thực tại đích thực của vật chất hay vật thể, trong khi đó các hiện tượng luôn được đặt trong tình trạng nghi ngờ để chờ những chứng thực. Như thế, chỉ những gì có thể được tính toán bằng toán học mới được kể là chính yếu; còn điều gì thuộc lĩnh vực đối với ý thức như âm thanh, mùi vị hay cảm xúc đều là phụ tùy, bởi lẽ khi một vật thể hay một sinh vật bị thâm tóm thì tất cả những yếu tố phụ tùy đều biến mất. Tương tự như thế, con

⁶ Edmund Husserl, *Ý niệm hiện tượng học (năm bài giảng)*, trans. Bùi Văn Nam Sơn (TPHCM: Nhà Xuất Bản Trẻ, 2016), 20-21.

⁷ *Ibid.*, 21

⁸ Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 12.

người cũng được xác định là thực tại đích thực ở một thân thể với các cơ quan hay các phần thân thể, còn những gì là nhân phẩm, ý chí, hay các đặc điểm cá nhân đều là những yếu tố phụ tùy.⁹ Như thế, con người chỉ là một “đối tượng” như bao vật thể khác mà thôi.

Tuy nhiên, vấn đề ở đây là, khi giảm trừ con người thành “đối tượng” của những tính toán thể lý, thành “đối thể” cho nguyên lý khách quan hoá và cho quy luật nhân quả, chủ thuyết duy tự nhiên đã vô tình “trục xuất tinh thần con người ra khỏi vũ trụ vật chất”¹⁰. Chẳng còn vị từ tinh thần nào của con người tồn tại nữa. Thế giới chỉ là một tổng thể vật chất im lìm đến độ Blaise Pascal (1623-1662) phải thảng thốt: “sự thịnh lặng đời đời của những khoảng không gian vô tận làm tôi hãi hùng”¹¹. Trong khi đó, chủ nghĩa duy tâm nhập cuộc để đối đầu với chủ thuyết duy tự nhiên bằng quan niệm về thế giới tinh thần, nhưng cũng gặp vấn đề y hệt như đối thủ của mình. Cả hai trường phái đối lập nhau này cùng làm một việc đó là đẩy thế giới hiện tượng vốn trình diện cho ta và được chúng ta chia sẻ vào trong một ảo tượng thuần túy và đơn giản bắt nguồn từ dự phóng bất hợp luật nhằm nhốt chặt tất cả những gì ta coi là mục đích và ý nghĩa vào chỉ một khái niệm duy nhất gọi là “tự nhiên tự thân”.¹²

Tự trung, thế giới hiện tượng “bị tách ra khỏi tính vững chãi của riêng nó, khỏi mọi chân lý, kể cả điều thuộc về nó vốn là điều thế-giới-cho-ta, nghĩa là phương thức xuất hiện của tự nhiên vật chất”¹³. Chính vì thế, Husserl muốn đòi lại cho *thế giới* ấy những gì chủ thuyết duy tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm đã loại bỏ khỏi nó. Nó phải là một “thế giới tiên khoa học trong đó

⁹ Cf. Samuel Enoch Stumpf, *Lịch sử triết học và các luận đề*, trans. Đỗ Văn Thuán (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Lao Động, 2004), 176-177.

¹⁰ Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 163.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 166.

¹³ Ibid.

cuộc sống của ta có chỗ, nó phải như một sự xuất hiện đơn sơ và thuần túy”¹⁴. Thế nên, ông đưa ra một khái niệm quan trọng như một nền tảng có tính triệt để và như một khung khái niệm cho triết học đích thực, khái niệm *thế giới sống* (lebenswelt).

1.2. Vấn đề *thế giới sống*¹⁵ của Husserl

Theo nhận định của Romano, ít có khái niệm nào làm dấy lên những tranh cãi như khái niệm *thế giới sống* của Husserl.¹⁶ Sở dĩ như thế là vì khái niệm này thiếu đi sự nhất quán nội tại và vẫn còn nằm trong dự phóng của một *cái tôi* siêu việt.

Husserl đã cố gắng đặt lại nền tảng nguyên sơ cho quan niệm về *thế giới*. *Thế giới* nguyên sơ (*thế giới sống*) phải là *thế giới* có trước những gì khoa học tuyên bố. Từ đó, *thế giới sống* phải được hiểu là một khái niệm đòi hỏi một sự đoạn tuyệt với tính khách quan và kiểu hợp thức hóa của những tuyên bố khoa học.¹⁷ Tuy nhiên, ở một khía cạnh khác, *thế giới sống* lại phải “thỏa mãn đòi hỏi về tính khách quan và tính khoa học vốn gắn chặt vào dự phóng của một khoa học siêu nghiệm của chủ thể tính có tính cơ cấu trong mức độ khoa học này trở thành nền tảng cho các khoa học khác”¹⁸. Tuy nhiên, ý nghĩa kép mà Husserl đặt để cho *thế giới sống* lại mang lấy nguyên tắc không đồng nhất vốn gây ra sự nhập nhằng khi được sử dụng: *thế giới sống* là thực trong mức độ nó được trao tặng cho trực giác cảm xúc như khía cạnh của đời sống thực tế của ta, trong khi *thế giới sống* hiểu theo nghĩa tự nhiên, được lý tưởng hóa bởi khoa học lại là thực trong

¹⁴ Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 167.

¹⁵ Xem phụ lục, số 1.

¹⁶ Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013), 66.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 66.

mức độ gắn với tính hợp thức hóa vĩnh cửu của những tuyên bố toán học và khả năng dự báo mang tính phổ quát của chúng.

Để giải quyết được vấn đề nan giải này, trong *Vérité et Méthode*, Gadamer cho rằng chỉ có một con đường duy nhất mà thôi, đó là phải tiếp cận *thế giới* dựa trên chiều kích xã hội và lịch sử. “Quan niệm về thế giới sống là một quan niệm về bản chất có tính lịch sử vốn không gắn với một vũ trụ của hữu thể, mà gắn với ‘thế giới đang hiện hữu’ [...] Thế giới sống nghĩa là một tổng thể mà trong đó ta đi vào đời sống lịch sử của mình.”¹⁹ Cũng trên con đường này, Paul Ricœur cho rằng “thế giới sống không phải là thế giới mà Husserl thỉnh thoảng đã giảm trừ vào thế giới “im lìm” có “tính thủy thổ” (adamique)”²⁰, nhưng thế giới sống phải là một thế giới không bao giờ được trao tặng, mà là phải luôn được tiền giả định.²¹ Và lối tiếp cận thế giới sống của hiện tượng luận cũng phải khởi đi hoàn toàn từ khái nghĩa luận với “hoàn cảnh ngôn ngữ nguồn cội của mọi kinh nghiệm nhân linh” và kể từ đó cũng là hoàn cảnh lịch sử.²² Có như thế, hiện tượng luận mới có “lối vào thiên đường” của nó. Tuy nhiên, Romano lại cho rằng “lối suy tư sử tính” của hai triết gia này không đưa dẫn tới “vương quốc những điều hiển nhiên” (royaume d'évidences) cội nguồn vốn tiên vàn được tri giác đạt đến.²³ Đường như Romano tán đồng với cách quan niệm của Husserl về *thế giới sống* và muốn đẩy xa hơn nữa, tận căn hơn nữa (điều này sẽ được trình bày sau).

Mặt khác, do bị đóng chặt vào ý niệm về *cơ cấu* (constitution) của một *cái tôi* siêu việt, “hai thế giới” nơi ý nghĩa kép của *thế giới sống* bị tương đồng hóa bên trong tương quan của

¹⁹ Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013), 49.

²⁰ Ibid.

²¹ Xem phụ lục, số 2.

²² Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013), 49-50.

²³ Ibid., 50.

chúng dựa theo “dạng thức” (schème) của một “nền tảng”. Điều đó có nghĩa là, hai thế giới này cùng chung chia tính-khách-quan được nhượng lại cho thế giới này từ thế giới kia. *Thế giới* tiền khoa học mang lấy cơ cấu hình thức để nhượng cho *thế giới* của khoa học cơ sở khách quan dưới dạng “nền tảng”.²⁴ Husserl quan niệm như thế không khác gì là đang làm cho *cái tôi* siêu việt tạo ra một thứ “khách-quan-tính” có tính khoa học với khả năng bao trùm tuyệt đối hết như khái niệm *tinh thần* của Hegel.

Khái niệm *thế giới sống* được sử dụng một cách nhập nhằng và được gắn chặt vào trong sự kiên cố của nền tảng triết học siêu nghiệm đã dẫn đến “một đường rạn nứt thật sự trên hiện tượng luận” và để lại một nhiệm vụ còn dang dở. *Thế giới* nguyên sơ hay mang tính cội nguồn và nền tảng còn là gì? Những lời thú nhận của Husserl cho thấy ông đã quay về con số không sau khi đã cố công tìm kiếm cái nguyên sơ ấy của *thế giới*.²⁵ Tuy nhiên, những đóng góp của ông có thể được xem là cơ sở hay những gợi hứng cho việc khảo cứu tính uyên nguyên của *thế giới*.

2. *Thế giới sống* theo quan niệm của Romano

Khi đối diện với *tám màn bí mật che khuất* (énigme) thế giới, Husserl đã khép kết mọi suy tưởng vào những thao tác kiến tạo của một *cái tôi* thuần túy. Làm như thế, dường như ông cố ý tránh né sự trao tặng của một thế giới vốn có *tính tự trị* (autonomie) riêng của nó để “xác định” *thế giới* dựa theo kinh nghiệm của “chủ thể ý thức”²⁶. Vì không đồng tình với một phương thức xác định theo kiểu của Husserl, Romano đã đề nghị một lối tiếp cận mới cho vấn đề *thế giới*, một lối tiếp cận được gọi là lối tiếp cận theo hướng *vị toàn thể về kinh nghiệm* (holisme de

²⁴ Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013), 66.

²⁵ Xem phụ lục, số 3.

²⁶ Trong buổi hội thảo của mình tại Göttingen, Husserl lặp đi lặp lại rằng: “*nếu chúng ta xoá bỏ ý thức, thì chúng ta xoá bỏ thế giới*” (Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 95).

l'expérience), nghĩa là tiếp cận vấn đề *thế giới* một cách tổng thể với hy vọng để cho *thế giới* chiếm giữ vị thế của chính nó.

2.1. *Lối tiếp cận vị toàn thể*

Holisme (tiếng Hy-lạp: *to holo*) nghĩa là nhắm vào *cái toàn thể* (le tout). Quan niệm *vị toàn thể* là một quan niệm vốn được đặt nền trên câu châm ngôn sau đây: “toàn thể thì lớn hơn tổng số các thành phần của nó”. *Lối tiếp cận vị toàn thể* cũng áp dụng câu châm ngôn này cho kinh nghiệm xét như nó là và cho thế giới xét như là môi trường (le milieu) cho mọi kinh nghiệm. Kinh nghiệm phải được hiểu theo tính tổng thể của nó và thế giới cũng phải được hiểu theo tính tổng thể như vậy. Romano đã sử dụng khái niệm “sự gắn kết mang tính cấu trúc” (cohésion structurale)²⁷ để triển khai hai ý nghĩa của lối tiếp cận này.

Trước tiên, “một kinh nghiệm là một kinh nghiệm chỉ khi nào kinh nghiệm đó được tích hợp vào cái toàn thể của kinh nghiệm, cái toàn thể đó không đơn giản chỉ là tổng số hay tổng cộng các thành phần của nó”²⁸. Để hiểu *cái toàn thể* muốn nói ở đây là gì, Romano đã khảo cứu những kinh nghiệm mở ra và đón nhận thế giới mà truyền thống thường gọi là *những tri giác* (perceptions)²⁹. *Lối tiếp cận vị toàn thể* về kinh nghiệm khẳng định rằng “*đặc tính là một tri giác*” (propriété d’être une perception) là một đặc tính tất yếu mang *tính toàn thể* (holistique).³⁰ Vậy, kinh nghiệm được gọi là *kinh nghiệm tri giác* (l’expérience perceptive) nếu và chỉ nếu nó sáp nhập trọn vẹn một cách không gián đoạn vào cái toàn thể của kinh nghiệm ấy, nghĩa là nếu nó biểu hiện một sự gắn kết mang tính cấu trúc với hệ thống của *kinh nghiệm tri giác* trong tính

²⁷ Xem phụ lục, số 4.

²⁸ Claude Romano, *L’aventure temporelle* (PUF, 2010), 88.

²⁹ Ibid., 91.

³⁰ Ibid.

tổng thể.³¹ Khi nói về *tri giác* thì đã phải giả định “đối thể” của *tri giác*, tức là cái được tri giác (perçu), *cái toàn thể* được hiểu theo nghĩa là cái chứa đựng đặc tính gắn kết vốn nhờ đó mà *tri giác* và *cái được tri giác* được nối liền với nhau. Một cách cụ thể, sự gắn kết của cái tổng thể có nơi *thế giới* và nơi “chủ thể” tri giác làm cho *thế giới* được tri giác và những sự vật thuộc về *thế giới* được tri giác và làm cho *kinh nghiệm tri giác* thuộc về *thế giới*.³²

Thứ hai, lối tiếp cận này nhấn mạnh đến ý nghĩa vốn là đặc tính của một hệ thống do “chủ thể” được phú bẩm những năng lực thuộc nhiều cấp trật khác nhau và một kiểu môi trường nào đó cùng tạo lập nên.³³ “Ý nghĩa này không phải là sản phẩm của một *Sinngebung* (hành vi trao tặng ý nghĩa), vì lẽ đó, nó cũng chẳng phải là sản phẩm của một lối kiến tạo khách-thể-tính gồm nhiều tầng nối tiếp nhau giống như Husserl nghĩ, và cũng không phải là cái gì đó do dự phóng của một *Dasein* dàn dựng nên.³⁴ Ý nghĩa này phải được hiểu trong tính toàn thể của nó, nghĩa là, nó phát sinh từ một hệ thống do thế giới và “chủ thể” thiết lập nên, vì thế mà nó mang đặc tính tương liên của một toàn thể bất khả phân chia thành các thành tố.³⁵

Như vậy, bằng lối tiếp cận vị toàn thể này, vấn đề *thế giới* phải được nhìn dưới lăng kính “đồng thuộc về nhau xét về mặt cơ cấu” (co-appartenance structurelle) của “chủ thể” và thế giới mà “chủ thể” ấy dần thân vào. Sự “đồng thuộc về nhau” này được thể hiện một cách rõ ràng trong khẳng định của Romano: “chúng ta ở trong thế giới trong mức độ chúng ta thuộc về thế giới, và chúng ta thuộc về thế giới trong mức độ chúng ta ở trong thế giới”³⁶.

2.2. Vị hiện thực hiện tượng luận - mối lối tiếp cận vị toàn thể về thế giới

³¹ Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 91-92.

³² Ibid., 110-111.

³³ Ibid., 115-116.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Claude Romano, *Au Coeur de la raison, La Phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 943-944.

Khái niệm *vị hiện thực* (réalisme) vốn cắm rễ sâu vào lý thuyết nhân quả của tri giác và đã tạo ra một sự phân đôi về mặt bản thể luận và về mặt tri thức luận: chủ nghĩa hiện thực cổ điển và chủ nghĩa duy tâm.³⁷ Romano đã “rửa tội” cho khái niệm *vị hiện thực* này để lấy lại *thế giới* trong tính thuần túy và ngây thơ của nó.³⁸ *Vị hiện thực* mới như thế cho ta một lối nẻo đi giữa lằn ranh phân đôi này, để rồi tiệm cận đến chân lý được chứa đựng trong “tám màn bí mật” của thế giới. Để phác họa cho lăng kính mới này, vấn đề *tri giác* (perception) được bàn đến, qua đó cho thấy cách thức tâm thức của con người tương quan với *thế giới* nguyên nguyên vốn tách biệt với mọi suy tưởng của nó, một thế giới không ngừng trao cho con người những “hiện thực” có tính toàn thể và đích thực.

Thứ nhất, đối với Romano, *tri giác* phải được tách biệt khỏi tương quan “nhân quả - biểu trưng” (causalité - représentation). Nếu như tri giác là trật tự các biểu trưng hoặc mang bản chất nhân quả, liệu rằng nó có thể đảm bảo một sự đầy đủ hay một sự tương ứng giữa biểu trưng và thực tại? Quan niệm về *tri giác* như thế sẽ là cơ hội để chủ nghĩa hoài nghi nhảy vào chất vấn, bởi vì một biểu trưng như thế là mù mờ và sẽ bị méo mó khi bối cảnh hay hình thái của sự vật thay đổi (ví dụ: quả táo dưới ánh nắng và cũng quả táo ấy ở trong nhà sẽ có những màu khác nhau). Vì thế, theo lối nói của Merleau-Ponty, “tri giác là một sự nắm bắt thế giới một cách trực tiếp và ngang qua cơ thể (prise directe et corporelle)”, hay theo khẳng định của Heidegger, “khả năng tiếp cận nguyên nguyên của ta đối với thế giới thuộc về cấp trật của sự vén mở (dévoilement) và không phải là cấp trật của sự biểu trưng”. Từ đó, Romano cho rằng “tương quan nguyên nguyên của ta với thế giới thuộc về cấp trật tri giác”³⁹, *tri giác* này cũng được coi là “sự tỏ lộ” (manifestation) “đích thân” (en personne) của sự vật, nghĩa là nó đảm bảo được “tính đầy đủ”

³⁷ Xem phụ lục, số 5.

³⁸ Xem phụ lục, số 6.

³⁹ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 123.

cho sự tỏ lộ của chính thực tại nơi sự vật. Như vậy, *tri giác* là tri giác trực tiếp sự tỏ bày đích thân của thế giới, chứ không qua bất kỳ trung gian nào.

Thứ hai, *tri giác* phải được quan niệm khác hẳn với *ảo giác* (hallucination), bởi vì “tri giác là sự tỏ lộ của chính sự vật”⁴⁰, trong khi “*ảo giác* lại là việc hình dung cái không có”⁴¹. Để phân biệt một cách rõ ràng hơn *tri giác* và *ảo giác*, cần phải hiểu một cách rành mạch và tận căn hai nét nghĩa của thuật ngữ “*apparaître*” (xuất hiện): ở nghĩa thứ nhất, thuật ngữ này nói về sự “xuất hiện đích thân” (*apparition en personne*), nghĩa là sự trình diện của một sự vật (tất yếu đang hiện hữu); ở nghĩa thứ hai, nó nói đến một điều nào đó chỉ thuần túy là vẻ bề ngoài (*pure apparence*) chứ không hề có sự vật nào được trao tặng kèm theo. Theo đó, tri giác là một *leibhaftige Gegenwartigung*⁴², nghĩa là một cuộc xuất hiện đích thân của sự vật chắc chắn đang hiện hữu, còn *ảo giác* thì lại được lấp vào một *dáng vẻ thuần túy* chứ không hề mang theo sự vật được trao tặng.

Cuối cùng, một đặc điểm quan trọng nhất của *tri giác* đó là “tri giác có tính toàn thể”. Đặc điểm này cung ứng một luận cứ chắc chắn để bác bỏ lập luận về ảo giác của chủ nghĩa hoài nghi. Thật ra, “*tri giác* là một hiện tượng không chỉ mang tính tổng thể, mà còn mang tính tổng thể một cách tận căn”⁴³. *Tri giác* được gọi là *tri giác* khi và chỉ khi nó được gắn kết không ngừng vào cấu trúc của một hệ thống *tri giác*; “sự gắn kết này là tập hợp các quy luật tiên nghiệm bất biến”. Như vậy, *tri giác* là một sự tỏ lộ của thực tại sự vật đồng nghĩa với một sự tỏ lộ một cách nào đó có tính ẩn tàng của cái tổng thể chứa đựng nó. Do thuộc về một hệ thống những kinh nghiệm thuộc *tri giác*, do việc mở ra với *thế giới* vốn là bản chất của nó, do mãi mãi gắn kết với

⁴⁰ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 128.

⁴¹ Ibid., 126.

⁴² Xem phụ lục, số 7.

⁴³ Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 110.

thế giới như thế, *tri giác* luôn khác biệt với *ảo giác* vốn không tồn tại ở tầm mức phổ quát (không có ảo giác tổng thể, chỉ có thể có một ảo giác cụ thể).⁴⁴

Như vậy, khi đưa ra quan niệm *tri giác* trong cái nhìn mới về thuyết *vị hiện thực*, Romano đã đề nghị một cái nhìn “đầy đủ” hơn về tương quan giữa tâm thức con người và *thế giới sống*. Nhờ *tri giác*, con người tiếp nhận một cách trực tiếp những điều được tỏ lộ của *thế giới sống* vốn mang tính uyên nguyên và tự trị. Nhờ cùng với thế giới sống mang tính “đồng thuộc về” (co-appartenance) và mang tính tổng thể, “chủ thể” tri giác mới có thể tri giác được thực tại một cách trực tiếp. Lối tiếp cận tổng thể mang tính hiện thực này dẫn đến một sự thừa nhận về “một mối tương quan nền tảng của tinh thần nhập thể và thế giới”⁴⁵.

2.3. *Thế giới sống*

Vì là một “đối tượng” có tính tổng thể của tri giác, và vì là một cái gì đó uyên nguyên và tự trị vốn vượt lên trên mọi tiền giả định hay xác định của một *cái tôi* thuần túy hay sự kiến tạo nơi cấu trúc của *Dasein*, hay sự giảm trừ của khoa học tự nhiên, nên *thế giới sống* là một thế giới như nó là và có tính bao quát. Một cách chi tiết, tính bao quát này hệ tại ở ba đặc điểm sau: (1) *thế giới sống* uyên nguyên và tự trị, nên bất khả giảm trừ; (2) *thế giới sống* có tính gắn kết về mặt cấu trúc, nên “đồng thuộc về” với con người; (3) Vì có tính cội nguồn, nên *thế giới sống* cũng là *thế giới biến cố*⁴⁶.

(1) Vũ trụ của khoa học thực nghiệm hay của vật lý đã khách quan hoá “tự nhiên”, qua đó giảm trừ khái niệm thế giới vào sự xác định của các quy luật toán học, dĩ nhiên thế giới này đối với Romano còn quá “nghèo nàn”. Khá hơn một chút, *Thế giới sống* tưởng chừng như là một

⁴⁴ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 132.

⁴⁵ Ibid., 135.

⁴⁶ Xem phụ lục, số 8.

khái niệm cho thấy “sự hoán cải” của Husserl để trở thành “tín đồ” của cái gọi là *uyên nguyên* (primordial), tuy nhiên ông vẫn cứ khẳng khái trong lối nhìn siêu nghiệm của mình về thế giới, tức là thế giới mang tính chủ quan của một *cái tôi* thuần túy. Heidegger với *thế giới khả hữu* của *Dasein* cũng có thể được xem là một thế giới tiệm cận với thế giới đích thực. Tuy nhiên, theo như nhận xét của Romano, vị triết gia này vẫn còn nấn ná trong lối suy tư siêu nghiệm khi *thế giới khả hữu* cũng chỉ thuộc về cấu trúc của *Dasein*, nghĩa là “thế giới có đó chỉ khi *Dasein* hiện hữu và chỉ chừng nào *Dasein* còn hiện hữu”⁴⁷. Đến lượt mình, Romano khẳng định rằng phải nhìn thế giới trong chính thuật ngữ *lebenswelt* của Husserl, một thế giới chứa “đựng sự đan quện (entrelacement) giữa một sự *bộc bạch* (expression) hẳn là ‘khách quan’, thế giới, và một sự *bộc bạch* hẳn là ‘chủ quan’, cuộc sống”⁴⁸. Do tính đan xen này, *thế giới sống* không thể bị giảm trừ vào một thái cực nào, nó có tính *uyên nguyên* của nó bởi vì nó là một cái gì đó mang tính bao quát vốn vượt thoát khỏi mọi nắm bắt mang tính “chủ quan”.

(2) Khi đối diện với một “vực thăm ý nghĩa” giữa thế giới thể lý và ý thức con người. Husserl đã lấp đầy nó bằng những hoạt động thiết định của một *cái tôi* thuần túy. Trong khi đó Heidegger đã gán cho vực thăm ấy bằng những ý nghĩa đã được dàn dựng sẵn cho những dự phóng của *Dasein*. Còn đối với Romano, ý nghĩa phải thuộc về một hệ thống cấu trúc vốn được thiết lập bởi thế giới và con người với những khả năng thực hành vốn thuộc về thế giới ấy. Thế nên, ông mới cho rằng “thế giới là một toàn thể gắn kết chặt chẽ bao gồm những cái khả hữu vốn tự trao tặng chính mình cho chúng ta dưới ánh sáng của nhiều thể loại năng lực khác nhau ở nơi chúng ta”⁴⁹. Như vậy có thể nói rằng *thế giới giống* của Romano có tính bao quát hơn *thế giới khả hữu* của Heidegger, bởi vì nó là một thế giới bao gồm những khả thể được trao tặng một

⁴⁷ Claude Romano, *L'aventure temporelle* (Paris: PUF, 2010), 97.

⁴⁸ Claude Romano, *Au Coeur de la raison, La Phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 943.

⁴⁹ Claude Romano, *L'aventure temporelle* (Paris: PUF, 2010), 118.

cách tự do cho con người và những khả năng đảm nhận những khả thể đó nơi con người, và cũng chỉ bởi vì trong tính tổng thể *thế giới* và con người “cùng thuộc về nhau”.

(3) Không những có tính bao quát do chứa đựng những khả hữu và năng lực đảm nhận những khả hữu của “chủ thể”, *thế giới sống* còn chứa đựng những *biến cố* vốn làm biến đổi tận căn “chủ thể” là làm thay đổi hoàn toàn những khả thể vốn có của hiện-hữu-mở-ra. Những *biến cố* tuy vượt thoát khỏi mọi nắm bắt của con người nhưng chúng luôn được trao tặng cho con người một cách bất ngờ, đặc biệt là *biến cố* cội nguồn nhất, *biến cố sinh hạ*. *Thế giới sống* một đằng là cái gì đó mà con người thuộc về do con người được đặt vào hiện hữu trong nó khởi đi từ *biến cố sinh hạ* này (trước khi là một “chủ thể” con người là một “thuộc hạ” của thế giới trong *biến cố sinh hạ*), đằng khác *thế giới sống* luôn được trao tặng cho con người một cách nhưng không và biến đổi con người một cách bất ngờ qua các *biến cố*. Tóm lại, *thế giới sống* và con người thuộc về nhau trong một tổng thể năng động của cuộc hiện hữu vốn đầy những bất ngờ và bí ẩn, cuộc hiện hữu này là một cuộc phiêu lưu không đoán định trước được, mà trong đó con người là một *phiêu-nhân* (advenant)⁵⁰.

Đến đây một khung lý thuyết được hình thành cho trọng tâm của bài luận này: một *thân thể* (corps) trong *thế giới sống*, trong đó ngầm chứa *thế giới biến cố*. Với lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực* đã được quan niệm lại, *thân thể* sẽ được khảo cứu như một thành phần gắn kết với tổng thể (*thế giới*). Dù cho *thân thể* đã được quan niệm bởi Husserl, nhưng những người kế vị ông cũng như các triết gia hiện tượng luận sau này lại lãng quên việc phải khảo sát lại tính chính hợp của nó trong hệ thống hiện tượng luận đương thời. Vì như đã thấy, quan niệm về cái tổng thể (*thế giới*) của Husserl đã gặp những giới hạn nhất định, dẫn đến thành phần (*thân thể*) hẳn nhiên cũng gặp những vấn đề không thể tránh khỏi. Hiện tượng luận nhất thiết phải khảo sát lại quan niệm

⁵⁰ Xem phụ lục, số 9.

về *thân thể* nếu như muốn có một triển vọng cho mình giống như Merleau-Ponty đã thừa nhận “chính nơi ta mà ta tìm thấy tính thống nhất của hiện tượng luận và ý nghĩa đích thực của nó”⁵¹.

3. Từ *tu-thân* (le corps-propre) đến *tượng thân* (le corps phénoménal)

Việc khảo cứu lại khái niệm *thân thể* (le corps), cụ thể là *tu-thân* (le corps-propre), ngay từ những buổi đầu hiện tượng luận được khai sinh là một việc cần thiết để thấy được rằng trong hệ thống quan điểm của mình, Husserl có cho khái niệm này một tầm quan trọng nào hay không, và những sự kế thừa khái niệm này có gặp những vấn nạn nào hay không. Dựa trên việc khảo cứu lại như thế, Romano đã đề nghị phải quay lại để mài dũa “viên ngọc” đã bị chôn vùi sâu trong lòng đất đá mà làm cho nó ánh ngời lên hy vọng về một nẻo đường mới cho hiện tượng luận.⁵²

3.1. *Tu-thân* theo Husserl và những vấn đề nan giải

Ngay từ những buổi đầu của hành trình hiện tượng luận, Husserl đã quan niệm về *thân thể* (le corps) một cách rõ ràng. *Le corps* gồm hai khái niệm vừa đối lập nhau nhưng lại bổ túc cho nhau: *tu thân* (*la chair* hay *le corps propre/leib*) và *đối thân* (*le corps-objet/körper*).⁵³ Hai khái niệm này đối lập nhau bởi vì *tu thân* là thân thể của ta trong mức độ nó trình diện với ta bằng một cách thức riêng trong một kinh nghiệm nổi bật, trong khi *đối thân* lại là thân thể thể lý (có trọng lực, quãng tính...) vốn là đối tượng của khoa học đặc thù. Chúng bổ túc cho nhau là vì để tri giác được *tu thân* của chính mình thì cần đến cảm giác *đụng chạm* (le toucher) trên *đối thân*.⁵⁴ Với quan niệm như thế về *thân thể*, Husserl đã gặp những vấn đề nan giải.

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie De La Perception* (Paris: Gallimard, 2015), II.

⁵² Xem phụ lục, số 10.

⁵³ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 172.

⁵⁴ Ibid., 217.

Vấn đề thứ nhất, Husserl khẳng định rằng “sự phân biệt giữa *tư thân* và *đối thân* phải được thực hiện ở tầm mức của *thế giới sống*”⁵⁵ (trong *Ideen...I*, Husserl cho rằng, về mặt hiện tượng luận, ta có thể được trao tặng cho chính ta như những *đối thân* trong *chính thế giới sống*)⁵⁶. Tuy nhiên, định nghĩa của ông về *đối thân* lại mang tầm mức của một sự giảm trừ vào tính khách quan của khoa học tự nhiên. Để có được khái niệm về *đối thân*, Husserl đã dùng đến những “mô tả có tính khoa học” (descriptions scientifiques); và để có được khái niệm *tư thân*, ông sử dụng những “mô tả có tính thường nhật” (descriptions ordinaires). Theo lẽ thường, những “mô tả có tính khoa học” phải dựa trên những “mô tả thường nhật” vì cái nhỏ phải phụ thuộc vào cái bao quát hơn, nhưng nếu ngược lại thì không đúng. Vì vậy, khi Husserl xem *đối thân* ở một tầm mức ngang hàng với *tư thân* như thế, ông vô tình vấp phải “sự bất tương xứng” (asymétrie). Nếu có thể phân biệt được *tư thân* và *đối thân* trong thế giới sống, thì hẳn là *đối thân* phải được quan niệm lại một cách nào đó để có thể có được một sự chính hợp với tầm mức bao quát như vậy.

Vấn đề thứ hai, để trả lời cho câu hỏi làm sao ta có thể cảm thấy *tư thân* của tôi là của tôi chứ không phải của một ai khác, Husserl đã giải thích đặc điểm cảm nhận này qua hiện tượng của tính “tự động tương tác” (autocontact) và qua kinh nghiệm đặc thù của giác quan mà Merleau-Ponty đã quan niệm lại thành “tính hồi quy xúc cảm” (la réversibilité du sentir).⁵⁷ Hai đặc tính “tự động tương tác” và “tính hồi quy xúc cảm” hoạt động như sau: khi dùng bàn tay trái chạm vào cánh tay phải của mình, cảm xúc đụng chạm (touchant) của bàn tay trái nhận thấy *thân thể* này (le corps objet) như thể là của tôi, nghĩa là như *tư thân* của tôi; rồi, như một sự phản chiếu của cái gương, cánh tay phải cũng có cảm xúc của sự đụng chạm ấy và nhận thấy *tư thân* của tôi, cảm xúc này được Husserl cho là ở tầm mức của một “dữ liệu thô” (hylétique). Mặt

⁵⁵ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 218.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., 176.

khác, *tu thân* mà Husserl quan niệm chỉ là một “cái nền thô” (soubassement hylétique) của một ý thức vốn không gắn vào bất kỳ một thân thể nào. Khi quan niệm như thế, việc cảm thấy *tu thân* là của mình qua một “sự chuyển hồi xúc cảm” (touchant-touché) là một việc gán ghép có tính trừu tượng của Husserl hay không?

Romano đã có những nhận xét về vấn đề *tu thân* của Husserl. Thứ nhất, *thân thể* được tri giác từ bên ngoài qua sự đụng chạm trong tương quan “chủ-đối-thể” theo kiểu miêu tả của Husserl chẳng thể nào cho thấy một cách xác thực về *tu thân* của tôi. Chẳng qua *đối thân* nơi tôi chỉ là một thân thể bình thường như bao thân thể khác mà thôi.⁵⁸ Cánh tay phải của tôi vốn là đối thể của bàn tay trái, vậy mà giờ đây lại trở thành *tu thân* hết như Người Đẹp ngủ trong rừng bỗng tỉnh giấc sau một giấc ngủ dài dưới nụ hôn của Hoàng Tử. Với cách diễn đạt như thế, Husserl đã cho thấy một lối suy tư đậm tính siêu nghiệm, mà “dưới khía cạnh siêu nghiệm, tôi có một thân thể nhưng tôi không phải là thân thể của tôi”⁵⁹. Thứ hai, khi quan niệm của Husserl về sự tri giác ngoại tại nơi *thân thể* như thế, người ta có thể ngầm hiểu rằng *thân thể* của ta được cấu thành như một “đối thể đặc thù” (sui generis) và do đó chức năng tri thức phải được gắn vào từ bên ngoài. Thật ra, đối với việc kinh nghiệm *thân thể* như là “của ta” ngay từ đầu phải là một kinh nghiệm trực tiếp không qua một trung gian hay ngã rẽ mang tính khách quan nào.⁶⁰

Đến đây có thể thấy, hiện tượng luận đã mặc nhiên một khái niệm đã có vấn đề ngay từ lúc nó được thoát thai. Nếu như những người sau Husserl “ngó lơ” không đặt lại vấn đề về khái niệm *tu thân* này, thì hẳn nhiên những nền tảng cho lối tiếp cận thực chứng mà họ cố gắng theo đuổi nhằm khảo cứu *thân thể* sẽ bị đổ vỡ. Một sự thiếu sót lớn nếu như khái niệm *tu thân* không

⁵⁸ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 178.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., 179-180.

được đặt lại, để rồi *thân thể* chỉ được hiểu như một *đối thân*, mà *đối thân* này cũng vẫn là một đối thể của việc cân đo đong đếm chính xác của khoa học thực nghiệm. Hiện tượng luận như thế thiết tưởng là “thiếu” dù vẫn mang danh là “quay về với chính những sự vật”.

3.2. Vấn đề về *huyết nhục* (la chair)

Hiện tượng luận truyền thống có những hạn chế nhất định trong việc quan niệm *thân thể* (le corps). Cụ thể là, trường phái này đã mặc nhiên một *tư thân* vốn còn thiếu sót khi được quan niệm. Merleau-Ponty và Jean-Luc Marion đã đưa ra quan niệm riêng về *tư thân*⁶¹ này. Do đó, Romano đã không đồng thuận với họ.

Đối Romano, Merleau-Ponty có lý lẽ cho riêng mình về những đặc tính của *huyết nhục*⁶² hay về thế giới quan, những điều mà ông phê bình vị triết gia này là về vấn đề tri giác *huyết nhục* của *thân thể*. Cụ thể, Romano không đồng tình với Merleau-Ponty về việc *huyết nhục* được tri giác hoàn toàn nhờ vào “sự hồi quy” (réversibilité) của xúc cảm ngang qua *cái chạm vào* (le toucher), bởi vì tri giác như thế là chưa thuần túy. *Cái chạm vào* ấy được thực hiện qua việc đụng chạm của bàn tay này trên bàn tay kia của thân thể vốn là những biểu hiện ở bên ngoài. Tri giác như thế về *huyết nhục* vẫn còn là cái gì đó lệ thuộc vào tính-ngoại-tại giống hệt như Husserl đã quan niệm.⁶³ Romano cho rằng chẳng qua Merleau-Ponty đã bước vào “dấu chân còn để lại” của Husserl mà thôi.

Về quan niệm *huyết nhục*⁶⁴ của Jean-Luc Marion, Romano không hề đá động gì tới có lẽ là vì khái niệm này đã bị thiêng liêng hoá. Hơn nữa, *huyết nhục* là một trong bốn quan niệm chính

⁶¹ Trong phần này, *tư thân* sẽ được hiểu là *huyết nhục* (la chair) trong quan niệm của Merleau-ponty và Jean-Luc Marion (1946 -).

⁶² Xem phụ lục, số 11.

⁶³ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 176- 177.

⁶⁴ Xem phụ lục, số 12.

để Marion nói đến *hiện tượng bão hoà* (la phénomène saturé) vốn là để nói về sự mặc khải mâu nhiệm nhập thể của Đức Ki-tô,⁶⁵ chính vì thế, quan niệm về *huyết nhục* này chủ yếu là hướng đến thần học mặc khải.

Với những nỗ lực suy tư về *huyết nhục* của hai triết gia này, hiện tượng luận tưởng chừng như có thêm những “vùng đất” để hy vọng gieo vào đó những “hạt giống” suy tưởng mới nhằm có thể nương theo được thế giới hiện tượng vốn đầy “bí ẩn”. Tuy nhiên, đối với Romano, việc suy tưởng khái niệm quan trọng như *huyết nhục (tu thân)* lại được thực hiện theo lối nhìn có chút gì đó mang tính xác định, cục bộ của triết học siêu nghiệm và mang tính thần học của hai triết gia trên, thì vẫn chưa hoàn toàn mang đến niềm hy vọng nào hơn cho hiện tượng luận. Chính vì thế, bằng lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực*, Romano đã đưa ra quan niệm mới về *thân thể*, qua đó hy vọng đặt *thân thể* đúng tầm mức của nó. Bởi vì, theo như ông nói, hiện tượng luận nhất quyết phải khảo cứu *thân thể* như nó là nếu muốn mở rộng chân trời suy tưởng cho chính mình.

⁶⁵ Cf. Vincent Citot and Pierre Godo, “Entretien Avec Jean-Luc Marion,” *Le Philosophoire* 11, no. 1 (2000): 5.

CHƯƠNG 2: TƯỢNG THÂN VÀ TƯỢNG THÂN KHÁC

“Là nhỏ lắm, tôi thông dự vào cái mênh mông này
 Khi nhìn bạn, tôi hưởng nếm vĩnh cửu phần tôi”

La poésie grecque ancienne⁶⁶

Với khung thức (le cadre) được cho là thoả đáng, Romano đã triển khai quan niệm mới về *thân thể*. *Thế giới sống* có tính uyên nguyên và tự trị, do đó *thân thể* thuộc về *thế giới sống* cũng mang tính uyên nguyên và tự trị về mặt tri giác. Dưới cái nhìn nhất nguyên mang tính *vị hiện thực*, *thân thể* khi được khảo cứu “một cách tách biệt” hay “một cách riêng lẻ” luôn được xác định là một *thân thể* thống nhất nội tại và gắn kết mang tính cấu trúc với *thế giới sống*. Có như thế, *thân thể* mới được quan niệm trong tính đầy đủ và thực chất của nó. Khi *thân thể* được tri giác một cách thuần túy, “chủ thể” tri giác có thể cảm thấy một cách cá vị sự hiện diện của mình trong *thế giới* và sự định vị cũng mang tính thuần túy dành cho những vật thể hay *thân thể* của môi trường xung quanh. Bên cạnh đó, khi tri giác được *thân thể* của mình một cách thuần túy, “chủ thể” cũng tri giác những *thân thể* khác, nhưng Romano rất cẩn trọng trong việc này, vì nếu không tha nhân xét như là “chủ thể” có *thân thể uyên nguyên* giống như mình sẽ bị nhìn nhận một cách sai lệch. Đó là vấn đề mà với *cái tôi thuần túy* của mình, Husserl đã vấp phải.

⁶⁶ “Je m'associe, infime, à cette immensité
 Je goûte, en vous voyant, ma part d'éternité”
 (Marguerite Yourcenar, *La Couronne et la Lyre* (Paris : Éditions Gallimard, 1979), 407).

1. *Tượng thân*⁶⁷ và tri giác thuần túy về *tượng thân*

1.1. Khái niệm *tượng thân*

Thay vì kế thừa thuật ngữ *tư thân* (le corps propre) hay *huyết nhục* (la chair) của Husserl giống như nhiều nhà hiện tượng luận khác, Romano đã sử dụng một thuật ngữ khác được gọi là *tượng thân* (le corps phénoménal)⁶⁸. Việc khảo cứu *tượng thân* phải được đặt trong một khung thức (le cadre) khác. Một *thế giới sống* có tính uyên nguyên và tính tự trị vốn không thể bị giản lược thành thế giới của tự nhiên, cũng như không thể bị giới hạn vào trong những quy định của văn hoá hay ngôn ngữ, là khung thức để quan niệm về *tượng thân*. Như vậy, *tượng thân* phải được diễn tả với những đặc điểm ở tầm mức của *thế giới sống*, bởi lẽ *tượng thân* và *thế giới sống* đều có cùng *sự gắn kết mang tính cấu trúc*, cùng mang tính “đồng thuộc về nhau”. Nếu như *thế giới sống* được tri giác trong tổng thể của tri giác thì *tượng thân* cũng phải được tri giác giống như thế. Nếu như *thế giới sống* uyên nguyên và tự trị, thì *tượng thân* cũng phải uyên nguyên và tự trị về mặt tri giác.

Romano quan niệm về *tượng thân* như sau :

... trong thế giới thường ngày, *tượng thân* không xuất hiện như một thực thể được đặt bên cạnh một thực thể khác – mà người ta gọi là “linh hồn” hay “tinh thần” – nó là phương thức mà theo đó *sinh thể* (le vivant) tự tỏ lộ, nó là phương cách mà toàn bộ sự tự-trình-diện của một sinh thể hoàn tất. Về phương diện tỏ lộ này, *sinh thể* đồng nhất với thân thể của *tượng thân*.⁶⁹

⁶⁷ Romano đề cử khái niệm *tượng thân*, một khái niệm đồng nhất với *thân thể*. Đây là điểm khác biệt lớn so với quan niệm của hiện tượng luận truyền thống về *thân thể*. Những phần trình bày tiếp theo của bài viết sẽ cho thấy sự khác biệt lớn này.

⁶⁸ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 176.

⁶⁹ Ibid., 176.

Tượng thân là một phương thức trình diện trong thế giới sống của *sinh thể*, nó ăn nhập với *thân thể* của nó. Khi *tượng thân* được tri giác thì “chủ thể” tri giác cũng đồng thời nhận thấy *thân thể* là của chính mình.⁷⁰ Đến đây, có thể thấy Romano đã cố ý muốn nói rằng quan niệm của ông về *tượng thân* là một quan niệm mang “tính nhất nguyên” dù cho quan niệm này luôn chứa đựng khái niệm *thân thể* mà hiện tượng luận truyền thống gọi là *đối thân*.

Mặt khác, Romano luôn đề cập đến việc quan niệm *tượng thân* phải luôn được đặt trong tầm mức của *thế giới sống* vốn có *tính uyên nguyên*, và việc tri giác về *tượng thân* (*thân thể*) và *thế giới sống* phải là một tri giác mang tính toàn thể. Chính vì thế, *tượng thân* trở thành một “đối thể” trực tiếp của *kinh nghiệm tri giác*, hay nói cách khác nó tỏ bày ra “đích thân nó” cho “chủ thể” tri giác. Sự tỏ bày mang tính trực khởi không qua bất cứ một trung gian nào là một sự tỏ bày mang tính thuần túy. Điều này thoát ly khỏi mọi yếu tố ngoại cảnh vốn giả định một *thân thể*, hiểu theo nghĩa *đối thân*, làm nền thể lý cho những cảm xúc giúp “chủ thể” tri giác về *tư thân* hay *huyết nhục* như các nhà hiện tượng luận trước kia.

Khi “chủ thể” tri giác về *tượng thân* là của chính “chủ thể”, hay nói cách khác *thân thể* này là của chính “chủ thể” trong *thế giới sống*, là lúc “chủ thể” cũng nhận thức được một sự chiếm chỗ về mặt không gian. Sự chiếm chỗ này cũng mang tính thuần túy, bởi vì nó phát sinh từ việc tri giác về *tượng thân*. Romano gọi đó là một “vị trí uyên nguyên”⁷¹ của “chủ thể” trong *thế giới sống*. Từ vị trí này, “sự định vị hóa” của *tượng thân* được diễn ra : một mặt nó tự định vị nó nhờ không gian tính nguyên thủy được cấu trúc hóa trong chính nó ; mặt khác cũng nhờ không gian

⁷⁰ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 176.

⁷¹ Ibid., 180.

tính nguyên thủy này mà qua nó mọi vật thể hay sinh thể của môi trường xung quanh nó được định vị.⁷²

Tóm lại, khái niệm *tượng thân* của Romano là một khái niệm mới so với khái niệm về *tu thân* hay *huyết nhục* của hiện tượng luận truyền thống. *Tượng thân* vừa được tri giác một cách thuần túy vừa đóng vai trò làm cho “chủ thể” nhận thức được *thân thể* là của chính “chủ thể”, bởi lẽ *tượng thân* “ăn nhập” với *thân thể*. Khi quan niệm về *tượng thân* như thế, Romano muốn làm cho *thân thể* vốn bị coi là *đối thân* “xứng tầm mức” trong *thế giới sống*, vì suy cho cùng, *thế giới sống* được đón nhận cũng phải qua *thân thể* về mặt tri giác (theo lối nói của Merleau-Ponty).

1.2. *Tượng thân* đồng nhất với *thân thể*

Husserl đã đề ra khái niệm *tu thân/huyết nhục* (*corps propre/Leib*) và *đối thân* (*corps-objet*) khi khảo cứu về *thân thể*. Việc khảo cứu này vẫn còn được đặt trong nhãn quan nhị nguyên, nghĩa là hai khái niệm này được phân tích một cách tách biệt nhau. Một số nhà hiện tượng học sau Husserl đã chủ yếu khảo cứu khái niệm *leib* này. Tuy nhiên, họ đã quan niệm có phần táo bạo về khái niệm này khi gán cho nó một sự dàn trải trên mọi thứ giống như một thực tại tổng thể có tính bao phủ. Người ta có thể gọi khái niệm này là “duy tâm huyết nhục” (*idéalisme de la chair*)⁷³ theo kiểu của Michel Henry hay Merleau-Ponty. Còn Romano, ông đã

⁷² Những đặc điểm của “không gian tính nguyên thủy” sẽ được trình bày ở những phần sau.

⁷³ Cf. Grégori Jean, “Le corps, l'événement, et l'horizon indépassable de l'anthropologie”, *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXI, No 2 (2013), DOI 10.5195/jffp.2013.613 www.jffp.org.

khảo cứu *thân thể* dưới lăng kính nhất nguyên và cho rằng *tượng thân* vốn đồng nhất với *thân thể* khi nó được biểu hiện một cách sống động để rồi *thân thể* được gọi là *sinh thể*.⁷⁴

Thân thể chỉ là một “đối thể” cho những nghiên cứu của khoa học tự nhiên khi nó “không còn sống động nữa”. Nhưng đối với một *sinh thể*, nghĩa là đối với một *thân thể* sống động, việc trở thành một đối thể cho những xác định của khoa học tự nhiên là không thỏa đáng. Tính sống động vốn được *tượng thân* tỏ bày luôn vượt thoát khỏi mọi xác định của tiền giả định hay của mọi lý thuyết. Người ta đâu thể nào đóng khung một *sinh thể* với những khát khao hay ước vọng của *sinh thể* ấy, hay về mặt thể lý, người ta cũng không thể nào xác định hoàn toàn những cử chỉ hay hoạt động của *sinh thể* xét như là *thân thể*. Chính vì thế, Romano cho rằng khi đối diện với một người, *thân thể* của người này không phải là một phần của *sinh thể*, mà là chính *sinh thể* đang trình diện trong thế giới bằng một phương thức sống động (*tượng thân*).

Tóm lại, khi hiện diện trong thế giới, *thân thể* với tư cách là *sinh thể* nhờ sự tỏ bày của *tượng thân* là một *thân thể* sống động. *Thân thể* này chính là *tượng thân* với tư cách là hiện tượng tính của nó. Vì thế *thân thể* không bao giờ là *đối thân* và bị giảm trừ cho mọi kiểu cách xác định của khoa học hay ý thức con người.

1.3. Tri giác thuần túy về *tượng thân*

Về khía cạnh *vị hiện thực*, *tri giác* được gọi là thuần túy khi nó đem lại chính sự trình diện “đích thân” của đối tượng được tri giác. Về khía cạnh *vị toàn thể* của kinh nghiệm, *tri giác* được gọi là thuần túy khi nó làm cho đối tượng được tri giác này tương thông với *tri giác* mang tính *toàn thể* (*thế giới*). Như thế, theo lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực* của Romano, *tri giác* về

⁷⁴ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 176.

tượng thân là một *tri giác* thuần túy vốn có hai chiều kích xảy ra đồng thời để cáng đáng việc bảo toàn *tính toàn thể* của *tri giác toàn thể*: trong khi tri giác về *tượng thân* của “chủ thể” như một thành phần, môi trường xung quanh (*thế giới*) cũng được tri giác một cách tổng thể.

Romano đã cho thấy điều đó qua hai “cảm tính” trong việc tri giác về *tượng thân*. Định nghĩa về hai cảm tính này như sau: cảm tính mà bởi đó tôi ăn nhập với *thân thể* này được gọi là *cảm-tính-trực-cảm* (*sensibilité affective*) hay còn gọi là *tự-động-nội-quy* (*autocentrée*); cảm tính phổ quát cho thế giới xung quanh được gọi là *cảm-tính-ghi-nhận* (*sensibilité cognitive*) hay còn gọi là *hướng-ngoại-quy* (*allocentrée*).⁷⁵ Sự khác biệt này đối với Romano là “một sự khác biệt chưa hề được đưa ra trong hiện tượng luận”⁷⁶. Một cách cụ thể, sự phân biệt này có thể được thấy một cách rõ ràng giữa việc ta “bị lạnh” (*avoir froid*) - *cảm-tính-trực-cảm* và ta thấy lạnh từ một vật thể tiếp xúc với da của ta - *cảm-tính-ghi-nhận*: cái “bị lạnh” sẽ gây ra cảm giác “không thoải mái”, cảm giác này vốn không thuộc về tính chất của bất kỳ một vật thể nào, trong khi đó nắm tuyết trên tay lại cho ta cảm giác lạnh từ tính lạnh của tuyết. Như thế, sự khác biệt giữa *cảm-tính-trực-cảm* và *cảm-tính-ghi-nhận* cho thấy rõ sự khác biệt của *thân thể* với những vật thể của môi trường xung quanh.

Sự khác biệt của hai cảm tính này là điều tất yếu cho tri giác về *tượng thân* như là cái gì đó của riêng ta. Ta cảm thấy *tượng thân* như là “cái của mình” được bộc lộ ra, phơi bày ra cho *thế giới*. Trong sự phô bày này, *cảm-tính-trực-cảm* định vị được những “đối thể” của nó là những cảm giác như: cảm giác nóng và lạnh, đau đớn, thú vui thuộc một loại nào đó, nhột nhột, ngứa, rát, đói, khát, những cảm giác vận động, cảm giác về tư thế của thân thể hay vị trí của các chi...⁷⁷

⁷⁵ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 180.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., 181

Vậy, phải có một “cái nền” để cho những cảm giác này bám vào (ở đây không hiểu theo nghĩa của thần kinh học vốn quy cho mọi cảm giác chỉ là những phản ứng hay kích thích của thần kinh), “cái nền” ấy chính là một vị trí mang tính cội nguồn do cuộc tỏ bày của *tượng thân* mang lại. Như thế, “*tượng thân* của tôi ngay từ đầu đã bộ lộ với tôi như một vị trí nguyên thủy”⁷⁸.

“Vị trí nguyên thủy” mà “chủ thể” chiếm giữ trong sự tỏ bày của *tượng thân* chính là *thân thể* của “chủ thể”. Romano cho rằng *thân thể* này là nơi duy nhất những cảm giác có thể được cảm thấy rõ, và *thân thể* này ngay từ đầu khác biệt với mọi vật thể hay *thân thể* khác của môi trường xung quanh. Ví dụ như khi tôi bị tổn thương bởi nắng gắt hay khi tôi khoan khoái bởi sự vuốt ve của làn gió mát, là khi *thân thể* của tôi được trao tặng cho tôi ngay lập tức trùng khớp với các cảm giác này. Chính vì thế, *cảm-tính-trực-cảm* tự nguồn cội là cách mà tôi cảm thấy *thân thể* của chính tôi như thể là cách mà tôi tự cảm thấy chính mình trong *thân thể*.⁷⁹ “*Thân thể* của tôi là ‘cái ở đây’ (l’ici) của sự hiện diện sống động của tôi. Đó là ‘nơi tỏ rõ’ của tôi (place au soleil).”⁸⁰

Tuy nhiên, *cảm giác* (sensation) mà Romano dùng ở đây phải được hiểu theo nghĩa nào, nó khác gì so với *cảm giác* bắt nguồn từ “dữ liệu cảm quan” (data hyletic) mà Husserl đặt nền trên cơ sở của mọi tri giác? Thật ra, *cảm giác* mà Romano nói tới không được hiểu theo nghĩa *cảm giác* của Husserl hiểu. Có hai nghĩa khác biệt nhau của thuật ngữ *cảm giác*. Thứ nhất, *cảm giác* là một yếu tố tâm thần được phát sinh bởi một kích thích vốn được coi như là một yếu tố tương liên với nó. Thứ hai, những *cảm giác* như đau, rát, ngứa được gọi là *cảm giác* khi chúng thỏa ba tính chất sau: (1) chúng được cảm thấy ở một nơi trên *tượng thân*; (2) chúng chỉ có thể xảy ra ở *thân thể* này chứ không ở bất kỳ *thân thể* nào khác; (3) chúng có một chiều kích “nguyên tử”

⁷⁸ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 181

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., 182.

(atomique) khác biệt với tri giác của ta về thế giới (tri giác mang tính toàn thể), nghĩa là, từng *cảm giác* trong chúng là từng *cảm giác* biệt lập.⁸¹ Husserl đã dùng nghĩa thứ nhất của *cảm giác* và đã đặt nó vào trong một “cơ cấu” (constitution) của thế giới khách quan (từ chủ thuyết khách quan, objectivisme). Với việc chủ trương một tri giác thuần túy mang tính toàn thể về *tượng thân*, Romano đã dùng ý nghĩa thứ hai của cảm giác, bởi lẽ nó giúp thấy rõ và đầy đủ hơn về *tri giác thuần túy* và mang *tính toàn thể* này.

Tóm lại, *tri giác về tượng thân* là một *tri giác thuần túy*, không cần phải qua ngã rẽ khách quan nào để có thể cảm thấy *tượng thân* là của chính mình. Hơn nữa, khi được nhận thức qua cách vận hành của *cảm-tính-trực-cảm* (autocentrée), *tượng thân* tỏ ra một vị trí nguyên thủy vừa mang tính cá vị và vừa móc nối với sự trao tặng không ngừng của *thế giới sống*. Vị trí nguyên thủy vốn có tính sinh động để cho *thân thể* được gọi là một *sinh thể*, “tính sống động” này được thể hiện qua ba đặc điểm của cuộc tỏ hiện của *tượng thân* khi xét con người với tư cách là cái toàn thể (le tout): *khoảng tính* (volume), *tính-biệt-mật* (intimité) và *cơ quan* (organe) của một “cái tôi có khả năng” (je peux).

2. *Tượng thân trong cái toàn thể*

2.1 *Khoảng tính (le volume)*

Khi những cảm giác hoặc tích cực, hoặc tiêu cực được cảm nhận nhờ vào *cảm-tính-trực-cảm*, một hình thức *nội-tính* (intérieurité)/*tính-biệt-mật* (intimité) của *tượng thân* được phác họa. *Nội-tính* này không được hiểu theo khái niệm “nội tính” mà theo truyền thống vốn được gán cho ý thức. Nhưng đối với Romano, *nội-tính* của *tượng thân* là *không-gian-tính* có sẵn, đã ở trong thế

⁸¹ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 184

giới, vì thế nó chính là cách thức tôi có chỗ trong *thế giới*.⁸² Vì vậy, “khoảng không” mà tôi chiếm chỗ này không hề nằm trong một “vở kịch nội tại” (théâtre intérieur) nào, bởi lẽ *thân thể* của tôi quả thực “chiếm một khoảng không gian bên trong thế giới cùng với những thứ khác”⁸³. “Khoảng không” này được gọi là *khoảng tính* (volume).

Khoảng tính là vị trí nguyên thủy được *tượng thân* bộc lộ ngay lập tức khi *tượng thân* được tri giác. Nó vốn là *cứ điểm* (registre) cho *cảm-tính-trực-cảm*, *cứ điểm* mà chỉ mình tôi chiếm lấy, *cứ điểm* này khác biệt tuyệt đối so với những gì không phải *thân thể* của tôi. Nó là *thân thể* của tôi, cũng như nó là chính tôi, bởi lẽ tôi (moi) và chính tôi (moi-même) không có khoảng cách.⁸⁴ Ví dụ, khi cảm thấy một cái đau trên vai, tôi cảm thấy chính trên cái vai ấy tôi là kẻ đang đau; khi tôi thấy khó thở ở lồng ngực vì lo lắng, là lúc tôi cảm thấy chính mình đang bồn chồn và lo lắng.⁸⁵ Như thế, *khoảng tính* chính là nơi cho những cảm giác cho chính tôi tỏ lộ, cũng như *tượng thân* của tôi tỏ lộ.

Khi là một sự chiếm chỗ trong *thế giới* và là “khoảng định vị” cho *tượng thân*, *khoảng tính* này vừa có chức năng định vị những cảm giác riêng của tôi và vừa có chức năng định vị những sự vật hay sinh thể xung quanh, bởi vì “tự cội nguồn nó đã được cấu trúc bởi những khác biệt về không gian”⁸⁶. Có những khác biệt về không gian như sau: *sự trôi bên* (latéralisation) phải/trái, sự khác biệt giữa “cao” và “thấp”, “trước” và “sau”; những khác biệt này “tìm thấy cội nguồn của chúng trong không gian tính nguyên nguyên của *thân thể* tôi và phụ thuộc vào *thân thể* tôi trong chính nguyên tắc của chúng”⁸⁷. Những cảm xúc riêng của tôi tự định vị trên *tượng thân* của

⁸² Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 185.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 183.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., 185.

⁸⁷ Ibid.

tôi (hay có thể nói rằng chúng không cần được định vị); chẳng hạn, cơn đau của tôi xuất hiện với tôi ngay từ đầu ở tay hoặc ở vai, và một cách chung tôi cảm thấy không gian của thân thể của tôi ngay lập tức mà không cần một sự định hướng ngoại tại nào. Còn đối với những vật thể hay sinh thể chung quanh tôi, tôi có thể thấy ngay lập tức vị trí của chúng; chẳng hạn như tôi cảm thấy ngay cái nón tôi đang đội trên đầu, hay tay trái của tôi đang cầm điều thuốc.⁸⁸ Tri thức về vị trí của mọi thứ mà tôi có được là một tri thức tuyệt đối, bởi vì nó không phải bước qua một khoảng khắc nào của các phép tính hay những lối suy luận.

Hơn nữa, những tri thức “không suy diễn” như vậy trở thành nền tảng cho tất cả các tri thức định hướng khác. Dù cho người ta có thể đặt vấn đề liệu rằng tôi có thể sai lầm khi định vị cánh tay của mình hay khi mô tả tư thế của tôi hay không, nhưng những tri thức về không gian tính của cánh tay hay tư thế của tôi lại không thể nào sai lầm, bởi vì chúng được thực hiện theo một cách đặc trưng được vận hành bởi *không gian tính* nguồn cội của *tượng thân*. Như thế, bắt đầu từ không gian của *thân thể* của tôi, mọi thứ được định vị; chẳng hạn, vị trí của cái màn hình tivi phụ thuộc vào bên trái “của tôi” và bên phải “của tôi”, chứ không phụ thuộc vào bên “phải” và bên “trái” vốn là thuộc tính của cái tivi. Một cách rõ ràng, ngay tự cội nguồn, *tượng thân* của tôi đã bộc lộ một cách uyên nguyên *khoảng tính* vốn được cấu trúc sẵn *không gian tính*, hay nói một cách cụ thể, tôi đã có sẵn kinh nghiệm về *sự trội bên* để rồi từ đó tôi có thể gán vị trí cho các sự vật.⁸⁹

Tựu trung, *khoảng tính* mà tôi chiếm trong thế giới chính là *không gian tính* cội nguồn, không gian này là nơi diễn ra *sự không gian hoá* của tôi. Do đó, tôi không nằm bên cạnh hoặc bên trong *thân thể* của tôi như một ý thức siêu việt, nhưng tôi ăn nhập với *thân thể* và với *thế*

⁸⁸ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 185.

⁸⁹ Ibid., 186-187.

giới ngang qua *thân thể*. Nói tóm lại “*thân thể* này tạo nên *khoảng tính hoá nguyên thủy* (voluminolisé primordiale) của chính tôi, cái mà tôi chiếm giữ trong chừng mực tôi cảm thấy nó theo một cách thức không giống ai.⁹⁰ *Khoảng tính hoá nguyên thủy* là cách nói để đề bạt cho *tính mở ngõ* của *sinh thể* trong thế giới qua cách thức sinh động của *những đường hình* (limites) của *thân thể*.

2.2 Những đường hình (limites)⁹¹ của *tượng thân* trong thế giới

Khi đối diện với một người, ta đối diện với thân thể sống động của anh ta. Giả sử, anh ta có một thân hình vạm vỡ, những cử chỉ chân và tay nhanh nhạy, anh ta cũng đang bày tỏ với tôi về những khao khát của anh ta. Như thế, tôi đang đối diện với một cuộc tỏ lộ của *tượng thân* của chính anh ta. Cuộc tỏ lộ này đang chiếm một khoảng không gian trong *thế giới* của chúng tôi. Khoảng không gian này được xác định bằng *những đường hình* (limites).

Tượng thân khi được tri giác, chính là lúc một phương thức của *sự-tự-trình-diện* (auto-présentation) của sinh thể “khoanh lấy” một khoảng không gian bằng *những đường hình* (limites) ăn nhập với *thân thể* một cách sinh động. Bởi vì “*thân thể* của tôi chiếm một khoảng không gian trong thế giới”⁹², nên *những đường hình* này phải phụ thuộc vào trạng thái hoạt động của một *thân thể hoạt tính* (corps agile) vốn thay đổi “sự chiếm lấy” khoảng không gian này một cách liên tục. Sự thay đổi của *những đường hình* khả hữu, bởi lẽ con người được gắn kết với *thế giới* trong một tương quan trao-tặng mang tính uyên nguyên và tất yếu. Hễ hai cánh tay tôi giang rộng ra hai bên, *đường hình* của tôi thay đổi, *khoảng tính* của tôi cũng thay đổi, lúc này tôi đang

⁹⁰ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 187.

⁹¹ “Limite” (tạm dịch là *đường hình*) là đường xác định một cái gì đó mở rộng, xác định một vật gì đó có sự phát triển mang tính không gian, (<https://www.cnrtl.fr/definition/limite>, truy cập ngày 14/03/2023).

⁹² Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 185.

chiếm một khoảng không gian trong thế giới bởi vì *thế giới* đang không ngừng trao tặng cho tôi khoảng không gian này rồi.

Vậy, khi tri giác về *tượng thân*, “những khả thể thay đổi về mặt không gian” này vừa là đặc tính của *khoảng tính* và *tính-biệt-mật*, vừa có tính mở ngõ, bởi vì trên *tượng thân* có những “khoảng thông” (poreux) đóng vai trò mở rộng *khoảng tính* và *tính-biệt-mật*. Khi thân thể gắn với những công cụ, chính là khi thành phần mở rộng của nó lập tức được tạo lập; cây gậy của người mù, thanh kiếm được sử dụng trong một số môn võ thuật trở thành một phần phụ thêm cho sức mạnh thân thể của họ.⁹³ Chính vì thế, *đường hình* liên tục được tạo lập một cách sống động vốn mở rộng *khoảng tính* cho *thân thể*. Có như thế, *thân thể* mới là một *sinh thể* không ngừng nhập thể vào thế giới.

Những đường hình của *thân thể* được mở ngõ do tính chất kết nối của các “khoảng thông” trên *tượng thân*. Đó chính là phương cách mở ra với thế giới của “chủ thể”. Việc mở ra này không chỉ là việc mở rộng *khoảng tính*, mà nó còn là việc mở ra những khả năng, những trách nhiệm hay những khát khao và dự phóng của riêng “chủ thể”, những điều này hệ tại ở khả năng hành động của “chủ thể”.

2.3. *Tượng thân là cơ quan (l'organe) của “cái tôi có khả năng” (je peux)*

Thân thể là nơi thực hiện những khuynh hướng và năng lực của ta. Với những khuynh hướng và năng lực này, ta hành động để thông dự vào một “cuộc cải biến thế giới” (praxis).⁹⁴ Chính vì thế, khi cảm thấy bản thân như một *thân thể* là đo lường bản thân với những nhiệm vụ thuộc về hành động. Thật ra, về mặt cơ bản, *thân thể* là nơi dành cho năng lực tồn tại về phương

⁹³ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 185.

⁹⁴ Ibid., 188.

diện hành động và di chuyển;⁹⁵ hay nói cách khác, năng lực tồn tại này được bộc phát qua sự trình diện của *tượng thân*. *Tượng thân* như thể là nơi “treo mắc” các khả thể hành động và di chuyển bằng *những* “khoảng thông”. Chính vì vậy, Romano xem *tượng thân* như là *cơ quan* (l’organe) của một “cái tôi có khả năng” (je peux).

“ Cái tôi có khả năng” (je peux) đã được Husserl sử dụng dưới lăng kính *bản ngã học*. Ông đã dùng ý niệm này để mô tả “tính-tự-phát” của chuyển động thân thể như là tác động của *cái tôi* lên *huyết nhục*. Đối với Husserl, *huyết nhục* là đối thể duy nhất mà trên đó “tôi ngự trị” (je règne), là “cơ quan tổng của tôi”, nghĩa là “cơ quan của ý chí” và “cơ quan của tinh thần”.⁹⁶ Tựu trung, nó là cơ quan của *cái tôi* thuần túy. Do đó, *huyết nhục* được coi là “thể nền” mà trên đó *cái tôi* thuần túy “trao ban” hành động hay chuyển động cho *thân thể thể lý*. Như thế, *thân thể thể lý* không chuyển động, nó được đặt vào chuyển động nhờ *cái tôi*; ta có thể nhìn một thân thể của một người nào đó đang chuyển động và nói thân thể của người đó đang “tự di chuyển”, nhưng “tự di chuyển” theo quan niệm của Husserl được hiểu là một *ngoại động từ* (verbe transitif) - thân thể không phải là chủ thể của chuyển động hay hành động. “Cái tôi có khả năng” vì thế được hiểu là một sự đảm nhận khả thể tồn tại tách biệt hoàn toàn với *thân thể thể lý*, bởi vì “cái tôi có khả năng” thuộc về *cái tôi thuần túy*.

Romano cho rằng “cái tôi có khả năng” phải được hiểu theo nghĩa khác. Việc *thân thể* tự chuyển động không phải là việc *thân thể* được đưa vào chuyển động giống như viên phấn đang chuyển động do bàn tay ta đang cầm nó để ghi vài dòng chữ trên bảng. Thật ra, “mọi hành động trên bất cứ cái gì đã huy động những năng lực từ thân thể tôi đều tiền giả định thân thể như một

⁹⁵ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 188.

⁹⁶ Ibid.

chủ thể đích thực của hành động”⁹⁷. Tôi chỉ có thể hành động trên thân thể của tôi nếu tôi đã sở hữu một thân thể có khả năng tự hoạt động, nghĩa là thân thể tôi hành động mà không cần tôi tác động lên nó). Như thế, một *hành động tự phát* (action spontanée) không phải là một hành động chuyển tiếp (một hành động trên một cái gì đó), cũng không phải là hành động mang tính phản tư (hành động mà trong đó chủ thể lấy mình làm đối tượng cho hành động của mình), mà chính là một hành động có tính nội tại vốn được diễn tả bằng động từ phản thân (verbe pronominal).⁹⁸ Trong hành động nội tại này, chỉ có một chủ thể duy nhất của hành động là tác nhân mang *thể tính, chủ thể hiện thân*. Chính về thể Romano mới đi đến khẳng định rằng “vì thân thể tôi là chính chủ thể của những khả năng tôi có, nên tôi không ‘ở trong’ thân thể của mình theo một cách bí ẩn nào đó, cũng như tôi không hành động ‘với’ thân thể của tôi như với những công cụ, nhưng tôi là thân thể hoạt bát và năng động (corps agile et agissant) ”⁹⁹.

Một cách rõ ràng, quan niệm về “cái tôi có khả năng” của Romano là một trong những quan niệm mang tính nhất nguyên về *thân thể*. Không hề có một cái tôi bí ẩn nào làm tác nhân cho việc đưa *thân thể* vào hành động. Cũng không hề có một huyết nhục nào làm cơ quan cho cái tôi ấy để trở thành một cái “nền” cho *thân thể* chuyển động. Do *thân thể* không hề tách biệt với *tượng thân* mang tính sinh động, một thân thể sống động (sinh thể), *thân thể* chính là tác nhân của hành động, hay nói cách khác *thân thể* chính là “cái tôi có khả năng”. Nói tóm lại, “trong chuyển động, chủ thể hành động duy nhất là *bản-thân-với-tư-cách-là-thân-thể*, và không

⁹⁷ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 189.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

hề có một cái tôi khác biệt với *thân thể* của một người vốn phải thực hiện trên đó một tác động bí ẩn”¹⁰⁰.

3. *Tượng thân khác*

Nếu như *tượng thân* của tôi đồng nhất với thân thể thì làm thế nào ta có thể nói về tha nhân? Tha nhân cũng là một “thân thể sống động”, vậy làm sao ta có thể tri giác về thân thể này? Liệu rằng sự hiện diện của tha nhân trong thế giới phụ thuộc vào viễn tượng của ta? Phần trình bày này sẽ nêu dẫn những lập luận của Romano để cho thấy *tượng thân* khác là một hiện tượng uyên nguyên giống như ta.

3.1. Vấn đề về *tha nhân* dưới viễn tượng của “thủ thể” tri giác

Khi một người xuất hiện trước mắt ta với tư cách là một hiện tượng, ta sẽ tri giác hiện tượng này theo nhãn quan của ta. Khung thức lý thuyết (quan niệm về thế giới) là một nền tảng quan trọng để đánh giá nhãn quan này. Nếu như khoa học tự nhiên cho rằng kinh nghiệm của ta về thế giới là chủ quan, chính bởi vì chủ thuyết này đã tuyệt đối hóa tính phổ quát của “tự nhiên” sau khi đã đẩy tinh thần con vào một sự giảm trừ mang tính khoa học thực nghiệm. Nếu như chủ thuyết duy tâm cũng cho rằng những tri giác về thế giới của con người chỉ là những biểu kiến, chính bởi vì tinh thần con người đã hướng tới một tinh thần tuyệt đối vốn tràn ngập thế giới này. Còn nếu đối với Husserl tri thức của ta về thế giới chỉ mang tính chủ quan, chính bởi vì mọi kiến tạo cho ý nghĩa của những đối thể nơi sự trình diện trong thế giới của các hiện tượng đều xuất phát từ trong ý thức. Như thế, sự xuất hiện của *tha nhân* vốn là một chủ thể tri giác giống như ta sẽ gặp vấn đề.

¹⁰⁰ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 189.

Chủ thuyết duy tự nhiên luôn chủ trương và đề cao tính thực nghiệm của mọi tri thức. Tinh thần con người cũng vì đó mà bị đặt trên “bàn cân” thực nghiệm. Nó bị giảm trừ vào trong các quá trình vật lý và thần kinh.¹⁰¹ Chẳng hạn, khoa học có thể lý giải hiện tượng hoa mắt, chóng mặt, chán nản hay mệt mỏi của một người bằng cách cho rằng thần kinh (tinh thần) của người này bị suy nhược. Trong khi đó, chủ thuyết duy tâm lại tuyệt đối hoá tinh thần và coi tinh thần như một thực tại bao trùm thế giới. Hai trào lưu tư tưởng này tuy đối nghịch nhau trong quan niệm về tinh thần nhưng, theo Romano, chúng lại có chung quan niệm rằng tinh thần là cơ sở của những kinh nghiệm ý thức, chính vì thế chúng được coi là chủ quan, trái ngược hoàn toàn với thực tế đang diễn ra trong tự nhiên. Như thế, việc *tha nhân* xuất hiện trong thế giới hiện tượng của ta là một việc không thể được đạt thấu.¹⁰²

Vấn đề về sự xuất hiện của *tha nhân* còn được thấy rõ trong quan niệm của Husserl về ý thức. “Làm thế nào, trên diễn đàn bên trong của ý thức, trên khung diễn hoàn toàn riêng tư này, bởi vì nó thuộc về ý thức của tôi, các chủ-thể-tính của những người khác được thấy rõ, nghĩa là các chủ-thể-tính khác biệt với tôi, và thậm chí là không thể bị giảm trừ vào trong tôi, những chủ thể mà không phải là tôi?”¹⁰³ Romano cho rằng, một khuôn khổ tư duy theo kiểu giảm trừ mọi thứ vào trong ý thức như vậy làm nảy sinh hai khẳng định không tương thích với nhau và dẫn đến *dao động vĩnh viễn* (oscillation permanente) từ cái này sang cái kia: 1) *tha nhân* thực sự xuất hiện trong thế giới hiện tượng của tôi, trong thế giới kinh nghiệm của tôi, nhưng chỉ như một đối thể mà và không phải là một chủ thể; 2) *tha nhân* phải xuất hiện như một chủ thể, nhưng sau đó anh ta chỉ có thể siêu vượt một cách tuyệt đối thế giới của tôi.¹⁰⁴ Đây có thể được coi là một kiểu

¹⁰¹ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 191.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., 191.

nhập nhằng trong việc tri giác về sự hiện diện của *tha nhân*, một đấng *tha nhân* hiện diện như một đối thể của tri giác, đấng khác *tha nhân* mang tính siêu vượt trên thế giới, nghĩa là chỉ dừng lại ở việc trao tặng một “hiện tượng con người” đang có đó và bản phận của ý thức là trao tặng ý nghĩa bằng những dự phóng. Romano không đồng tình với cách quan niệm này và ông cho rằng hai khẳng định này không thoả đáng, bởi lẽ ““cái thực tế” duy nhất mà từ đó có thể mô tả hiện tượng *tha nhân* là sự hiện diện của người này trong thế giới, bên cạnh tôi”¹⁰⁵.

Khởi đi từ những khung lý thuyết (quan niệm về thế giới) này, kinh nghiệm mang tính chủ quan về thế giới hiện tượng có thể được khẳng định như sau: 1) kinh nghiệm là chủ quan theo nghĩa nó quản lý sự tiếp cận của ta với thế giới theo một viễn tượng mỗi khi được xác định; 2) kinh nghiệm là chủ quan theo nghĩa là nó phụ thuộc một cách nhân quả vào *thân thể* của ta, vì vậy nó mang tính chủ quan về mặt di truyền; 3) Kinh nghiệm là chủ quan theo nghĩa là nó bao gồm nhiều kinh nghiệm ý thức; do đó nó luôn mang tính chủ quan.¹⁰⁶ Romano không chấp nhận khẳng định (1) và (3), bởi lẽ *tha nhân* là một chủ thể tri giác giống như ta, ở bên cạnh ta trong thế giới hiện tượng, có một viễn tượng riêng về thế giới không bao giờ hiện diện phụ thuộc vào ý thức của ta. Còn về khẳng định (2), Romano cũng cho rằng thân thể là nguồn nhân quả của *tri giác* là hoàn toàn sai lầm, vì thân thể như thế không xuất hiện trong thế giới hiện tượng. Thực ra, trong thế giới hiện tượng, “*tượng thân* của ta tất yếu bộc lộ cho ta theo kinh nghiệm mà ta có về nó, như vị trí hiện diện của ta trong thế giới và cho thế giới, và do đó giống hệt như chính ta, như ‘mang tính chủ quan’ trong chính bản chất của nó (nếu ta đồng ý áp dụng ngữ vựng này về ‘tính chủ quan’)”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 191.

¹⁰⁶ Ibid., 192.

¹⁰⁷ Ibid., 193.

Tóm lại, kinh nghiệm “mang tính chủ quan” của ta về thế giới có một ma trận nhân quả của nó trong *thân thể* thể lý. Nhưng *thân thể* thể lý này lại là thân thể mà tôi không có kinh nghiệm trực tiếp, tôi có thể chỉ kinh nghiệm được nó nhờ vào các quá trình thực nghiệm phức tạp và việc áp dụng các giả thuyết lý thuyết. Như thế, *thân thể* thể lý này không đòi hỏi tính chủ quan nội tại của kinh nghiệm, cũng như nó không cần đến sự phụ thuộc về mặt bản thể học của thế giới (thế giới như nó là) đối với *tri giác* của ta. Từ đó, *tha nhân* cũng không cần bị xét khảo về mặt bản thể học liệu rằng *tha nhân* có như *tha nhân* là khi xuất hiện với ta hay không. Tuy nhiên, Romano đã không đồng tình với quan điểm như thế, bởi vì khi *tha nhân* trình diện cho tôi và khi tôi *tri giác tha nhân*, đã có một sự xuất hiện thực sự (một sự xuất hiện đích thân).

3.2. Ý nghĩa duy nhất của “tính chủ quan” trong *thế giới hiện tượng*

Phải thừa nhận rằng, dù cho có nói cách nào đi nữa, việc *tượng thân* được trực cảm và những đối tượng xung quanh thân thể được *tri giác* cho thấy một tính chất gì đó hơi hướng mang “tính chủ quan”. Khi “tôi thấy” hay “tôi tri giác” về một sự vật, thì sự vật ấy được diễn tả trong trường nhận thức của tôi theo viễn cảnh của tôi. Nếu như vậy sẽ có những vấn nạn nào? Tuy nhiên, không hề có vấn nạn của “sự kiến tạo của cái tôi” nào ở đây, và cũng không hề có vấn đề duy ngã (solipsisme) ở đây. Romano chấp nhận sử dụng thuật ngữ này, bởi vì ông cần đến một nét nghĩa yếu nhất của khái niệm “tính chủ quan” để áp dụng cho *thế giới hiện tượng*.¹⁰⁸

“Tính chủ quan” được hiểu không giống như ý nghĩa phổ biến của khái niệm này - biểu kiến của tôi - nhưng được hiểu theo một cách riêng khi được nhìn trong lăng kính *vị toàn thể*. “Thế giới hiện tượng là thế giới của tôi... trong mức độ nó luôn xuất hiện theo viễn tượng mà

¹⁰⁸ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 194.

tượng thân của tôi tạo ra từ nó, nó luôn nằm ở giữa tri giác của tôi”.¹⁰⁹ Tuy nhiên, các thuộc tính hiện tượng của nó không phải là những thuộc tính mang tính chủ quan về mặt bản chất, nhưng là những thuộc tính quan hệ thuộc về hệ thống mà *thế giới* này hình thành với *tượng thân* của tôi. Hay nói ngắn gọn là, *thế giới hiện tượng* không hề phụ thuộc vào tâm trí hoặc ý thức của tôi về mặt bản thể học. Như thế, *thế giới* xuất hiện với tôi là thế giới tự nó tồn tại độc lập với tôi và với phương thức tiếp cận của tôi đối với nó, trong khi đó sự xuất hiện của nó cho tôi lại phụ thuộc vào viễn tượng của tôi. Điều đó có thể thấy rõ nơi cách diễn đạt của Romano: “thế giới hiện ra ngang qua viễn tượng này, nhưng độc lập với chính viễn tượng này”¹¹⁰. Từ đó, “tính chủ quan” có thể được hiểu là một viễn tượng mà ngang qua đó thế giới hiện tượng hiện ra với *tượng thân*, nhưng cái gì được tỏ lộ cho tôi theo viễn tượng của tôi, nghĩa là bằng một cách thức vẫn còn liên hệ đến chủ-thể-tính của tôi, là một cái gì đó về bản chất không mang tính chủ quan (asubjectif), theo như cách diễn đạt của Patočka.¹¹¹

Tới đây, Romano đi đến một khẳng định về kinh nghiệm của “chủ thể” đối với thế giới. “Kinh nghiệm của tôi không phải là một chuỗi các “trạng thái tinh thần” hoặc “kinh nghiệm ý thức” vốn là chủ quan “trong kết cấu của chúng”. Đúng hơn, đó là cách mà một thế giới không phụ thuộc vào tôi (tất nhiên là ngoại trừ nó bao gồm cơ thể của chính tôi bên trong nó) tự tuyên bố với tôi theo một sự khác biệt bất khả giảm trừ, với tất cả những gì thuộc về nó, bắt đầu từ những chủ-thể-tính của các thân thể khác tôi (*tha nhân*).¹¹² Như vậy, *tha nhân* là một hiện tượng được trao cho tôi, nhưng không bị viễn tượng của tôi khép kín về mặt bản chất.¹¹³ Thật ra, *thân thể* của ta chỉ là góc nhìn của ta về một thế giới được chia sẻ với *tha nhân* tự cội nguồn. *Tha*

¹⁰⁹ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 194.

¹¹⁰ Ibid., 195.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., 196.

¹¹³ Ibid.

nhân cũng là *tượng thân* giống như ta, cũng có những viễn quan riêng về thế giới, và ta không bao giờ kết luận vội vàng bản chất của *tha nhân* theo như viễn tượng của ta mà ngang qua đó *tha nhân* trình diện cho ta.

3.3. *Tha nhân* là hiện tượng uyên nguyên

Một cách rõ ràng, sự hiện diện của *tha nhân* trong *thế giới* không hề cần đến sự kiến tạo nào của *ý thức* siêu việt. Sự hiện diện này có tính cội nguồn cũng giống như *tượng thân* của tôi. Hơn nữa “chính trong thế giới, trong trường hiện tượng mà tôi chiếm lĩnh ở giữa *thân thể* của tôi, *tha nhân* đã đi vào, hay đúng hơn là đã đi vào từ mãi mãi”¹¹⁴. Điều đó có nghĩa là *tượng thân* của tôi có những đặc điểm gì thì *tượng thân* của *tha nhân* cũng mang những đặc điểm ấy. Ở đây, ta thấy rõ về mặt tri giác, *tượng thân* của *tha nhân* mang tính uyên nguyên giống như *tượng thân* của ta.

Sự trình diện này của *tha nhân* trong thế giới tự nguồn cội mang *thể tính*. “Ta không cần phải gán cho *tha nhân* một thân thể của huyết nhục trên cơ sở của sự trình diện của anh ta như một *corps-objet*, vì một *corps-objet* như vậy không bao giờ xuất hiện ở cấp độ của *thế giới sự sống* nguyên thủy của ta”¹¹⁵. Tuy nhiên, ta cần phải chấp nhận hướng tới thế giới này với một thái độ rất tinh tế để có thể phát hiện ra trong nó một thứ gì đó giống như một “sinh thể thuần túy” (*pur organisme*)¹¹⁶, mà ta gọi là *tha nhân*. *Tượng thân* của *tha nhân* cũng phải mang tính uyên nguyên, và *tượng thân* này ăn nhập với thân thể của nó trở thành một khoảng tính vốn cho sự sống động được tỏ lộ trong thế giới sống.

¹¹⁴ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 197.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

Như thế, *tha nhân* không được tuyên bố với ta như một ý thức “nằm trong” một thân thể, đúng hơn, “anh ta tự thể hiện mình giống hệt với thân thể của anh ta, tự nó nằm trong không gian, theo cách mà thân thể này là chính sự hiện diện của anh ta trong thế giới và không có bất cứ dấu hiệu ngoại tại nào nơi sự hiện diện này”¹¹⁷. “Thân thể” mà chúng ta đang nói đến thực sự là một *tượng thân* mang “chủ thể tính” và không phải là chất nền sinh lý thần kinh mà nó sẽ là một câu hỏi về sự “giảm trừ” ý thức. Như thế, ta không bao giờ mô tả hết về *tha nhân*, hay *tha nhân* không bao giờ bị đóng chặt vào trong những biểu kiến của ta.

Hơn nữa, “*tha nhân* chắc chắn cũng là một tập hợp các năng lực và thiên hướng vượt ra ngoài ‘dữ liệu’ thân thể đơn giản của họ, các dự phóng, mong muốn, vô số khát vọng, cách cảm nhận, tri giác về bản thân và những người xung quanh”¹¹⁸. Ta không thể nào dùng “ý thức” của mình để gán vào *tha nhân* những mơ ước hay những dự định cho tương lai của *tha nhân*. *Tha nhân* sống động riêng theo cách thức của họ tri giác về *thế giới*. Sự tri giác của ta và *tha nhân* là khác nhau. Một cách cụ thể, sự khác biệt cơ bản giữa kinh nghiệm của tôi về thân thể của tôi và thân thể của *tha nhân*, rồi sự khác biệt về trạng thái hiện tượng học giữa hai cơ thể hiện tượng của tôi và *tha nhân*, trong cùng một lúc, là việc hai thân thể này xuất hiện với nhau bên trong một và cùng một mạng lưới hiện tượng có thể chứa đựng chúng cả về tính đa dạng và tính không đồng nhất của chúng - trong một và cùng một thế giới xuất hiện vốn không thể được nhận thức về bản chất là chủ quan và vốn không được tôi “cấu thành” trên cơ sở một tập hợp các trạng thái tinh thần hoặc kinh nghiệm của ý thức.¹¹⁹

¹¹⁷ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 197.

¹¹⁸ *Ibid.*, 198.

¹¹⁹ *Ibid.*, 199.

Như vậy, *tượng thân* của *tha nhân*, với tính uyên nguyên của nó, cũng tạo nên một cảnh vực hiện diện bên cạnh “khu chiếm lĩnh của tôi” trong thế giới sống. Nơi cảnh vực này, *tha nhân* sống động một cách cá vị theo “viễn tượng” riêng vốn có về thế giới. Nhưng khi ý thức về sự hiện diện cùng nhau trong thế giới, ta thấy *tượng thân* của tôi và *tượng thân* của *tha nhân* là những hiện tượng được trao tặng không ngừng.

CHƯƠNG 3: TƯỢNG THÂN VÀ THẾ GIỚI BIẾN CỐ

“Sống với chính mình là một cuộc phiêu lưu tuyệt vời”

Jacques Salomé¹²⁰

Có thể nói, *Thế giới sống* mà Romano quan niệm là một thế giới mang tính bao quát nhất. Nó bao gồm *thế giới khả hữu* của Heidegger và *thế giới sống* của Husserl cùng với *thế giới biến cố*. Như vậy, để cho đầy đủ hơn trong việc khảo cứu về *tượng thân* xét như là thân thể thuộc về cấu trúc toàn thể với thế giới sống này, việc cho thấy liên hệ của *tượng thân* với những gì Romano đã trình bày trước đó về *ngã-tính*, *biến cố* và *phiêu-nhân* trong các tác phẩm khác của ông là một việc cần thiết. Những khái niệm này đã được triển khai dưới ánh sáng của *biến cố*, thế nên, khái niệm *tượng thân* được đặt trong tương quan với chúng đồng nghĩa với việc *tượng thân* phải được giải thích cũng dưới ánh sáng của triết học khái nghĩa đặt nền trên *biến cố*. Khi được nhìn một cách đầy đủ hơn trong khung thức của nó, *tượng thân* có thể cho thấy được những ý nghĩa thiết thực đối với một hiện tượng luận vốn đang được vực dậy một niềm hy vọng lớn lao.

1. *Ngã-tính* (ipséité) - phương thức tồn tại chính thực

1.1. Những quan niệm về *ngã-tính* và lối tiếp cận vấn đề *ngã-tính* của Romano

Ngã-tính là thuật ngữ bắt nguồn từ tiếng Latinh “ipse”, có nghĩa là “chính mình” (soi-même) hay “đích thân” (en personne). Thuật ngữ này đã được các triết gia sử dụng với nhiều ý nghĩa khác nhau. Chẳng hạn, Michel Henry quan niệm *ngã-tính* như là *cái tôi* (le moi). Heidegger nói về *ngã-tính* nơi khái niệm *Seilbtheit* với nghĩa là một phương thức tồn tại đích

¹²⁰ “Vivre avec soi est une belle aventure”, (Jacques Salomé, *Vivre avec soi*, 2003).

thân (en personne) của *Dasein*. Tiếp sau đó, Paul Ricoeur cho rằng *ngã-tính* là một phương thức hiện hữu (không theo kiểu của Heidegger quan niệm), nhưng trong chính phương thức hiện hữu đích thân (*ngã-tính*), đã có sự hiện hữu của *tha thể tính*.¹²¹ Còn Romano, với việc khảo sát lại cách thức sử dụng thuật ngữ *ngã-tính* chính yếu nơi Heidegger và Paul Ricoeur, ông đã đề nghị một lối tiếp cận khác cho thuật ngữ này.

Đối với Heidegger, *ngã-tính* (seilbtheit) là một trong hai cách thức hiện hữu của *Dasein* nêu bật lên khả năng đảm nhận sự chính thực trong hiện hữu. Bởi vì nỗi khắc khoải của *Dasein* thoát thai từ nhãn quan phóng hướng về cái chết (nói đến hữu-hướng-về-cái-chết), nên có hai cách thức hiện hữu *Dasein* là chính mình (*ngã-tính*) và *Dasein* không tự mình đảm nhận hữu thể của mình (hiện hữu trong cõi người ta “le On”), bị tha hoá không còn là chính mình nữa và cũng không thể được phân biệt với ai nữa.¹²² Như thế, *ngã-tính* được dùng để chỉ ra phương thức hiện hữu đích thực, một cách thức hiện hữu riêng tư nhất của *Dasein*, vì cách thức hiện hữu này nói lên khả năng đảm nhận *hữu-hướng-về-cái-chết*, một *hữu-thể-dốc-quyết* (l’être-résolu).

Theo quan niệm của Paul Ricoeur, *ngã-tính* không khởi đi từ sự dốc-quyết (résolution/entschlossenheit) của *Dasein*, nhưng “dựa trên một phương thức chứng thực (modèle de l’attestation), nghĩa là một sự cam kết đáng tin cậy mà tôi đưa ra trước tha nhân”¹²³. *Ngã-tính* được hiểu theo một trong hai dạng thức của “identité”. “Identité” có hai dạng thức: (1) *l’identité-ipse* (căn tính chính ngã) vốn duy trì cái “ngã” qua mọi đổi thay; (2) *l’identité-idem* (căn tính y hệt) phô bày ra chính nó những ý nghĩa thay đổi và đa dạng dưới sự thiết định của tính thường hằng trong thời gian.¹²⁴ Như thế, *ngã-tính* là “căn tính chính ngã” với tư cách là

¹²¹ Cf. Claude Romano, “ipséité”, <<https://www.academia.edu/44249458/Ips%C3%A9it%C3%A9>>, truy cập ngày 08/03/2023.

¹²² Ibid.

¹²³ Claude Romano, *Être soi-même* (Paris: Gallimard, 2019), 33.

¹²⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même Comme Un Autre* (Paris: Ed. du Seuil, 1990), 12-13.

phương thức hiện hữu chính thực của tôi. Thêm vào đó, Ricoeur còn dùng đến kiểu thức của “căn tính trình thuật” (*l’identité narrative*) để suy tưởng về sự năng động của căn tính bất khả giảm trừ vào sự thường hằng¹²⁵. Song, thật ra nơi *ngã tính* đã được đặt trong quan hệ biện chứng với “căn tính y hết” mà Ricoeur cũng gọi là “mêmeté”; đây là một sự biện chứng của “cái ngã” (*le soi*) và “cái khác tôi” (*l’autre que soi*)/tha-thể-tính (*altéité*).

Tuy nhiên đối với Romano, quan niệm về *ngã-tính* của hai triết gia này chưa thỏa đáng, bởi lẽ họ vẫn còn nấn ná trong kiểu suy tư siêu nghiệm. Họ cùng chung một sự thừa nhận rằng “có một hình thức thống nhất với *cái ngã*, đó là hình thức của một thực thể đang vĩnh viễn thay đổi và trở thành, nhưng vẫn có khả năng cam kết và bảo đảm cho các cam kết của riêng nó, do đó duy trì một hình thức liên tục thực tiễn với chính nó: đó là sự thống nhất với *cái ngã* của *ngã-tính*”¹²⁶. Về mặt hiện tượng luận “cái tôi” (*cái ngã*) vừa là một cái gì đó còn đáng ngờ bởi vì ta không hề có bất cứ kinh nghiệm nào về một “cái tôi” như thế, và vừa là một cái gì đó có tính logic hời hợt vì lý thuyết về “cái tôi” này thậm chí còn không cho phép nó giải quyết vấn đề nó phải giải quyết. Nhưng khi người ta muốn giải quyết vấn đề, người ta đề ra một thực thể mang tính căn tính (*le moi*) vốn không hề cho thấy rõ nó bao gồm những gì. Từ đó người ta rơi vào tình trạng thụt lùi vô hạn một cách vô ích với lối giải quyết chỉ đúng với vẻ bề ngoài, bởi vì những gì được nói về thực thể này chỉ thuần túy là lời lẽ mà thôi.¹²⁷ Chính vì thế, Romano đã đề nghị một cách tiếp cận khác cho vấn đề *ngã-tính* này.

¹²⁵ Cf. Claude Romano, “ipséité”, <<https://www.academia.edu/44249458/Ips%C3%A9it%C3%A9>>, truy cập ngày 08/03/2023.

¹²⁶ Claude Romano, *Être soi-même* (Paris: Gallimard, 2019), 320.

¹²⁷ Cf. Claude Romano, *L’aventure temporelle* (PUF, 2010), 37.

1.2. *Ngã-tính* theo Romano

Trong tác phẩm *L'aventure temporelle*, Romano nói rằng: “khái nghĩa về *biến cố* có thể được gọi hứng từ khái niệm *Selbstheit* của Heidegger, nhưng phải thay đổi sâu sắc nội dung của khái niệm này”¹²⁸. Heidegger đã đặt vấn đề về *ngã-tính* hệ tại ở chỗ đặt *ngã-tính* của *Dasein* trên nền móng là hữu-dốc-quyết-tiến-về-phía-trước (la résolution devançante) và buộc *ngã-tính* phải lâm vào thế ở giữa cuộc giao tranh giữa “hữu-cá-vị” (le propre) và “hữu-phi-cá-vị” (l'impropre) vốn trải dài toàn bộ phân tích hữu thể luận. Ngoài ra, cách đặt vấn đề đó lĩnh hội *ngã-tính* như một sự duy trì bản ngã (maintien de soi) vốn có về tái diễn, ở một tầm mức khác, kịch bản liên quan tới tính thường hằng và tính đồng nhất với chính mình của chủ thể tính siêu hình.¹²⁹ Đối với Romano, cách đặt vấn đề về *ngã-tính* như thế chưa thỏa đáng. Chính vì thế ông đề nghị tiếp cận vấn đề này theo lối khái nghĩa luận đặt nền trên *biến cố*.

Về lối tiếp cận này, Romano nói rằng:

Triết học khái nghĩa đặt nền trên *biến cố*, về phần mình, dù vẫn còn lưu giữ được những di sản của một phương thức lĩnh hội *ngã-tính* như là năng lực, tức “khả năng tồn hữu” (*pouvoir-être*), vẫn xác định năng lực đó như là năng lực đón nhận và đảm nhận, cách cá vị (*en propre*) hay đích thân (*en personne*), những gì xảy đến với chính mình và cho chính mình...¹³⁰

Ngã-tính theo Heidegger là một năng lực hiện hữu của *Dasein*. Romano kế thừa quan niệm này, nhưng có điều ông muốn đi xa hơn ở chỗ xác định năng lực này như là năng lực đón nhận và đảm nhận những gì xảy đến một cách cá vị, nghĩa là “coi năng lực này như một khả năng chiếm dụng các *biến cố* bằng cách biến đổi bản thân mình ngang qua việc trải nghiệm các *biến cố*”¹³¹.

¹²⁸ Cf. Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 37.

¹²⁹ Ibid., 37-38.

¹³⁰ Ibid., 38.

¹³¹ Ibid.

*Biến cố*¹³² hiểu theo nghĩa *biến cố* là một *biến cố* vượt thoát khỏi mọi nắm bắt của ta, nó xảy đến với con người một cách bất ngờ, con người không thể kinh nghiệm ngay lúc nó xảy đến. Nhưng con người có thể kinh nghiệm về nó ngang quan lồi nẻo mà Romano gọi là “hồi quan” (rétrospectivement), tức là “nhìn lại”. Khi kinh nghiệm về *biến cố* ta thấy những dự định của mình đã đã thay đổi, ta thấy mình bị “kết án” là phải đảm nhận một thế giới mới được *biến cố* mở ra, ta thấy cuộc phiêu lưu của chính bản thân mình. *Ngã-tính* chính là năng lực đảm nhận cuộc phiêu lưu riêng tư này của ta.

Hơn nữa, khi nói theo nghĩa mạnh nhất của khái niệm *ngã-tính* nơi triết học khái nghĩa mang chiều kích *biến cố*, Romano cho rằng *ngã-tính* được hiểu như là trách nhiệm vốn như một sự thường hằng về khả thể đảm nhận hiện hữu cá vị từ sự trao gửi của *trách nhiệm nguồn cội*¹³³. *Trách nhiệm nguồn cội* được hiểu như là một quà tặng của *biến cố* sinh hạ, nó lớn lao đến mức con người không thể đảm nhận một cách trọn vẹn được. *Biến cố* sinh hạ đưa con người vào một cuộc hiện hữu (cuộc phiêu lưu) không bao giờ tạt cạn được ý nghĩa, điều đó cũng đồng nghĩa với việc “kết án” con người vào một trách nhiệm mang tính nguồn cội lớn lao như thế. Trong cuộc phiêu lưu này, con người không ngừng mang lấy trách nhiệm hiện hữu chính thực, nghĩa là luôn mặt lấy khả năng năng đảm nhận *biến cố*, đáp lại *biến cố*.

2. Thời gian

“Thời gian” là một trong những khái niệm đã làm tổn nhiều giấy mực nhất. Nhiều triết gia đã cố công suy tư về nó, nhưng rồi cũng cùng chung một số phận, đó là gặp phải một ngõ cụt. Tuy nhiên, không phải vì thế mà người ta dừng suy tư về nó, và những công sức bỏ ra suy tư về nó không phải là không có ích. Nhiều người vẫn suy tư miệt mài về nó, chẳng hạn như

¹³² Xem phụ lục, số 13.

¹³³ Xem phụ lục, số 14.

Heidegger, Paul Ricoeur, hay thời nay có Romano. Trong phạm vi bài viết này, người viết chỉ trình bày khái quát về những nỗ lực ấy, và chủ yếu trình bày quan niệm về thời gian trong hệ thống triết học của Romano nhằm phục vụ cho nỗ lực suy tư về *tượng thân* dưới ánh sáng của *biến cố*.

2.1. Vấn đề về thời gian

Có nhiều triết gia đã thử đối diện với vấn đề *thời gian* để cố gắng suy tưởng về nó. Tự trung, có thể phân chia thành hai khuynh hướng quan niệm chính về *thời gian* : khuynh hướng chủ quan và khuynh hướng khách quan. Tuy nhiên, phần đa đã rơi vào ngõ cụt mà Plato đã chỉ ra, và hầu như không ai để ý tới “ánh sáng bé nhỏ” nơi ngõ cụt tối tăm này đã được chính Plato trực giác.

*Thời gian*¹³⁴ theo Platon không được hiểu theo thời gian tuyến tính gồm 3 thành phần “quá khứ”, “hiện tại” và “tương lai”, bởi vì như thế *thời gian* chưa phải như nó là. Do đó, *thời gian* phải được suy tưởng trong “tính trọn vẹn” của nó. Platon đã đưa ra trực giác về một yếu tố nữa của thời gian, đó là *cái-bắt-chợt* (le soudain). Nếu như còn suy tư thời gian theo nghĩa thời gian tuyến tính, người ta sẽ rơi vào ngõ cụt vì một câu hỏi lặp đi lặp lại : “thời gian đích thực là gì?”. Thời gian phải được tiếp cận khởi đi từ *cái-bắt-chợt* mới hy vọng được suy tưởng đạt mức.

Tuy Platon đã chỉ ra ngõ cụt và niềm hy vọng cho vấn đề thời gian, nhưng đa phần các triết gia, theo nhận định của Romano, đã vô tình rơi vào ngõ cụt này. Chẳng hạn, đối với Aristote, ông rơi vào ngõ cụt khi quan niệm thời gian có tính khách quan vốn được xét như là chuyển động của *cái-trước* (l'avant) và *cái-sau* (l'après), hay thời gian là một con số có thể đếm được nhờ linh hồn có khả năng nhìn ra điểm đầu và điểm cuối của chuyển động (trong đó có

¹³⁴ Xem phụ lục, số 15.

cái-hiện-tại). Augustin rơi vào ngõ cụt theo một cách khác khi quan niệm rằng *thời gian* không phải là chuyển động, mà mọi sự thay đổi là do sự giãn nở của linh hồn, hay linh hồn là cội nguồn của tiến trình thời gian hoá thời gian (temporalisation). Quan niệm thời gian mang tính chủ quan này đã trở thành lõi nẻo cho Husserl và Heidegger đi theo.¹³⁵

Sau khi đã phân tích một cách kỹ lưỡng những quan niệm về thời gian của các triết gia đi trước trong tác phẩm *L'événement et le temps*, Romano đã đi theo trực giác của Platon đã có về tính chất của thời gian xét như là *cái-bất-chợt*. *Cái-bất-chợt* này được gọi là *biến cố*. Romano cho rằng, “thời gian cội nguồn” phải là thời gian khởi đi từ *biến cố*, thời gian của *biến cố*.

2.2. Thời gian theo Romano

Thời gian của *biến cố*, theo Romano, được hiểu là *thời-gian-hoá thời gian* của *biến cố*, nghĩa là sự xuất hiện của *biến cố* chính là tiến trình *thời-gian-hoá thời gian*. “*Biến cố* chỉ hiện diện (présent) như *cái-gì-đó-đã-xảy-ra* (passé) dưới ánh sáng của *tương lai* (futur) mà nó mở ra”.¹³⁶ Sự xuất hiện của *biến cố* như thế không được hiểu theo cách giải thích của các sự vật trong dòng chảy của thời gian từ quá khứ đến hiện tại, rồi đến tương lai, nhưng “quá khứ”, “hiện tại” và “tương lai” ở đây phải được hiểu trong ba chiều kích nội tại của *biến cố* vốn hoà quyện với nhau.

“Hiện tại” của *biến cố* là hiện-tại-cội-nguồn vốn là *thời-khắc-khai-sinh* (l’instant) của *biến cố*, tức là thời khắc *biến cố* bất chợt tự mình đến với chính mình, là khoảnh khắc *biến cố* tự trào đến với chính mình khởi đi từ chính mình, tức là từ *cái-không-là-gì* (le rien), hay đúng hơn là *cái-không-có* hay *cái-chưa-có* (l’il-n’y-a-pas).¹³⁷ “Hiện tại” này không được hiểu theo nghĩa

¹³⁵ Trong phạm vi bài viết này, vấn đề về thời gian của các triết gia được đề cập chỉ mang tính tổng quan, hay chỉ được nhắc tới như một sự giới thiệu. Chủ yếu là hướng tới quan niệm về thời gian của Romano mà thôi.

¹³⁶ Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 182.

¹³⁷ Ibid., 186-187.

của thuật ngữ “hiện tại” mà thông thường người ta hiểu là “cái-bây-giờ” nhưng được hiểu dành cho sự lộ diện của *biến cố*. Sự lộ diện này đi ra từ *cái-không-là-gì* để mở ra thế giới khả hữu mới.

Vì “*biến cố* đến rồi đi trong tích tắc như tia chớp”,¹³⁸ nên ngay khi nó xuất đầu lộ diện “nó đã đặt ra ngoài nó một quá khứ từ khi nào không ai hay”¹³⁹. “Quá khứ” này là quá khứ của *biến cố*, luôn xảy ra đồng thời với *khoảnh-khắc-khai-sinh* của *biến cố*. Tính đồng thời này không được hiểu theo sự hiện diện cùng một lúc trong thời gian. Điều đó có nghĩa là giữa “quá khứ” và “hiện tại” không có thời gian trôi qua, tức là không có lượng thời gian nào chia cắt hai “thời điểm” này, nhưng chỉ có cái mà Romano gọi là “khoảng giữa” (*l’entre*). “Khoảng giữa” này được gọi là *khoảng-giữa-thời-gian*, vì từ đó thời gian nảy sinh. Và ngang qua “khoảng giữa” này, *biến cố*, ngay khi đến với chính mình, đã cách biệt với chính mình rồi.¹⁴⁰

“Tương lai” của *biến cố* cũng được hiểu theo một nghĩa riêng biệt. Đối với Romano, “tương lai không thể được lĩnh hội dưới ánh sáng của thế giới của những sự kiện ở trong thời gian, nhưng chỉ có thể được hiểu như là thế giới của những *cái-khả-hữu* được *biến cố* mở ra ngay chính lúc nó bắt chợt xuất hiện”¹⁴¹. Điều đó có nghĩa là, “tương lai” cũng xảy ra đồng thời với “hiện tại” và “quá khứ” của *biến cố*. Ba chiều kích này của *biến cố* nói lên một sự trao gửi ý nghĩa cho cuộc phiêu lưu của *phiêu-nhân* trong thế giới. Ý nghĩa về việc đảm nhận những khả thể do các *biến cố* đã mở ra và khả dĩ mở ra.

Tóm lại, Romano đã quan niệm về thời gian dựa trên *biến cố* vốn có 3 chiều kích hoà quyện với nhau. Khi *biến cố* xuất hiện (hiện tại), nó mở ra những khả thể mới (tương lai), đồng

¹³⁸ Claude Romano, *L'événement et le monde* (Paris: Puf, 2021), 5.

¹³⁹ Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 189.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 190.

¹⁴¹ *Ibid.*, 191.

thời nó tách biệt với chính nó khi bắt đầu xuất hiện (quá khứ).¹⁴² Tuy nhiên, có nhiều *biến cố* để cuộc phiêu lưu mệnh danh là cuộc phiêu lưu, nên dấu ấn của các *biến cố* luôn được lưu giữ nơi “chủ thể” kinh nghiệm trong thời gian. Các dấu ấn này bắt nguồn từ tương quan của các *biến cố* đã xảy ra rồi, chúng được lĩnh hội ngang qua *thời-tính*¹⁴³ (la temporalité) vốn là cách thức *phiêu-nhân* đáp lại *biến cố*.

3. *Tượng thân mang dấu ấn của biến cố*

3.1. *Tượng thân tỏ lộ ngã-tính*

Ngã-tính được quan niệm là một “khả năng đảm nhận” những khả thể của *biến cố* đã xảy ra cũng như những khả thể của *biến cố* chưa xảy đến trong cuộc phiêu lưu của *phiêu-nhân*. Vì thế, con người dấn thân vào cuộc phiêu lưu này với *ngã-tính* là một sự “hiện hữu chính thực”. Do “sự hiện hữu chính thực” được tri giác và đảm nhận ngang qua *thân thể*, mà *thân thể* lại là chính *tượng thân*, thế nên, có thể nói *tượng thân* tỏ lộ *ngã-tính*, và khi *tượng thân* được tri giác, *ngã-tính* cũng được tri giác.

Nhờ vào *cảm-tính-trực-cảm*, *tượng thân* được tri giác. “Chủ thể” có ngay lập tức cho chính mình “tri thức” thuần túy về *tượng thân* không cần nhờ đến bất cứ một tác động ngoại tại nào. Bất cứ lúc nào “chủ thể” cũng cảm thấy thân thể này là của mình, mình thuộc về *thế giới sống* này. Trong cách thức tri giác về *tượng thân*, *ngã-tính* trước tiên có thể được hiểu như là việc tôi đang đảm nhận *thân thể* và *khoảng tính* của chính tôi trong *thế giới*. Ở một khía cạnh khác, khi *tượng thân* là một cơ quan của “cái tôi có khả năng”, sự sống động của *tượng thân* là một chiều

¹⁴² Nicolas Beaudoin, *L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale* (Université de Montréal), 50, (nguồn: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/08/Phares-IVb-06-Nicolas-Beaudoin.pdf>, truy cập ngày 10/03/2023).

¹⁴³ Xem phụ lục, số 16.

kích nói đến nhiệm vụ cải biến thế giới bằng hành động của “chủ thể”. Nhiệm vụ hành động này sở dĩ được “chủ thể” đảm nhận và thực thi là do *tượng thân* đã có sẵn những khả năng hành động trên *thân thể* của mình. Chính *thân thể* đã được phú bẩm khả năng đảm nhận những khả năng hành động. Vì thế, *thân thể* mà *tượng thân* đang sống động là một thân thể mang *ngã-tính*. Hay nói cách khác, *thân thể* hành động là một *thân thể* đang cho thấy *ngã-tính* của nó. *Thân thể* hành động đây được hiểu trong cách thức *tượng thân* được tri giác, hay được sống động, chứ không được hiểu một cách chung chung như một thân thể hành động nào đó bất kỳ vì đâu phải *thân thể* hành động nào cũng cho thấy *ngã-tính*. Như vậy, *ngã-tính* được biểu hiện trong *thân thể* hành động là do *tượng thân* được tri giác trong *thân thể* hành động được đặt nền trên những khả năng của *thân thể* trong *thế giới sống*, và khi được hiểu trong chiều kích của hành động, *thân thể* cho thấy nó đang thể hiện *ngã-tính* của nó, bởi vì *thân thể* chính là chủ thể của hành động.

Có thể tóm lại tương quan của *tượng thân* và *ngã-tính* theo hai khía cạnh của tri giác về *tượng thân*. Khi *tượng thân* được tri giác một cách nguồn cội, *ngã-tính* cũng được tri giác một cách nguồn cội trong mức độ chứa đựng những khả thể “chiếm chỗ” của *thế giới sống*. Còn khi *tượng thân* được hiểu ở khía cạnh hành động như là cái “nền” chứa đựng những khả năng của “chủ thể”, một *thân thể* có khả năng hành động, thì *ngã-tính* được *thân thể* làm sống động trong hành động và trong những hành động khả hữu. Hơn nữa, tất cả những gì mà trên thân thể “chủ thể” phải đảm nhận để nói lên *ngã-tính* của “chủ thể” là những điều nằm trong trách nhiệm cội nguồn của *tượng thân*.

3.2. *Tượng thân* và trách nhiệm cội nguồn

Có thể nói *tượng thân* như là cách thức *ngã-tính* được tri giác. Đó cũng là cách thức *tượng thân* cho thấy một trách nhiệm. Như đã trình bày ở trên, việc tri giác *tượng thân* thể hiện tính

sống động trong thế giới. Từ đó trách nhiệm được hiểu như là khả năng đảm nhận những đặc tính của *tượng thân*. *Tượng thân* mở ngõ cho việc quảng tính hoá khoảng không trong thế giới cho thấy sự sống động của thân thể và cho thấy được thân thể là chính chủ thể của hành động. Vậy, trách nhiệm được xác định là khả năng đảm nhận sự sống động của thân thể và thân thể với tư cách là chủ thể của hành động. Không dừng lại ở đó, một mặt trách nhiệm được xác định trong việc tri giác *tượng thân*, mặt khác từ sự tri giác như thế, chiều kích cội nguồn của trách nhiệm được tỏ ra một cách nào đó.

Khi con người với tư cách là *phiêu-nhân* mang trên mình một trách nhiệm không bao giờ có thể được hoàn tất, bởi lẽ trách nhiệm này là một trách nhiệm cội nguồn vốn được khởi phát từ *biến cố sinh hạ*. Ở thời điểm *tượng thân* được tri giác, trách nhiệm này dù được xác định như trong những tính chất của *tượng thân*, nhưng nó vẫn là cái gì đó lớn lao bất tận. Việc *tượng thân* thấy mình có trách nhiệm ở mức độ hiện sinh, hiểu theo nghĩa những bồn phận trên những khả năng cụ thể để hành động kiến tạo thế giới, chỉ như giọt nước của một đại dương (ví von cho tầm mức trách nhiệm cội nguồn). Tuy nhiên, có thể nói rằng, trong mức độ xác định của trách nhiệm (có thể hoàn tất hiểu theo nghĩa trách nhiệm sự kiện), luôn luôn có một sự giả định về trách nhiệm nguồn cội. Người ta có thể thấy mình hoàn tất một hành động trên thân thể, nhưng hành động này đã mang lấy khả thể đảm nhận cái khả hữu cho chính nó, và dù khi nó hoàn tất, nó vẫn mở ra những khả thể khác. Việc tiếp nối nhau của các khả thể chính là biểu hiện của một trách nhiệm nguồn cội mà con người vốn không bao giờ có thể hoàn tất được. *Tượng thân* vì thế luôn nói đến một sự bất tận về những điều khả hữu cho *thân thể* trong *thế giới sống* khi nó được tri giác hay khi nó sống động.

Hơn nữa, việc đảm nhận trách nhiệm tự nguồn cội, con người luôn mở ra với một thế giới đầy ý nghĩa bất khả tiên dự do tính chất bất ngờ của các *biến cố*. Có thể, ở một mức độ nào đó,

qua *tượng thân*, con người cảm thấy được những ý nghĩa thiết thực trong đời sống hằng ngày. Tuy nhiên, chưa dừng lại ở đó, những ý nghĩa luôn được mang lại không ngừng ngang qua việc tỏ bày của *tượng thân* chính là hiệu ứng của việc đảm đương không ngừng trách nhiệm nguồn cội. Điều đó có nghĩa là, đang khi cảm thấy được những ý nghĩa cụ thể ngay lúc *tượng thân* được tri giác, những ý nghĩa khả hữu một cách nào đó cũng được tri giác ở dạng thức “tìm thể” do ảnh hưởng của các *biến cố* đã xảy ra hay các *biến cố* có thể xảy ra.

Như vậy, *tượng thân* có thể được coi như một sự trình diện của trách nhiệm nguồn cội vừa trong mức độ bày tỏ những ý nghĩa thiết thực, vừa trong mức của những ý nghĩa khả hữu. Quả thực, từ *biến cố sinh hạ*, *phiêu-nhân* bước vào cuộc phiêu lưu với trách nhiệm to lớn là phải luôn mở ra với những cái khả hữu do các *biến cố* mở ra, trong đó một thế giới ý nghĩa bản tận luôn được giả định khi *tượng thân* được tri giác.

3.3. *Tượng thân mang những dấu ấn của các biến cố*

Con người với tư cách là *phiêu-nhân* luôn mang trên mình những dấu ấn của các *biến cố*. Những dấu ấn này là những thể thức kinh nghiệm đã được Romano gọi tên là “hồi cố”(mémoire), “tính ứng trực” (disponibilité), “biến đổi” (transformation).¹⁴⁴ Khi *tượng thân* được kinh nghiệm, những thể thức này đã cùng nhau kết dệt nên chính *tượng thân*. Như thế, *tượng thân* có thể được gọi là một hiện tượng mang những dấu ấn của các *biến cố* trong thời gian.

Trong quá khứ của một người, có rất nhiều *biến cố* đã xảy ra, có rất nhiều khả thể mới thay phiên nhau xảy đến. Khi *tượng thân* được tri giác trong hiện tại một quá khứ mênh mông như thế được hồi cố. “Chủ thể” của *tượng thân* đang mang lấy một thân thể có nhiều “khoảng

¹⁴⁴ Xem phụ lục, số 17.

thông” (poreux), để rồi khi *tượng thân* sống động chính là lúc những khả thể đã được đảm nhận và những khả thể đã và đang đeo bám của các *biến cố* cũng được sống động. Ví dụ, *tượng thân* của tôi giờ đây là một thân thể được tri giác vốn đang hiện hữu trên nó là một lối sống cô đơn vì tôi đã mất đi người bạn tri kỷ của mình, và tôi tự hỏi liệu rằng có ai nữa không sẽ bầu bạn với tôi trên những chặng đường dài phía trước.

Cũng chính lúc *tượng thân* được tri giác trong hiện tại như thế, một tương lai bất tận mở ra. Thân thể lúc này có thể đảm nhận những khả thể xảy đến nhờ vào *sự ứng trực*. Một *biến cố* nào đó luôn có khả năng xảy đến với tôi, làm khuynh đảo thế giới khả hữu của tôi, làm biến đổi tôi một cách triệt để. Chưa dừng lại ở đó, trong tương lai không chỉ có một *biến cố* mà thôi, nhưng có rất nhiều *biến cố* cho tôi. Như vậy thế giới khả hữu của tôi luôn là một thế giới bị đổi mới không ngừng mỗi khi *biến cố* xảy đến với tôi. *Thân thể* tôi ở giây phút hiện tại này là một thân thể đảm nhận mọi “nguy cơ” làm “đứt gãy” cuộc hiện hữu để mở ra cuộc hiện hữu mới xứng danh là cuộc phiêu lưu. Tóm lại, có thể nói rằng, *tượng thân* là một thân thể ứng trực những *biến cố* xảy đến.

Sở dĩ *tượng thân* có thể chứa đựng được một *sự hồi cố* về quá khứ mênh mông và một *sự ứng trực* cho tương lai bất tận là vì *tượng thân* là một quà tặng của *biến cố đệ nhất* mang lấy khả năng đảm nhận những điều xảy đến. Những điều xảy đến này vốn có thể xảy đến và được gọi là *biến cố* hoàn toàn nhờ con người với tư cách là *phiêu-nhân* đã được trao tặng khả năng đảm nhận từ *biến cố đệ nhất* (*biến cố* sinh hạ). Như thế, *tượng thân* đã có khả năng đảm nhận ngay từ cội nguồn, nên trong hiện tại khi được tri giác, *tượng thân* mang trên mình những sự biến đổi vốn là hiệu quả các *biến cố* đã xảy đến và khả năng đảm nhận hiệu quả của các *biến cố* có thể xảy đến. *Thân thể* tôi ngay lúc hiện tại đó là một thân thể đã được biến đổi nhiều lần qua nhiều *biến cố* và

còn sẽ được biến đổi nữa với những *biến cố* khả hữu. Tóm lại, *tượng thân* với tư cách là đại biểu cho thấy sự biến đổi được hiểu theo nghĩa tổng thể các hiệu ứng của các *biến cố* đã và sẽ xảy ra.

Có thể nói một cách ngắn gọn về *tượng thân* dưới lăng kính của *biến cố* như sau: *tượng thân* là một thân thể với tư cách là dấu ấn của các *biến cố* đã xảy ra và khả thể mang dấu ấn của các *biến cố* sẽ xảy đến. Khi *tượng thân* được tri giác, chính là khi một quá khứ mênh mông ủa và một tương lai bất tận ập tới. *Tượng thân* vì thế mà trở nên một hiện tượng sống động của các *biến cố* trong thời gian.

KẾT LUẬN

Có thể nói Claude Romano đã cống hiến cả một nỗ lực vượt mức khi đưa dẫn chúng ta đến một quan niệm khác thường và mới lạ về *thân thể* với danh nghĩa *tượng thân*. Khác thường và mới lạ bởi vì đây không còn là một thân thể làm đối thể cho những tiến trình quan sát và phân tích, cho dầu là dưới góc độ khảo cứu khoa học hay dưới góc độ suy tư, trên bình diện sinh học hay nhân học, thường nghiệm hay siêu nghiệm. Đây là một quan niệm quán triệt hơn quan niệm về một thân thể mở ra (với đại biểu là đôi bàn tay) theo kiểu của M. Heidegger, khác hẳn với quan niệm về một thân xác trải dài hay tự đời chuyển tư thế từ chủ sang khách theo cách diễn đạt của Merleau-Ponty, cũng không giống với quan niệm của J.L. Marion về một *huyết nhục* hiểu như *hiện tượng bão hoà*. Đây là một quan niệm đòi phải đạt tới tầm vóc triệt để nhất, ôm trọn nhất và uyên nguyên nhất. Quả vậy, *tượng thân*, theo Romano, cũng uyên nguyên như *thế giới* là uyên nguyên, cũng thoát thai từ *biến cố đệ nhất* và do đó cũng mang chiều kích *biến cố* tựa như *thế giới*. Và bởi vì thoát thai từ *biến cố đệ nhất*, *tượng thân* cũng chính là *phiêu-nhân*, nghĩa là được gọi tên là *phiêu-nhân*, cũng được đưa vào thế giới từ một quá khứ hay tiền sử bất tận và được nhập cuộc phiêu lưu hướng tới một chân trời tương lai cũng mênh mông bất tận. Một *tượng*

thân, cũng như *thế giới sống*, không chấp nhận trở thành thuộc từ để được quy gán hay bị quy gán nhưng luôn là nguyên lý hay là chủ từ của mọi hành vi quy gán. Nói cách khác, *tượng thân* chỉ được giả định hay đúng hơn được trực giác trên cấp độ của tương quan trao-tặng giữa *tượng thân* này với *tượng thân* khác.

Người ta vẫn có thể thắc mắc và tự hỏi con đường hay phương cách Romano vận dụng để đưa dẫn độc giả đến quan niệm về *tượng thân* như thế có là hợp lệ và có là khả dĩ chấp nhận đối với những ai đang lần bước trên hành trình triết học hay không? Dường như Romano đã ra khỏi phạm vi của hiện tượng luận và dường như ông đã tỏ ra khiên cưỡng khi vận dụng một lối nêo xem ra nặng tính thông diễn hay khái nghĩa. Thử hỏi kỳ vọng canh tân hiện tượng luận của ông ngang qua khái niệm *tượng thân* có là thái quá hay bất cập không?

Những thắc mắc đại loại như thế thiết tưởng sẽ khó gặp được những câu trả lời thỏa đáng. Dầu sao, qua những phân tích công phu và qua đề xuất táo bạo về một quan niệm mới lạ là *tượng thân*, không thể chối cãi rằng Claude Romano đã gợi mở và cung cấp không ít chất liệu và chân trời cho những suy tư ngày càng thấu đáo hơn về phẩm vị cao cả của con người, về bề dày, tính năng động và tâm vóc gọi mời của *bản ngã* hay *ngã-tính* nơi con người, về chiều kích trải dài và thôi thúc của trách nhiệm đối với con người hiểu như là *phiêu-nhân* từ *biến cố* mà đến, trách nhiệm đảm nhận tương quan trao-tặng, một tương quan vừa khẩn thiết vừa trường kỳ, liên li, v.v....

THƯ MỤC THAM KHẢO

- Beaudoin, Nicolas. 2013. «L’herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l’ontologie fondamentale (Université de Montréal).» *Revuephares* 50.
- Cabestan, Philippe. 2003. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Ellipses Marketing .
- Godo, Vincent Citot and Pierre. 2000. «Entretien Avec Jean-Luc Marion.» *Le Philosophoire*.
- Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Traduit par Dorion Cairns. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- . 2016. *Ý niệm hiện tượng học (năm bài giảng)*. Traduit par Bùi văn Nam Sơn. TPHCM: Nhà Xuất Bản Trẻ.
- Jean, Grégori. 2013. «Le corps, l’événement, et l’horizon indépassable de l’anthropologie.» *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*.
- Marion, Jean-Luc. 2001. *De Surcroît*. Presses Universitaires de France - PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2015. *Phénoménologie De La Perception*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Romano, Claude. 2010. *Au cœur de la raison*. Paris: Gallimard.
- . 2019. *Être soi-même*. Paris: Gallimard.
- . 2003. *Il y a : essais de phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2020. *ipséité*. Accès le 03 13, 2023.
<https://www.academia.edu/44249458/Ips%C3%A9it%C3%A9>.
- . 2019. *Les Repères Éblouissants: Revouveler la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 2021. *l'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1999. *L'Événement et le Temps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2013. *L'inachevement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique.
- Stumpf, Samuel Enoch. 2004. *Lịch sử triết học và các luận đề*. Traduit par Đỗ Văn Thuán. Hà Nội: Nhà Xuất bản Lao Động.
- Yourcenar, Marguerite. 1979. *La Couronne et la Lyre* . Paris: Éditions Gallimard.

Nguồn từ trang web

<https://www.cnrtl.fr/definition/limite>

https://www.puf.com/content/L%C3%A9v%C3%A9nement_et_le_monde_0

PHỤ LỤC

1. Khái niệm *thế giới sống* được Husserl đưa ra khá muộn màng sau sau khi ông ghi nhận rằng những ý nghĩa trực khởi mà ý thức có được khi phóng hướng về đối tượng thật ra đều bắt nguồn từ lịch sử và xã hội. Liên-chủ-thể-tính chẳng phải là một cấu trúc đơn thuần có tính tiên nghiệm (a priori) của chủ-thể-tính, nhưng ngầm chứa một nguồn ảnh hưởng mang tính xã hội và lịch sử, (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 32). Đây là điều mà ông đã khẳng định một cách rõ ràng trong quyển II của tác phẩm *Idées* nói về giá trị của tính chất lịch sử và xã hội của thế giới con người.

Thật ra với Husserl, *thế giới* mà ông muốn đòi lại tính tự trị (autonomie) hay tính uyên nguyên từ sự “trục xuất” của chủ thuyết duy tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm tuy mệnh danh là *thế giới* mang tính tiên nghiệm và tiên khoa học, nhưng vẫn còn là một thế giới mang dấu ấn của lịch sử và xã hội con người. *Thế giới sống* trở thành một khái niệm mang ý nghĩa kép: đối với thế giới tự nhiên, *thế giới sống* mang lấy tính phổ quát và tiên nghiệm của một thế giới được trao tặng trước mọi biểu tượng của lý thuyết và mọi dự phóng thực tiễn; đối với thế giới xã hội, *thế giới sống* mặc lấy trên mình chiều kích lịch sử và cộng đồng vốn đã nhuần thấm trong văn hoá và phong tục, (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 32).

Một đẳng thế giới sống là những gì phổ quát và tiên nghiệm, đẳng khác vì vẫn mang dấu ấn của lịch sử và xã hội con người nên nó lại mặc lấy tính chủ quan và tương đối. Vậy, làm thế nào có thể chấp nhận một khái niệm có những chiều kích đối lập như vậy? Husserl đã giải quyết vấn nạn này bằng cách giải thích rằng *thế giới sống* là *thế giới sống* giữa những *thế giới sống* khác mang lấy những nội dung văn hoá đặc thù, có dấu ấn của chủ-thể-tính và có tính tương đối nhưng lại tự có một cấu trúc hình thức vốn làm cho mọi thế giới sống khả hữu. Cấu trúc hình

thức này, đối với Husserl, có tính tiên nghiệm. Nhưng có điều ông đã không phát triển thêm nữa lập luận này, (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 33).

Đến đây, có thể thấy được rằng Husserl đã gắng sức lấy lại tính uyên nguyên tự trị cho *thế giới sống*. Thế nhưng, những vấn đề vẫn không ngừng được đặt ra cho khái niệm này. Romano đã chỉ ra điều đó trong tác phẩm *L'inachèvement d'être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (2013).

2. Ricœur đã phê bình “thế giới sẵn có” vốn tuột thoát khỏi mọi tiên giả định mà Husserl quan niệm, bởi vì khi Husserl quan niệm một thế giới tách biệt khỏi ngôn ngữ và tịch sử như ông đã từng làm với khái niệm *Lebenswelt*, hiện tượng luận đã mất đi thiên đường của nó. Vì thế, Ricœur cho rằng nếu như hiện tượng luận muốn trung thành với *thế giới sống*, nó phải bỏ đi chính ý tưởng tưởng chủ đạo của nó và nó phải bắt đầu từ điểm khởi phát của khái nghĩa luận. (Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013), 49).

3. Trong bản viết tay của mình, Husserl viết: “Tôi đã không biết chết đi là khó như thế. Cả đời tôi, tôi đã cố tránh đi mọi chuyện tâm phào. Và chính lúc bây giờ, tôi đã đến kỳ hạn cho hướng đi của mình, ý thức về nhiệm vụ của mình và sẵn sàng cáo đáng nó, bây giờ là lúc mà với những gì ở hội nghị của Vienne và Prague[...] tôi đã đặt những nền tảng cho một sự khởi đầu bé nhỏ - vâng, tôi phải ngừng lại và để cho nhiệm vụ của tôi dang dở. Cuối cùng, chính lúc này, chính lúc giờ đây tôi là một người giới hạn, tôi biết rằng tôi phải đưa tất cả về con số không” (Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013), 67).

4. *La cohésion structurale* “không phải là tính mạch lạc (cohérence) theo nghĩa luận lý. Tính mạch lạc được áp dụng cho các niềm tin hay cho các mệnh đề, còn ‘sự gắn kết mang tính cấu trúc’ thì được áp dụng cho các hiện tượng. Tính gắn kết này bao gồm toàn bộ các ‘tình trạng không biến dạng mang tính cấu trúc’ (invariances structurelles) (chẳng hạn, những đặc tính không gian và thời gian) vốn làm nền móng cho mọi biến đổi của các hiện tượng” (Claude Romano, *L’aventure temporelle* (PUF, 2010), 92).

5. “Theo định nghĩa ý nhị của Crispin Wright, *thuyết vị hiện thực* là sự ‘kết hợp’ giữa một luận điểm khiêm tốn và một luận điểm tự phụ: luận điểm khiêm tốn cho rằng thế giới tồn tại độc lập với tâm trí của chúng ta, và cũng có nghĩa là độc lập với niềm tin của chúng ta về nó cũng như về các lược đồ khái niệm mà ta huy động để suy nghĩ về nó; luận điểm tự phụ là thế giới này tồn tại độc lập với chúng ta, tuy nhiên chúng ta có thể biết nó”, (Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 99-100).

6. Trong chương III của tác phẩm *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (trang 98-116), Romano đã phê bình chủ nghĩa khách quan (objectivisme) vốn là giả định ẩn ngầm của chủ nghĩa hiện thực của khoa học tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm để đưa ra một quan niệm mới về *lebenswelt* khác so với *lebenswelt* của Husserl. *Lebenswelt* mới này phải là một thế giới “ngây thơ” và là một “cơ sở nền tảng” đích thực mà trên đó mọi hiện thực được bày tỏ cho tri giác con người. Như thế, chủ nghĩa hiện thực về thế giới sống trở thành một lối neo giữa lằn ranh của một *chủ thuyết hiện thực vị tuyệt đối* (réalisme absolutiste) và chủ nghĩa duy tâm.

7. Romano cho rằng tưởng chừng như Husserl với khái niệm *leibhaftige Gegenwärtigung*, và Merleau-ponty với khẳng định rằng: “tri giác và cái được tri giác nhất thiết phải có cùng một phương thức hiện sinh, vì người ta không thể tách khỏi tri giác, ý thức mà nó

có hay đúng hơn là để đạt tới bản thân sự vật ” đã đi đúng hướng trong việc phân biệt *tri giác* và *ảo giác*, nhưng họ lại không trung thành với những khám phá của mình khi áp dụng khái niệm *Abschattung* (phác thảo hay hồ sơ), về cơ bản vốn chỉ là một sự thay thế cho "hiện tượng" của các nhà hiện tượng học hoặc dữ liệu cảm giác của các nhà duy nghiệm. Trên thực tế, đặc điểm của một *Abschattung* là trở thành một phần tử trung tính so với sự phân biệt tri giác/ảo ảnh, và do đó, một phần tử chung cho cả hai, vì khi *Abschattungen* được liên kết với nhau theo cách đồng nhất, chúng sẽ phát sinh đến một tri giác chân thực, trong khi ngay khi chúng xung đột với nhau, đối tượng “bùng nổ” và tự bộc lộ là ảo ảnh, (Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 127-128).

8. “*Biến cố*” là một khái niệm đặc trưng trong triết học của Romano. Có thể tóm tắt khái niệm này như sau: thứ nhất “*biến cố*” xét theo nghĩa sự kiện vốn là *biến cố* không gắn vào một tại thể nào và trở thành một cái gì đó chung cho vô vàn tại thể (ví dụ: *biến cố* người thân của tôi mất là một sự kiện mà bạn bè tôi biết, hàng xóm tôi biết, cả nhà tôi ai cũng biết); thứ hai, “*biến cố*” đúng nghĩa là “*biến cố*” luôn gắn vào một tại thể duy nhất, “*biến cố*” xảy ra như thể là được gửi đến cho một cá nhân vốn làm thay đổi tận căn cá nhân ấy và mở ra một thế giới khả thể mới cho cá nhân ấy (ví dụ: *biến cố* bà của tôi mất, đối với tôi là một sự mất mát lớn, khiến tôi vô cùng đau buồn bởi vì từ đây cuộc sống tôi sẽ vắng bóng bà, tôi sẽ nhớ thương bà, thế giới của tôi từ đây là thế giới không có bà). (Cf. Claude Romano, *L'événement Et Le Monde* (Paris: Puf, 2021), 36-39). Như thế, *thế giới biến cố* là một thế giới nền tảng hơn và có tính bao quát hơn “thế giới khả thể” của Heidegger.

9. *Advenant* là một thuật ngữ luôn được giải thích với chiều kích của *biến cố*, có thể được dịch là “*phiêu-nhân*”. *Phiêu-nhân* được thoát thai từ *biến cố sinh hạ* vốn là *biến cố* khởi đầu hiện hữu và mở ra một cuộc phiêu lưu cho con người trong thế giới của *biến cố*. (Cf. Claude Romano, *L'événement Et Le Monde* (Paris: Puf, 2021), 274-275).

10. Theo như nghiên cứu của Romano, các nhà hiện tượng luận truyền thống đã không còn quan tâm hay đặt vấn đề về khái niệm *le corps propre* (tiếng Đức: Leib), họ coi *le corps propre* là đương nhiên để rồi chỉ chăm chú tìm cách tạo ra những lối tiếp cận có tính khoa học thực chứng hơn, trong khi khái niệm này chưa đảm bảo tính chính hợp của nó trong dòng chảy của hiện tượng luận. (Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 161).

11. Khởi đi từ việc phủ nhận lối suy tư siêu nghiệm của Husserl, Merleau-Ponty đã đề nghị một kiểu siêu nghiệm mới - “siêu vượt sống động” (transcendance active), một sự mở ra với thế giới, (Cf. Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 101). Nếu như Husserl nghĩa rằng “siêu vượt mang tính nội tại” (transcendance immanente) của ông như thế là một “siêu nghiệm sống động” (active ở đây được hiểu là một Sinngebung - hành vi trao tặng ý nghĩa sống động của ý hướng tính), thì đối với Merleau-Ponty sự sống động này thể hiện ở chỗ tri giác (perception) là một “sự mở ra với một hoàn cảnh bất chộp lấy tôi, ở chỗ tri giác như thế là một “sự đồng bộ hoá” (synchronisation), một “sự lồng ghép” (accouplement), một “khế ước uyên nguyên” (contrat primordial) của kiến giả (voyant) và cái hữu hình (visible)”, (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 104). Từ đó, Merleau-Ponty cho rằng “hiện tượng cội nguồn của việc mở ra với thế giới có thể được lý giải như mối tương quan kỳ lạ giữa huyết nhục của kiến giả - huyết nhục của tôi, và huyết nhục của cái hữu hình (của thế giới) giống như một “sự bao bọc lẫn nhau” (enveloppement réciproque), hay như một sự “xen quện nhau” (entrelacs), hoặc như một sự “ đan kết vào nhau” (chiasme), (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 105-106). Như thế, nếu như nhìn bằng lối nhìn vị toàn thể thì huyết nhục có một sự dàn trải vốn chụp lấy mọi thứ trong thế giới.

12. Jean-Luc Marion quan niệm về huyết nhục (la chair) như là cái gì đó cội nguồn nhất được tri giác giữa những thân thể trong thế giới của *tự nhiên*. Nếu như từ *đối thân* (körper)

mà Husserl hay Merleau-Ponty tri giác được *huyết nhục* (leib) ngang qua “tính hồi quy” (réversibilité) của “cái chạm vào” (toucher), thì Marion lại cho rằng từ *đối thân* mà có thể tri giác được *huyết nhục* vốn là cái gì đó cội nguồn nhất, riêng tư nhất là một “sự ngộ nhận” (contresens). Theo ông, người ta không thể xác định một thân thể từ thế giới là “riêng tư” (propre), *thân thể* này vốn không có tính riêng tư, nó trung tính, không phân cấp và là cái gì đó không cá vị, (Cf. Jean-Luc Marion, *De Surcroît* (Presses Universitaires de France - PUF, 2001), 87). *Huyết nhục* là cái gì đó của riêng tôi cội nguồn nhất. Nó được tri giác một cách cũng cội nguồn nhất: “trước khi mọi thứ được tri giác, nó đã tri giác; trước khi mọi thứ có thể được cảm thấy thì nó đã cảm thấy; trước khi mọi thứ được thấy và xuất hiện thì nó đã làm cho (tôi) cảm thấy và xuất hiện. *Huyết nhục* của Marion có thể được hiểu ở ba đặc điểm chính. Thứ nhất, *huyết nhục* có tính cá vị hoá khi tôi tri giác được nó tôi là một “Je” (chủ thể) cá vị: ví dụ như khi tôi đưa tay về phía một vật để chạm vào nó, lúc đó không phải là tôi chia ra một vật gì đó thể lý cho bằng nó đã trở thành *huyết nhục* (tôi cảm thấy *huyết nhục* của mình - *sentir*), nó đang cảm nhận (giờ đây chính *huyết nhục* đang cảm nhận - *sentant*), (Jean-Luc Marion, *De Surcroît*, 2001, 86). Thứ hai, *huyết nhục* có tính hiện tượng hoá: mọi hiện tượng thế giới cho tôi là do bởi *huyết nhục* của tôi, không có *huyết nhục* thế giới biến mất đối với tôi, (Jean-Luc Marion, *De Surcroît*, 2001, 87). Cuối cùng, *huyết nhục* có tính thiêng liêng hoá: nó làm cho mọi thân thể trong thế giới trở nên hữu hình, nếu không có nó mọi thân thể sẽ vẫn còn trong tối tăm và vô thị bởi vì “*huyết nhục* mới đem tôi ra ánh sáng” (Ma chair m’ouvre la seule bouche d’ombre), (Jean-Luc Marion, *De Surcroît*, 2001, 87-88).

13. “*Biến cố* làm chao đảo tận căn chân trời chung của những mong đợi từ phía chúng ta, nó làm cho thế giới của chúng ta trở nên thân quen và khả dĩ cư ngụ, nó làm chao đảo những nền móng của chúng ta ở trong thế giới thường nhật bằng cách chạm thấu đến tận gốc rễ của cái khả hữu trong tư cách toàn thể, tức thế giới mang chiều kích *biến cố*. Nó không chỉ làm thay đổi *một*

số cái khả hữu, nhưng nó còn tái kiến tạo toàn bộ cái khả hữu dành cho đối tượng đón nhận và đảm nhận nó”, (Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 78-79).

14. Romano dựa theo lối nẻo của Heidegger để suy tư cho những khái niệm triết học của mình với hy vọng làm cho những khái niệm này triệt để hơn, nền tảng hơn. Một cách cụ thể, ở phần này, khái niệm “trách nhiệm” của Romano sẽ được triển khai dựa trên quan niệm dưới lăng kính hữu thể luận căn bản của Heidegger về “trách nhiệm”.

Bằng lối nẻo của hữu thể luận nền tảng, Heidegger đã triển khai khái niệm “trách nhiệm” trong tác phẩm *Sein und Zeit* một cách chi tiết, và muốn làm cho khái niệm này trở thành nền tảng cho mọi suy tư khác về “trách nhiệm”. Romano cũng đã trình bày một cách tỉ mỉ lại khái niệm này trong tác phẩm *L'événement et le monde*. Ở đây, có thể hiểu một cách ngắn gọn về khái niệm này như sau: Dasein là cái-hữu-đã-bị-quăng-ném-ra-đó (*être-jeté*), vốn mang lấy nỗi khắc khoải vì nó là một hiện hữu hướng về cái chết; tuy nhiên, nó lại là một hiện hữu đốc quyết hướng về phía trước (*résolution devançante*), nghĩa là nó đảm nhận cuộc hiện hữu này, có như thế nó mới hiện hữu đích thực, hiện hữu một cách cá vị, hay đạt tới ngã-tính; trách nhiệm là một tính chất của ngã-tính này, vì thế trách nhiệm cũng được hiểu là việc đảm nhận cuộc hiện hữu của Dasein, một hiện hữu đã được xác định (*hiện-hữu-hướng-về-cái-chết*).

Nếu như trong nhãn quan của Heidegger, cái “nền tảng” nhất là “cái đang có đó” (Dasein) và thế giới là thế giới đã sẵn có cho Dasein. Đây là một lối suy tư mang tính xác định. Chính vì thế “trách nhiệm” được xác định trong việc đảm nhận “cái đang có đó” này, và mang tính chất cội nguồn. Còn đối với Romano, Dasein chưa phải là cái gì đó cội nguồn, và thế giới sẵn có cho Dasein, một thế giới khả hữu, cũng chưa phải cội nguồn, từ đó “trách nhiệm” được hiểu như là việc đảm nhận “cái-hữu-đốc-quyết” ấy cũng chưa cội nguồn. Thế giới cội nguồn phải là một thế giới của biến cố vốn mở ra những khả hữu cho con người, và trao ban cho con người khả năng

đảm nhận những khả thể của hiện hữu vốn là đặc tính của cuộc phiêu lưu. Hay như đã nói, thế giới cội nguồn phải là thế giới của biến cố.

Vì *phiêu-nhân* được *biến cố đệ nhất* (biến cố sinh hạ) trao tặng khả năng đáp lại biến cố để biến cố được gọi là biến cố và *phiêu-nhân* được gọi là *phiêu-nhân* (vì có biến cố mới có *phiêu-nhân*, hay ngược lại), nên *phiêu-nhân* có khả năng đảm nhận cuộc hiện hữu vượt tầm xác định của nó (một cuộc hiện hữu mang tính chất của cuộc phiêu lưu). Vì thế trách nhiệm mang tính cội nguồn là trách nhiệm dưới chiều kích của biến cố sinh hạ. Trách nhiệm này nói tới khả năng đảm nhận hiện hữu, mà hiện hữu này vốn được làm mới không ngừng do tác động của các biến cố.

Khi *phiêu-nhân* mang lấy khả năng đảm nhận *biến cố*, mang lấy khả năng đảm nhận hiện hữu như cuộc phiêu lưu, chính là lúc *phiêu-nhân* hiện hữu chính thực, hiện hữu một cách cá vị. Trách nhiệm là khả năng đảm nhận này, nên trách nhiệm là một chiều kích của *ngã-tính*. Như thế, có thể thấy được nỗ lực của Romano muốn đi xa hơn đàn anh của mình trong quan niệm về trách nhiệm.

15. Trong tác phẩm *Parménide*, Platon miêu tả *thời gian* như là cái gì đó vừa trôi qua vừa ngừng nghỉ, như là cái gì đó vừa là *cái-hiện-tại* (le maintenant) vừa là *cái-bắt-chợt* (le soudain). Có thể hiểu quan niệm của Platon về *cái-hiện-tại* này như sau: *cái-hiện-tại* sở dĩ đang phô bày ra đó là do nó được đặt dưới điều kiện của *cái-tiền-hữu* (antériorité) và *cái-có-sau* (postériorité); nghĩa là *cái-hiện tại* đang có đó là sự nối tiếp *cái-hiện-tại* của quá khứ, và là sự tiền dự vào *cái-hiện-tại* của tương lai (*cái-hiện-tại* sẽ đến). Tuy nhiên, trong câu chuyện của “quá khứ, hiện tại và tương lai” này, tồn tại một yếu tố trỗi vượt trên điều kiện của *cái-tiền-hữu* và *cái-có-sau*, tức là trỗi vượt lên trên khung thời gian sẵn có (quá khứ, hiện tại và tương lai), đó là *cái-bắt-chợt*. *Cái-bắt-chợt* này tuôn trào từ chính nó và đến với chính nó, nó mang theo chân trời

của riêng nó, (Cf. Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 23-48).

16. Khi *thời gian* được hiểu là thời gian của *biến cố*, thì *thời tính* được hiểu là cách thức tỏ lộ của *thời gian*. Việc tỏ lộ này nói đến tương quan của *phiêu-nhân* và *biến cố* vốn không có khe hở của lượng thời gian nào, nghĩa là *biến cố* và *phiêu-nhân* như hai mặt của một đồng tiền. Hay nói một cách cụ thể, *thời tính* chính là cách thức *phiêu-nhân* kinh nghiệm *biến cố* của mình. Hai khái niệm này không phải là hai kiểu thời gian khác nhau, nhưng chúng liên đới với nhau để nói về chỉ một hiện tượng mà thôi.

Thời-tính có ba chiều kích: (1) *lai-thể* (l'avenir), được hiểu như chân trời tỏ lộ của những biến cố với tính chất khả hữu thuần túy bất khả tiên dự; (2) *khứ-thể* (l'avoir-eu-lieu), xét như là chiều kích liên quan đến *hiện-thể-tính* (l'actualité) hay của *phi-hiện-thể-tính* (l'inactualité) của những biến cố và những lịch sử; (3) *hiện-thể* (le présent), tức *cái-đang-xuất-hiện*, được kiến giải như *cứ điếm* (site) diễn ra sự khuynh đảo tận căn và sự (tái) định hình hoàn toàn của thế giới". Ba chiều kích này của *thời-tính* cũng không được hiểu theo ba thành phần tuyến tính của thời gian thông thường. Romano gọi chúng là *các échappées* (tạm dịch là *các thể ly thoát*). Vì *những thể ly thoát* này là những thể thức hoà quyện với nhau, nên khi nói tới một thể thức thì phải luôn giả định hai thể thức còn lại, (Cf. Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 198-199)).

Tóm lại, bởi vì *thời gian* của *biến cố* không được hiểu theo kinh nghiệm về thời gian tuyến tính, nên "thời gian" của *phiêu-nhân* trong việc đáp lại *biến cố* cũng phải là "thời gian" vượt lên trên thời gian tuyến tính. "Thời gian" của *phiêu-nhân* được gọi là *thời-tính*, nó nói về việc *phiêu-nhân* kinh nghiệm *biến cố* của mình. Từ đó, có thể nói rằng, khi mang lấy những đặc tính thời

gian riêng biệt, *biến cố* và *phiêu-nhân* tạo lập một ý nghĩa cho con người với tư cách là *tượng thân* trong thế giới hiện tượng.

17. Tương ứng với những tính chất của thời tính trong kinh nghiệm của *phiêu-nhân* về các *biến cố* là ba thể thức đáp lại biến cố của *phiêu-nhân*: (1) “hồi cố”(mémoire) là thể thức kinh nghiệm làm cho *phiêu-nhân* phô mình ra với một quá khứ mênh mông với những khả thể đã được các *biến cố* mở ra; (2) “tính ứng trực” (disponibilité) là thể thức kinh nghiệm làm cho *phiêu-nhân* tương quan với tương lai, tương quan với *biến cố* xảy đến, và tương quan với những “đứt gãy” của cuộc phiêu lưu sẽ do biến cố gây ra để được biến đổi mà có cơ may trở thành chính mình; (3) “biến đổi” (transformation) là thể thức kinh nghiệm nói đến khả năng đón nhận và đảm nhận mà *biến cố đệ nhất* trao tặng cho *phiêu-nhân*. Ba thể thức này luôn kết dệt với nhau trong cùng một hiện tượng, nghĩa là khi nói tới cái này thì hai cái còn lại phải được ngầm hiểu (cf. Claude Romano, L'événement et le temps, 202-239).