

# Blondel, triết gia hành động, mở đường dẫn tới khuynh hướng canh tân của Vatican II

Vũ Văn An  
27/Feb/2022

## I. Cuộc đời và sự nghiệp

Maurice Blondel sinh ra ở Dijon ngày 2 tháng 11 năm 1861. Ông thuộc một gia đình rất lâu đời của Burgundy, một gia đình đã cho đất nước nhiều công chứng viên, bác sĩ, sĩ quan, nhưng chưa bao giờ có giáo sư: Theo Jean Guittou, người đã dành cho ông một cáo phó trong niên bạ của *École Normale Supérieure* [Trường Cao đẳng Sư phạm], nghề này chưa bao giờ được tưởng nghĩ ở đó. Ông sống ở Dijon trong một ngôi nhà lịch sử, được bao quanh bởi bóng râm, hòa bình và tình âu yếm. Ông từng nghĩ đến việc trở thành linh mục nhưng sau một cuộc cấm phòng, ông đã quyết định chọn cách sống ngoài thế gian; đối với ông điều này hàm nghĩa vừa kết hôn vừa trở thành một giáo sư Đại học. Gia đình ông hay đi nghỉ ở nhà nghỉ riêng tại Saint-Seine-sur-Vingeanne, gần Dijon.



Ở đó, Blondel khám phá ra cả phụng vụ lẫn nông thôn. Ông biết côn trùng và sự biến thái của chúng, cũng như sau này ở Provence, ông sẽ yêu ve sầu và các loài cây cỏ. Tình yêu thiên nhiên sớm của ông ghi dấu ấn sâu đậm nơi ông, đồng thời phú bẩm nơi ông như cùng một lúc cả những chuyển động của chủ nghĩa hiện thực lẫn chủ nghĩa tượng trưng, nghĩa là, của thi ca. Chính tại cơ sở này ở Saint-Seine, trong hai năm ẩn dật và im lặng, một mình trong một căn phòng trên tầng hai, trước cảnh rừng và đồng cỏ được tưới mát bởi dòng sông Vingeanne êm đềm, ông liên tiếp viết nhiều bản thảo khác nhau cho luận án của mình, dưới tên *L'Action*, luận án được ông bảo vệ năm 1893; lý do: thoạt đầu ông muốn viết một luận án có tính hệ giáo, nhưng sau đó, từ từ ông đã ngã theo các đòi hỏi nghiêm ngặt của khoa triết học hơn.

Trước đó, Blondel học tại Trung học ở Dijon. Giáo sư triết của ông là Alexis Bertrand, người khai tâm ông về Leibniz, người mà ông sẽ cống hiến luận án tiếng Latinh của mình. Tại trường đại học, ông lấy bằng Cử nhân Văn chương và Cử nhân Luật. Đặc biệt nhờ Henri Joly, ông đã có thể đào sâu kiến thức của mình về Leibniz. Sau đó, ông tự chuẩn bị để thi vào Trường Cao đẳng Sư phạm, nơi ông được nhận năm 1881. Ông học ở đó cho đến năm 1885. Sau khi đậu thạc sĩ, ông đã lần lượt giảng dạy tại các trường trung học Chaumont, Montauban và Aix-en-Provence. Năm 1889, ông xin nghỉ phép để chuẩn bị luận án sẽ làm ông nổi tiếng. Nhưng tại thời điểm đó, ông được chấp nhận nhưng không được hiểu rõ. Ngoài ra, trong hai năm, ông bị từ chối một chức vụ giảng dạy cao đẳng, lấy cớ rằng các kết luận của ông có tính chất Kitô giáo và do đó thiếu lý lẽ do chính việc lòng tôn giáo mạc khải vào một lĩnh vực trong đó một minh lý lẽ phải nổi bật. Nhưng sự hiểu lầm kép này đối với phương pháp của ông cũng như mục tiêu của ông cuối cùng đã tan biến. Tháng 4 năm 1895, ông được bổ nhiệm vào Đại học Lille, sau đó, tháng 12 năm 1896, vào Đại Học Aix, nơi ông giảng dạy cho đến năm 1927, là một trong những bậc thầy hiếm hoi không những chỉ có sinh viên, mà còn có nhiều đệ tử nữa. Đến lúc nghỉ hưu sớm do bệnh tật bất buộc, đặc biệt ông gần như mù và ngày càng điếc, ông ở lại Aix cho đến khi qua đời vào ngày ngày 4 tháng 6 năm 1949. Vì vậy, ông đáng được gọi là triết gia vùng Aix.

Mặc dù ông chỉ được nhận thi thạc sĩ lần vận động thứ ba, nhưng những năm tháng của ông tại Trường Cao đẳng Sư phạm đặc biệt thành công. Hai giáo sư đặc biệt ảnh hưởng đến ông, trước tiên là Boutroux, người không chỉ bằng lòng dạy triết học và lịch sử triết học cho ông, mà còn dành cho ông một chỗ dựa không bao giờ dao động. Vị này là chủ tịch chấm luận án của ông và tập hợp các đồng nghiệp của mình cùng một lúc với việc buộc ông phải làm lại một kết luận không được hoan nghênh. Sau đó, vị này còn giúp ông vào ngành giáo dục cao đẳng, nhờ anh họ của mình, vốn là bộ trưởng Bộ Giáo dục Công cộng tên là Raymond Poincaré. Sau đó là Ollé-Laprune, tác giả cuốn *Certitude morale* [Sự chắc chắn luân lý], người dạy ông rằng "đời sống tinh thần luôn liên đới với đời sống hữu thể". Trong một nhận định dành cho vị này, ông cho thấy vị này đã mang đến cho ông một sứ điệp chưa từng thấy, nhất là trong thời đại của chủ nghĩa duy nghiệm và duy khoa học. "Trong triết học, có lẽ ông là người đầu tiên đã quan niệm và thực hành hữu hiệu, đã làm ta lưu ý đến điều chính yếu chưa từng thấy. Đề xuất hành động một cách hữu hiệu, thực tại vô giá của nó trong mạng lưới suy nghĩ sống động, điều này có vẻ như không có gì, nhưng không ai đã thực sự làm điều đó trước đây". Như vậy, nếu Blondel nghĩ ra một luận án về Hành động, điều này một phần là nhờ Léon Ollé-Laprune, mặc dù nguồn cảm hứng chủ yếu phát xuất từ chính ông.

Sau luận án quan trọng và khó khăn trên, Blondel được dẫn dắt để giải thích và bảo vệ nó bằng nhiều bài báo khác nhau và có lẽ trên hết bằng những bức thư đáng ngưỡng mộ mà gần đây đã được công bố. Về phía Công Giáo, đôi khi ông bị buộc tội hợp lý hóa Kitô giáo, bằng cách biến nó thành một thứ triết lý; về phía đại học, ngược lại ông bị buộc tội coi thường quyền tự chủ của triết học, bằng cách biến nó thành tôn giáo. Nhưng ông cũng tìm thấy nhiều người bên vực. Brunschvicg, khởi đầu là một đối thủ, sau đó không lâu bị chinh phục, nhận ra sự nghiêm ngặt hoàn toàn thuận lý trong công trình của ông nên đã trở thành bạn của ông. Các người Công Giáo cũng đã làm như vậy, như các học trò cũ của ông, Đức Cha Mulla và Cha Auguste Valensin, như Cha Wehrlé và nhất là, nhờ việc đọc *L'Action*, một cha dòng Oratoire, tức Cha Laberthonnière, đã trở thành người mà ông từng cộng tác mật thiết trong 30 năm, trước khi sự khác biệt của họ trở nên rõ rệt, đặc biệt là vì tính khí và phương pháp. Vốn là một linh hồn bùng lửa, Laberthonnière muốn giải thoát các hàm ý siêu hình khỏi Kitô giáo: viện dẫn một sự đối lập triệt để giữa chủ nghĩa duy tâm Hy Lạp và chủ nghĩa hiện thực Kitô giáo, ngài say mê tố cáo sự xâm nhập của ngoại giáo vào bên trong đạo Công Giáo. Đối với ngài, chủ nghĩa Tôma là sự pha trộn đó giữa Kitô giáo và ngoại giáo mà ngài vốn ghê tởm.

Ngài nói, "Thiên Chúa của Aristốt, Đáng chỉ suy tưởng các ý nghĩ riêng của mình và phớt lờ thế giới, là hợp luận lý nhưng vô luân, Thiên Chúa của Kitô giáo vừa hợp luận lý vừa hợp luân lý; trộn lẫn cả hai, Thiên Chúa của trường phái Tôma vừa không hợp luận lý vừa không hợp luân lý, nó thực sự là quái vật». Để giải thích các khác biệt của họ, một ngày kia, ngài đã viết cho Blondel: "Ông đã chinh phục được Kitô giáo chống lại những người vô thần ở Sorbonne trong khi tôi phải chinh phục Kitô giáo của tôi chống những người vô thần của thần học". Quả là một công thức phóng đại trong cả hai trường hợp - và đặc biệt là trong trường hợp đầu! Đòi hỏi nhiều hơn trong vấn đề siêu hình, kỹ thuật nhiều hơn về triết học, Blondel dần dần khám phá ra những mặt đối lập mà việc bênh vực chung trước đó đã khám phá ra. Chính trong *Annales de philosophie chrétienne* [Biên niên sử Triết học Kitô giáo] được ông xuất bản năm 1896, mà lá thư quan trọng về các đòi hỏi cấp thiết của tư tưởng hiện đại trong vấn đề hộ giáo và về phương pháp triết học trong nghiên cứu vấn đề tôn giáo, một vấn đề, hơn cả cuốn *l'Action*, đã khơi lên các tranh cãi mãnh liệt, chỉ dịu đi một thời gian ngắn trước khi chiến tranh thế giới lần thứ hai bùng nổ. Chính trên một tạp chí khác, *La Quinzaine*, ông đã cho công bố *Histoire et dogme* [Lịch sử và tín điều], là cuốn, cùng với cuốn *l'Action* và *Lá Thư* vừa nói, tạo thành một tổng thể, trong đó ba trước tác soi sáng cho nhau và phát xuất từ cùng một chuyển động tinh thần.

Người ta gần như có thể ấn định thời điểm này làm thời điểm kết thúc điều Henri Gouhier gọi là thời kỳ đầu tiên của Blondel. Chán nản trước các hiểu lầm đa dạng và các cuộc tấn công vừa mãnh liệt vừa thiếu thông minh, phần nào Blondel muốn rút lui khỏi cuộc chiến và ông gia tăng các bài viết theo tình hình: các bài báo nói tới lịch sử triết học về Pascal, Descartes, Malebranche và các bài trình bày cuộc hành trình triết học của mình cho Frédéric Lefèvre, các tác phẩm về Triết học Kitô giáo, v.v. Chắc chắn không phải là không còn gì để nói, cuốn *L'Action*, đối với ông, chưa bao giờ chỉ là một thứ dẫn nhập. Cũng không phải chỉ là một học thuyết đã được vạch rõ, nhưng nó còn cung ứng một cách để làm triết học. Người ta thậm chí còn có thể nói một cách khá chính đáng rằng ông đã dùng hạn từ *Action* [Hành động] theo cùng một nghĩa như nhiều người sau đó không lâu sử dụng hạn từ *existence* [hiện sinh].

Và cách làm triết lý trên ông muốn áp dụng vào mọi vấn đề triết học truyền thống, từ hữu thể và tư tưởng đến tôn giáo. Nhưng vì điều này, ông đã phải suy nghĩ lại công trình thời trẻ của mình và đi lùi đủ để cuối cùng có thể thử nghiệm một tổng hợp toàn bộ. Việc rút lui của ông không phải là một sự bỏ cuộc. Chính vào khoảng thời gian này, ông nói với học trò cũ của mình, Đức Cha Mulla, rằng: "Tôi gần như là người chưa được ai nói tới». Một cách minh nhiên hơn, ngày 4 tháng 3 năm 1915, ông viết cho người thông dịch xuất sắc và là người bạn Paul Archambault của ông: "Cuốn *L'Action* không phải là một triết lý toàn bộ. Nó chỉ xuất hiện với tôi như một chương của một học thuyết tổng quát mà trước tiên phải giả định một sự *thống nhất* thường hằng, một tính tức thời nguyên thủy, một chủ nghĩa hiện thực nguyên khởi, nhưng là một sự thống nhất mặc nhiên, một sự thống nhất, nhờ chính sự tiến bộ của đời sống và suy nghĩ, sẽ tự phân tích trong *một tam thể* (trinité) thực sự gồm suy nghĩ, *hành động* và hiện hữu, trước khi đạt đến sự kết hợp cuối cùng và minh nhiên». Tam thể này ông sẽ dành gần hai mươi năm để viết ra.

Tháng 12 năm 1934 bắt đầu giai đoạn thứ ba với việc ra đời tập đầu tiên của *La Pensée*: tác giả đã 73 tuổi nhưng đây mới chỉ là sự khởi đầu. Từ năm 1934 đến năm 1937, xuất hiện 5 tập của bộ ba: *La Pensée* [Tư tưởng] (2 quyển), *L'Être* [Hữu thể] (1 quyển, kiệt tác của loạt sách mới), *L'Action* (tái bản thành 2 tập từ cuốn *L'Action* cũ).

Cuối cùng là việc xuất bản vào năm 1944 và 1946 gồm hai tập (cuốn thứ 3 sẽ không được viết) của bộ *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* [Triết học và Tinh thần Kitô giáo] hoàn tất

bộ ba bằng cách biến nó thành bộ bốn. Việc phân tích ba chiều về suy nghĩ, hiện hữu và hành động đã cùng một lúc thiết lập cả ý chí và nỗ lực của con người để tự hoàn thiện và hoàn thành lẫn sự bất lực trong đó chính họ phải tự thể hiện mình trọn vẹn. Khi suy nghĩ, hữu thể và ý chí đều kiệt quệ, thì chính họ không bị kiệt quệ: họ vẫn còn một sức mạnh chưa được sử dụng. Như thế, trong mỗi con người đều có một nhu cầu siêu nhiên, không hẳn dưới hình thức thoát khỏi quan sát tâm lý hoặc thậm chí luân lý, nhưng được bao bọc trong tính năng động tâm linh. Chắc chắn đây không phải là việc chuyển từ mong muốn này sang thực tại đối tượng của nó. Triết lý chỉ có thể chứng minh là trong nó có một khoảng chân không và một lời kêu gọi đừng cố gắng làm đầy nó bằng chính sức lực riêng của mình. Giả thuyết cho rằng con người có thể được hoàn thành từ bên ngoài, nghĩa là bởi một người khác không phải chính họ, tóm lại là giả thuyết siêu nhiên, là một giả thuyết mà triết học dẫn đến, nhưng nó không thể chứng minh. Nó chỉ có thể nói rằng một tôn giáo chỉ có thể là chân chính nếu nó có nguồn gốc siêu nhiên. Trong trường hợp một thực tại như vậy xuất hiện trong lịch sử, triết học vẫn không hẳn có nhiệm vụ phải chọn nó mà là xem xét liệu nó có đáp ứng các yêu cầu của một khoa phê bình tiên quyết hay không thôi. Đây là đối tượng của những cuốn sách mới nhất về tinh thần Kitô giáo. Chúng giải đáp ý hướng đầu tiên của nhà triết học và hoàn thành con đường của ông bằng cách soi sáng nó.

Như thế, từ *L'Action* đến *l'Esprit Chrétien*, Blondel có những ý định khác nhau. Người ta chỉ tiếc rằng giải thích cuối cùng và cần thiết của ông đến quá trễ: các nhà phê bình đã không thành công trong việc làm ông đi chệch khỏi đường hướng của ông, nhưng họ đã làm cho những bước cuối ra vụng về và do dự. Lớn tuổi và bệnh tật, ông không còn biết cách tìm thấy trong bộ bốn đã đầy của tuổi trẻ nữa. Lo sợ các phản đối, ông thường nghĩ đến việc ngăn cản chúng hơn là khai triển tư tưởng của mình, điều này mang lại cho văn phong của ông cả yếu tố thận trọng lẫn thương tổn khiến việc đọc chúng khá nặng nề. Nhưng người ta không thể nói tới thứ triết học thứ hai. Thậm chí, chúng ta có quyền nghĩ rằng dù có nhiều lỗi lầm, bộ bốn của ông vẫn là một tác phẩm chính của suy tư triết học mọi thời. Không có nó, người ta có nguy cơ hiểu lầm Blondel - và những hiểu lầm tiếp sau *l'Action* và *Lá Thư* đủ chứng minh điều đó. Do đó, cần phải nhấn mạnh tới tính thống nhất trong dự án của Blondel. Đối với ông, cuộc sống của con người là "Siêu hình học trong hành động". Nhưng siêu hình học này chỉ có thể được minh giải bằng một cố gắng nghiêm ngặt và khổ hạnh cùng một lúc. Nỗ lực này, một nỗ lực luôn luôn dang dở, bởi vì việc suy tư không bao giờ có thể mạt cạn hoạt động tự phát và không suy nghĩ, tức trải nghiệm sống như người ta thường nói ngày nay, cũng chính là triết học. Do đó, mà có kế sách của Blondel dành tư thế siêu hình học cho *l'Action*. Như Duméry từng nói, nhờ tái tích hợp hành động vào nghiên cứu triết học, hành động hữu hiệu là hành động nhập thân các ý định của người ta và làm cho chúng hiển hiện đồng thời hữu hiệu, ông đã mở rộng phạm vi triết học: ông đã làm cho ý thức triết học truy cập cả một toàn bộ lĩnh vực kinh nghiệm vốn ẩn khuất đối với nó. Nhưng nếu ông chọn hành động thì đó là vì những lý do còn sâu sắc hơn và liên quan đến hữu thể thân thiết nhất của mình, đến điều vốn là nền linh đạo chủ yếu của ông ngay cả trước khi ông học cách suy tư về nó. Tóm lại, chúng ta có thể nói rằng hành động, theo nghĩa của Blondel, trong căn bản, là điều người hiện đại gọi là hiện sinh. Và nếu Blondel lần đầu tiên lấy hiện sinh cụ thể chứ không phải tư tưởng trừu tượng làm đối tượng cho suy tư, thì chính vì mục tiêu tối hậu được ông theo đuổi. Đó là khám phá nhu cầu siêu nhiên từ tận đáy lòng con người. Nhưng người ta không thể làm cho ý niệm siêu nhiên xuất hiện từ việc phân tích ý niệm tự nhiên, cho dù đó là bản nhiên của con người.

Cách duy nhất có thể có là nhờ một phân tích phi tâm lý nhưng phản tỉnh, khám phá ra luận lý học của hành động và cập nhật điều nó không hề khẳng định cách minh nhiên, nhưng điều nó ngụ ý. Do đó, phương pháp sẽ chính là phương pháp biện chứng của các hàm ý. Blondel

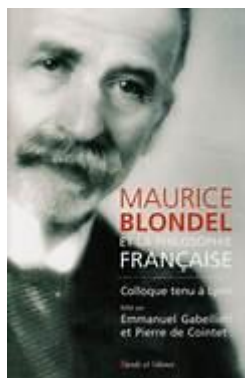
trước nhất chỉ là một triết gia về hành động vì trong yếu tính, ông muốn trở thành một triết gia về tôn giáo: không phải là một triết gia Kitô giáo về tinh thần, mà là một triết gia về tinh thần Kitô giáo. Và ý định triết để của ông là cách nào đó phải dứt khoát thể hiện được chương trình như một công thức nổi tiếng của Lachelier đã vạch rõ: vai trò của triết học là hiểu mọi sự, ngay cả tôn giáo.

Ngoài ra, toàn bộ công trình của Blondel được triển khai dưới dấu hiệu kép vừa vĩ đại vừa yếu kém của triết học. Vĩ đại, vì nó muốn hiểu mọi sự và nó có quyền điều tra mọi sự; yếu kém, vì nó không tự xây dựng hoặc tự đóng kín vào chính mình và do đó cho thấy sự bất cập của chính nó. Blondel đã từng tóm lược triết học của mình trong một so sánh nổi bật (*Études philosophiques* [Nghiên cứu Triết học], Năm 1946, tr. 10). Trong *Panthéon d'Agrippa* [Lăng Danh Nhân Agrippa], ở Rome, mái vòm khổng lồ không có chìa khóa để vào, nhưng có một lỗ hồng ở giữa qua đó ánh sáng tràn vào chiếu sáng tòa nhà. Việc xây dựng linh hồn chúng ta, như một công trình chưa hoàn thành, cũng dựa vào, không phải một viên mãn, mà là một khoảng không, một khoảng không cần thiết cho ánh sáng thần linh chiếu qua, mà nếu không có ánh sáng này, đôi mắt của chúng ta sẽ hóa mù hoàn toàn và chúng ta sẽ không thể thực hiện được bất cứ nhiệm vụ nào. Nếu con người có một định mệnh thực sự, mang lại ý nghĩa cho cuộc sống, thì không thể nào triết học lại không quan tâm đến; nếu, như Kitô giáo khẳng định, định mệnh này là siêu nhiên, thì triết học lại càng không thể với tới nó bằng chính sức mạnh của mình - nếu không, siêu nhiên sẽ không còn là siêu nhiên đúng nghĩa nữa. Từ sự đối lập này phát sinh tư thế của triết học: buộc phải đặt ra một vấn đề mà nó không thể giải quyết hoàn toàn, nó chỉ có thể mãi mãi chưa hoàn thành trong khi cố gắng giải thích sự chưa hoàn thành của mình. Sẽ không có triết học nếu không có hệ thống; sẽ triết học nhiều hơn nếu hệ thống tự khép mình vào chính mình. Theo nghĩa này, người ta có thể nói ý niệm hệ thống mở đã xác định ra học thuyết Blondel. Triết học về sự bất cập này dẫn đến sự bất cập thực sự của triết học". Phân tích cùng một lúc cả sự bất cập lẫn sự đầy đủ này, điểm yếu và sự vĩ đại này, chứng minh rằng tư tưởng luôn cố gắng nhiều hơn để cân bằng với hành động, với hiện sinh, với điều sống động mà không bao giờ hoàn toàn đạt được nó, do đó, nó không bao giờ là sự sống đúng nghĩa và thay thế nó, nhưng chính xác nó là ngôn từ về sự sống, là trình bày triết lý của Blondel, triết lý hành động, sau đó là triết lý tôn giáo và nó chỉ là triết lý hành động vì nó đã muốn trở thành một triết lý tôn giáo.

## II. Triết học của Maurice Blondel

Vũ Văn An  
01/Mar/2022

Chúng ta sẽ tóm tắt cuốn *L'Action* trước, sau đó là công trình bộ bốn, để cuối cùng rút ra một cái nhìn tổng quan về nền triết học của Maurice Blondel.



## A. - “Hành động” (1893), “Lá thư” (1896), “Lịch sử và tín điều ”(1904)

Có thể đọc *L'Action* hai lần. Trước hết, người ta có thể khám phá ở đó nhiều phân tích tâm lý và đạo đức đáng ngưỡng mộ, mỗi phân tích đều có giá trị riêng và chúng cùng nhau tạo thành một tuyển tập phi thường, đủ để xếp Blondel vào hàng những “nhà đạo đức học” vĩ đại nhất của Pháp. Cho dù đó là tâm lý học của một người tài tử (dilettante), người biết cách kết hợp tất cả những nét duyên rũ của cuộc sống uyên bác, nghệ thuật, khiêu gợi và tôn giáo với sự an toàn thanh thản của cái chết hay là tâm lý học của chủ nghĩa bi quan yếm thế chuyên hát bài thánh ca siêu hình về hư vô và tìm cách tự phát sinh bằng cách cố ý tự hủy diệt và phủ nhận bản thân, bằng hàng nghìn nguồn gốc hoặc hình thức mù quáng và xung đột nội tâm, bằng ảnh hưởng và tác động lẫn nhau của các linh hồn, bằng ác tâm tai tiếng và tội lỗi, hay là tâm lý học về ý nghĩa đau khổ và trên hết là khổ hạnh (mortification) vốn là "thử nghiệm siêu hình" đích thực, từ ý nghĩa sâu sắc của cuốn *L'Action*, vốn bao gồm niềm tin vào vũ trụ, vào tình yêu và tình bạn, thứ tình vốn là cơ sở của đời sống xã hội, gia đình, quê hương hoặc nhân loại, người ta đều tìm thấy ở đó, như chúng ta đã nói, những trang sách đầy các quan sát phong phú và tinh tế đến mức chúng có thể trở thành một cuốn sách nguyện (bréviaire) được các linh hồn từng tự nuôi sống bằng các tâm tư của Pascal liên tục đọc.

Tuy nhiên, người ta có thể và cũng phải đọc *L'Action* không phải trong tư cách một nhà tâm lý học hay một nhà đạo đức học, mà là một nhà triết học. Nó có phụ đề: "Tiểu luận phê bình cuộc sống và khoa học thực hành", đủ cho thấy rõ ý nghĩa và phương pháp của nó. Blondel vừa là một triết gia vừa là một Kitô hữu. Là một triết gia, ông nghĩ rằng triết học không thể bỏ qua vấn đề vận mệnh cuối cùng của con người, nếu không sẽ không đáng một giờ bận tâm. Là một Kitô hữu, ông tin rằng mục đích cuối cùng vượt ra ngoài mọi tự nhiên, là “siêu nhiên” đúng nghĩa.

Chắc chắn, cùng đích siêu nhiên ấy vượt khỏi sự nắm bắt trực tiếp của lý trí, nếu không, nó sẽ không còn mang tính tôn giáo, được mạc khải, mà hoàn toàn là lý lẽ. Tuy nhiên, nếu điều đó đúng, thì nó phải tự biểu lộ cách nào đó trong thực tế cụ thể hiện sinh con người. Do đó, vấn đề là phải dùng các phương tiện triết học mà thôi để chứng minh rằng con người khao khát hướng tới một mục đích khác ngoài mục đích tự nhiên, điều siêu nhiên tự tỏ hiện với họ như một giả thuyết mà triết học không thể chứng minh được, nhưng đáp ứng những nhu cầu sống, mà một mình lý trí không thể thỏa mãn được. Để nghiên cứu vấn đề này, một đối tượng ưu tuyển tự trình diện với phân tích triết học: đó là *Hành động*. Phải hiểu hạn từ này chỉ bất cứ hoạt động chuyên biệt có tính nhân bản nào, dù là siêu hình, luân lý, thẩm mỹ, khoa học hay thuần túy thực tiễn. Do đó, chính vì muốn biết con người hoàn toàn dần thân, như chúng ta sẽ nói hôm nay, mà Blondel đã khởi hành từ trải nghiệm tâm linh toàn diện này mà ông gọi là *Hành động*. Trên thực tế, theo nghĩa Blondel, đây chính là hoạt động của tinh thần trong nguồn gốc và trong toàn bộ diễn trình triển khai của nó.

Đặc điểm cốt yếu của tư tưởng này là tự đặt mình, ở bên kia trí hiểu và ý chí, vào tận nguồn gốc chung của cả hai, trong năng động tính khởi nguyên của hữu thể tinh thần, từ đó chúng rút ra sức mạnh của chúng để hành động. Đối tượng này của việc làm buộc ta phải dùng phương pháp thích hợp. Thực vậy, nó không thể chỉ là vấn đề mô tả tâm lý đơn giản, một mô tả không chứng minh được điều gì. Càng không phải là vấn đề áp đặt từ bên ngoài vào triết học một mục đích hoàn toàn ngoại tại mà nó không thể thừa nhận vào bên trong bản thân nó nếu không tự hủy hoặc hủy hoại chính mục đích này. *Vấn đề của Blondel là vấn đề tự trị và dị trị* (hétéronomie). Để giải quyết nó, phương pháp duy nhất có giá trị là phát hiện nhu cầu siêu nhiên trong bất cứ ý muốn nào, dù có ý thức hay không. Nó là một phương pháp hàm ý: nó hệ ở việc chứng minh rằng một đòi hỏi nhất thiết được ngụ hàm trong mọi ý muốn của con

người.

Đó là điều Blondel gọi là phân tích tính tất định (determinisme) của *Hành động*, nghiên cứu nó không phải trong những gì ngẫu nhiên (contingent), mà là trong những gì tất yếu (nécessaire). Nói tóm lại, khi kết hợp đối tượng và phương pháp, luận án này đề cập đến *tính biện chứng của hành động*. “Cuộc sống của con người có hay không một ý nghĩa? và con người có một số phận hay không? Tôi hành động, nhưng thậm chí không biết hành động là gì, không muốn sống, không biết chính xác tôi là ai hoặc thậm chí tôi có hiện hữu hay không. Việc dường như hiện hữu này khuấy động trong tôi, những Hành động nhẹ nhàng và thoáng qua của một bóng đen, tôi nghe nó nói rằng chúng mang trong mình một trách nhiệm đời đời nặng nề, và dù có trả giá máu, tôi cũng không thể mua hư vô vì đối với tôi nó không hiện hữu: do đó tôi bị kết án phải sống, bị kết án phải chết, bị kết án sống đời đời! Tại sao thế và do quyền nào vậy, nếu tôi không muốn điều đó?... Vấn đề là không thể tránh khỏi; con người chắc chắn phải giải quyết nó và giải pháp này, đúng hay sai, nhưng nó có tính tự nguyện đồng thời nhất thiết, mọi người mang nó trong các *Hành động* của họ. Đó là lý do tại sao cần phải nghiên cứu *Hành động*; chính ý nghĩa của từ ngữ và sự phong phú trong nội dung của nó sẽ được hé mở từng chút một” (*L’Action*, Dẫn nhập).

Do đó, có một biện chứng tất yếu, nội tại trong cuộc sống con người, chính vì nó là siêu hình học trong hành động. Người ta có thể gọi Blondel là một “Hegel theo Kitô giáo”. Điều đó đúng ở chỗ đối với cả hai, ý thức về mình bao hàm ý thức về vũ trụ: người ta không thể nghĩ đến bất cứ điều gì mà không nghĩ đến toàn bộ, người ta không thể ước muốn bất cứ điều gì mà không ước muốn điều vô hạn. Triết lý về trực giác là triết lý về dữ kiện tức khắc, ngay cả khi những dữ kiện này đòi một cuộc hoán cải và là những gì chưa được biết đến ngay lập tức. Triết học biện chứng là triết học trung gian. Tuy nhiên, không ai hơn Blondel đã tô cáo đặc quyền cổ điển của ý thức: tính tức khắc (phi trung gian), tính thỏa đáng tự cho là thích đáng đối với việc biết mình. Ngoài ra, việc thiêu thóa đáng của những gì chúng ta biết về bản thân mình và về những gì chúng ta là không phải là một sự kiện phụ thuộc và tạm thời, mà là một quy luật thiết yếu của tư tưởng chúng ta và là chân lý đầu tiên của triết học. Không phải lý tưởng là tính thống nhất hoàn hảo, tính hỗ tương toàn diện, nói tóm lại là trực giác. Nhưng lý tưởng này con người không với tới được, và trung gian liên tục là sự thay thế của một phi trung gian bất khả. Chúng ta cũng không bao giờ sở hữu được toàn vẹn hữu thể của chúng ta mà không có sự trung gian: yếu tính của tư tưởng là thống trị có dự án sự bất bình đẳng bên trong của chúng ta. Nói theo ngôn ngữ hiện đại, toàn bộ phương pháp của Blondel dựa trên sự phân biệt giữa việc đã sống (vécu) và suy nghĩ, giữa điều không suy nghĩ và điều được suy nghĩ. Hành động không thể bị giản lược vào ý niệm hành động, thực hành không thể bị giản lược vào khoa học thực hành. Có một suy nghĩ và hoạt động tự phát, không suy nghĩ. Triết học không thay thế chúng, nó không miễn chức chúng. Nó không thể gạt bỏ chúng nếu không tự phá hủy mình. Nó chỉ là sự phản tỉnh về hành động thực sự đã sống qua, một việc “lên chủ đề có suy nghĩ cho điều không được suy nghĩ (thématisation réfléchie de l’irréfléchi)” (Duméry). Nhưng nếu nhận thức không thể thay thế cho thực hành hoặc bổ sung cho thực hành, thì nó vẫn không kém phần quan trọng, vì theo luật, không gì có thể thoát khỏi nó, bởi vì, dù không bao giờ đạt tới đó, nó vẫn cố gắng hiểu mọi thứ - ngay cả hành động của con người, ngay cả tôn giáo.

Vì vậy, cũng giống như Kant đã áp dụng phương pháp phản tỉnh dưới dạng phân tích hồi quy (analyse régressive) vào một dữ kiện ổn định, tức khoa học đã được cấu thành hoặc quy luật đạo đức, dạng phổ quát, Blondel áp dụng nó vào hành động của con người được coi như tính năng động đang mở rộng, vào tác nhân đang hành động. Có những hệ luận của việc hành động, nhưng những hệ luận này chỉ triển khai trong và thông qua hành động đang triển khai.

Blondel tìm cách đưa chúng ra ánh sáng, mà không đánh giá hành động nhân danh một giá trị đã thiết lập sẵn. Ngược lại, ông để nó tự lên tiếng, bộc lộ tính tất định của chính nó bằng cách chỉ buộc nó bộc lộ những đòi hỏi bên trong của nó. Và đây là điều ba năm sau, trong *Lá thư*, ông gọi là *phương pháp nội tại*. Ngay trong ngày bảo vệ (luận án), ông đã vạch ra kế hoạch của mình một cách rõ ràng hoàn toàn. "Tôi không hề có tham vọng định hướng cuộc sống con người theo các quan điểm cá nhân của tôi, giải thích nó theo các sở thích của tôi, áp đặt lên nó một hệ thống ý niệm được xây dựng một cách biện chứng: không điều gì chống lại kế sách của tôi cho bằng cách đốn từ bên ngoài một lý tưởng được tạo ra cách giả tạo. Thay vì có ý định, trước tiên, như người ta từng làm gần như phổ quát, đặt để vào hành động điều không hề có ở đấy, tôi đã rất thận trọng cố gắng biện phân tất cả những gì vốn có ở đó, cho dù người ta có biết hay không, cho dù người ta có muốn nó hay không một cách minh nhiên. Có thể nói, tôi đã tự đặt mình vào bên trong hành động của con người, không phải để mang vào đó một đặc điểm mới, nhưng để nhận ra đâu là những đòi hỏi của nó, để đo lường trọn sự mở rộng không thể cưỡng lại của nó. Đối với tôi, dường như sức mạnh thực sự của triết học là dựa vào cái động lực bên trong này, một động lực tuy chậm mà chắc, sẽ sản sinh ra các hậu quả không thể tránh được" (*Etudes blondeliennes*, t. I, p. 81). Như thế, ném một máy dò phi thường vào hành động, Blondel mang lại một khám phá có độ phong phú vẫn còn bất tận và soi sáng trọn công trình của ông: hành động được tác động bởi một quy luật nội tại và sáng tạo, một kế sách nhằm thông tri cho nó và nó có khả năng biện phân được ý nghĩa. Có một dụng ý [intentionalité] nội tại, một loại ý đồ (visée) hoạt động bên trong hành động của con người. "Bản thể con người là hành động; họ là những gì họ tự làm". Công thức này, trước khi là của Sartre, đã là của Blondel. Nhưng đối với ông, con người không tự làm bất cứ điều gì cả. Nếu hành động có thể là một đối tượng của khoa học, thì chính là vì nó có một luận lý mà triết học cho đến tận bây giờ đã sai lầm bỏ qua. Blondel cũng có thể rất đúng khi cho rằng ông không đề xuất bất cứ nền triết học duy phi lý nào, mà đúng hơn là một loại phiếm luận thuyết (panlogisme), loại luận lý tổng quát mà loại luận lý của Aristotle, của Bacon hoặc của Hegel sẽ chỉ là những trường hợp đặc thù. Và loại luận lý tổng quát này trước hết và trong nền tảng là luận lý của hành động.

Bây giờ chúng ta có thể rút ra một cách rõ ràng ý tưởng chính của luận án: nghiên cứu về hành động cho thấy con người luôn hành động chỉ để bằng mình và chắc chắn họ không thể đạt được điều này do một mình mình. Tôi quá lớn so với tôi! Từ bản thân tôi đến bản thân tôi có một khoảng cách vô tận mà hành động không ngừng nỗ lực lấp đầy, nhưng không bao giờ hoàn toàn thành công. Hành động của con người không thể tiếp cận với điều kiện không thể thiếu cho sự thành tựu của nó. Con người "không thể ngang bằng với các đòi hỏi của chính mình. Bằng sức mạnh của riêng mình, họ không thể thành công trong việc đặt vào *Hành động* được ước muốn (action voulue) của mình tất cả những gì ở đầu nguồn nguyên lý của hoạt động tự ý của họ (*L'Action*, tr. 338). Bây giờ chúng ta hãy sử dụng ngôn ngữ của Blondel và gọi ý chí ước muốn (volonté voulante) là điều nằm ở nguyên lý của hoạt động tự ý và ý chí được ước muốn (volonté voulue) là đối tượng của một ước muốn rõ ràng và được xác định. Tính tất định nhất thiết của ý chí là bằng các ý chí được ước muốn một cách hữu hiệu cố gắng cân bằng ý chí ước muốn sâu sắc nhất của nó. Mục tiêu của biện chứng pháp hành động là bộc lộ hàng loạt các mục đích mà ý chí không thể ngăn cản mình mong muốn. Các ý chí được ước muốn của ta chính là các mong muốn có ý thức và hữu hiệu phù hợp hay chống đối ý chí ước muốn và nhất thiết bằng các hành vi tự do. Tất cả việc triển khai hành động nhằm mục đích cân bằng chúng với nguyên lý của hoạt động tự ý, nhưng không hoàn toàn đạt được điều này. Như thế, bằng cách phát hiện trong các hành vi của chúng ta một sự không hoàn tất không những trong sự kiện, mà còn trong nguyên tắc, nghĩa là tính không thể hoàn tất trong bản chất và không thể sửa chữa, Blondel tiết lộ trong chúng ta một "nơi đã dọn sẵn", một "vết nứt rộng mở". Triết học dẫn chúng ta đến một lựa chọn mà nó biểu lộ nhưng không thể giải



quyết được: lựa chọn tối cao, tức lựa chọn hệ ở việc hoặc yêu cái hữu hạn một cách vô hạn hoặc yêu cái vô hạn một cách vô hạn, chỉ có thể là sự kiện của chính con người. Nghịch lý thay, biện chứng pháp của hành động quả quyết rằng người ta không thể tự cân bằng chính mình mà không ra khỏi chính mình: phương pháp nội tại đạt tới một đòi hỏi tất yếu phải có sự siêu việt. Hay đúng hơn mọi nỗ lực phải hướng tới việc chứng minh rằng ngay từ đầu đã có tính nội tại của thể siêu việt trong chúng ta. Triển khai tính tất định của hành động là đào ra một khoảng trống để thể siêu nhiên đến lấp đầy. Nhưng thể siêu nhiên này, hiện diện với chúng ta như một dấu chỉ trống rỗng, chỉ có thể thực sự đạt tới và chiếm hữu trong hai hành vi, về cơ bản giống hệt nhau, nhờ đó chúng ta hiến mình cho Người và Người tự hiến mình cho chúng ta: đó không còn là triết học nữa, mà là một *Hành động* đại lượng mở cửa để chúng ta tiến tới Người, Đấng chỉ có Người mới cho phép chúng ta tham dự vào đó. Chắc chắn, người ta có thể từ chối sự "hoán cải" thực sự này lấy cớ để trung thành với chính mình. Nhưng đó chỉ là một chiếc mặt nạ và vẻ bề ngoài, vì sự khẳng định thực sự đòi một phủ định rõ ràng, vì để thể hiện bản thân một cách đầy đủ, người ta phải thiết lập ở trong mình một ý chí khác với ý chí của mình. Chính theo nghĩa này, sự khổ chế (mortification) xuất hiện như một thí nghiệm siêu hình học thực sự. "Chỉ có khổ chế mới nhận ra sự mâu thuẫn của phi hiện hữu (non-être) và, nhờ một loại thí nghiệm siêu hình học, mới tạo ra hiện hữu của chúng ta trong hiện hữu" (*Premiers Écrits*, p. 145-146). Theo nghĩa này, và chỉ theo nghĩa này, Gabriel Séailles đã không lầm khi nói rằng hành động là sự phục hồi từ ngữ và sự dị trị, nếu sự dị trị, một cách nghịch lý, trong quá trình biện chứng, đã tự xuất hiện như là điều kiện nhất thiết của sự tự chủ và từ ngữ như tinh thần trong hành động. Dù sao, ý chí ước muốn vừa là tính tự phát nguyên ủy vừa là chuẩn tắc nhất thiết. Nó không phục tùng các quy tắc bên ngoài, nhưng chắc chắn nó nêu chúng ra, ngay cả khi nó không thừa nhận chúng. Giống như trật tự, bất trật tự tự nó có quy luật của nó. Tự do không bao giờ là vô tổ chức: nó có một ý nghĩa, nhưng ý nghĩa này nội tại ngay trong nó. Và tính tất định của hành động không là gì khác hơn là luận lý học của ý chí ước muốn. Blondel nói rằng, trốn tránh số phận không phải là tránh khỏi đó. Người ta không thoát khỏi ơn gọi của mình, ngay cả khi họ thiếu sót đối với nó.

Cuối cùng, ta nên khảo sát việc Blondel đã quả quyết ra sao trong chi tiết, bằng cách phân tích các bậc hoặc mức độ hành động của con người, luận điểm tổng quát mà chúng ta vừa rút ra. Trước tiên, người ta phải khảo sát xem liệu họ có thể thoát khỏi vấn đề vận mệnh bằng cách phần nào từ chối coi hành động một cách nghiêm túc hay không. Đó là thái độ tài tử (dilettantisme). Người tài tử, người hợp với mọi thứ mà không hiến mình cho bất cứ thứ gì, người muốn chơi và tận hưởng đẹp, nhưng không thực sự hành động, từ chối lựa chọn bất cứ điều gì và thực hành một loại xa lánh (détachement) phổ quát nào. Nhưng người ta chỉ xa lánh mọi thứ vì họ muốn gắn bó với bản thân họ mà thôi và thần thánh hóa sự độc lập của riêng mình. Việc từ khước lựa chọn vẫn là một lựa chọn, không ước muốn vẫn là một ước muốn. Người ta không tránh được vấn đề số phận và hành động vì khi họ tin đã dẹp được nó thì thật ra đã lại nêu nó ra một lần nữa. Lúc đó, liệu họ có cung cấp cho nó một giải pháp tiêu cực hay không? Nói cho ngay, đây không thể là thái độ tài tử, nhưng là thái độ bi quan, một thái độ không còn hệ ở việc *không muốn gì nữa*, mà là *muốn điều không là gì cả* (vouloir le rien), là muốn hư vô. Sự mâu thuẫn nội tại của một thái độ như vậy, nếu có thể, thậm chí còn rõ ràng hơn. Một cách nào đó, hoán vị *Cogito* (tôi suy nghĩ) của Descartes vào việc phân tích ý chí, Blondel muốn chứng minh rằng nỗ lực của Schopenhauer trong việc tiêu diệt nơi mỗi người mọi ước muốn phát xuất từ một ước muốn sâu xa hơn: không muốn là muốn cái không. "Người ta không thể lên đoạn đầu đài suy nghĩ và mong muốn: về chuyện *ước muốn hiện hữu*, *ước muốn không hiện hữu*, *ước muốn không ước muốn*, vẫn luôn có chữ chung này, *ước muốn*, một chữ, do sự hiện diện tất yếu của nó, đang thống trị mọi hình thức hiện hữu hoặc hư vô hóa, và xếp đặt các thể đối lập nhau một cách đầy quyền tối cao" (*L'Action*, trang

37). Như thế, có thể rút ra một kết luận đầu tiên, với nhiều hậu quả: trong các hành động của tôi, trong thế giới, trong tôi, bên ngoài tôi, tôi chưa biết ở đâu hay ở thứ gì, có điều gì đó.

Một khi việc phủ nhận vấn đề này và giải pháp tiêu cực của nó bị loại bỏ, con đường sẽ được mở ra để triển khai hành động. Việc phê phán chủ nghĩa bi quan đã làm xuất hiện một sự lạc quan tối thiểu, ít nhất theo nghĩa ý chí không liên quan đến hư vô, nó phải có một đối tượng. Đối tượng này là gì? Dĩ nhiên sơ đẳng nhất là cảm giác. Nhưng cảm giác thể hiện một sự bất nhất và không mạch lạc, buộc chúng ta phải vượt qua nó. Con người là một hữu thể, để bảo đảm sự hiện hữu của mình, muốn biết phải dựa vào điều gì. Để làm điều này, họ tổ chức các hiện tượng thành hệ thống. Như Blondel nói, bạn không thể vịn vào điều gì này khi trực giác có tính cảm giới về nó cho chúng ta một tiết lộ ngay lập tức: trong chúng ta, có nhu cầu tìm kiếm sự bí mật của ngay việc nó xuất hiện, đằng sau những vẻ bề ngoài của nó. Khoa học phát sinh từ sự không đầy đủ của cảm giác. Đặc điểm căn bản của nó là tính khách quan: mục tiêu của nó là tổ chức toàn bộ các hiện tượng thành một hệ thống khách quan. Nhưng điều này chỉ có thể thực hiện được bằng hoạt động của chính chủ thể, người mà nó dù sao cũng cố gắng giảm lược. Không có hệ thống nếu không có một sức mạnh liên kết xây dựng nên nó. Nhận thức đơn giản về tính tất định giả thiết và bao hàm ý thức về tự do. "Ước chi người ta nhìn vào con đường đã đi qua trong giai đoạn cuối cùng này từ điểm mà chúng ta muốn có một điều gì đó. Từ trực giác đầu tiên thuộc cảm giới, vốn có vẻ đơn giản chỉ vì nó không rõ ràng và nhất thiết mãi không nhất quán, phát sinh ra nhu cầu khoa học. Nhưng khoa học thực chứng không tìm thấy trong chính nó sự thống nhất và sự gắn bó chặt chẽ mà nó vốn trời vượt nhưng không giải thích được; trong cảm giác thô sơ, vốn đã xuất hiện một sự tò mò mà nếu không có nó thì thậm chí sẽ không có bất cứ cảm giác nào thế nào, thì mọi chân lý tích cực cũng đòi sự trung gian của một hành động, sự hiện diện của một chủ thể như thế vì nếu không sẽ không thể có chân lý tích cực nào" (*L'Action*, trang 101).

Khi nêu ra đối tượng, người ta nêu ra chủ thể, và khi khẳng định hiện tượng, người ta đặt tư tưởng vào đó. Liệu tư tưởng cá nhân này, ngược lại, có thể tự lấy mình làm đủ không? Rõ ràng là không. Chủ nghĩa duy ngã (solipsisme) và vị kỷ là không thể chủ trương được. Theo Blondel, ý thức cõi mở hai cách, quá bên kia và ở trên kia: nó mức thức ăn của nó từ môi trường bao la mà nó tự tóm gọn trong chính nó và nó tự mở rộng ra mọi chiều kích của vũ trụ. Hành động "là ý định trong hành động". Trước hết, nó là "ý định sống động trong sinh vật và mô phỏng các năng lực khó hiểu mà từ đó nó đã xuất hiện" (trang 146). Nhưng nó không thể bị giới hạn trong giới hạn của đời sống cá nhân. Không có quyết tâm nào được thể hiện trong thâm cung của một con người mà không lưu tâm tới thế giới bao quanh, không tìm kiếm ở đó một ngẫu hợp, mà không kích động ở đó một *Hành động* tương ứng. Hành động là phó mình cho vũ trụ, là tổ chức một thế giới phù hợp với mong muốn của mình. Và điều này chỉ có thể thực hiện được bằng cách chuyển từ hành động cá nhân sang hành động xã hội. Tất cả phép biện chứng của Blondel, từ nay trở đi, đều theo diễn tiến của hành động từ lãnh vực cá nhân tới điểm tại đó ý chí, vốn luôn thúc đẩy chuyển động mở rộng này, đang chờ đợi và đòi hỏi sự ngẫu hợp mật thiết với những người khác. Vì sự hợp tác với những người khác là không đủ. Ước muốn của ý chí mới thử thách nhu cầu kết hợp thực sự và toàn diện: tình yêu như đối tượng mà nó hướng tới một cách không thể cưỡng được. Chính theo cách đó, ý chí của con người tạo ra một gia đình, nơi mà sự kết hợp của hai hữu thể cùng một lúc vừa được ước muốn vừa bất khả được khách quan hóa và hiện thực hóa nơi đứa con, tạo ra tổ quốc vượt ra ngoài các tình cảm gia đình và đi trước tình cảm đối với nhân loại như một tổng hợp nguyên thủy và đã được xác định giữa tất cả những thực thể này, cuối cùng tạo ra nhân loại, vốn học cách biết nhìn thấy nơi nô lệ, nơi người dã man, nơi người nghèo, nơi người bệnh hoặc liệt là một bản thân khác. "Quy luật của thái độ vị kỷ chủ động và chinh phục là tự mâu thuẫn với chính nó và phần nào thay đổi suy nghĩ của nó muốn tự mở rộng đến những gì mà

thoạt đầu nó có vẻ bác bỏ. Mang cả một dân tộc trong mình và tạo ra một linh hồn với nó không còn đủ nữa: có thể nói, con người khao khát nên duyên với chính nhân loại và chỉ tạo với nó một ý chí duy nhất” (tr. 274-275).

Chúng ta đang ở tận cùng chưa? Vẫn chưa. Vì chính nhân loại cũng chỉ tồn tại nhờ *Tất cả* những gì chứa nó và những gì nó chứa. Để cân bằng ý chí được ước muốn với ý chí ước muốn sâu sắc hơn của nó, ước muốn phần nào đã liên tiếp đồng hóa tất cả những gì tự trình diện với nó. Tuy nhiên, như Malebranche nói, nó vẫn cần luôn phải tiến xa hơn nữa. Vì không có gì hữu hạn có thể làm nó hài lòng. Và ngay trong chuyển động bất định và luôn luôn bất thỏa mãn này, điều vô hạn, cách nào đó vẫn hiện diện, ít nhất dưới hình thức phủ định. Nhu cầu điều vô hạn này, cá nhân có thể cố gắng để thỏa mãn, bằng cách đặt điều vô hạn vào một số đối tượng hữu hạn mà họ đã gặp trên đường đời của họ. Từ đó xuất hiện nhiều hình thức hoạt động mê tín dị đoan khác nhau, trong cố gắng cân bằng hành động của con người với ý chí của con người. Nhưng ý hướng này mâu thuẫn khi biến điều tương đối thành điều tuyệt đối, điều hữu hạn thành điều vô hạn. Điều này dường như dòn chúng ta vào một sự bế tắc thực sự: "Không thể không nhận ra sự không đầy đủ của toàn bộ trật tự tự nhiên và không thử nghiệm nhu cầu tiếp theo: không thể tìm thấy trong mình các phương tiện để thỏa mãn nhu cầu tôn giáo này. *Nó nhất thiết, nhưng nó không thể thực hiện được*"(tr. 319). Nói cách khác, ý chí nhất thiết phải tự muốn nó nhưng nó không thể đạt được điều đó một cách trọn vẹn. Lối thoát duy nhất cho nó là tự mở ra đón một Ý chí khác sẽ làm cho nó hiện hữu. Vì vậy, vai trò của triết học là dẫn đến một lựa chọn mà việc giải quyết lựa chọn này không thuộc về nó. Chúng ta hãy làm rõ điều này. Có thể nói, hành động được mở sẵn từ trên cao. Suy tư quan niệm cho nó một giả thuyết giúp nó cuối cùng tự thể hiện và khóa lại chiếc khóa: đó là giả thuyết hồng ân thần linh. Triết học không thể biết hồng ân này có thật hay không. Nó chỉ thai nghén ra ý tưởng về nó, và ý tưởng này đối với nó là một giả thuyết cần thiết. Việc lựa chọn ủng hộ hay chống lại giả thuyết này là tùy thuộc vào người phải đối diện với giả thuyết này. *Ý niệm* siêu nhiên là một phần của triết học, nhưng *thực tại của nó* thì chỉ có thể khẳng định bằng ý thức tự do. Nhưng điều nhà triết học vẫn có thể làm là cho biết trong những điều kiện nào thì lựa chọn hợp lý. Tôn giáo nào khẳng định đã hoàn thành hành động của con người sẽ phải trả lời các đòi hỏi của phép biện chứng triết học, nghĩa là phải xuất hiện vào một thời điểm nào đó từ bên ngoài, trong lịch sử hoặc, nếu bạn thích, có nguồn gốc siêu nhiên. Blondel thậm chí còn cho rằng tôn giáo giả định mà ông đang nghiên cứu các điều kiện này phải có các tín điều và áp đặt một thực hành theo nghĩa đen, vì chính sự dị trị sẽ xuất hiện như một điều kiện nghịch lý của quyền tự trị. Việc Kitô giáo thực sự là tôn giáo này và việc nó cho phép ý chí được tự ước muốn trọn vẹn và hành động được tự hoàn thành, chỉ có kinh nghiệm tôn giáo mang ra sống trọn vẹn mới có thể làm chứng được. Nhưng ở cuối cuốn sách của mình, trong điều liên quan đến việc này, Blondel đã lưu ý đưa ra lời chứng cá nhân này, đồng thời nhấn mạnh một lần nữa nó cần phải vượt quá triết học một cách vô hạn. "Tùy thuộc ở triết học việc chứng minh sự cần thiết phải nêu ra một giải pháp thay thế: *Có hay không?* Nó phải làm ta thấy rằng, một mình, câu hỏi duy nhất và phổ quát này, một câu hỏi hỏi bao trùm toàn bộ số phận của con người, tự áp đặt lên mọi người một cách nghiêm ngặt tuyệt đối. *Có hay không?* Nó cũng phải chứng minh rằng người ta không thể, trên thực tế, không tự tuyên bố ủng hộ hay chống lại điều siêu nhiên này: *Có hay không?* Một lần nữa, cũng thuộc về nó, việc khảo sát các hậu quả của giải pháp này hay giải pháp nọ và đo lường khoảng cách mệnh mông giữa chúng: nó không thể đi xa hơn cũng như không thể nói đúng tên của nó, bất luận có hay không. Nhưng, nếu được phép thêm một chữ, chỉ một chữ thôi, vượt ra ngoài phạm vi khoa học nhân văn và thẩm quyền của triết học, thì, đứng trước Kitô giáo, chữ duy nhất có khả năng diễn đạt phần này, phần tốt nhất, phần chắc chắn vốn không thể truyền đạt vì nó chỉ nảy sinh từ sự thân mật của một hành động hoàn toàn có tính bản thân, một chữ tự nó là một *Hành động*, phải nói đó là : *có (c'est)*"(tr. 492).

Về phía Công Giáo, hành động được đón nhận không tệ lắm. Nhưng chúng ta thường thấy trong đó một loại hộ giáo chủ quan hơn, một loại hộ giáo ở ngưỡng cửa. Về phía Đại Học, nó làm dấy lên nhiều e ngại. Người ta thậm chí đã từ chối gần 2 năm, không dành cho Blondel một chức vụ giáo dục đại học lấy lý do ông thực hiện một công trình không phải triết học, mà là hộ giáo. Và Brunshvicg, trong một bài đánh giá trên Tập san *Revue métaphysique et de morale*, vào tháng 11 năm 1893, khi thấy ông tiến tới lối hộ giáo dị trị và thực hành đạo Công Giáo theo nghĩa đen, đã cảnh cáo ông sẽ gặp “trong số những kẻ bệnh vực quyền của Lý trí những địch thủ lịch sự nhưng kiên quyết”. Chính để trả lời cùng một lúc cho các hiểu lầm của người này và các phản chứng của những người kia mà Blondel đã cho công bố, trong *Annales de philosophie chrétienne* (sáu bài báo, từ tháng Giêng đến tháng Bảy năm 1896), *Lá thư về các đòi hỏi của tư tưởng đương thời trong các vấn đề hộ giáo và về phương pháp triết học trong nghiên cứu vấn đề tôn giáo*. Đó là một kiểu bệnh vực và minh họa cho hành động. Đối với người Công Giáo, ông chứng minh sự bất cập về mặt triết học của các phương pháp hộ giáo khác nhau được sử dụng cho đến nay và đối với những người không tin, ông chứng minh tính hợp pháp *thuần lý* của dự án của ông. Vì việc này, ông đặt lại một cách mạnh mẽ và rõ ràng chính vấn đề hành động. “Trong hai chữ cần phải giải thích, nhưng ngay lập tức cho thấy mức độ nghiêm trọng của cuộc xung đột, tư tưởng hiện đại với tính nhạy cảm đồ kị coi khái niệm *nội tại* như điều kiện của chính triết học, nghĩa là nếu, trong số các ý niệm đang thịnh hành, có một kết quả mà nó gắn liền với như một tiến bộ nào đó, thì chính là ý niệm rất đúng trong cốt lõi của nó, rằng không gì có thể xâm nhập vào con người, một chủ thể vốn không ra ngoài mình và không hề đáp ứng nhu cầu mở rộng, và với họ, không có chân lý nào đáng kể và giáo lệnh nào đáng chấp nhận, dù như một sự kiện lịch sử, hay như một giáo huấn truyền thống, hay như một nghĩa vụ được thêm vào từ bên ngoài nếu, một cách nào đó, không có tính tự trị và nội tại. Thế mà, mặt khác, chỉ thuộc Kitô hữu và chỉ thuộc người Công Giáo điều gì là siêu nhiên - không phải chỉ là điều siêu việt theo nghĩa siêu hình đơn giản của chữ này, bởi vì cuối cùng người ta có thể giả thiết các sự thật và các hiện hữu cao hơn chúng ta được chúng ta khẳng định từ tâm khảm như là nội tại hết thảy - và đúng là siêu nhiên, nghĩa là con người không thể rút ra từ chính mình những gì người ta cho là có thể áp đặt lên tư tưởng và ý chí của họ” (*Premiers Écrits*, t. II, tr. 34). Và giải pháp là *học thuyết siêu việt và phương pháp nội tại hàm ngụ lẫn nhau*. “Vậy thì, *phương pháp nội tại* hệ ở điều gì nếu không phải là đặt thành phương trình trong chính ý thức điều chúng ta xem ra đang suy nghĩ, ước muốn và làm với điều chúng ta làm, chúng ta muốn và chúng ta nghĩ trong thực tế: đến nỗi trong các phủ định hoặc những mục đích được ước muốn một cách giả tạo sẽ lại tự tìm được những khẳng định sâu sắc và những nhu cầu không thể cưỡng lại được mà chúng vốn ngụ hàm” (tr. 39). Chính ý niệm nội tại chỉ được thể hiện trong ý thức chúng ta qua sự hiện diện của ý niệm siêu việt. Như thế, triết học và thần học có thể hỗ trợ lẫn nhau trong khi vẫn tôn trọng tính độc lập tương đối của nhau. Bằng cách này, một bước tiến lớn đã được vượt qua hướng tới điều Blondel luôn có ý định: làm cho một triết lý hành động phục vụ cho việc cấu thành một triết học thực sự về tôn giáo.

Một bước tiến mới đã được vượt qua với việc công bố trên tạp chí *La Quinzaine* (tháng 1 đến tháng 2 năm 1904) ba bài báo có tựa đề *Histoire et dogme*. Lần này, một cách bạo dạn phi thường và thành công trọn vẹn, nhà triết học của hành động sẽ giải quyết một vấn đề có tính tôn giáo rõ ràng, vốn chia rẽ những người cùng thời với ông, và ông sẽ chứng minh phương pháp và học thuyết của ông cho phép giải quyết nó ra sao. Chúng ta đang ở giữa cuộc khủng hoảng duy hiện đại. Nhờ lên sơ đồ, người ta có thể nói rằng xét cho cùng, và tuân theo luận lý học nội tại mà may mắn thay, họ không theo đến cùng, những người theo chủ nghĩa giáo điều và những người theo chủ nghĩa lịch sử đã chống đối nhau. Blondel gọi thuyết duy hướng ngoại (*extrinsécisme*) là quan niệm của nhóm người đầu. Họ chỉ chấp nhận khoa học của quá

khứ ở tước hiệu ban đầu và tạm thời, để cung cấp cho khoa họ giáo một điểm xuất phát dưới hình thức các dấu chỉ khả giác hoặc phép lạ; sau đó, người ta cảm ơn nó vì các dịch vụ của nó. “Kinh thánh được bảo đảm trong tổng thể, chứ không phải trong nội dung của nó, mà nhờ con dấu bên ngoài của Đấng thần linh: tại sao cần chứng thực các chi tiết của nó. Nó đầy tính khoa học tuyệt đối, cố định trong chân lý vĩnh cửu của nó; tại sao phải tìm kiếm các điều kiện nhân bản và ý nghĩa tương đối của nó? (*Premiers Écrits*, t.II, p. 158-159). Ông gọi là chủ nghĩa lịch sử quan niệm của nhóm người sau. Thí dụ, nơi Loisy chẳng hạn, nó sẽ dẫn đến việc biến lịch sử thành thước đo những gì người ta có thể biết. Trong dài hay ngắn hạn, nó sẽ trực xuất siêu nhiên. Trong cả hai trường hợp, sự ly hôn giữa tín điều và lịch sử rất rõ ràng, và nếu người ta tiếp tục thừa nhận điều này hay điều nọ của chúng, thì đó giống như hai thực tại riêng biệt không thông đạt với nhau: một bên là Đấng Kitô vĩnh cửu, Đấng Kitô-Thiên Chúa, đối tượng của một đức tin bên ngoài, mặt khác là Đấng Kitô tử sinh, Đấng Kitô-làm người chịu sự phán xét của lịch sử. Chông lại hai thái độ này, mà mỗi thái độ nói lên một phần của sự thật, nhưng đều làm sai lệch sự thật bởi chủ nghĩa độc quyền của họ, Blondel cố gắng khám phá ra nguyên tắc nhờ đó, sự tổng hợp lịch sử và giáo điều có thể hoạt động trong khi vẫn tôn trọng tính độc lập và sự liên đới của chúng. Nguyên tắc này là việc phân tích hành động, một việc phân tích cho phép không phải việc phát minh ra nó, nhưng việc hiểu nó tốt hơn. Giữa chủ nghĩa duy hướng ngoại, vốn quan niệm tín điều như một khối phi thời gian, không có liên hệ với lịch sử, không có sự phát triển, hạn chế chúng ta từ bên ngoài và được người ta duy trì như một kho chứa đã chết khô mà họ tự đặt mình làm người trông coi duy nhất chính trực và chủ nghĩa duy sử vốn có xu hướng tách các niềm tin Kitô giáo khỏi các sự kiện được nhà sử học quan sát, vốn đòi cho điều vừa kể một quyền tự chủ hoàn toàn và muốn giải thích mọi điều bằng sự tiến hóa trong khi bác bỏ khỏi thực tại coi như ngoại sử bất cứ điều gì mang tính tín điều, Blondel khám phá ra mối liên kết có thể hòa giải và làm chúng sinh động và không là gì khác ngoài hành động của Thiên Chúa trong Giáo hội của Người, tóm lại là *Truyền thống*, được định nghĩa như “thử nghiệm tập thể của Chúa Kitô đã được kiểm chứng và thể hiện trong chúng ta”(tr. 218). *Truyền thống* hoạt động là trung gian cần thiết giữa lịch sử và tín điều. Vì Thiên Chúa không chỉ hiện diện trong các bản văn của Kinh thánh, mà còn trong Giáo hội của Người, nơi Người hành động, nên *Truyền thống* phải dựa cùng một lúc trên cả các bản văn lẫn một điều gì đó khác với chúng, “trên kinh nghiệm luôn hoạt động cho phép nó, ở một số khía cạnh nhất định, mãi làm chủ các bản văn thay vì bị nô lệ nghiêm ngặt đối với chúng” (trang 204). Không phải là chiếc kho cố định cũng không phải là một chồng đồng những điều mới lạ, *Truyền thống* hoạt động là một sức mạnh chắc chắn bảo thủ và kiểm chế ở bề mặt, nhưng lại kích thích ở cốt lõi bằng cách hình thành một cách rõ ràng từ từ những gì mà quá khứ luôn mang ra sống một cách mặc nhiên.

Sau *Lá thư*, các chủ trương liên quan đến Blondel phần nào bị đảo ngược. Giới đại học ngưỡng mộ ông ở con số các đồng nghiệp của họ - và trong số những người vĩ đại nhất. Nhưng khi đọc lại - hoặc đọc - cuốn *Hành động* dưới sự soi sáng của ông, nhiều nhà thần học tin rằng họ đã phát hiện ở đó cả hàng ngàn sai sót mà thoạt đầu họ đã không thấy và buộc tội nó đã phủ nhận giá trị của sự thật khi khiến nó phụ thuộc vào hành động - mà chính họ không hiểu ý nghĩa. Chủ nghĩa chủ quan, chủ nghĩa duy tín, chủ nghĩa tự nhiên, đó là những thuật ngữ đã tới tấp gán cho Blondel một cách thiếu cân nhắc. Lúc đầu ông từ khước trả lời. Bạn bè - đứng đầu trong số này, chúng ta phải kể Laberthonnière, Wehrlé, Valensin, Mallet - đã làm việc này cho ông. Sau đó, ông bước vào cuộc đấu, và đặc biệt trả lời trong *Annales de Philosophie chrétienne*, một tập san mà ông đã mua bằng tiền của mình và đã giao cho người bạn của mình là Cha Laberthonnière trông coi. Nhưng thư từ của Blondel kể từ đó đã tiết lộ cho chúng ta biết ông đã phải chịu đựng những cuộc tấn công này như thế nào. Có vẻ như vô nghĩa nếu dừng lại ở đó vì ngày nay mọi người đều đồng ý về sự bất nhất của họ. Tuy nhiên, chúng khiến ông nghĩ rằng ngoài những lời chỉ trích thiếu thiện chí, còn có những hiểu lầm

chủ yếu vì *Hành động* chỉ là tác phẩm phiên diện. Vì vậy, ông quyết định chấm dứt cuộc tranh cãi, ít nhất về phía ông, và im lặng chuẩn bị một công trình tổng thể sẽ kết liễu nó dứt khoát bằng cách làm sáng tỏ tư tưởng của ông hơn. Công trình tổng thể này chính là bộ sách bốn cuốn, mà bây giờ chúng ta phải khảo sát.

## B. – Bộ sách bốn cuốn

Blondel gọi bộ sách bốn cuốn là tổng hợp các sách về: *La Pensée* [Tu tưởng] (2 tập), *L'Être et les êtres* [Hữu thể và các hữu thể] (1 tập), *la nouvelle Action* [Hành động mới] (2 tập) và *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* [Triết học và Tinh thần Kitô giáo] (2 tập). Cuốn cuối cùng vừa kể có nhiều thiếu sót. May mắn, nó đã được bổ sung bởi hai nghiên cứu khai triển rất tốt, *Le Sens chrétien* và *De l'Assimilation*, được viết vào khoảng năm 1930, mà Blondel đã để lại trong tư thế sẵn sàng để in và nhà xuất bản đã tập hợp lại sau khi ông qua đời với tựa đề: *Exigences philosophiques du christianisme [Các Đòi hỏi Triết học của Kitô giáo]*. Nhưng, dù sao, những cuốn sách về *L'Esprit Chrétien* vẫn mang lại ý nghĩa cho trọn công trình của Blondel và thể hiện ý định triết đề của ông. Chính ông đã chính thức tuyên bố rằng không có chúng, *Tư tưởng, Hữu thể và các hữu thể, Hành động mới* sẽ mãi còn mờ mịt.

Trong một lá thư được công bố bởi *Archives de Philosophie* (1961, trang 119-122), ông khẳng định rằng *L'Esprit Chrétien* tạo thành "vương miện không thể thiếu và là nền tảng của tòa nhà" và chỉ một mình nó đã đưa ra "lời giải thích và biện minh cho các kết luận mà bộ ba đã tiến tới, vẫn còn bỏ ngỏ một cách phần nào đó gây chùng hững". Bằng chứng nữa là ở cuối cuốn *Hành động* thứ hai, ông đã xóa các trang dành cho tín điều, cho thực hành tôn giáo, cho mối liên hệ giữa nhận thức và hành động, vốn mang lại ý nghĩa thực sự cho luận án năm 1893 để chuyển những vấn đề này sang *L'Esprit Chrétien*. Như vậy, nếu người ta muốn chính xác, thì đây không phải là bộ ba, nhưng luôn phải nói đến bộ bốn. Chúng ta hãy phân tích các tác phẩm cuối cùng này một cách ngắn gọn hơn; thay vì tạo nên một triết học thứ hai, trái lại, chúng hoàn thiện điều luôn luôn là ý định của Blondel, ít nhất kể từ năm 1882.

*La Pensée* là một điều hoàn toàn khác với một lý thuyết đơn giản về nhận thức. Với chủ nghĩa duy tâm, một chủ nghĩa vốn cho rằng người ta không thể nói về sự ra đời của tư tưởng, ý niệm được sinh ra không như một thế giới, Cuốn này chống đối việc phân tích khởi nguyên của tư tưởng và các nấc nó tự phát đi lên. Nó cũng triển khai một cách tuyệt vời sự phát triển hữu cơ của tư tưởng, từ khi nó ra đời một cách tối tăm trong vũ trụ cho đến khi nó nở rộ trong đời sống tri thức qua sinh vật, tâm thần và ý thức. Như trong hành động, phương pháp là biện chứng. Luôn là việc khám phá những gì hàm ngụ trong mỗi suy nghĩ và chứng minh rằng một lỗ hổng, vốn có hữu trong nó và chia nó thành hai yếu tố, liên tục buộc nó phải vượt qua chính nó. Cùng một lúc, đây vừa là biện chứng của tự nhiên, vừa là biện chứng của tinh thần. Một mặt, đây là một lời bình luận sâu sắc về một công thức của Bossuet mà Blondel rất yêu mến: chúng ta không bao giờ khai thác hết một ý niệm nhỏ nhất của chúng ta. Muốn hiểu rõ lý do của nó không khác gì cố gắng giải thích vũ trụ.

Các nhà triết học hầu như luôn giả thiết sự hiện hữu của hai thực tại riêng biệt: một có tính vật chất, một có tính tinh thần, và họ nghiên cứu các mối tương quan của chúng, bằng cách cố gắng dẫn chúng lại với nhau. Chính trong định đề này, giống như "đầu tiên, phải tránh nói dối, [sau đó] là ảo tưởng triết đề", Maurice Blondel nhìn thấy điểm xuất phát sai lầm đã làm hư gần như mọi nền triết lý. Một mặt, thế giới vật chất - vô cơ hay hữu cơ - không đủ cho chính nó. Đối với chúng ta, nó không những là "sự lừa dối có hệ thống" mà African Spir đã nói tới, mà nó còn không ổn định, cùng một lúc vừa nhiều vừa là một, có chức năng kép, vừa tách biệt vừa đoàn kết cùng một lúc. "Không thể có hiểu lầm căn để nào hơn giả thuyết về

một vũ trụ, dùng để nâng đỡ như một khối nguyên liệu thô trộn bộ sự phát triển tiếp theo của các hữu thể kể cả các hữu thể thiêng liêng, cho đến lúc giải quyết được vấn đề vận mệnh của các tinh thần” (tập I, trang 16). Mặt khác, tư tưởng tự nó lại càng không đủ. Không gì ấu trĩ hơn quan niệm về một chủ thể suy nghĩ, không biết xuất phát từ đâu, nhưng đối diện với một đối tượng – với thế giới chẳng hạn - không hề sẵn sàng đón nhận họ. Thực thể, suy nghĩ là một sự kiện có tính vũ trụ. Bên kia các trạng thái ý thức hoặc tiềm thức, chúng ta phải tìm ngay trong thế giới vật chất điều một mình nó khiến chúng trở nên khả hữu. Tư tưởng không đột nhiên nảy sinh từ hư vô: nó được moi ra trong vũ trụ, một vũ trụ mang lại tính độc nhất. Đó là tư tưởng vũ trụ, nhập thể một cách sâu sắc và tồn hữu một cách thực chứng.

Bằng cách phân tích tư tưởng có tính vũ trụ này, chúng ta nhanh chóng phát hiện ra sự mâu thuẫn vốn thúc đẩy nó. Một mặt, trên hết nó là việc tìm kiếm tính thống nhất, tính khả niệm và liên đới: vũ trụ xuất hiện với chúng ta như tư tưởng cùng một lúc vừa tản mát vừa hiệp lực cùng phần đầu hướng tới điều một [l'un]. Nhưng mặt khác, thế giới vừa nhiều vừa là một: nó chỉ được tạo ra và được suy nghĩ dưới khía cạnh thay đổi. Và hai khuynh hướng này - hướng tới một và nhiều - không chỉ đơn giản được đặt cạnh nhau hoặc liên kết với nhau; chúng hàm ngụ lẫn nhau, chúng mời gọi nhau. “cũng như chúng ta không thể hình dung thế giới mà không xé nó ra từng mảnh và không đặc thù hóa nó, chúng ta cũng không thể nhìn thấy và suy nghĩ về các bộ phận mà không liên đới chúng và đặt chúng trong tương quan với vũ trụ” (t. I, tr. 13). Chúng ta hãy gọi yếu tố đơn nhất và phổ quát là *noetic* [ý], yếu tố đa dạng và đa nguyên là *pneumatique* [thần khí]: chúng ta nên nói rằng vũ trụ được tạo thành từ hai khuynh hướng không bao giờ tự đồng nhất hoặc tách biệt. Hay đúng hơn vũ trụ không được tạo thành: nó tự tạo nhờ vào hai khuynh hướng có vẻ trái ngược nhau này, nhưng hợp nhất và bằng chính sự bất khả giản lược của chúng đã tạo nên sự tiến bộ. Như thế, không phải là thuyết nhất nguyên hay thuyết nhị nguyên, mà là sự liên đới của các khía cạnh hợp đồng: vũ trụ là một diễn trình trở nên hoạt động theo một khuynh hướng kép và liên tục mở ra cho một sự phát triển không những theo chiều dài, nhưng còn theo chiều sâu và cô đọng [concentration]. “Giả thiết rằng các hữu thể được tạo dựng trong tính cố định của chúng và thế giới là một tập hợp các sự vật tồn hữu đồng thời hoặc nối tiếp nhau, như những yếu tố tính cố định hay thậm chí như một sự tiến hóa đa dạng, là hiểu sai sự liên đới tạo nên bi kịch lịch sử. Là buộc bản thân bỏ qua khởi nguyên thiêng liêng, là khởi nguyên, từ những nguồn gốc xa xôi nhất, vốn tác động toàn bộ tự nhiên để dẫn trọn bộ diễn trình trở nên gắn liền với mục đích tối cao; thực thể, chỉ duy có mục đích này mới có thể mang lại cho các mầm thực tại một sự nhất quán và một sự hoàn hảo đáp ứng mong muốn tiềm ẩn của tự nhiên, vốn hết sức bất lực không thể tự mình hiện thực hóa được, *Initium aliquod createurae ab alio perficiendum* [bất cứ khởi đầu của tạo vật nào cũng đều phải được hoàn thiện nhờ điều khác]” (t. I, tr. 23).

Do đó, từ chương đầu tiên, các tiền đề siêu hình cũng như phương pháp đã được đặt ra. Phần còn lại của tác phẩm sẽ chỉ mô tả khởi nguyên về thời gian của tư tưởng, điều có thể gọi là việc ra đời ba lần của nó. Trước hết, tư tưởng chỉ thực sự xuất hiện với chính nó, chỉ trở thành "tư tưởng tư duy" bằng dấu hiệu: đó là sự kiện nhân bản đúng nghĩa. Sự ra đời thứ hai của nó diễn ra khi tư tưởng tự nâng mình lên khỏi ý thức đơn giản về bản thân để ý thức được Tư tưởng vượt quá nó, khi nó hiểu rằng để khẳng định bản thân nó phải khẳng định một Tư tưởng siêu việt. Sẽ không có “tư tưởng tư duy” khi không có “tư tưởng về Tư tưởng”. Suy nghĩ là suy nghĩ về Thiên Chúa. Nhưng việc khẳng định đơn giản về một Tư tưởng ở trong mình không đủ để hoàn thành tư tưởng của chúng ta. Và lúc đó, vấn đề quyết định nảy sinh là phải biết liệu tư tưởng của chúng ta, vốn không thể tự thỏa mãn, không nên tự đặt mình vào trạng thái tiếp nhận một cách hữu hiệu Đáng, một mình Người mới có thể thỏa mãn nó. Sự ra đời thứ ba và cuối cùng của tư tưởng, hành vi mang tính quyết định của nó, diễn ra khi nó chuẩn bị việc kết hợp với nguyên tắc hoàn thiện, nhận thức và hạnh phúc của nó - sự kết hợp

mà nó không thể thực hiện bằng lực riêng của nó, nhưng nó có thể tự chuẩn bị bằng cách thỏa mãn trước các đòi hỏi của nó. Tư tưởng chỉ được hoàn thành bằng cách cho đi chính nó.

Phép biện chứng của hai tập này đã nhanh chóng được lên sơ đồ như trên. Động cơ là tương quan của hai hình thức tư tưởng đối lập nhau và nhưng mời gọi nhau. Hai tư tưởng trong mỗi suy nghĩ của chúng ta! Biết bao triết gia, thí dụ Platông với sự phân biệt của ông giữa sự tiến bộ của suy lý luận lý học và sự chiêm niệm trực quan, Pascal với sự phân biệt tinh thần hình học và tinh thần tinh tế, Newman, có lẽ trước nhất, với sự phân tích kép về nhận thức thuần lý và nhận thức thực tại, đã nhìn thấy điều đó. Nhưng vẫn chưa có ai có thể rút tĩa được sự thật đơn giản này: “Tư tưởng của chúng ta mặc hai hình thức xét riêng thì không đủ, không kết nối với nhau một cách rõ ràng, do đó người ta không thể xác định được cả trong hữu thể riêng biệt của chúng lẫn trong sự liên hợp của chúng, một sự liên hợp, giống như bất cứ sự phát sinh nào của tự nhiên, diễn ra trong đêm tối và một kiểu vô thức” (t. II, tr. 41). Chắc chắn, chúng ta không nên dừng lại ở sự phủ nhận biểu kiến này. Các xung đột nội tâm dần dần được khắc phục, hoặc ít nhất được di chuyển và xích lại gần nhau hơn với một độ rõ ràng khiến giải thích được ý nghĩa và mục đích của chúng. Nhưng vẫn còn một sự mù mờ nào đó của thuật ngữ khi trả lời vấn đề về nguồn gốc. Và chắc chắn sự việc nên như vậy, “vì, trong chính việc suy nghĩ của chúng ta, chúng ta phải tích hợp nhiều điều hơn là tư tưởng” (t. II, tr. 411). Đó là việc chúng ta phải làm cho chảy trở lại nó tất cả những gì nhận được từ hữu thể, tất cả những gì hành động có thể dạy chúng ta và cung cấp cho chúng ta. Sự phân tích tư tưởng không bao giờ tự đóng kín vào chính nó, nó mời gọi những phân tích khác về hữu thể và hành động: nếu tư tưởng đã là hữu thể, thì nó không phải là hữu thể cho một mình nó. Từ quan điểm ít nhất về hình thức, *l'Être et les êtres* tạo thành kiệt tác của bộ bốn. Tất cả những điều làm cho *La Pensée* ra nặng nề và đôi khi khiến nó khó đọc đều bị loại bỏ. Nhiều - hoặc ít - khỏi những lối đi vòng và quay trở lại này. Đó là một sự đi lên liên tục, một loại tiến tới chậm chậm, sau đó là sự đi lên qua các hữu thể cho đến tận Hữu Thể. Hay nói cho chính xác hơn, lần đầu tiên người ta đứng trước một loại hữu thể học cụ thể trong đó, không phải khái niệm tổng quát về hữu thể, mà là các hữu thể trong thực tại đặc biệt của chúng và sự tồn hữu riêng của chúng được nghiên cứu. Tóm lại, vấn đề được khảo sát chính là vấn đề sự tương hợp của các hữu thể ngẫu nhiên và của Hữu thể tất yếu. Nếu Thiên Chúa hiện hữu, nếu thậm chí Người là Đấng duy nhất mà người ta có thể nói Người hiện hữu một cách tuyệt đối, thì liệu người ta có thể khẳng định, và theo nghĩa nào, về các hữu thể được tạo dựng là chúng hiện hữu không? Để trả lời câu hỏi này, tác giả tiến hành một cuộc điều tra rộng lớn qua các tạo vật. Vật chất hiện hữu; sinh vật sống và chết hiện hữu; các con người hiện hữu; các xã hội hiện hữu; toàn bộ vũ trụ, trong tính toàn diện khả giác và khả niệm, hiện hữu. Tuy nhiên, không một tạo vật nào cũng như toàn thể giới làm cạn kiệt hữu thể: chúng đòi hỏi một điều khác, chúng giống như các cấp độ của hữu thể, mà thực tại chỉ có thể tồn hữu bằng cách bám lấy hữu thể, vốn chỉ có nó mới tự hiện hữu mà thôi. Như thế, kinh nghiệm mà chúng ta có được về hữu thể chỉ ngang bằng với bản thân nó khi khẳng định Hữu thể tuyệt đối: mọi hữu thể đều không đủ để đáp ứng yêu cầu đầu tiên của chúng ta về hữu thể. Nhưng các hữu thể tương đối và ngẫu nhiên này cũng có một thực tại nào đó và tính nhất quán. Bằng chứng là thực sự người ta có thể nghi ngờ một đối tượng, nhưng không thể nghi ngờ mọi đối tượng: người ta chỉ phủ nhận bộ phận bằng cách khẳng định toàn bộ hoặc, như hiện tượng học đương thời đã nói, sự nghi ngờ đặc thù luôn hoạt động ở chân trời thế giới. Như thế, cuộc điều tra đầu tiên dẫn đến một kết luận kép có tính tạm thời: "Không có gì trong điều được cách sử dụng hiện nay gọi là các hữu thể hoàn toàn đáp ứng điều mà việc suy tư đã khám phá là thiết yếu trong ý niệm tự phát về hiện hữu này, và, tuy nhiên, chúng ta không thể tiêu diệt tất cả những thực tại này, những thực tại tuy không nhất quán một cách tuyệt đối, nhưng hỗ trợ lẫn nhau, đến mức không bao giờ chúng ta nghĩ tới việc phá hủy tất cả với nhau trong tư tưởng của mình”(tr.143).



Do đó, người ta được dẫn đến một “thăm dò trung tâm” cho phép họ khẳng định hữu thể như một thể tuyệt đối, như một sự hoàn hảo, như chính Thiên Chúa. Thể tuyệt đối hiện hữu: không thể nào nó không hiện hữu, vì nó tự mình hiện hữu. Lập luận hữu thể học, thiếu sót nơi các tạo vật, sẽ nhận được giá trị trọn vẹn trong Thiên Chúa. “Ý niệm siêu việt, khi được phân tích chính xác, kéo theo sự khẳng định về thực tại của chính thể siêu việt này” (tr.164). Ý niệm Hữu thể trong nó và tự nó có tính “tự khẳng định”. Nhưng Maurice Blondel không dừng lại ở đó. Một mặt nêu lên sự hiện hữu tương đối của các hữu thể và mặt khác, sự hiện hữu tuyệt đối của Hữu thể không hẳn để đưa ra giải pháp cho bằng làm nảy sinh một vấn đề. Nếu Hữu thể tuyệt đối, theo định nghĩa, là thể tìm thấy trong mình sự đầy đủ của chính mình, câu hỏi lại được đặt ra là: chúng ta nên cấp thực tại nào cho những hữu thể khác? Đây là kết luận kép tạm thời đầu tiên cần phải được lập lại và minh giải. Ở đây, há không có một mâu thuẫn nghịch lý sao: các hữu thể ngẫu nhiên đòi, dù cho sự tồn hữu của chính chúng, sự hiện hữu của một Hữu thể tất yếu, nhưng khi người ta vươn tới Hữu thể tất yếu thì dường như Hữu thể này tự mình đã đủ cho chính mình và họ không còn hiểu được sự hiện hữu của các hữu thể ngẫu nhiên. Do đó, cần phải phân tích "các mối liên hệ giữa các hữu thể đang trong diễn trình trở thành vốn tạo vấn đề và Hữu thể trong đó không có vấn đề nào cả, ngoại trừ trong tương quan với trật tự ngẫu nhiên, với nguồn gốc, với ý nghĩa và số phận của vũ trụ" (tr. 329).

Để giải quyết nghịch lý biểu kiến, cần phải kết hợp, thay vì chống đối, các quan niệm về diễn trình trở thành và củng cố các hữu thể. Cuốn *La Pensée* đã quả quyết rằng hầu hết mọi lầm lỗi đều xuất phát từ việc người ta củng cố các hữu thể ngẫu nhiên, coi chúng như đã được xác định và có tính dứt khoát. Trong thực tế, hữu thể của các tạo vật không tự đặt mình đối đầu với Hữu thể của Đấng Tạo dựng và không hề có việc tìm kiếm một số thỏa thuận bên ngoài giữa chúng với nhau. Vũ trụ tự nhiên và thiêng liêng không tạo thành một việc đặt các bên cạnh bên nhau, mà là một kết nối thực sự, trong đó mỗi bên đều có vị trí và vai trò của mình. Nói chính xác hơn, mỗi kết nối giữa các bên này tạo thành một bi kịch trong đó, mỗi bên đóng vai số phận mình. Con người và thế giới đang trong quá trình trở thành: tính bất ổn của đối tượng cũng lớn như tính bất ổn của chủ thể. Trong yếu tính của nó, vũ trụ chưa được hoàn tất, mở ra cho một sự phát triển vô thời hạn, sẵn sàng cho bi kịch lịch sử, một bi kịch sẽ tiết lộ nó, cách nào đó, cho chính nó. Nhưng câu chuyện này có một ý nghĩa, diễn trình trở thành này có xu hướng hướng tới một mục tiêu. Các tạo vật chỉ có thể đạt tới mục đích của mình, một điều thực sự tự củng cố trong hữu thể, bằng cách hợp tác vào mục đích phổ quát, theo ý muốn của một mình Hữu thể trong chính mình. Và như thế, có một chuẩn tắc không chỉ có tính quy định, mà còn có tính cấu thành ra các hữu thể. Bên dưới luận lý học thông thường về các khái niệm, có một luận lý học về các hữu thể mà Blondel gọi là luận lý *Quy phạm* [Normative]. Đó không chỉ là một luận lý học lý tưởng, mà còn là một thực tại hữu thể học. Nó là việc “nghiên cứu có phương pháp nhằm mục đích nghiên cứu và cung cấp quá trình mẫu chuẩn mà nhờ đó các hữu thể thể hiện kế sách mà từ đó chúng phát xuất, vận mệnh mà chúng đang hướng tới” (tr. 255). Trái ngược với luận lý học mâu thuẫn, vốn là luận lý học loại trừ, luận lý học quy phạm cụ thể hiểu rằng, trong thực tại hữu thể học, các lực đẩy nhau mà không loại trừ nhau. Ý thức phát sinh từ một sự phân chia, một sự đối lập, nghĩa là sự đấu tranh của các sức mạnh. Cũng như một ý tưởng là một ý tưởng cố định, một hành động không phải là một hành vi, mà là một sự kiện đơn giản của tự nhiên. Ánh sáng của mỗi ý niệm tóm lược cả một hệ thống lực lượng; bằng hành động lý tưởng mà chúng có đối với nhau, các lý do hành động (motifs) đặt các sức mạnh mà chúng đại diện vào thế cạnh tranh. Sự suy tư không hề trì trệ, nó là lực của các lực.

Như thế, ý thức về một động cơ hành động hoặc một ý tưởng không có tác dụng nếu không có ý thức về các động cơ khác hoặc ý tưởng khác. Và các động cơ và ý tưởng không phải là

những điều trừu tượng không liên quan gì đến cuộc sống: chúng hết thảy giống như một bản tóm tắt và tổng hợp các lực lượng và khuynh hướng, đến nỗi chính ý thức cũng có thể được định nghĩa như một hệ thống có qui định của các sức mạnh. Thành thử, nếu, trong vũ trụ, tư tưởng dựa trên hữu thể, thì các hữu thể, tới một mức độ nào đó, luôn chứa trong mình một phôi thai của tư tưởng. Như thế, cuốn *L'Être et les êtres* tự nối kết với cuốn *La Pensée* và chuẩn bị cho cuốn *la nouvelle Action*.

Sau những trang này, vốn là các trang mạnh mẽ nhất và mới mẻ nhất trong tác phẩm, phần cuối cùng tạo thành một loại bài hát ca ngợi tự nhiên. Người ta hiểu đối với Blondel, như chính ông nói, đến mức nào *L'Action* là một công trình "tình cờ", có nguy cơ làm ông bị hiểu lầm bằng cách chỉ thu hút sự chú ý vào riêng chủ thể mà thôi. Cuốn *L'Être et les êtres* có lẽ là phép biện chứng đẹp đẽ nhất và chặt chẽ nhất về tự nhiên mà chúng ta có trong ngôn ngữ Pháp, nhưng là một tự nhiên bám lấy tinh thần hay đúng hơn được tinh thần thấu nhập. Trong những trang nên được so sánh với những trang của Teilhard de Chardin (và so sánh cũng là để đánh dấu các khác biệt), Blondel mô tả và phóng lớn "vai trò chuẩn tắc, khởi nguyên hữu thể (ontogénitique), không thể thiếu, không thể phá hủy của chức năng do vật chất đảm nhiệm trong kế hoạch tổng thể và tối cao của tạo thế" (tr. 261). Đó là vì chức năng riêng của "thực tại siêu phàm" nơi vật chất là vừa để phân biệt vừa để kết hợp, bởi vì chính nhờ nó mà chúng ta tách mình ra khỏi hữu thể khác và khỏi Hữu thể trong chính nó, nhưng nhờ nó, chúng ta cũng tham gia vào đó. Như thế, vật chất xuất hiện như được liên kết với mọi hữu thể tạo dựng, như một biểu thức phổ quát nói lên tính ngẫu nhiên của chúng, và chắc chắn người ta có thể nói rằng tính vật chất trong mỗi hữu thể đó là thước đo khoảng cách của chúng với Thiên Chúa. Nhưng nếu vật chất là bạn đồng hành của hữu thể, thì cuộc sống là một cái đã chứa sẵn các rủi ro sa ngã, nhưng cũng là một sự chuẩn bị mà không có nó các hữu thể tinh thần không thể hiện hữu. Đến nỗi vật chất dứt khoát xuất hiện như một điều có thể được sinh động hóa, sự sống xuất hiện như điều có thể tinh thần hóa, cuối cùng tinh thần xuất hiện như điều có khả năng khao khát Thiên Chúa (*capax entis capax Dei*). Và, nói tóm lại, chính trong việc trở nên chậm chạp của chúng và chuyển động của chúng hướng về Thiên Chúa mà các hữu thể thực sự đạt tới chỗ củng cố được hữu thể của chúng. Sử thi vĩ đại về toàn bộ sáng thế, một sử thi vốn chỉ được hiện thực hóa bằng khát vọng hướng tới Thể Tuyệt đối. Thiên Chúa đã tạo ra các hữu thể vì chúng, nhưng chúng chỉ hiện hữu bao lâu hiện hữu vì Người.

Cuốn *L'Être et les êtres*, một cuốn vốn muốn trở thành và là một công trình của sáng kiến tinh thần cũng như sự nhất quán thuần lý, đã kết thúc một cách khéo léo với một "kết luận khai vị" nhằm mục đích thiết lập một công trình sau này dựa trên các chân lý đã được xác lập. Đây là một dẫn nhập vào khoa học hành động, mà vị trí căn bản của nó như một trung gian giữa suy nghĩ và hiện hữu từ nay đã được hiểu rõ hơn. Blondel luôn gán tầm quan trọng lớn nhất cho vấn đề *vinculum substantiale* (sợi dây bản thể) và ông đã dành một luận án nhỏ bằng tiếng Latinh của mình cho khái niệm này nơi Leibniz. Sau hai cuốn sách đầu tiên của bộ bốn, điều hình như rõ ràng hơn là hành động chính là mối liên kết chủ yếu và quan yếu, sự kết hợp giữa điều có thực và điều lý tưởng: trong nó hội tụ điều phổ quát và điều đặc thù, đó là *vinculum* đang thể hiện. Nó được định vị như thế. Blondel vốn không hài lòng khi luôn nghe mình được gọi là triết gia của hành động. Từ nay, sự hiểu lầm này được xóa bỏ và người ta thấy rõ ràng rằng hành động, đặt nền tảng trên hữu thể, cũng ngụ hàm tính khả niệm, trong những gì nó coi là thiết yếu, theo định luật của một trí hiểu và một ý chí có chủ quyền. Hơn nữa, công trình mới không phải là việc đơn giản lấy lại luận án. Tập đầu tiên, hoàn toàn mới, nghiên cứu từ một quan điểm siêu hình về vấn đề các nguyên nhân đệ nhị đẳng và hành động thuần túy. Vì một vấn đề khá tương tự với vấn đề của *l'Être et les êtres* chắc chắn nảy sinh: làm thế nào xác định được bản chất và chỉ rõ mối tương quan của Nguyên nhân đệ nhất và Nguyên nhân đệ nhị? Theo thuật ngữ hiện đại, người ta gần như có thể nói rằng toàn bộ

tập này nghiên cứu sâu về mối tương quan giữa các quan niệm ưng thuận [consentement] và tạo dựng, hoặc nếu người ta thích, tính hoạt động trong chính tính thụ động, “tính chủ động chịu đựng” (pâtir actif). Do đó, đối tượng của nó là xác định bản chất nguyên khởi của hành động. Tập thứ hai nghiên cứu hành động “đang thực hiện” nghĩa là điều tạo nên sự phát triển có phương pháp và bổ ích của nó. Ở một mức độ lớn, nó là việc soạn lại luận án năm 1893, mà nó đã lấy lại nhiều đoạn văn thật dài, chỉ cố gắng làm chính xác hơn để tránh sự phản đối, đôi khi sửa đổi thuật ngữ và nhất là lược bỏ phần kết luận, mà các vấn đề của phần này được chuyển qua cuốn *L'Esprit Chrétien*. Dù sao, điều gây chú ý cho cuốn *la nouvelle Action* không hẳn là những gì được thêm vào cho bằng cách nó được liên kết với mọi nỗ lực suy lý trước đó. Như thế, sự thống nhất của ba cuốn sách xuất hiện một cách hoàn toàn rõ ràng và ý định ban đầu và trường kỳ của Blondel được hoàn toàn thanh thoát. “Khắp nơi, một tính hai mặt tạm thời tự áp đặt lên chúng ta, mà chúng ta chỉ ý thức được nhờ một khuynh hướng tự nhiên và không thể xóa nhòa hướng tới sự thống nhất: bất kể, ngay từ đầu, chúng ta đã thấy mình đối đầu với tư tưởng vũ trụ, hay chúng ta xem xét các quá trình của cuộc sống và ý thức trong suốt diễn trình trở thành, hay chúng ta lược loại *Hành động* của mình để tìm kiếm mối dây nối kết giữa điều có thực và điều lý tưởng, giữa thực hành và suy đoán, khắp nơi, chúng ta đều gặp ở trung tâm mọi thực tại ngẫu nhiên, một sự bất cập, không hề làm nản lòng, nhưng mở ra một lĩnh vực tiếp theo và áp đặt một sáng kiến dưới sự thúc đẩy của một kích thích mật thiết và bởi sự lôi cuốn của một mục đích cao hơn. Như thế, trong tất cả những gì đang hiện hữu và trong tất cả những gì chúng ta là, trong tất cả những gì chúng ta biết, muốn và làm, một thể vô tận hiện diện khắp nơi, như một cái nêm cắm sâu, không phải để chia cắt, nhưng để thắt chặt và củng cố. Do đó, tư tưởng của chúng ta phải nhận ra nó ở đó, *Hành động* của chúng ta phải chào đón nó ở đó. Do đó, mà có đặc điểm kép nơi phương pháp của chúng ta: kết nối có tính thuần lý toàn diện, đến mức và bao gồm điều siêu lý (supra-rationel) vốn là điều vô lượng và siêu việt; sự trung thành của ý thức với chuẩn mực thân thiết của nó, đến mức và bao gồm cả việc hiến mình cho chân lý hằng sống, và là nguồn vui” (*L'Action*, t. II, p. 14).

Mục đích của bộ ba là quay ngược lại tất cả các sự kiện để khám phá những gì chúng ngụ ý và để làm nổi bật tính cách chưa hoàn tất, thậm chí không thể hoàn tất của tất cả những suy nghĩ, hiện hữu, hành động mà các tạo vật dễ chịu ảnh hưởng. Tính liên tục với cuốn *L'Action* đầu tiên khá rõ ràng: luôn cùng một kế sách, luôn cùng một phương pháp hàm ngụ và tích hợp cùng một lúc. Một kết luận kép đã đạt được, tạo nên như chứng thư triết học và chân lý tối cao của nó: không thể dẹp bỏ toàn bộ trật tự của sự vật này, một trật tự vốn tự áp đặt một cách bất khả chống cưỡng lên ý thức và tạo thành một vũ trụ nhất quán trong tất cả các bộ phận của nó; không thể khóa nó trong chính nó và không thể đem toàn bộ các phức thảo, chuyển động và mong muốn vốn tạo nên tính năng động của tự nhiên và của tinh thần tới một thể thống nhất khả niệm. Vì vậy, triết học với tư cách là triết học có một công trình cuối cùng cần phải hoàn thành: khảo sát việc một tôn giáo phải thỏa mãn các điều kiện nào nếu muốn làm cho việc hoàn thành trở nên khả hữu và liệu Kitô giáo có thỏa mãn những điều kiện này hay không. Theo quan điểm của phép biện chứng hành động, vốn chỉ là một bộ phận của triết học tổng thể, mặc khai xuất hiện như một điều giúp đặt hành động thành một phương trình trong ý thức. Cuốn *L'Esprit Chrétien* đảm nhận lại nhiệm vụ này, khuếch đại nó và trên hết là chỉ rõ nó: nó tạo thành một triết học tôn giáo, hay nói chính xác hơn, là một triết học về Kitô giáo, còn chính xác hơn nữa, vì cách diễn đạt này còn gây tranh cãi, là một triết lý về Công Giáo. Một triết lý Kitô giáo về tinh thần liên tục có nguy cơ nhầm lẫn; một triết lý của tinh thần Kitô giáo giải cứu được tính tự chủ trong khi khám phá ra các mối liên hệ.

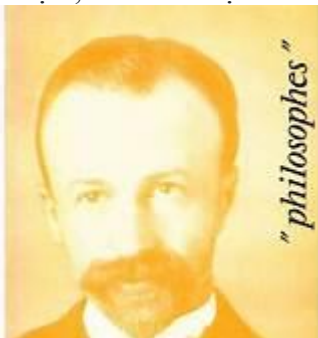
Do đó, bởi vì nó chứa đựng toàn bộ những suy đoán triết học, nên “bộ ba” cho biết rõ những khát vọng và những thiếu sót của chúng ta. Nhưng mục đích trực tiếp của nó là đặt chúng vào

tương quan với "các sự ân cần, hứa hẹn, các đại lượng bồi bổ" mà Kitô giáo mang lại. Khoa phê bình triết học và mặc khải Kitô giáo có thể và phải giúp nhau giải quyết vấn đề tối cao về vận mệnh. Điều này không ngụ ý chủ nghĩa duy tín (fidéisme) hay chủ nghĩa tự nhiên hoặc thậm chí là ý định hộ giáo. Làm một triết gia là phải phê bình một cách hợp phương pháp, thậm chí có hệ thống, toàn bộ mọi hoạt động của con người. Kể cả tôn giáo. Lý trí phán xét mọi điều mà không lấy mình làm thước đo mọi điều. Nếu chỉ có con người mới có thể và phải lựa chọn dứt khoát hoặc phò hoặc chống lại siêu nhiên, thì triết học phải đánh giá tính khả niệm của nó. Quả quyết rằng Kitô giáo khả niệm, thì đó là điều Blondel sẽ chứng kinh và điều này nhất quán trong chính nó và nhất quán với toàn bộ các đòi hỏi được bộ ba rút ra. Như thế, cuốn *L'Esprit Chrétien* mở ra một bước đột phá triết học mới: đó là bước đột phá của một nền Triết học, của một nền Phê bình về Tôn giáo. Nó cung cấp một khía cạnh kép. Một mặt, tư tưởng thuần lý đã làm sáng tỏ các đòi hỏi và nguyện vọng mà mặc khải phải đáp ứng: cần phải khảo sát xem đây có phải là trường hợp của Kitô giáo hay không. Mặt khác, nếu điều này thực sự là như vậy, đến lượt nó, mặc khải này phải nuôi dưỡng chính lý trí, phóng to nó lên cách nào đó và cho phép nó một sự phát triển mà có lẽ chính tự mình nó, nó cũng không biết đến. Bởi thế, kế sách đã được phác thảo rõ ràng và mạnh mẽ. Phải thừa nhận rằng Blondel đã hoàn thành nó không tệ lắm và, đối với một nhiệm vụ vừa mới vừa khó khăn, ông mới chỉ làm được việc mở đường. Tuy nhiên, ông đã rút ra được một ý niệm chính, một ý niệm sẽ phải được lặp lại và làm rõ nét bản chất sâu sắc của triết học cũng như bản chất của tôn giáo: các mâu nhiệm Kitô giáo khác nhau phải giải quyết các bí ẩn triết học, ở cấp độ cao hơn không thể tiếp cận được về phương diện tự nhiên.

Ngoài ra, vì thuật ngữ triết học chỉ sự mơ hồ (ambiguïté) đã được áp dụng cho Merleau-Ponty, nên người ta có thể định nghĩa toàn bộ tư tưởng và thái độ của Blondel như một triết học bí ẩn: triết gia là người di chuyển giữa những bí ẩn, cũng như Kitô hữu là người di chuyển giữa những mâu nhiệm. Các bí ẩn triết học và các mâu nhiệm Kitô giáo đáp ứng lẫn nhau và thúc đẩy lẫn nhau một cách nào đó, không phải theo một suy nghĩ đường vòng, mà tuân theo một "phương pháp vòng xoáy" (méthode cycloïdale) - một chút giống như, theo Teilhard de Chardin, "đường xoắn ốc" (spirale) là hình ảnh của biến hóa. Một lần nữa, vì việc mở rộng mới này của lĩnh vực triết học đã được thực hiện muộn màng, với nhiều điểm yếu và thậm chí thất bại, nên đây là điều người ta phải đồng ý; nhưng vì ở đây có một nỗ lực mới mẽ và mạnh mẽ phi thường, có tính triết học đúng nghĩa, nên điều này dường như cũng là điều không thể phủ nhận.

### C. – Về thân phận triết gia

Bây giờ chúng ta có thể đưa ra một cái nhìn tổng quan về học thuyết Blondel bằng cách rút ra ý định triết đề của nó, trong đó phương pháp ngụ hàm và tích hợp cũng như lý thuyết chưa hoàn tất, một lý thuyết dẫn đến giải pháp tôn giáo và biểu tượng bí ẩn tự nhiên của mâu nhiệm, liên kết chặt chẽ với nhau, vì phương pháp chỉ là học thuyết đang phát triển.



Bất cứ giải thích nào bỏ qua Bộ Bốn Cuốn và dừng lại ở hành động hoặc đặc quyền đều gây hại cho Blondel. Chính ông đã định nghĩa triết học của mình như một "chủ nghĩa tam vị nhất thể" [trinitarisme unitaire] - một bộ ba gồm tư tưởng, hữu thể và Hành động, phát sinh từ sự thống nhất và cố gắng tìm lại nó. Như thế, chúng ta nói rằng đặc điểm thiết yếu của học thuyết Blondel từ cuốn *Hành động* là tự đặt mình, quá bên kia trí hiểu và ý chí, vào nguồn gốc chung của chúng trong tính năng động của hữu thể thiêng liêng mà từ đó chúng mức được sức mạnh của chúng để hành động. Chính đây là điều người ta có thể gọi là *Khẳng định nguyên thủy*, theo kiểu nói được Nabert rất ưa thích. Ngoài ra, cả tinh thần lẫn bản nhiên đều không phải là các thực tại tĩnh. Trong chúng hiện diện một nguyên nhân tác thành, vốn cũng là nguyên nhân cuối cùng và là điều sự suy tư sẽ xác định nhờ ý niệm Thiên Chúa. *Theo một nghĩa nào đó*, một phép biện chứng tương tự như phép biện chứng của ý chí ước muốn và ý chí được ước muốn được thấy lại ở khắp nơi. Chắc chắn có một Hành động nguyên thủy và một Hành động phái sinh (dérivée) và hành động thứ hai này, trong lúc triển khai, cố gắng tự cân bằng với hành động đầu tiên. Nhưng nói chung hơn, là hữu thể-chủ thể và hữu thể-khách thể chỉ hiện hữu và tiến triển nhờ hữu thể thứ nhất này, hữu thể được M. Lachièze-Rey gọi là hữu thể đặt để (l'être posant) giống như suy nghĩ phái sinh giả thiết phải có một suy nghĩ đặt để luôn thúc đẩy nó và nó không ngừng nỗ lực tái hợp. Nếu triết học Blondel có tính biện chứng thì do đó, hẳn phải có một sự bất trung gian (immédiation) nguyên thủy, một bất trung gian, vì không bao giờ được trực giác trực tiếp biết đến, nên chỉ có thể đạt được bằng phương pháp ngụ hàm, một phương pháp hệ ở việc khám phá ra điều vốn hiện diện, nhưng không được nhận ra, chưa được phát biểu một cách rõ ràng. Một phân tích như vậy khá khó khăn vì nó phải đồng thời theo sự khai triển của hữu thể, của tư tưởng và của hành động và lên tới tận Khẳng định nguyên thủy kia, tới tinh thần vốn là nguồn gốc chung của chúng và là quy luật thể hiện chúng. Toàn bộ phương pháp bắt nguồn từ đó vì tính năng động tinh thần này đồng thời vừa siêu việt vừa nội tại đối với các hữu thể, tư tưởng và hành động.

Điều này giải thích tại sao Blondel muốn tích hợp mọi điều vào triết học, và thậm chí vào chính thực hành, mà không bao giờ coi thường lý trí. Ngược lại, ông đã làm nó rộng hơn để cố gắng luôn cân bằng nó nhiều hơn với tính toàn bộ của cuộc sống. Thông đạt với các hình thức khiêm tốn nhất của hữu thể là một điều kiện cho sự phát triển của bất cứ nhân cách nào: bên kia *luận lý học mâu thuẫn*, một luận lý học cô lập con người trong tư tưởng của họ, họ nên xây dựng một *luận lý học tham gia* cho phép họ "thông đạt với tin đồn mênh mông về thế giới" như Jacques Rivière thường nói. Việc thờ ngẫu thần hiểu biết luôn hệ ở việc lấy một phần làm toàn bộ, dưới hình thức này hoặc hình thức nọ, nghĩa là tìm kiếm điều tuyệt đối của hữu thể và chân lý trong trật tự duy nhất của các hiện tượng, dù là khoa học, đạo đức hay thậm chí siêu hình, khả giác hay khả niệm.

Trong *Nhật ký* của mình, Blondel dự phòng chống lại nguy cơ làm sai lạc tinh thần "bằng cách cắt đứt các ràng buộc của một sự kiện với những gì bao quanh nó, chuẩn bị và hoàn thiện nó". Và nếu ông không muốn nói tất cả mọi điều, thì ít nhất ông cũng muốn nói tới điều Tất cả [le Tout], bởi vì "chỉ có điều Tất cả mới khả niệm". Ông gọi thái độ suy nghĩ thân mật này là *tính biết thừa nhận* [agnition], một điều làm nó dễ tiếp nhận đối với tất cả những điều hiện hữu, một loại tính đơn thành [ingénuité] của việc nhận thức vốn thừa nhận tính khách quan của điều chân, tính ngoan ngoãn đối với điều có thực trong đó, một điều được cả Pascal lẫn Auguste Comte coi là đức tính tối cao của trí hiểu. Chúng ta có thể so sánh nó với lòng khiêm tốn của Kant. Thực thế, đối với Kant, suy nghĩ của chúng ta không phải là thước đo hữu thể, nó không phát sinh ra hữu thể, nó chỉ biết hữu thể khi hữu thể được trình bày với nó. Dưới tên nhạy cảm, ông đã đề tính thụ cảm (réceptivité) ngay bên trong tinh thần. Việc bác

bỏ chủ nghĩa duy tâm, hoặc nói cách khác, bằng chứng đích thực chứng minh sự hiện hữu của điều có thực được rút ra từ việc ta không thể tưởng tượng được nội dung của kinh nghiệm hoặc xây dựng được nó một cách tiên thiên: vấn đề kinh nghiệm không bao giờ có thể phát xuất từ tính tự phát của tinh thần. Ngoài ra học thuyết của Kant phân biệt sâu xa giữa việc suy nghĩ và việc biết, vì suy nghĩ rộng hơn biết. Tương tự như thế, đối với Blondel, "việc biết chỉ là giai đoạn giữa của việc suy nghĩ". Vấn đề duy nhất của ông luôn là vấn đề mối tương quan của tư tưởng với hữu thể qua sự trung gian của hành động. Sự phân biệt của Kant giữa tư tưởng và nhận thức mang nơi ông một ý nghĩa đầy đủ đòi thái độ thụ cảm của chúng ta một cách trực tiếp và sâu sắc hơn nếu người ta dám nói tới sự lắng nghe của vũ trụ. Tính biết thừa nhận (Agnition) đòi hỏi một chiều kích tâm linh: nó là việc trở về với ánh sáng, *lớn lên trong hữu thể*. Đó là "việc công nhận rằng nhờ tiến bộ trong diễn trình phát triển tâm trí, tinh thần con người sẽ phải làm mọi sự thật trở thành ánh sáng, của nuôi và mục đích của trí hiểu" (*L'Action*, tập I, tr. 266). Ở đây, ta nên so sánh giữa Maurice Blondel và Jean Nabert. Thực vậy, Nabert, triết gia Pháp có lẽ đáng chú ý nhất vào thời đó và theo Kant sâu xa hơn cả (nhưng thuộc một chủ nghĩa Kant cụ thể và nội tâm hơn vì hướng tới thuyết Biran), theo các thuật ngữ rõ ràng của Blondel, đã đồng hóa mọi đạo đức với "lòng mong ước, bằng hành động, giảm thiểu sự khác biệt giữa hữu thể được ban cho của chúng ta và hữu thể tuyệt đối của chúng ta" (*Éléments pour une éthique*, p. 228) và đã công nhận cho lòng tôn kính (dấu hiệu khác biệt của ơn gọi triết học theo Comte) chức năng "không ngừng khôi phục cảm giác bất bình đẳng của chúng ta đối với chính chúng ta" (tr. 226).

Bởi thế, chính vì cùng một lúc, ông thấy rõ hơn bất cứ ai khác sự khác biệt không thể giản lược giữa khoa học và thực hành và mối liên kết tất yếu giữa chúng với nhau mà Blondel, trước hết, muốn tạo nên một *khoa học về thực hành*. Quan điểm về hiện hữu không phải là sở hữu nó; tư tưởng không đồng nhất với hành động và không bổ sung nó. Nhưng cần phải phân tích một cách chi tiết ảnh hưởng qua lại của chúng trong mục đích của chúng. Như thế, Blondel không bác bỏ nhận thức và cũng không cô lập nó hoặc ưu đãi nó một cách lạm dụng, nhưng đặt nó trong tổng thể hữu thể của chúng ta: nó được rút ra từ hoạt động vốn đi trước nó một cách mơ hồ mà nó có xu hướng soi sáng và chuẩn bị rõ ràng. Tư tưởng là một khoảnh khắc của đời sống mà nó mong muốn được cân bằng với bằng cách tự làm mình mỗi ngày một minh nhiên hơn. Đây không phải là đánh giá thấp nó. Nếu, trong *Procès de l'intelligence*, Blondel có một số công thức quá đáng và gây tranh cãi, thì không vì thế mà ông không luôn gán giá trị lớn nhất cho tư tưởng trừu tượng và có tính ý niệm. Như thế, trong biện chứng pháp của mình, khi dành một tầm cực kỳ quan trọng cho tình bạn và tình yêu, ông đã chủ trương rằng pháp luật là công cụ cần thiết và tính *liên chủ thể* [inter-subjectivité] *chỉ được thể hiện qua sự trung gian của phi bản vị (impersonnel)*. Đồng điệu với Brunschvicg ngay ở điểm này, ông đã cho thấy "sự mơ hồ của chủ nghĩa nhân vị [personnalisme]", chỉ muốn đặt nó chông lại bất cứ chủ nghĩa cá nhân và bất cứ chủ nghĩa thân mật [intimisme] nào.

*Chúng ta nợ Blondel một chủ nghĩa khô hạnh thực sự có tính chủ quan, và đây là một bài học không thể quên.* Những người dừng lại ở hành động đã bắt học thuyết Blondel nghiêng quá về một nền triết học về tinh thần và chủ thể, chống lại mong muốn của Blondel. Ngược lại, chúng ta đã nhấn mạnh tới tầm quan trọng của triết học tự nhiên, của "vũ trụ luận" trong Bộ Bốn Cuốn Sách. Trên hết, chúng ta không được bỏ qua luận án nhỏ năm 1893: *De vinculo substanciali et de substantia composita apud Leibnitium*, cuốn, năm 1930, sẽ được công bố lại, bằng tiếng Pháp với tiêu đề: *Une énigme historique*. Người ta tìm thấy ở đó, không phải một "Pascal" của hành động, người suy tư về thân phận con người, mà là một "Leibniz" và gần như một "Aristot", người suy tư về khái niệm bản thể. Đến nỗi Jean Brun đã có thể chủ trương rằng trong hai luận án tiền sử của Blondel, luận án phụ dứt khoát là luận án chính, vì

hành động chính là *vinculum* [dây nối kết] giữa hữu thể và việc suy nghĩ và Chúa Kitô là dây nối kết phổ quát. Và đối với hành động, há Blondel đã không lặp lại đủ với Laberthonnière rằng, ngay từ đầu, ông cũng đã hiểu chữ này theo nghĩa của Aristôt đó sao? Trong một bức thư quan trọng đề ngày 22 tháng 3 năm 1900 (*Au coeur de la crise moderniste* [Ở giữa cuộc khủng hoảng duy hiện đại], trang 39-40), Blondel tự cho thấy ông rõ ràng là nhà siêu hình học mà ông vốn luôn luôn là khi chỉ trích chủ nghĩa nhân vị thái quá của Nam tước von Hügel và khi phục hồi ý niệm bản thể, thậm chí còn áp dụng vào Thiên Chúa, để chỉ "tính siêu bản vị" (hyperpersonnalité) của Người. Và ông thường nói rõ ràng, nếu nỗ lực ban đầu của ông được đánh trước nhất cho vấn đề số phận, thì ông ngày càng hướng về "khía cạnh siêu hình của những vấn đề liên quan tới các điều kiện căn bản của trật tự tạo dựng". Vì quá nhấn mạnh tới tính mới mẻ của họ, nên người ta quên rằng Kant và Blondel cũng đều là các nhà siêu hình học cổ điển vĩ đại.

Nhưng không vì thế mà triết học Blondel không phải là một triết học thực hành. Ngoài ra, ngay từ năm 1886, Blondel đã xác định rõ ràng dự án làm luận án của mình trong một bức thư gửi cho Emile Boutroux: "Giữa Chủ nghĩa Aristôt vốn coi thường, bất thực hành lệ thuộc tư tưởng và chủ nghĩa Kant chủ trương tách rời chúng và đề cao trật tự thực hành bất lợi cho tư tưởng, có một điều gì đó cần phải định nghĩa và chính nhờ việc phân tích hành động một cách rất cụ thể, tôi muốn xác định điều này" (*Lettres philosophiques*, tr. 10). Điều quan trọng ở đây là phải xác định rõ thái độ của Blondel so với Kant. Bị buộc tội theo chủ nghĩa Kant, theo nghĩa duy chủ quan, chuyện thường xảy ra là ông gây gánh nặng cho Kant. Trước nhất, đó là một phương tiện phòng thủ. Nhưng người ta không thể giải thích mọi điều bằng luận cứ này. Và phải công nhận rằng sự cứng cỏi của ông một phần được giải thích bởi một sự thiếu hiểu biết, điều được chính ông chia sẻ với các đối thủ của ông.

Thực ra, Blondel đã khám phá được kẻ sách đích thực của Kant, một điều đã dẫn ông đến việc xác định rõ hơn tình hình của triết học. Thực vậy, Kant không phải là người phủ nhận siêu hình học như người ta vẫn nói quá thường xuyên. Đúng hơn, ông chủ trương duy trì nội dung của siêu hình học truyền thống trong khi sửa đổi phương pháp của nó. Khoa phê phán lý trí thuần túy chỉ dẫn đến việc phủ định siêu hình học hiểu như một khoa học đúng nghĩa, nghĩa là như một nhận thức thuần túy lý thuyết. Nhưng ông thừa nhận con đường dẫn tới một nền siêu hình học vốn không phải là suy lý thuần túy. Việc giới hạn lý trí lý thuyết về phương diện khả năng nhận biết điều khả niệm của nó, bằng cách ngăn cấm việc mở rộng đến mức siêu khả giác (supra-sensible) các định luật tất yếu đang chi phối tự nhiên, cho phép việc mở rộng bù trừ của lý trí thực hành, là lý trí vốn tìm thấy trong thế giới khả niệm, bên kia nhận thức hiện tượng, một nơi sẵn có để khẳng định tính bất tử của linh hồn, sự tự do của con người và sự hiện hữu của Thiên Chúa. Chính dưới con mắt của Kant, triết học là công việc của con người trong cuộc sống, nó phát sinh từ kinh nghiệm đang sống và đã sống, kinh nghiệm do cuộc sống đem tới và ngược lại đã thông tri cho cuộc sống. Nó có tính luân lý ngay trong yếu tính. Mọi tham vọng thông thái đều lệ thuộc khoa phê bình và, nếu cần một nền siêu hình học, thì chính con người, một hữu thể luân lý, đòi hỏi điều đó để không thất vọng về ý nghĩa của việc họ hiện hữu. Như thế, luân lý là nền tảng của một "chân lý sống", có giá trị phổ quát cho cuộc sống: nó là một giới hạn không thể gián lược vào khoa học. Thái độ của Kant và thái độ của Blondel, do đó, phát xuất từ cùng một ý định, nhưng chúng đi theo những con đường khác nhau.

Trong siêu hình học và lỗi hiểu khoa học theo nghĩa hẹp, Kant đã thay thế nhận thức bằng niềm tin. Bất cứ người ta muốn nói gì, điều này không bao hàm bất cứ chủ nghĩa duy phi lý [irrationalisme] nào. Theo một nghĩa nào đó, Kant là nguồn gốc của tất cả các nền triết học chủ trương một "đức tin triết học" theo nghĩa chính xác nhất, nhưng chúng ta thích nói tới

một “niềm tin thuần lý” hơn.

Tuy nhiên, sự thiếu sót của chủ nghĩa Kant là đã không xác định rõ đủ loại nhận thức quan yếu nào áp dụng cho siêu hình học. Chắc chắn, tính nội tại của hành động, vốn tạo nên cho niềm tin của Kant, đã được đào sâu đủ để nó không cần phải được phát sinh hoặc chuẩn bị bởi một nhận thức và để nó không bị nghi ngờ, là tạo điều kiện cho điều người ta thường gọi là chủ nghĩa duy tín [fidéism]. Tuy nhiên, việc phân biệt quá đáng giữa đời sống tri thức và đời sống luân lý vẫn không giúp nhận ra việc diễn tả cụ thể niềm tin này. Chính trên điểm rõ ràng và chủ yếu này mà Blondel thực sự khác với Kant. Phân tích hành động cho phép ông khám phá lại mối liên kết giữa khoa học và thực hành và trở thành nhà triết học tự đặt mình vào mâu chốt của sự tương tác giữa biết và hành động trong khi vẫn duy trì tính chuyên biệt của chúng. Mọi cố gắng của ông cũng đã luôn hướng vào việc xác định loại nhận thức nào sẽ thuộc nền siêu hình học thực hành. Tóm lại, Blondel đã viết lại một khoa phê bình của lý trí, một khoa đồng thời và cùng một lúc là khoa phê bình của lý trí suy lý và của lý trí thực hành. *Giữa một triết học thuần túy suy lý và sự tách biệt quá mức giữa hai lý trí, ông đã mở ra con đường thứ ba hệ ở việc nghiên cứu, trong sự phát triển nghiêm ngặt của chúng, các hệ luận [implications] của tư tưởng và hành động, trong khi vẫn chủ trương mạnh mẽ rằng nhận thức này, ngay cả có tính thực hành, không bao giờ có thể thay thế được thực hành.* Từ đâu có ý niệm này về triết gia “thực hành” và thậm chí “tin tưởng”, nếu người ta muốn dành cho ý niệm niềm tin này ý nghĩa, mạnh mẽ và chính xác hơn là ý nghĩa của Kant, mà Blondel đã dành cho nó. “Tin là nối vào các động cơ dường như đủ để biện minh cho một sự thuận ý tri thức, phần xác tín vốn không đi từ một chủ thể nhận thức sang một đối tượng được nhận thức, nhưng từ hữu thể này sang một hữu thể nọ; do đó, phát xuất từ các năng lực khác hơn là sự hiểu biết và ít gắn bó với tính khả niệm hơn là hoạt động hoặc với sự tốt lành của điều trong đó, người ta gặp niềm tin của mình. Hiểu như thế, niềm tin là sự đồng ý hữu hiệu và thiết thực bổ sung cho sự thuận ý hợp lý dành cho các sự thật, cho những hữu thể mà việc nhận thức không mức hết sự sung mãn bên trong của chúng; vì vậy niềm tin có tính nội tại chứ không phải ngoại tại và đến sau tầm nhìn của tinh thần; vì trong hành vi nhận thức, nhận thức không phải là tất cả của hành vi, và trong đối tượng được nhận thức, nếu nó không là một trừu tượng thuần túy, thì điều được nhận thức không phải là thước đo thực sự của điều có thực. Theo nghĩa này, chữ *niềm tin* chỉ bất cứ điều gì, trong các khẳng định chắc chắn một cách thực tế hoặc ngay cả suy lý của chúng ta, có hàm ngụ nơi chủ thể cũng như nơi đối tượng một yếu tố bổ sung và liên đới của biểu tượng tri thức, nhưng không thể rút gọn ngay lập tức vào yếu tố này” (*Vocabulaire philosophique de Lalande*, quan sát chữ niềm tin).

Cuốn *L'Action* và *Bộ Bốn cuốn*, do đó, tạo thành một bức tranh tổng thể không những chỉ của triết học như một thái độ, như người ta thường nói, nhưng của thân phận triết gia. Đề làm sáng tỏ thân phận khó chịu này của triết gia, người buộc phải vượt quá hiện tượng học mà không bao giờ tiến tới chỗ có thể tạo trọn vẹn được một hữu thể học và là người cảm thấy mình như bị đẩy từ bí ẩn qua màu nhiệm được ông kêu gọi, tuy nhiên chúng không bao giờ rơi vào tầm quyền của ông, chúng ta hãy lấy một thí dụ quan trọng đến nỗi thoát đầu nó có vẻ hoàn toàn chỉ có tính suy lý: đó là thí dụ về bằng chứng chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa. Và trong số này, có bằng chứng gọi là hữu thể học, vì chính vì tùy ở nó mà tầm quan trọng hữu thể học đã tự xuất hiện một cách chính xác nhất và được người ta gán hay không gán cho lý trí. Vì người ta không thấy làm thế nào người đã phủ nhận bất cứ giá trị nào của bằng chứng hữu thể học, dưới bất cứ hình thức nào, lại có thể, một cách không mâu thuẫn, thừa nhận một tầm quan trọng hữu thể học nào đó cho nhận thức. Spinoza, một mặt, đã dựa toàn bộ triết lý của ông trên lập luận này và không hề vô nghĩa khi bộ Đạo đức học của ông mở đầu bằng một cuốn nói về Thiên Chúa. Không phải luân lý làm nền cho siêu hình học, nhưng siêu hình học làm nền cho luân lý hoặc đúng hơn là đồng nhất với luân lý và, có



thể nói, thay thế luân lý. Nó thậm chí không phải là một bằng chứng đúng nghĩa cho bằng là một “diễn từ về hữu thể” thực sự.

Ngược lại, Kant, một cách rất hợp luận lý, khi bác bỏ khỏi lý trí suy lý bất cứ khả năng đạt tới hữu thể nào, đã tự dẫn mình đến chỗ bác bỏ hoàn toàn lập luận hữu thể học. Một cách sâu xa hơn, ông tìm thấy nó trong bất cứ bằng chứng nào chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa, vì người ta không thấy làm thế nào họ có thể đạt tới Hữu thể bằng cách bác bỏ khỏi lý trí bất cứ giá trị hữu thể học nào. Lập trường của Descartes vốn đã phức tạp hơn. Đối với ông, lập luận này nằm trong bối cảnh rất đặc thù này là, khi một người triết lý theo trật tự các lý lẽ, lập luận này sẽ đến sau các bằng chứng *hậu thiên* (a posteriori). Và chính Blondel đã chứng tỏ rằng, nơi Descartes, các lập luận hậu thiên và lập luận tiên thiên có ngụ hàm lẫn nhau và hỗ trợ lẫn nhau, các lập luận đầu là "bức tường nâng đỡ", và lập luận sau là nền tảng của tòa nhà Descartes. Chính vì lập luận của Descartes không phải là một bằng chứng phân tích theo nghĩa hẹp có thể diễn dịch sự hiện hữu của ý niệm *ens perfectissimus* (hữu thể hoàn hảo nhất). Khí lực thực sự của bằng chứng không phải là ý niệm hoàn hảo, mà là ý niệm hiện hữu tất yếu. Thiên Chúa hiện hữu bởi một thứ siêu phong phú hiện hữu và do đó vì Người xứng đáng được hiện hữu: sự hiện hữu và giá trị nơi Người trùng khớp với nhau. Trong cốt lõi, bằng chứng này giả thiết ý niệm Kitô giáo về Thiên Chúa như tự do vô hạn. và đại lượng tinh tuyền. Thánh Anselm nói, "*Si Deus est Deus, Deus est*" (nếu Thiên Chúa là Thiên Chúa, thì Thiên Chúa hiện hữu). Nói cách khác: nếu tôi có một suy nghĩ sáng suốt, chứ không phải ngu đần, nghĩa là nếu tôi hiểu chính xác những gì tôi nói khi tôi nói về Thiên Chúa, tôi không thể không nhìn nhận (chứ không phát sinh) sự hiện hữu của Người. Descartes từng viết, "Hiểu Thiên Chúa và hiểu rằng Thiên Chúa hiện hữu, chỉ là cùng một việc". Nhưng chính ở đó phát sinh điều nan giải. Vì chính ông cũng tuyên bố rằng Người có bản chất vô hạn nên chúng ta, các hữu thể hữu hạn, không thể hiểu được Người: người ta có thể biết Thiên Chúa, nghĩa là, đụng tới Người bằng suy nghĩ, nhưng không hiểu được Người, nghĩa là không bao quát được Người bằng suy nghĩ. Không có mâu thuẫn gì ở đó cả. Descartes chỉ thừa nhận rằng lập luận hữu thể học không tạo ra nơi chúng ta một loại cưỡng bức, mà đòi hỏi nơi ta một loại khổ hạnh lâu dài và tiên quyết, vốn là loại khổ hạnh nghi ngờ. Vì nghi ngờ, nhờ tách tinh thần khỏi các giác quan, sẽ dẫn chúng ta đến một "nhận thức rất rõ ràng và, nếu tôi dám nói như vậy, có tính trực giác về bản chất tri thức nói chung, mà ý niệm về nó, được coi là không có giới hạn khi trình bày Thiên Chúa cho chúng ta và có giới hạn khi nói về linh hồn con người" (*Letters*, Adam & Tannery, t. I, p. 353). Do đó, lập luận này tinh tế hơn so với điều người ta hay nói chung chung về nó. Nó đòi hỏi một sự chuẩn bị hoàn toàn khổ hạnh và chỉ có giá trị cho những người đã thực hiện thói quen *abducere mentem a sensibus* (diễn dịch tâm trí từ những điều khả giác). Người ta cũng nên nói rõ nó phần nào gần giống như thế này: chúng ta càng biết nhiều về Thiên Chúa, chúng ta càng hiểu rõ hơn về Người, chúng ta càng phải khẳng định Người hơn. Chính khía cạnh này - thường bị bỏ qua - của lập luận Descartes đã được Maurice Blondel lấy lại và làm rõ hơn. Ông thấy trong đó có cả một "yêu cầu tất yếu" và một "thực tại không thể tiếp cận được" (*La Pensée*, t. I, p. 199).

Giống như Kant, ông phát hiện trong tất cả các bằng chứng suy lý (discursives) khác một "Phác thảo mặc nhiên" của lập luận hữu thể học, nhưng không giống như Kant, ông cũng nhìn thấy trong đó một "sự biện minh một phần". Đó là bằng chứng này, một cách nào đó, nói lên một cách giới hạn, sự mơ hồ của một lý trí chắc chắn *capax Dei, capax entis* [có khả năng biết Thiên Chúa là có khả năng biết hữu thể], nhưng với điều kiện được nuôi dưỡng bằng chính điều nó kêu gọi này. Người ta chỉ có thể nói rằng theo mức "chúng ta thể hiện nhiều hơn trong chúng ta ý niệm sống động và sự hiện diện hữu hiệu của Thiên Chúa, sự chắc chắn này sẽ gia tăng theo", tuy nhiên nó sẽ không trở nên trọn vẹn. Trong cuốn *Nhật ký* của mình (trang 174), Blondel đã diễn đạt điều đó: "Chúng ta hãy làm việc để làm cho ý tưởng về

Thiên Chúa hiện diện hơn và thuần khiết hơn đối với chúng ta: đó là phương thể nhân bản để nắm chặt được Người nhiều hơn". Nói một cách kỹ thuật hơn, "bằng chứng hữu thể học, yếu kém trong chúng ta, tự trong nó có sức mạnh cần thiết của nó". Nó quả quyết rằng ý niệm Hữu thể "tự khẳng định", rằng Thiên Chúa là sự rộng lượng. Nhưng ý niệm của chúng ta về hữu thể không phải là chính Hữu thể này: nói một cách tuyệt đối, không phải trong chúng ta, nhưng chỉ trong Thiên Chúa mới có vấn đề chắc chắn này một cách đơn giản. Đối với suy nghĩ của chúng ta, sự chắc chắn nội tại có thể gia tăng mà không bao giờ trở thành trực giác. Như thế, người ta hiểu, theo nghĩa nào thì lập luận hữu thể học là một phác thảo. Ông không tự kết luận, nhưng phải kết luận cách nào đó và có thể làm điều đó trong các điều kiện khác. Sự thật mà ông xướng xuất trên thực tế không được thiết lập, nhưng nó diễn dịch một cách giả định một kết nối vốn là chính sự thật về sự hiện hữu của Thiên Chúa: nó thật trong chính nó và sẽ là như vậy đối với chúng ta, nếu chúng ta, một cách nào đó, có thể nhận được trực giác về những gì ở bên trong bản chất thần linh và sẽ cho chúng ta lý do hiện hữu của Người bằng cách tiết lộ bí mật của Người cho chúng ta.

Không hẳn là lòng vòng, bằng chứng dẫn đến phương án, nhưng phương án tốt cũng cố và bảo đảm bằng chứng. Ở đây, trong bước đường khó khăn của họ và trong việc thực hiện chức năng có tính kỹ thuật nhất của họ, người ta nắm vững chính thân phận của triết gia, người sinh động hóa nhận thức bằng hành động và soi sáng hành động bằng nhận thức, trong diễn tiến biện chứng của nhận thức, giải mã lời kêu gọi của Hữu thể, nhờ thế, từ bên trong tính tất định của các hiện tượng, khám phá ra việc tự do lựa chọn có thể mang lại cho chúng tính nhất quán và thực tại khách quan, tóm lại, nêu ra vấn đề và khẳng định rằng người ta không thể tránh khỏi nó, nhưng tự một mình họ, họ không thể đưa ra câu trả lời vốn "vượt quá phạm vi của khoa học nhân bản và năng lực của triết học".

Điều dẫn đến việc có một lập trường "mơ hồ" đối với khái niệm trung tâm của triết học, đó là ý niệm khôn ngoan, một ý niệm người ta thường đối lập với sự thánh thiện. Sự khôn ngoan triết học là ý chí tổ chức và giả thiết sự tự trị; sự thánh thiện là ý chí khát vọng và ngụ ý sự dị trị. Đối với người xưa, người khôn ngoan đồng thời vừa là người biết tốt vừa là người hành động tốt, người hành động tốt vì họ biết. Do đó có xu hướng đồng hóa người khôn ngoan và người uyên bác, người điên và kẻ ngu dốt - một xu hướng tìm thấy trong Chủ nghĩa Khắc kỷ và trong Chủ nghĩa Spinoza. Hegel sẽ làm nó sáng tỏ một cách hoàn hảo bằng cách đồng nhất khôn ngoan với nhận thức tuyệt đối. Ở đầu cuốn *Phénoménologie de l'esprit* (Hiện tượng học Tinh thần), ông viết về tình yêu sự khôn ngoan này, điều mà triết học, cho đến nay, vẫn là bận tâm chính: "Hình thức đích thực, trong đó chân lý hiện hữu chỉ có thể là hệ thống khoa học của chân lý này. Cộng tác vào nhiệm vụ này, xích lại gần nền triết học của hình thức khoa học - để nó có thể bỏ (déposer) danh xưng của nó như tình yêu kiến thức - là những điều mà tôi tự đề nghị cho chính mình". Vì vậy, triết học phải ngưng, không còn là tình yêu của sự khôn ngoan để thực sự trở thành sự khôn ngoan, nghĩa là kiến thức tuyệt đối về ý niệm tuyệt đối. Nhưng, ở đây một lần nữa, lập trường của Descartes rất khác. Chắc chắn, ông duy trì quan niệm truyền thống về khôn ngoan và dành cho nó tầm quan trọng hạng nhất. Nhưng ông tương đối hóa nó. Ý tưởng của Descartes nói về một loại *sapientia humana*, một loại khôn ngoan của con người mà các điều kiện của nó nằm hoàn toàn ở bên ngoài lĩnh vực thần học, và là sự khôn ngoan được xác định bởi mức độ hoàn thiện cao nhất mà bản chất của chúng ta có thể có được.

Sự khôn ngoan hoàn hảo là một lý tưởng chỉ hiện hữu trong Thiên Chúa. Về lý tưởng này, chúng ta chỉ có thể đến gần. Chúng ta cũng phải bù đắp cho sự thiếu thốn tri thức bằng tính anh hùng của ý chí. Đạo đức lâm thời không phải là một thời điểm vượt quá đạo đức, nó chính là đạo đức phù hợp với tình trạng con người ở một mức độ lớn lao. Có một sự dứt

khoát tạm thời trong cuộc sống luân lý của con người ở dưới thế này. Vì, cả về phương diện thực tế lẫn pháp lý, chúng ta đều không thể hoàn thành khoa học, có một đức tính riêng của ý chí luôn thúc đẩy lý trí tiến đến kiến thức tối đa mà nó có khả năng và bổ sung sự thiếu sót của khoa học, khi cần, bằng một quyết định đại lượng. Đây là ý nghĩa của *thiện chí* theo nghĩa của Descartes. Chắc chắn, Descartes quan niệm đúng một lý tưởng khôn ngoan tuyệt đối có tính xác định đối với ý muốn. Nhưng ta không thể với tới lý tưởng này. Và ông không chắc đây có phải chỉ là một sự thiếu sót. Hoặc, nếu có sự thiếu sót, thì sự thiếu sót này có âm sắc đặc thủng, vì chỉ có nó mới làm cho đức tính đại lượng trở thành khả hữu, làm cho việc phát biểu sự tự do vốn vượt quá tính hữu hạn của hiểu biết một cách vô hạn này thành khả hữu. Cuộc cách mạng của Kant tiến xa hơn nhiều: nó là một sự phê phán triệt để sự khôn ngoan truyền thống. Và điều này là vì Kant tách rời luân lý khỏi khoa học. Khi tuyên bố rằng chỉ có một điều tuyệt đối tốt trên thế giới và thậm chí ngoài thế giới, là thiện chí, Kant chuyển nguyên tắc luân lý từ trí hiểu sang ý chí. Có một điều phải hiện hữu (*devoir-être*) không thể giản lược vào hiện hữu: sự hoàn hảo không được xác định bởi mức độ hiện hữu, mà bởi thái độ luân lý. Khi tách biệt sâu xa lý trí suy lý và lý trí thực hành, Kant đã đạt tới việc hạ giá tất yếu ý niệm suy lý về khôn ngoan, bất chấp nhiều dè dặt, nhất là bất chấp quan niệm của ông về tính phổ quát vốn hòa giải sâu xa hai lý trí và tóm lại đã coi *thiện chí* như ý chí hữu lý.

Về phần mình, Blondel không bằng lòng với việc phê bình quan niệm truyền thống về khôn ngoan, ông đã khai triển một quan niệm mới về nó; quan niệm này hợp nhất lý thuyết và thực hành trong một phép biện chứng phong phú. Hay đúng hơn, đó là ý tưởng ông tự tạo về sự khôn ngoan, một ý tưởng chắc chắn diễn dịch chính xác nhất ý định triết học của ông. Tất cả những gì chúng ta đã phân tích mang lại kết quả, trước hết, là không có một sự khôn ngoan hoàn toàn mang tính chiêm niệm và trừu tượng, giống như một sự phủ định tính bi kịch của con người. Trong "bộ ba cuốn", và đặc biệt là trong *La Pensée*, chúng ta nhắc lại rằng Blondel đã chứng minh sự tồn tại của hai tư tưởng "nối kết với nhau, đối nghịch nhau, không thể giản lược, không thể tách rời nhau trong chúng ta", và ông đặt tên cho một tư tưởng là *noétique* hoặc có tính khái niệm, tư tưởng kia là *pneumatique* [khí niệm?] hay cụ thể, một tính nhị nguyên biến xung đột thành quy luật của trí hiểu triết học. Hai tư tưởng này vừa liên đới vừa không đồng nhất, đến nỗi, bất cứ việc thâm hậu hóa suy tư nào cũng đều cho thấy một rạn nứt nội bộ trong chính hành động suy nghĩ. Khắp mọi nơi chúng ta đều thấy một tính nhị nguyên đi tìm một sự thống nhất luôn khó nắm bắt. Vì tư tưởng luôn tuân theo định mệnh biện chứng này, nó không thể đạt tới một sự khôn ngoan hoàn hảo bằng chính nguồn lực của nó. Triết học khao khát sự khôn ngoan; do đó sự khôn ngoan này luôn xuất hiện ở đường chân trời các căng thẳng của nó; nhưng việc thể hiện nó khiến chúng ta phải bước ra ngoài giới hạn của triết học. "Thay vì dẫn cuộc sống tối cao của tư tưởng đến một tầm nhìn thuần túy, có thể nói là ngây ngất và ổn định, bằng cách hạ hành động xuống hàng phụ thuộc một phương thế tạm thời, điều chắc chắn thích hợp là hiểu lý do tại sao sự khôn ngoan, vốn hàm nghĩa cả khoa học lẫn trí hiểu, vẫn là trí hiểu hơn là khoa học" (*La Pensée*, t. II, tr. 409). Là vì trong tư tưởng của chúng ta, chúng ta phải tích hợp nhiều hơn là tư tưởng. Như thế, sự khôn ngoan tìm lại được đầy đủ ý nghĩa của nó vừa có tính lý thuyết vừa có tính thực hành. Nó vừa là cách suy nghĩ, vừa là cách sống, cả hai làm cho nhau phong phú. Đó thực sự là chân trời của chúng ta, nhưng là chân trời cùng một lúc vừa xa vừa gần, vừa khiếm diện vừa hiện diện, liên tục thúc đẩy chúng ta nhưng luôn luôn lẩn tránh chúng ta. Nó vừa triết học vừa siêu triết học, vì chính trong *Hành động* của chúng ta, việc đòi hỏi một thể siêu việt đã tự xuất hiện. Và chính trong ước muốn được hoàn thành và kết thúc trong một hệ thống dứt khoát mà nó trở thành điên rồ. "Chúng ta sẽ không có cảm giác lo lắng, thiếu thốn, cố gắng nếu trong chúng ta, không có một linh cảm, đúng hơn, một sự hiện diện tối tăm, một phương tiện đã xác định được một số điểm cố định, một khuôn mẫu nào đó dùng để ý thức được tính tương đối chuyển dịch và sự không hoàn hảo năng nổ này của một bổ sung" (*Exigences*

*philosophiques du christianisme* [Những yêu cầu triết học của Kitô giáo], tr. 298). Một nhà duy trí, triết gia người Bỉ Paul Decoster cho hay, trong chúng ta, sự lo lắng - theo nghĩa không phải tâm lý, mà là siêu hình - là dấu chỉ của Hữu thể. Như thế, khôn ngoan không đối nghịch với sự thánh thiện, nhưng cởi mở với nó và chuẩn bị cho nó, nếu quả thực triết lý đích thực, tức thứ triết lý được tình yêu hữu thể làm cho phong phú, là “Sự thánh thiện của lý trí” (*L’Action*, trang 442). Chúng ta không thể dừng lại, chúng ta chỉ có thể trở thành chính mình bằng cách vĩnh viễn vượt qua chính mình. Ý niệm vượt qua do đó là nội tại của sự khôn ngoan đích thực. Tóm lại, nó là một hồng phúc hơn là một sự sáng tạo. Trong nó, hai thái độ bất đồng nhất và bổ sung cho nhau, xây dựng và tiếp thu, thể hiện và chào đón kết hợp với nhau. Tôi là những gì tôi tự làm cho tôi, tôi tự làm cho tôi những gì tôi nhận được. Khôn ngoan là sự trộn lẫn giữa khoa học và cuộc sống, giữa hiểu biết và ước muốn vốn hiện diện với triết học như một khát vọng làm nó hiện hữu và định hướng nó mà không thể làm nó toại nguyện. Nó cùng một lúc ở cả bên trong lẫn bên ngoài giống như triết học chỉ hoàn toàn là nó khi thoát ra khỏi chính nó, không phải bằng vũ lực hoặc cưỡng chế từ bên ngoài, nhưng để đáp lại lời kêu gọi bên trong của nó, một lời kêu gọi điều buộc nó phải vượt qua chính nó vì trong nó, tất cả đều là chuyện vượt qua.

### III. Tác phẩm

*L’Action*. Tiểu luận về phê phán đời sống và về một khoa học thực hành (luận án tiến sĩ văn chương), Alcan, 1893, Presses Universitaires de France tái xuất bản năm 1950.

*De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, 1893 (tiểu luận án bằng tiếng Latinh, không còn lưu hành).

Lá thư về các đòi hỏi cấp thiết của tư tưởng hiện đại trong vấn đề hộ giáo và về phương pháp triết học trong nghiên cứu vấn đề tôn giáo trong *Annales de philosophie chrétienne*, janvier-juillet 1896, được in lại trong *Premiers Écrits*, t. II, Presses Universitaires de France.

*Histoire et dogme*. «Các thiếu sót triết học của khoa chú giải hiện đại», trong *La Quinzaine*, 16 janvier, 1er et 16 février 1904, được in lại trong *Premiers Écrits*, t. II.

*Le Procès de l’intelligence* (hợp tác với Paul Archambault), Bloud & Gay, 1922.

*L’Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, các câu chuyện do Frédéric Le Fèvre thu thập, *Spes*, 1928 (thực tế tất cả đều được chính Blondel tái hiệu đính, ngoại trừ các trang nói về Cha Jousse). Đây là một dẫn nhập tốt nhất vào tư tưởng của Blondel.

*Une énigme historique: le vinculum subsstantiale d’après Leibniz et l’ébauche d’un réalisme supérieur*, Beauchesne, 1930 (bản dịch tiếng Pháp hay đúng hơn sự chỉnh đốn luận án bằng tiếng Latinh năm 1983 không còn được bày bán nữa, một tác phẩm trên thực tế có tính tín lý nhiều hơn lịch sử).

Vấn đề Triết học Công Giáo. *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 20, Bloud & Gay, 1932.

*La Pensée* : I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée* ; II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Alcan, 1934, Presses Universitaires de France.

*L’Être et les êtres*, « Tiểu luận về Hữu thể học cụ thể và toàn diện », Alcan, 1935, Presses

Universitaires de France.

*L'Action* : I. *Le problème des causes secondes et le pur Agir*. Alcan, 1936; II. *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, Alcan, 1937, Presses Universitaires de France.

*Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Flammarion, 1939.

*La Philosophie et l'Esprit chrétien* : I. *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Presses Universitaires de France, 1944; II. *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Presses Universitaires de France, 1946.

*Exigences philosophiques du christianisme*, Presses Universitaires de France, 1950.

### **Các ấn phẩm sau khi Blondel qua đời**

*Les premiers écrits de Maurice Blondel* : t. I. *L'Action*, 1950; t. II. *La Lettre, Histoire et dogme*, etc., Presses Universitaires de France, 1951.

*Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance* (1899-1912), 2 vol., Aubier, 1957.

Au coeur de la crise moderniste. Le dossier d'une controverse (thư từ), Aubier, 1960.

Lettres philosophiques de Maurice Blondel, Aubier, 1961.

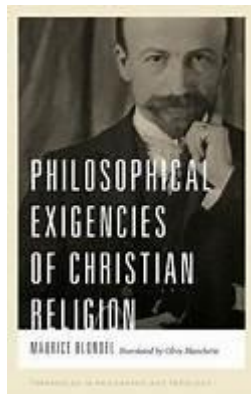
Maurice Blondel. Lucien Laberthonnière. «Thư từ triết học do Claude Tresmontant trình bày», Le Seuil, 1961.

*Carnets intimes* (1883-1894), Éditions du Cerf, 1961.

Người ta tìm thấy một danh sách đầy đủ hơn trong tác phẩm của Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, và nhất là một thư tịch tuyệt hảo có tính phân tích ở cuối cuốn sách của Duméry, *La Philosophie de l'Action*. Ấy là chưa kể rất nhiều bài báo của Blondel.

Viết theo cuốn “*Maurice Blondel, Sa Vie, Son Oeuvre, avec un Exposé de Sa Philosophie*” của Jean Lacroix, Presses Universitaires de France, Paris 1963

## **IV. Trích dịch các trước tác của Maurice Blondel**



## Thiết kế của Maurice Blondel

Dù một số người cho là thế, nhưng không phải ý định hộ giáo, cũng không phải mối quan tâm của một nhà đạo đức, cũng không phải mong muốn cải cách hoặc sự mới lạ đã hướng dẫn tôi trong suốt hành trình dài của cuộc phiêu lưu trí thức của tôi; và những cuộc phiêu lưu này không phải không có nguy hiểm và đau khổ. Một cách chủ yếu, tôi luôn muốn thực hiện công trình kỹ thuật và độc lập của triết gia, trong tính liên tục với nỗ lực tập thể và ý nghĩa truyền thống, không có tham vọng nào khác ngoài việc kiên nhẫn khám phá toàn bộ lãnh vực mà lý trí có thể tiếp cận được trong các vấn đề hỗn hợp, làm chính xác và mở rộng năng lực triết học trong các giới hạn tận cùng của nó, nhắc nhở hoặc trình bày với cử tọa tất cả các tinh thần phê phán biết các vấn đề đầu tiên hoặc cuối cùng mà họ đã thoái lui hoặc vì thiếu một phương pháp thích hợp, họ đã không minh nhiên nêu ra trong lãnh vực thuần lý. Đến nỗi, một công trình được quan niệm như thế chỉ có thể thành công bằng cách đạt tới một học thuyết toàn vẹn về Tư tưởng, Hữu thể và Hành động, tới một nền Triết học không "tách biệt" cũng không "lệ thuộc" vào khoa học cũng như vào tôn giáo thực chứng, và là một nền triết học - có tính tôn giáo trong yếu tính, chứ không phải tình cờ, thiên vị hay thêm thắt [surcroît] - chung sống một cách tự phát, trong nhận thức của chúng ta cũng như trong cuộc sống của chúng ta, với khoa Phê phán dũng cảm nhất và với đạo Công Giáo chân chính nhất. Người ta có thấy kế sách này, được xác định như thế, có những khó khăn chưa được thăm dò, nhưng cũng có sự thống nhất nhất quán và hoàn toàn không? Người ta có thấy tại sao mọi điều tôi thấy nơi các bậc thầy của tôi, cả nơi Thánh Augustinô, mà cuối cùng tôi đã khám phá ra, cả nơi Spinoza, trong ông Delbos đã như dẫn tôi lên một sân thượng bí mật trên mái nhà của tôi, cả nơi Pascal thân yêu của tôi, người mà tôi không thể tha thứ vì đã không tìm kiếm lý do tại sao chúng ta "xuống thuyền" mà phải chấp nhận như các sự kiện khó khăn điều đi vào như các sự thật ngọt ngào trong những phát minh hài hòa của đức ái, vâng, tất cả những điều này, tôi phải chuyển vị sang một tâm nhìn mà đối với tôi dường như không hề có điều gì được đặt ra và duy trì một cách có phương pháp? (*Itinéraire philosophique*, tr. 44-46).

## Sự ra đời của luận án về Hành động

Hành động một cách chân thực há không luôn dẫn khởi điều mới mẻ hay sao? Cũng thế, nghiên cứu hành động, với tinh thần hành động, là không ngừng tự tôi luyện trong suốt nguồn của tuổi trẻ. Vì vậy, đối với tôi dường như là ngày hôm qua, Ngày 5 tháng 11 năm 1882, vào đầu năm thứ hai của tôi tại Cao đẳng Sư phạm, tôi đã sửa lại tựa đề này mà các bạn muốn được thông báo. Tôi vẫn thấy vị trí trong phòng học, tôi vẫn còn giữ tờ giấy mà tôi đã phác họa dự án của tôi cho chính tôi. Người hàng xóm thân yêu của tôi, Gabriel Audiat, với cái nhìn thấu suốt, đọc qua vai tôi và đi quảng bá bí mật của tôi. "Một luận án về hành động, Thiên Chúa cao cả ời! Điều này có thể là gì đây? Chử Hành động thậm chí không xuất hiện trong cả cuốn Từ điển Khoa Triết học của Adolphe Franck", từ điển duy nhất chúng ta có lúc đó.

Thực thế, tại Sorbonne, khi tôi xin đăng ký chủ đề của tôi, chủ đề đối với tôi dường như hợp lý đến không thể kích động một loại ngạc nhiên đến như thế, cô thư ký dễ thương Lantoine đã trả lời tôi trước, theo các ý kiến có thẩm quyền, rằng người ta không hề thấy ở đây có chất liệu gì cho một luận án triết học. Thích thú với chuyện kỳ quặc này, các đồng bạn của tôi đã trêu chọc tôi một cách nhẹ nhàng, bằng cách thỉnh thoảng lại đưa tin tức về cuộc phiêu lưu kỳ lạ này.

Một thời gian sau, Lucien Herr, người quan tâm nghiêm túc hơn đến nó qua giọng điệu chế giễu của một người bảo vệ không lồ tốt lành, đã khuyên tôi, tuy anh ta lúc đó vốn là một nhà thư mục học uyên bác: "Blondel bé bỏng của tôi, bạn không nên biến một cái tên riêng duy nhất trong luận án này thành một biểu tượng, vì nó xứng đáng được xử lý trong tính toán bộ của nó; đây là một điều mới mẻ!" Đó quả thực là quyết tâm của tôi.

Điều tôi muốn là tự giải phóng bản thân, bằng cách sử dụng nó, sử dụng môi trường, mới mẻ đối với tôi, bao quanh tôi ở bên phải cũng như ở bên trái và tạo cho tôi ấn tượng không còn thờ một cách thoải mái nữa; một môi trường nơi các thái cực trái ngược nhau tự khiêu khích lẫn nhau và không chịu bù đắp cho nhau; một môi trường nơi người ta dao động từ chủ nghĩa tài tử [dilettantisme] sang chủ nghĩa khoa học; nơi tân Kitô giáo theo kiểu Nga tương phản với sự kỳ tài cứng cỏi của chủ nghĩa duy tâm [idéalisme] triết để kiểu Đức; nơi, trong nghệ thuật và văn chương cũng như trong triết học, nếu không muốn nói trong chính khoa sư phạm tôn giáo, đối với tôi điều khái niệm, điều hình thức, cả điều phi thực dường như đã chiến thắng; nơi cả các cố gắng người ta làm để khơi lại cội nguồn của một đời sống sâu sắc và một nghệ thuật tươi mát chỉ dẫn đến chủ nghĩa biểu tượng, mà không tiến tới chỗ khôi phục lại điều cụ thể, điều trực tiếp, điều đặc thù, điều nhập thân, ngôn từ sống động vốn mang theo toàn bộ phức thể con người, thực hành bí tích, vốn gieo vào huyết quản chúng ta một tinh thần thiêng liêng hơn tinh thần của chúng ta, một ý nghĩa bình dân và một chủ nghĩa hiện thực Công Giáo.

Người ta tin có thể tự làm cho mình phong phú bằng cách thổi phồng mọi ý thức hệ ủy thác (idéologie fiduciaire); như thể các giải thích tượng hình và các suy đoán cao ngạo của những tay thông thái nửa mùa đã đưa người ta tiến xa và đáng giá hơn những thực tại khiêm tốn và cao siêu của những người đơn sơ và hiền giả! Tuy nhiên, đối với tôi, hành động dường như là "sợi dây liên kết chủ yếu" tạo nên tính thống nhất cụ thể của mọi hữu thể bằng cách bảo đảm sự hiệp thông của nó với mọi hữu thể. Thực vậy, há nó không phải là sự hợp lưu trong chúng ta của tư tưởng và sự sống, của tính độc đáo cá nhân và trật tự xã hội, thậm chí toàn diện, của khoa học và đức tin đó sao? Bằng cách diễn dịch điều có tính độc đáo, chưa ai nói tới, khởi tạo trong mỗi con người, nó cũng chịu ảnh hưởng không kém của thế giới bên dưới, của thế giới bên trong, của thế giới bên trên: nó phát xuất từ thể phổ quát, nó sẽ quay trở lại đó, nhưng bằng cách dẫn về điều có tính quyết định; nó là quỹ tích trong đó, thể tự nhiên, thể nhân bản, thể thần linh gặp nhau (*Itinéraire philosophique*, trang 63-67).

## Ý nghĩa thực sự của "Hành động"

Gửi Georges Perrot {1}.

Ngày 20 tháng 10 năm 1893.

Thưa Ông Giám đốc, Ông đã tỏ ý muốn với tôi mong được minh xác bằng một tuyên bố ngắn về ý nghĩa luận án của tôi và về những ý định mà tôi có trong việc bàn tới hành động. Tôi càng xin cảm ơn ông một cách chân thành hơn khi lòng nhân từ đầy trù mến của ông quý giá hơn đối với tôi và làm tôi dễ dàng giải thích sự khó khăn trong việc biện phân rõ định hướng đích thực của một công trình rộng lớn và phức tạp, mà các chi tiết chỉ hoàn toàn khả niệm khi có cái nhìn tổng thể. Tôi xin nói thêm rằng sau khi cố gắng khảo sát một cách có phê phán các câu hỏi, mà ít nhất ở Pháp, những tinh thần cao thượng thường hay quá làm ngơ, tôi càng cảm thấy các ý định của tôi bị hiểu lầm. Việc không phát biểu ý kiến, mà nước Anh và nhất là nước Đức còn lâu mới bắt chước, đối với tôi dường như đầy nguy hiểm, bởi vì, trong trường hợp không có bất cứ cuộc thảo luận thuần lý nào về những vấn đề không thể bị dẹp bỏ, nó bỏ ngỏ lĩnh vực cho cuộc xung đột bạo lực đầy đam mê: ngoài ra, trước nguy cơ bị tấn công của

bên này hay bên kia, tôi muốn khắc phục việc tự ý cắt xén tư tưởng Pháp. Những vấn đề này - mà nơi chúng ta, người ta đã quen với việc không coi chúng có tính triết học bởi vì, trước sự hỗn loạn về quyền lợi hoặc tham vọng hòa lẫn với nhau trong đó, các tâm hồn hào phóng nhất và các tinh thần ôn hòa nhất quay lưng bỏ đi một cách buồn bã hoặc khinh bỉ - tôi đã cố gắng bàn tới chúng với sự vô tư của một tinh thần mới. Tôi biết vì các hình thức tư tưởng tôn giáo từng thịnh hành ở Pháp, công việc chắc chắn là tế nhị; nhưng đối với tôi dường như điều đó không phải là bất khả, đối với tôi nó dường như còn là điều cần thiết và cấp bách. Do đó, vì lý trí, tôi nhận trách nhiệm phần đã bị bỏ ngỏ; tôi đã làm việc này để không một thẩm quyền đã được qui định nào có thể khiêu nại về các hành vi bị coi là lấn lướt, để không một suy nghĩ thực sự tự do nào có thể buộc tội tôi đã kéo nó ra khỏi lối lập luận thuần lý. Tôi tự đặt mình vào chỗ, nơi các cuộc thảo luận, bất luận sống động bao nhiêu, có thể trở thành và mãi thanh thản và hòa bình. Tôi cố gắng làm cho hình thức Công Giáo của tư tưởng tôn giáo điều mà nước Đức đã làm từ lâu và vẫn luôn làm, cho hình thức Thệ phản mà triết học, thật sự như thế, dễ dàng thoát ra hơn.

Như thế, trong công việc của mình, tôi mang đến một kế sách hòa bình và chinh phục - một chinh phục, không chống lại lý trí, mà vì lý trí, vì tôi cố gắng khôi phục cho nó điều, theo hướng ngược lại, sự cuồng tín đã làm lẫn lộn tương tự khi loại bỏ khỏi nó; một kế sách hòa bình, vì các cuộc tranh luận khoa học có hiệu quả bỏ ích là thay đổi kẻ thù thành đối thủ, vì chúng biến đổi các đam mê mù quáng thành các ý tưởng, những ý tưởng, nhờ soi sáng lẫn nhau, sẽ hòa hợp với nhau, bất chấp các phản bác được công nhận. Mong muốn của tôi là thừa nhận mọi đa dạng của lương tâm con người, không làm nản lòng bất cứ thiện chí nào, không nghi ngờ bất cứ lòng chân thành nào. Và nếu đôi khi xem ra tôi quở trách các tâm trí có định kiến quá sớm hoặc các lương tâm ích kỷ và nhất gan, chính là để dẫn họ đến nơi mà đối với tôi dường như ý chí bí mật của họ muốn đi tới, là để cung cấp cho họ một điều gì đó *hơn* điều *tối thiểu* mà họ đang tìm cách để tự hài lòng. Nhưng khi cảnh cáo họ chống lại việc không bày tỏ ý kiến một cách liêu lĩnh, không bao giờ tôi chỉ cần nhắc *điều hơn* có thể miễn chước *điều ít*.

Do đó, về ý định và phương pháp, việc làm của tôi hoàn toàn có tính triết học. Đối với tôi, dường như nó càng là như thế do bản chất của học thuyết cũng như do các kết luận của tôi. Nhưng chính ở đây hơn cả, người ta dễ dàng hiểu lầm; vì mối tương quan giữa trật tự nhận thức và điều vượt quá nó chưa bao giờ được xác định như tôi đã cố gắng làm. Ngày nay, những bộ óc đa dạng nhất đồng ý với nhau đủ để nhìn nhận rằng đời sống con người không hoàn toàn bị giới hạn trong điều khoa học thực chứng hay suy đoán thuần lý có thể xác định một cách chính xác: một điều không biết, có lẽ không thể biết, dường như bao phủ chúng ta và vào tận sâu trong chúng ta. Thế mà, mối liên hệ này của điều đã biết với điều sau đã được quan niệm nhiều cách khác nhau, và một cách đại khái, đây là cách các khái niệm này đã diễn biến. Đối với phái kinh viện, hai trật tự phụ thuộc nhau trong một phẩm trật đi lên chồng chéo lên nhau bằng cách chạm vào nhau và thông đạt với nhau, nhưng vẫn như ở bên ngoài lẫn nhau. Thệ phản, khi bác bỏ ý niệm về bất cứ sự chuẩn bị thuần lý nào cho đức tin, đã bắt đầu bằng cách san bằng toàn bộ tòa nhà lý trí và tự do, ngoại trừ sau đó nâng nó trở lại với tính độc lập và toàn vẹn của nó, mà từ nay, người ta không thấy trong đó nền tảng của một phương thức cao hơn. Như thế, trong mắt họ, có thể nói hai trật tự chỉ đứng bên cạnh nhau, trong khi chờ đợi nhân danh trật tự đầu, người ta rảng loại trừ trật tự sau. Nhưng không thể duy trì sự phủ nhận hoàn toàn này. Chính trong trật tự duy nhất được bảo tồn, mà kể từ đó người ta đã phát hiện lại nhu cầu cần trật tự kia. Và thế là, vào lúc này, một xu hướng nổi bật: đó là coi cuộc sống và tư tưởng, niềm tin và khoa học diễn biến song song thành hai loại không thể thông đạt với nhau. Riêng kiến thức mà thôi, cuối cùng, không chỉ cho chúng ta biết được màu nhiệm đang bao phủ chúng ta; nó giản lược chúng ta vào thế bất động, giống như những du khách kia, đêm khuya trên một bến bờ vô định, đang chờ đợi một bình minh



không bao giờ ló dạng. Nhưng, người ta nói thêm, bằng việc thực hành cuộc sống, chúng ta mới thấu triệt màu nhiệm này; chúng ta di chuyển trong nó, chúng ta ở trong nó, nó là chính chúng ta. Thế nhưng, giữa niềm tin và khoa học, đối với tôi, dường như có một điểm giao nhau vĩnh viễn, đó là hành động: trong đó, hai trật tự mà người ta đã chồng lên nhau, xếp cạnh nhau, đối lập nhau, được kết hợp trong một cuộc thấu nhập [compénétration] hỗ tương. Bằng cách làm cho người ta thấy các sự thật tích cực nhất được trích xuất từ hành động ra sao, tôi sẵn sàng trích xuất từ hành động các sự thật bề ngoài có vẻ siêu việt mà thực ra vốn nội tại trong đó. Quả thế, một mặt, tôi chứng tỏ rằng kiến thức, trong toàn bộ trương độ của nó, là một dẫn khởi [dérivé] từ hành động nơi nó tìm thấy sự biện minh và thực tại của nó. Mặt khác, tôi chứng minh rằng *Hành động* của con người chúng ta ngụ hàm mọi nhu cầu tôn giáo kia, mà người ta vốn trình bày với chúng ta như ở bên ngoài chúng ta hoặc giống như những điều viên vông. Cùng một trương độ [coextensifs], chúng đi vào chính đạo đức tự nhiên mà ý niệm về nó sẽ không trọn vẹn nếu người ta không đi tới chỗ tôi đã đi: tôi không hạn chế hoặc thỏa hiệp nó, tôi đã mở rộng và phát triển nó. Điều mà con người thực hiện chắc chắn chỉ là một phần của điều tự thực hiện trong nó; nhưng phần này có cùng một trương độ với toàn bộ; đó là lý do tại sao tôi nghiên cứu điều có vẻ như vượt quá vai trò riêng của con người, mà không ra ngoài vai trò của triết học, bởi vì tôi không ra ngoài *Hành động* nhân bản của chúng ta. Nếu tôi nói về siêu nhiên, thì đó vẫn là tiếng kêu của thiên nhiên, một lời kêu gọi của lương tâm đạo đức và một đòi hỏi của lý trí mà tôi làm cho người ta nghe. Đó là lý do tại sao tôi nghiên cứu điều dường như vượt quá vai trò của chính nó mà không ra ngoài lãnh vực của lý trí, đơn giản bằng cách theo dõi diễn biến liên tục của các ý tưởng khoa học, luân lý và tôn giáo; như thế, tôi đạt tới chỗ làm phát sinh từ ý thức, từ bên trong, điều dường như được áp đặt từ bên ngoài, từ nguồn gốc của chuyển động này. Các hành vi của chúng ta bao hàm trong cấu trúc tự nhiên của chúng, tất cả những gì siêu nhiên có thể ở đó. Ngoài ra, khi tôi nói về những gì vượt trội khoa học hay lý trí, nó vẫn nhân danh lý trí và do nhu cầu của tự nhiên (*Lettres philosophiques*, trang 32-36).

### Sự suy tư

Một lý do hành động [motif] không phải là một lý do nếu đứng một mình. Nếu nó đứng một mình, đó là một mong muốn động vật, một hình ảnh bản năng. Nếu nó xuất hiện một mình với ý thức, nó là một xung động tự phát hoặc thói quen máy móc, một mê sảng của bệnh nhân hoặc người mất trí, một gợi ý của người mộng du, một tính tự động của người phân tâm hoặc mơ mộng; nó là một ám ảnh, chứ không phải là một ý niệm.

Mọi ý niệm, mọi trạng thái ý thức rõ ràng đều bao hàm sự tương phản và đối lập bên trong: giống như mắt tự kích thích màu bổ sung cho màu nó mệt mỏi không còn tri nhận được để làm cho chúng sinh động lẫn nhau, tương tự như vậy, thì sinh vật có tâm trí cũng được cấu tạo một cách khiến mọi biểu thị đều gọi lên các đối lập và đối kháng, giống như rất nhiều âm bội [harmoniques] nhằm đặt chúng nổi bật bởi việc song song dùng một cái chặn tiếng [sourdine]. Người ta vốn nhắc nhở, ý thức chỉ phát sinh từ một phân biệt, nó tự phát triển dưới ảnh hưởng của định luật tương đối.

Việc nghiên cứu điều gọi là phân cực tâm lý cho thấy rằng, dưới mọi tri nhận có vẻ đơn giản và thẳng thắn đều che giấu hình ảnh của một tri nhận khác có tính hư ảo, sẵn sàng thay thế tri nhận đầu. Cũng theo cách này, trong cơn cuồng loạn, người ta có thể giải thích nhu cầu mô phỏng và cả sở thích nói dối nữa, một sở thích đáng khâm đã ám ảnh một số tổ chức rất khó tính, nhưng vẫn lành mạnh: vì bên cạnh các ký ức có thực chất, xuất hiện và phát triển một hệ thống liên tưởng trái ngược; và do sự lôi kéo của một cơn cảm dỗ kỳ lạ, người ta tiến tới chỗ, bất chấp bản thân, nói điều ngược lại với điều họ suy nghĩ, coi bỏ cuộc sống có ý thức, rơi

vào ảo tưởng, như thể các mô tả đối trá, vì hết thảy đều có tính chủ quan, nên đúng là có nhiều thẩm quyền đối với chủ thể hơn những mô tả mà chủ thể có ấn tượng thực sự. Cũng thế, cơ chế phủ định thông thường kích hoạt một cặp khẳng định đối nghịch nhau, trong đó khẳng định này thành công nhờ loại trừ khẳng định kia, nhưng không bao giờ hủy diệt được nó. Từ đó có tinh thần mâu thuẫn; từ đó có nguy cơ khơi dậy, nơi trẻ em, sự nghi ngờ hoặc không vâng lời bởi một câu hỏi sớm sửa nào đó. Mặt khác, từ đó, bù lại, có tiện ích đánh bại cơn cảm dỗ, để củng cố chính sức mạnh của ý nghĩa luân lý. Nói tóm lại, quan niệm rõ ràng một hành động là cùng một lúc tưởng tượng, ít nhất mờ mờ, khả thể có nhiều hành động khác nhau, dùng như vật làm nổi và giúp làm chính xác quan niệm ban đầu bằng cách loại bỏ và phỏng chừng. Như thế, mọi quan niệm giống như một phân số chỉ có nghĩa nhờ liên hệ với một đơn vị và đòi hỏi sự bổ sung của một phân số khác.

Đây là các sự kiện: tính tự động thú vật nơi con người và tính tất định của cuộc sống họ, cả về phương diện sinh lý lẫn tâm lý, đều bị thâm nhập bởi định luật các tương phản đồng thời hoặc tiếp nối nhau {2}. Cơ chế bên trong, cho tới tận trung tâm sự sống thô sơ của chúng ta, được cấu tạo một cách khiến cho sự thống nhất đơn điệu và không được tri nhận của diễn trình hữu cơ liên tục bị đi qua, phân chia, xé nát bởi những cuộc đấu đá nội bộ. Vì vậy, như chúng ta đã thấy khi nghiên cứu tính tự phát chủ quan, nếu đúng là *mọi hành vi của ý thức* đều là một tổng hợp sức mạnh và một nguyên lý mới của sức mạnh, thì cũng đúng là *mọi ý thức về một hành vi* (ý tưởng hoặc tình cảm) đều là kết quả của một cuộc xung đột, một xáo trộn và một ngưng đọng trong tính năng động của tâm trí, một "sự ức chế" ít nhất từng phần. Cần phải nghiên cứu nguyên nhân và hậu quả của nó.

Khi hình ảnh và ý tưởng nảy sinh nhiều hơn, nhiều vấn đề tự đặt ra hơn cho hoạt động; vì công việc vô thức của đời sống tâm lý tự chuyển dịch một cách tự phát dưới dạng các mục đích phải đạt được. Tính tất định dự phóng mục tiêu nó tự chỉ định cho mình và với sự trợ giúp của các điều kiện có trước, nó tạo thành lý tưởng để theo đuổi. Chính như thế mà, giữa các khuynh hướng khác nhau, tự tỏ hiện trong chúng ta do một tất yếu không ai biết, các hệ thống tương phản của các cùng đích đã biết tự hình thành; mỗi một hệ thống mang một sức mạnh hiện thực hóa trong nó. Và bởi sức thu hút của các lý do hữu thức khác nhau, các sức mạnh tản mát của đời sống nội tâm được nhóm hợp lại, theo một quy luật cùng đích, trong những tổng hợp đối kháng nhau. Vậy thì, giữa các nhóm dị biệt này làm thế nào có sự đối lập? Làm thế nào từ cuộc đấu tranh nội bộ này rút ra một kiến thức rõ ràng hơn và một sức chú ý mới? Làm thế nào từ chính ý thức này nảy sinh ra suy tư? Làm thế nào sự phân rẽ các khuynh hướng thường không đồng đều và không cân xứng dẫn đến "sự ức chế"?  
Thì đây.

Nếu các hệ thống đối kháng chống lại nhau trong ý thức, thì đó là vì, bất chấp đối kháng này, chúng được bao gồm trong sự thống nhất phức tạp của một cơ thể duy nhất; là vì chúng cũng phụ thuộc một sức mạnh cao hơn của các thể đối lập; là vì thay vì là những mảnh cô lập, chúng là các bộ phận của một tổng thể. Tính đa dạng của các hình ảnh và lý do chắc chắn đã chuẩn bị, nhưng trước hết nó giả thiết một sự thống nhất có khả năng bao gồm chúng và sản sinh ra chúng. Ngoài ra, trước những lý do trái nghịch thì như có một lý do thứ ba can thiệp để chống đối chúng. Ngay cả trước một lý do duy nhất, từ thời điểm nó được quan niệm một cách rõ rệt, người ta vẫn coi nó chỉ như một trong những giải pháp khả hữu, trong mối quan hệ của nó với tổng số các ấn tượng và xu hướng hiện có. Trong ý thức, mối tương quan của các bộ phận tương phản nhau với toàn bộ và với nhau này nói đúng ra chính là việc suy tư. Nó là kết quả đặc tính từng phần của các trạng thái đối kháng nhau; nhưng tính đa nguyên của các trạng thái liên đới và đối lập này chỉ có thể khả hữu nhờ hành động nội tại của một sức mạnh có khả năng bao trùm trọn tính đa dạng của các thể đối lập trong một thể thống

nhất cao hơn, mà ta phải gọi đúng là lý trí.

Như thế, ngay khi có những mâu thuẫn bên trong và sự ngưng đọng của các khuynh hướng, ý thức, khi tự khám phá trong mình một sức mạnh lớn hơn, trở thành suy tư. Từ cuộc xung đột giữa các năng lực và các mong muốn bị ngưng đọng phát sinh các trạng thái cảm xúc dùng làm chất liệu và thực phẩm cho các trạng thái tri thức mới. Thay vì vẫn mù mờ và không mạch lạc, các lý do khác nhau của *Hành động* xuất hiện để đối đầu với nhau; nó là Lý trí bao gồm trong chính nó toàn bộ hệ thống các lý do đối địch nhau, nó không phải là một lý do đặc thù nào trong các lý do này; nó chứa chúng tất cả, nó tự phân biệt với chúng tất cả và đặt tất cả chúng ở trạng thái cân bằng, vì nó thấy mỗi lý do trong số này, một phần trong tổng thể, chỉ là một lý do giữa những lý do khác và giống như những lý do khác, *una e multis* [một từ nhiều]. Đây là lý do tại sao, bất cứ sự bất bình đẳng nào của các sức mạnh đang hiện diện, việc suy tư cũng làm tê liệt chúng như nhau; vì nó giả thiết, không những sức mạnh của một trong các thành tố thù địch nhau, nhưng là sự kết hợp mọi năng lực tiềm tàng. Nó moi cho những năng lực tự phát này tất cả những gì chúng có từ sức mạnh cổ vũ và sử dụng chúng để ngăn chặn chúng.

Cũng ở đó, cách ý thức tính tất định tự thành hình trong chúng ta đã tự tỏ bày ra. Vì chúng ta chỉ quan niệm tính tất yếu của một hành vi dưới ảnh hưởng hấp dẫn của một mô tả tâm trí, khi tưởng tượng rằng, hệ thống các lý do trôi vượt đã loại bỏ mọi xu hướng trái nghịch và, có thể nói, nó đã trở thành một phần toàn bộ; nghĩa là nhờ dùng trừu tượng, coi lý do trôi vượt này như lý do duy nhất chân thực và hữu hiệu, chúng ta duy trì trước nó, để hiểu sức mạnh xác định ra nó, ý tưởng có lẽ nó chỉ là một bên trong một toàn bộ. Đến nỗi, tính tất định chỉ được biết đến bao lâu người ta tìm thấy trong mình điều có thể nhờ đó vượt qua được nó.

Cuối cùng, việc phân tích này giúp ta có thể giải thích tại sao, ngược lại, một số đề xuất dẫn đến hành động dưới ảnh hưởng của tính tất yếu, đã để lại nơi tác nhân một ảo tưởng về tự do. Khi hành động được đề xuất thực sự xuất hiện với tất cả các lý do có thể hỗ trợ nó, đó chính là hậu quả của đề xuất nhằm loại bỏ khỏi lĩnh vực ý thức các trở ngại và ý muốn thoả qua trái ngược nhau. Tuy không có bất cứ sự đàn áp thực sự nào đối với các xu hướng đối kháng nhau, vẫn có sự gây mê chủ quan; vừa rồi, bằng một câu chuyện hư cấu, chúng ta tưởng tượng một lý do từng phần đã hấp thụ toàn bộ hoạt động, và kết luận với thuyết tất định; bây giờ có vẻ như đối với người kiên nhẫn, chịu thực hiện gợi ý cho rằng trong trường hợp không có bất cứ lý do nào khác, một mục tiêu được đề nghị với họ, và trong khi nhắm tới nó, họ nghĩ rằng họ được tự do như thể họ được như thế nếu họ hành xử bằng sự biện phân trọn vẹn thông thường của mình.

Kiến thức suy tư vì vậy giống như một tổng hợp bậc hai; nó là mô tả của các mô tả. Điều nó có tóm tắt điều có trong chúng ta, và điều có trong chúng ta tóm tắt mọi điều khác. Nhưng sau khi, nhờ một tiến bộ nhất thiết, người ta đã leo lên các bậc có cấp này, nếu họ quay lại, thì làm thế nào họ có thể giải thích được việc, theo cách này, *điều nhiều hơn* dường như phát xuất từ *điều ít hơn*? Tại sao lại có sức mạnh chiến thắng của các tình trạng được dẫn khởi này? Do đâu có việc, cùng một lúc, sự suy tư thu hẹp phạm vi của sự sống tự phát, vì nó đưa vào đó các giới hạn và các tương phản, trong khi mở rộng sức mạnh của các lý do đặc thù, vì nó làm cho bất cứ một trong số chúng có khả năng đánh bại tất cả?

Đó là vì sự chuyển dịch đi lên này tự nó được định đoạt trước bởi một khát vọng thâm kín mà, ngay từ nguồn gốc, đã gieo mầm cho những sự phát triển bất ngờ này. Nhìn từ dưới lên trên, theo chuỗi các phương tiện, mọi điều dường như nhất thiết; nhưng chỉ có sự hạn chế bề ngoài. Nhìn từ cao xuống thấp, có thể nói, và trong thứ tự các mục đích theo chuỗi, tất cả đều

phát sinh từ một sáng kiến mà mỗi nỗ lực mới phải biểu lộ tốt hơn. Và chính vì thế, mỗi tổng hợp về sau chứa nhiều hơn các tiền thân đã xác định của nó; chính vì thế, sự sao chép trong ý thức các trạng thái vô thức tạo ra một năng lực mới; cũng chính vì điều này, sự suy tư, khi tập trung ánh sáng tản mạn vào một điểm, phân nào nhân thừa nó lên; cuối cùng, chính vì điều này, ngay cả sự rõ ràng tăng lên này cũng chưa đủ để đưa chúng ta đến hành động nếu chúng ta vẫn không thấy quá bên kia sức hấp dẫn của bóng tối và điều chưa biết.

Do đó, khi đặt vào cùng một thời điểm của đời sống bên trong, người ta không hề có thể giải quyết vấn đề tự do và thuyết tất định ngay lập tức. Vì những gì ban đầu làm nhất thiết đến lượt nó, cũng sẽ trở thành nhất thiết: chỉ theo ngôn từ mà thôi, nếu người ta đạt được nó, họ sẽ phát hiện ra đặc điểm thực sự của chuyên động toàn diện của sự sống này. Vì vậy, chỉ cần chúng tỏ, ở mỗi sự phát triển của hành vi, sự tiếp nối bắt buộc của chính sự phát triển này và sự chiến thắng của tình trạng mới theo các điều kiện của riêng nó. Nhưng phải cẩn thận đừng đảo thứ tự hoặc nhầm lẫn các mức độ của sự tiến triển nghiêm ngặt này: nếu không, người ta sẽ hiểu sai đặc điểm khoa học của diễn biến này, và người ta sẽ tự rơi vào chỗ coi cho việc nhất thiết phát sinh tự do {3} (một phương diện thường bị bỏ qua) thành sự hấp thụ tự do ngay trong nhất thiết.

Đó là khởi nguyên, là tính công hiệu của suy tư: nó phát khởi từ tính tự phát, và nó tự giải thoát khỏi nó bằng cách giải thích nó; nó diễn tiến từ tính tất định, nhưng nó vượt ra ngoài tính tất định để biết nó. Sinh ra từ một sự dị biệt hóa bên trong và một sự ức chế, nó là chính năng lực ức chế và gây rối này (như Chủ nghĩa duy nghiệm đã nhận xét về nó rất đúng). Kể từ thời điểm xuất hiện, bất cứ xu hướng nào cũng được cư xử một cách kính trọng; nó đình chỉ, không phải nhận thức mà nó xác định, mà là hoạt động tức khắc, bởi một sức mạnh mà nó vay mượn từ các khuynh hướng đối kháng đa dạng và là sức mạnh vượt trội hơn từng sức mạnh và mọi sức mạnh. Thực thể, há người ta không hay nhận xét rằng một sự chú ý quá hẹp sẽ làm trật kế sách tự nhiên và cản trở sự dễ dàng của các chuyên động thông thường nhất, việc phân tích ham biết và bác học giết chết đà hăng hái, cảm giác hạnh phúc ngây thơ, tính phong phú của cuộc sống, và chính tình yêu; và há người ta không thấy các bản năng và các phong tục truyền thống đôi khi phải nhường bước trước sự tiến bộ của sức mạnh hòa tan này, tức suy tư đó sao?

Do đó, từ tính tất định của thể di động và các lý do nảy sinh một sức mạnh làm nó luôn bị lúng túng. Nhờ có nó, không một gợi ý tự nhiên nào giữ được sự quyến rũ ma thuật từng biến nó thành tối cao; trước nó, không có ảnh hưởng quyết định nào, không có giá trị tuyệt đối nào; có thể nói, không điều gì đáng phải thực hiện nữa: có sự ngưng đọng, có sự dừng dưng. Há đó không phải là cái chết của hành động, và há nó không chỉ được quan niệm để trục bỏ đó sao? (*Hành động*, trang 110-115).

### **Một thời điểm của phép biện chứng: gia đình**

Mọi điều họ chạm vào, mọi thứ họ biết, mọi điều họ nhận được từ những ngẫu hợp với người khác, tất cả những mục đích hữu hạn mà họ theo đuổi bên ngoài và họ đạt được, đều không thể thỏa mãn sự thèm muốn từng ném con người ra khỏi bản thân họ để tìm kiếm một đáp ứng bằng với lời mời gọi của nó. Sự bao la của việc thỏa mãn mà họ chỉ có thể mong đợi từ một người khác - từ một người khác, vốn không thể thông đạt và hiểu thấu như chính họ - tự xuất hiện với họ trong tính thống nhất thân mật và khép kín của một cuộc sống xa lạ với chính cuộc sống của họ. Nó xa lạ với họ: họ muốn đi vào đó để hình thành với nó một thế giới riêng biệt và tự vây kín như trong một vũ trụ toàn diện và độc lập. Đó là tình yêu, tình yêu độc chiếm, ghen tuông, cuồng nhiệt, thường ích kỷ ở tận đáy. Nhưng người ta nên theo

dối sự phát triển của nó, họ nên tháo gỡ những khát vọng thầm kín của nó; người ta sẽ tìm thấy, dưới những mê hoặc của khoái trá vô dụng, một thiết kế nghiêm túc của ý chí phong phú.



Há đó trước hết không phải là một sự thu hút đầu tiên và một chuyên động chân thành của người đem chúng ta tới chỗ sống gấp đôi nhờ người khác và vì người khác đó sao? Điều mà tính ích kỷ đơn độc bất lực trong việc tự tạo cho mình sự âu yếm và sự tận tâm, tình yêu của người này muốn và làm điều đó cho người kia: ích kỷ có đôi, tinh tế và tưởng thưởng đến nỗi quên cả chính mình và chỉ những tưởng tượng mình đã trở thành người kia. Chắc chắn, nếu người ta nhìn tận đáy mọi ân cần, lo lắng và rộng lượng của tình âu yếm hỗ tương; nếu các hành vi được người ta đề cao, bằng sợi chỉ xuyên suốt các lý lẽ giấu diếm, tới tận các nguyên tắc của tình cảm vô thức, người ta sẽ ngạc nhiên, như hầu hết các nhà đạo đức học đã từng ngạc nhiên, trước lòng tự ái được ngụy trang dưới một bề ngoài tốt bụng và vị tha. Do đó khi khóc thương một cuộc ly biệt, họ khóc thương chính họ. Nhưng lòng tự ái thậm chí còn thấy rõ hơn các nhà luân lý học; nó cảm đoán rằng tình âu yếm thực sự mà người ta cảm thấy đối với người khác có tính thỏa mãn hơn tính ích kỷ quá mong muốn tận hưởng chính mình. Vì mục đích cố ý tìm kiếm không làm cạn kiệt ham muốn, vì hành động thường vượt quá ý hướng đã định, nên kết quả là các nguyên nhân sâu xa của hành động và cả các hậu quả của nó xem ra tùy thuộc vào luật lờ lãi, mặc dù không liên quan đến tiền bạc.

Do đó, người ta yêu được yêu một cách ngây thơ, và người ta thích yêu. Bởi vì trong tình yêu cho đi, có một hoạt động tự do, mà chỉ có nó mới chuẩn bị cho trái tim trải nghiệm được việc hiến thân hỗ tương; trong tình yêu tiếp nhận và nhận được, có một lời khen ngợi, một sự tin tưởng, sự phong phú nhằm trả lại, và vượt quá, tất cả những gì người yêu dường như đã hy sinh cho người mình yêu. Một em bé khi tự nói về mình một cách âu yếm, thành thực ngạc nhiên vì không thể tự ôm mình, em là hình ảnh của tính ích kỷ bất vụ lợi này, một tính ích kỷ chờ đợi nụ hôn của một tính ích kỷ khác và trao đổi với tính ích kỷ này. Như thế, mỗi người đều có công đã tự bỏ mình hoàn toàn và dịu dàng; mỗi người, đồng thời, được hưởng một sự dịu dàng đầy quan tâm mà tính ích kỷ đáng ghét nhất sẽ không cân bằng với sự ân cần cao quý; mỗi người có niềm vui quảng đại được ném thử và ngưỡng mộ lòng tận tụy mà họ được hưởng: tận hưởng cả sự bất vụ lợi của họ lẫn sự bất vụ lợi của người yêu, trong khi thu thập

điều mà những sàng lọc của lời lẽ khôn ngoan nhất và tinh tế nhất không thể cung cấp, há đó không phải là điều kỳ diệu của tình yêu hay sao?

Nhưng để đạt đến sự thân mật hoàn hảo này, ta cần phải thủ đắc và thực thi một nghệ thuật, có thể nói, một khoa học về cuộc sống chung xiết bao! Nếu để mua chuộc và quản lý các lực lượng thiên nhiên, nhà thông thái hoặc nhà hành nghề cần một nỗ lực suy nghĩ và nghị lực đến thế, để đi vào một tâm hồn, để ở lại trong đó, để thực sự hòa hợp tính nhất trí lâu dài của cả hai ý thức hợp nhất thành một, thì cần thiết xiết bao sự khôn khéo của tình âu yếm và tài ngoại giao của việc cùng tháo cởi các nút thắt! Để niềm phong sự kết hợp dường như là cùng đích đáng ước muốn và tuy nhiên chỉ là một cuộc dừng lại tạm thời, dường như không có gì đắt giá cả; và, cho cuộc sống lứa đôi này, mỗi người dường như sẵn sàng hy sinh tất cả những gì mình có thuộc cuộc sống cá nhân.

Và cũng vậy, há người ta không muốn sự thân mật này, tự một mình nó, hơn tất cả vũ trụ ở bên ngoài đó sao? Nếu đối với mỗi người chúng ta, suy nghĩ nhỏ nhất đang chói sáng bên trong có sức quyến rũ và sự thật hơn tất cả sự rạng rỡ ở bên ngoài, liệu người ta có ngạc nhiên trong lúc nếm trải cuộc sống bên trong của một người khác, họ cảm thấy một sự viên mãn và giống như một cơn say hay không? Vì nhờ một sự trừu tượng phi thường do tình yêu thực hiện, người được yêu được đặt hoàn toàn cách biệt với phần còn lại của thế giới; trong mắt của người yêu, một mình họ xem ra mới có cuộc sống thực; đối với họ, người yêu trở thành thước đo các ấn tượng và phán đoán của họ. Và, như chúng ta không thừa nhận để một người khác với chúng ta tìm kiếm họ và chiếm hữu họ thế nào, chúng ta cũng không thừa nhận, trong đả đũa đẩy chân thành của trái tim, chúng ta có thể tìm kiếm một người khác ngoài họ. Người ta thấy các cặp tình nhân rất nực cười: nhưng việc này như do trả đũa; vì chính họ trước hết dường như đã đặt những người khác vào cửa thế giới, sẵn sàng hy sinh tất cả những gì còn lại cho điều không là gì mà họ đang là trong tính bao la của linh hồn, để điều không là gì này đối với họ là tất cả những gì còn lại.

Do đó, không có gì tương tự như trong con người. Ngay cả người yêu cũng không thể hiểu tình yêu nơi người khác. Giữa hai tình yêu, không có tương quan, bởi vì xét cho cùng chỉ có một tình yêu; và mỗi người đều tin rằng mình làm cạn kiệt tất cả mà không tin rằng mình sẽ có bao giờ làm mình cạn kiệt. Nơi họ, không có gì tổng quát hay chung chung cả; ở đó, mọi sự đều đặc biệt, riêng của người cảm nhận nó và của người truyền cảm hứng cho nó, vô sánh, vô hạn: tiếng tâm không thể hiểu được của trái tim si mê, sẵn sàng thân hóa thực tại khôn khổ mà họ tin là một mình họ nắm được và nắm vĩnh viễn, nhưng thực ra nó trốn tránh họ ngay trong lúc này; sự mù quáng độc tài và tự nguyện, một sự mù quáng hiển dung thần tượng tâm tối, để khỏi thấy nó, để khỏi thấy nó rõ hơn bằng cách nhắm mắt lại! Các thân xác quả là một sự cô đơn lạ lùng; và tất cả những gì người ta có thể nói về sự kết hợp chẳng là gì so với cái giá phân rẽ mà chúng gây ra. Các bạn mà cánh tay đã chán ngấy trước khi các tâm hồn hòa lẫn với nhau, điều các bạn vẫn đang tìm kiếm, dù các bạn nghĩ rằng các bạn đã đạt được nó, đó là sự hợp nhất hoàn toàn, là tính vĩnh viễn độc chiếm và bất khả hủy tiêu. Và đó là lý do tại sao, khi lý trí và niềm đam mê lên tiếng, chúng âm mưu cùng nhau để đòi hỏi cùng một lúc, nhân danh cả sự cao cả và chân thành của tình yêu, điều không thể phân chia, điều không thể có thiếu sót, sự kết hợp hoàn hảo. Ly dị là trái với tự nhiên. Và sự hợp nhất mà tính yếu ớt của tự nhiên dường như làm cho nó trở nên bất khả này, sự hợp nhất mà nỗ lực của sự âu yếm lẫn nhau, rất khéo léo che giấu các thất thường và thất bại của nó bằng cách đổi mới các chứng tử, vẫn không thành công có được này, cần phải có một sợi dây vô hình và vĩnh viễn thánh hiến nó giữa vợ chồng, để liên tục kết hợp họ và siết chặt họ bằng mọi sức mạnh của thèm muốn thân mật của họ.

Như thế, chính vì hết sức cần đến tình yêu nên ý chí luôn khao khát sự hợp nhất, tính toàn diện, tính vĩnh viễn, sự vĩnh cửu của nút thắt nó đã hình thành từ người này cho người kia, *toti totus, unus uni* [tất cả của tất cả, một của một]. Nếu nó hoàn toàn nhất quán với khát vọng của mình, nó hẳn phải khao khát đơn hôn; nó hẳn mong đợi như một sự thánh hiến tính bất hủy tiêu của hôn nhân. Vì điều nó yêu ở nơi người yêu không phải chỉ là điều có thể nhìn thấy, chạm vào, biết và hiểu; nó là điều đó, một điều mờ mịt, vô thức, thực tại không thể hiểu thấu, điều vô hạn phong phú vừa che giấu vừa tỏ hiện trong chính nó. Tình yêu không lạnh mạnh mà sự sùng bái kỳ lạ này được gắn vào một chi tiết để biến nó thành đối tượng trừu tượng của một thứ đạo; tình yêu đích thực bao trùm toàn bộ con người, coi họ như một thể thống nhất sống động của các bộ phận biết duy trì vẻ đẹp của chúng từ mối quan hệ mật thiết của chúng với toàn thể. Có thể nói, đó chính là chủ nghĩa độc thân. Vì quả không chán khi nói rằng: một trái tim trong hai thân xác. Nó hợp nhất không những các ý chí yêu nhau, các tâm trí hiểu nhau và thấu hiểu nhau, nó còn làm tan hết các phần tối tăm và bị làm ngơ, những phần mà từ đó phát sinh các hành vi, những phần nơi ý chí được nhập thân và làm cho phong phú. Bằng cách tôn trọng sự phân biệt các ý thức vốn tiếp tục hưởng đặc tính của họ và sự kết hợp được mong muốn và cảm nhận của họ, nó trộn lẫn các bản thể; nó liên kết mật thiết các hành động; nó nhận diện các nguồn gốc của hiện hữu và sự sống; nó đóng ấn mãi mãi mọi viên đá của dinh thự chung, tới tận các nền móng nguyên thủy của chúng: *duo in carne una unum sunt* [hai là một trong một thân xác].

Như thế, xem ra nhờ kết hợp hai thân xác để tạo thành một linh hồn, kết hợp các linh hồn để tạo thành một thân xác, các người phối ngẫu đã tìm được cái tất cả (le tout) của họ. *Tenui eum nec dimittam* [tôi đã nắm được chàng và không để chàng ra đi]. Tuy nhiên, khi do một trao đổi mẫu nhiệm, hai hữu thể chỉ còn tạo thành một hữu thể hoàn hảo hơn, phải chăng sự hiện diện hỗ tương của họ, phải chăng *Hành động* chung của họ đóng lại vòng tròn ý chí của họ? Đó có phải là việc sở hữu trọn vẹn chăng, đó có phải là đoạn kết trong đó mọi thềm muốn đều phải dừng lại chăng? Không. Hai hữu thể không còn là một nữa, và chính khi họ là một, họ trở thành ba. Điều kì diệu của sinh sản này, do một sự kiện, đã đánh dấu điều phải là, điều là ý chí sâu sắc của chính những người, trong sự hợp nhất không ổn định của họ, hy vọng tìm thấy một khoảnh khắc nghỉ ngơi, thỏa thuê và đầy đủ. Khi theo đuổi một mục đích được yêu mến, người ta không yêu thích mục đích này cho bằng yêu thích hoa trái mà khi được tình yêu làm cho phong phú, nó làm phong phú những ai công hiến hết mình cho nó. Như thế, ý chí dường như luôn luôn vượt qua chính nó, như thể những làn sóng mới đến từ trung tâm không ngừng thúc đẩy các các phạm vi của hành động ngày càng mở rộng - hành động mà mỗi lúc, dường như là mục đích và sự hoàn hảo của một thế giới, nhưng thực ra mãi mãi là nguồn gốc của một thế giới mới. Nó không khép kín nhưng tập chú vào việc mở ra những chân trời rộng lớn hơn cho tham vọng không cùng của ước muốn.

Tính vĩnh viễn được tình yêu đòi hỏi này, tính hợp nhất bất khả hủy tiêu và luôn sống sót này, chính là đứa con. Chính cái đà đam mê đã phá vỡ vòng tròn ma thuật nơi nó hy vọng tự rào mình trong đó mãi mãi. Trong sự tuyệt đối này, sự đầy đủ này và tính vĩnh viễn của khoảnh khắc này mà nó vẫn đời đời tìm kiếm, ý chí, ngay lúc ấy, đã vượt ra ngoài chính nó rồi; nó muốn linh hồn người yêu sinh ra một thể xác. Người thứ ba xuất hiện, như thể bỏ khuyết cho cố gắng hợp nhất vô hiệu; nó không còn là tình yêu, là *osculum* (cái hôn?) nữa; nó được sinh ra từ tình yêu; nó biểu lộ sức mạnh và sự yêu đuối của tình yêu này; nó niêm phong tình yêu này trong một ngôi mộ - cái nôi - nơi không trả lại những gì nó đã lấy từ cha mẹ. Họ là số nhiều, đó là sự giàu có. Họ là số nhiều, đó là nghèo nàn, họ không còn là một. Một bình minh kỳ lạ lộ dạng: trong khi lớn lên, gia đình phải tự cởi mở và phân tán, tình cảm chung phải nhân lên trong lúc tự phân chia. Hai người hợp nhất không thể, không còn muốn trở thành một đối với nhau nữa: sự âu yếm chuyển hướng của họ thường chỉ tái hợp theo hướng dẫn

của đứa con; và trong cuộc sống từ nay song song của mình, họ chỉ còn gặp nhau đôi khi chỉ vì thói quen, sự thờ ơ, thậm chí cả thù địch nữa. Mục đích của tình yêu cũng không còn là tình yêu, mà là gia đình, nhóm tự nhiên và cần thiết đầu tiên nơi sự sống bắt đầu và phát triển, như trong dạ con âm áp dưới bóng tính bao la của vũ trụ (*L'Action*, các trang 254-258).

### **Nhận thức và Hành động**

Nhu cầu của con người là tự làm mình bằng với chính mình, để không có gì trong những điều họ là vẫn cứ xa lạ hoặc trái ngược với ý muốn của họ, và không có gì họ muốn lại không với tới được hoặc bị từ chối đối với hữu thể của họ. Hành động là để tìm kiếm sự hòa hợp của biết, muốn và hữu thể, và đóng góp vào việc tạo ra nó hoặc gây tổn hại đến nó. Hành động là chuyển động kép mang hữu thể tới chỗ kết thúc trong đó nó nhắm tới sự hoàn thiện mới và tái hòa nhập nguyên nhân sau cùng vào nguyên nhân tác thành. Trong sự trọn vẹn của vai trò trung gian, nó là việc tuyệt đối trở về với tuyệt đối; thể tương đối mà nó bao trùm và duy trì giữa hai cực này, được nó xóa tội. Xóa tội (*absoudre*) là mang điều chân và hữu thể cho người tự mình không có được chúng.

Vì vậy, vai trò của hành động là phát triển hữu thể và cấu thành ra nó. Chắc chắn, nó xác định hữu thể và dường như khiến nó ra kiệt quệ, như thể nỗ lực là việc làm cho sự sống ra nghèo nàn, và như thể việc thi hành làm giảm giá ý định mà không bao giờ cân bằng thực tại với lý tưởng. Nhưng phải vượt lên trên về bề ngoài này: đúng là, theo mức tác nhân thụ động đối với hoạt động của chính họ và hoạt động của các lực lượng mà họ làm cho đồng qui với công trình của họ, họ chịu một kiểu sa sút ngay trong chính hành động; và ý định giữ trong nó một điều gì đó mà việc thi hành không tạo ra trước. Tuy nhiên, hành động đã hoàn tất đem trở lại cho hữu thể đã thai nghén và mong muốn nó, một sự phong phú mới chưa có cả trong lúc thai nghén ra nó lẫn trong việc giải quyết nó. Bất cứ điều gì đơn giản có tính lý tưởng trong ý định đều không thoát khỏi hành động; ít nhất một phần sẽ được hiện thực hóa trong đó; và điều có thực này không thuần nhất với lý tưởng này. Đây là lý do tại sao, sau khi hành động, chúng ta là những người khác, chúng ta biết cách khác, chúng ta muốn cách khác so với trước đây; và đó là lý do tại sao cái nguyên khởi tích lũy này xứng đáng được nghiên cứu, hơn là chính xu hướng dường như đã chuẩn bị và đã chứa nó hoàn toàn. Hành động là khoảng giữa, và giống như một hành lang qua đó, nguyên nhân tác thành, vốn chỉ mới có ý niệm nguyên nhân sau cùng, *intellectu et appetitu* [trí hiểu và thèm muốn], tiếp nối nguyên nhân cuối cùng, vốn tự tích nhập từ từ, vào nguyên nhân tác thành để thông truyền cho nó sự hoàn hảo mà nó mong muốn, *re* (sự vật). Nó dường như khiến chúng ta ra kiệt quệ; nó lấp đầy chúng ta. Nó dường như đi ra khỏi chúng ta; nhưng điều ra khỏi như thể từ thăm sâu con người của chúng ta đã mang lại cho chúng ta điều ở bên ngoài như một mục đích cần đạt được, và làm cho toàn bộ các phương tiện qua đó chúng ta tiến bước từ nguyên tắc đến cùng đích của chúng ta thành nội tại. Do đó, cho mình đi là để kiếm được nhiều hơn cho; và đời sống hy sinh nhiều nhất hay rộng rãi nhất cũng là đời sống mãnh liệt nhất.

Điều vẫn đúng là các hiệu quả của hành động thay đổi bất tận và thậm chí bị chống đối theo cách con người dùng tự do khi đối diện với giải pháp thay thế mà người ta cho rằng đó là việc làm vĩ đại và duy nhất cần thiết. Nhưng trước tiên không phải là vấn đề điều chỉnh hay phán xét hành động; mà là vấn đề quan sát xem nó là gì, và, nếu có thể nói, đo lường qui mô của nó từ đầu này đến đầu kia của diễn trình phát triển thực sự của nó.

Quan điểm này hoàn tất điều đủ để nó biểu lộ điều nó phải là; và thẩm quyền luật lệ tự áp đặt lên nó phát sinh từ chính điều khoa học không ra khỏi chính luật lệ, nhưng ra khỏi điều, mà không cần tìm kiếm, nó vẫn đạt tới, nhờ việc thăng tiến không thể tránh khỏi của điều đang



là. Bằng cách lẩn tránh luật lệ, người ta vẫn đặt ra nó, quy tắc này không những là một lý tưởng, mà còn là một sự thật, là chính sự thật nữa. Vì chính nhờ điều chúng có thực tại trong chính chúng mà các lầm lỗi nối tiếp nhau và nhờ vượt qua tất cả mọi lầm lỗi này mà người ta đạt tới thực tại đầy đủ vốn bao trùm và phán xét chúng.

Việc nghiên cứu hành động cũng có kết quả nhất thiết là chứng minh cho điều kiện của vấn đề được áp đặt cho mọi người, bằng cách giải thích đầy đủ tham vọng nguyên sơ của con người, và xác định quy luật của cuộc sống con người bằng cách đơn giản quan sát điều đang hiện hữu. *Veritas norma sui* (sự thật là qui luật của chính nó). Không có lời khuyên hay huấn giáo nào giá trị như quan điểm này về điều không thể tránh được. Đề truyền đạt cho con người mối quan tâm lớn lao và bổ ích đối với số phận của họ, khoa học chỉ cần khám phá cho họ điều họ làm; nó chỉ cần thụ động đo lường khoảng cách rộng lớn của các giải pháp mà họ còn đang phân vân dao động. Không có mối quan tâm hữu thể học hoặc phi hữu thể học, không có bất cứ nỗ lực thuyết phục nào, với sự chắc chắn thanh thản của một lòng bác ái bị đè nén hơn để trở thành cấp bách hơn, người ta chỉ cần để cho sự thật nhất thiết này tự phơi bày bất chấp mọi đối kháng. Cần phải có đủ niềm tin vào nó để không mong đợi gì ngoài sự hiện diện của một mình nó. Thay vì tìm cách nâng đỡ bằng một học thuyết bênh vực nó, cần phải đặt mọi sự thật vốn khinh bỉ nó chống lại nó, để nó thống trị, bất chấp mọi điều, nơi mọi người, và nó thống trị hoặc bao trùm cả những người dường như làm ngơ hoặc loại trừ nó. Điều hiện hữu, chính là điều phải hiện hữu và là điều sẽ hiện hữu.

Làm khoa học thực hành và tìm phương trình hành động, do đó, không phải chỉ là phát triển tất cả nội dung của nhận thức tự phát, trước tự tưởng phản tỉnh; sẽ tốt hơn, khi chỉ ra phương tiện để tái hòa nhập mọi điều thuộc nguyên tắc của hoạt động tự ý vào hoạt động tự nguyện. Ta không hề nói tới một nhận thức phiến diện hoặc một phản tỉnh luân lý, chắc chắn có khả năng soi sáng thiện chí, nhưng không có tính cách chứng minh; ta muốn nói tới một khoa học toàn diện, có khả năng bao trùm tính tất định phổ quát của hành động và theo sát việc nó triển khai liên tục, một triển khai sẽ mang các hệ quả nhất thiết của nó đến vô tận: từ suy nghĩ đến thực hành và từ thực hành đến suy nghĩ, vòng tròn này phải được đóng lại trong khoa học vì nó vốn được đóng trong cuộc sống. Thậm chí bởi chính điều này, người ta thấy mối quan hệ kép của kiến thức và hành động được xác định một cách chính xác mới mẻ.

Một đảng, các hành vi của con người làm bộc lộ các hậu quả của chúng và áp đặt chúng lên chúng ta một cách chính đáng, mà, để chịu trách nhiệm về chúng, ta không cần phải biết rõ ràng tất cả nội dung của chúng, không cần sự mạc khải rõ ràng về tầm quan trọng thường bị lãng quên và hiểu lầm của chúng phải thay đổi chúng trong yếu tính, không cần bất cứ kiến thức tiếp theo nào sửa đổi giá trị của chúng bằng sự phê chuẩn nó mang lại. Mặt khác, việc ít rõ ràng bên trong kèm theo hành động, đồng hành với nó và chuẩn bị cho nó, đủ để dẫn dắt nó và làm sinh động cơ thể mênh mông, như bánh lái, hết sức nhỏ nhoi và đặt ở phía sau của con tàu, đã định hướng cho nó tiến về phía trước.

Đó là lý do tại sao, để giải quyết vấn đề, xem ra có hai phương pháp, gián tiếp và trực tiếp, khoa học và thực tiễn; nhưng hai phương pháp này phải kết hợp với nhau. Đây là lý do tại sao từ ngữ dùng ở đây có hai ý nghĩa; nhưng cả hai ý nghĩa đều chính đáng như nhau. Từ ngữ hai nghĩa này chỉ sự phát triển cần thiết của cuộc sống, độc lập với bất cứ sự can thiệp nào của con người vào mạng lưới các sự kiện diễn ra bên trong và bên ngoài nó; và đồng thời nó chỉ định cách thức bản vị mà chúng ta đạt tới các mục đích cuối cùng của mình theo cùng một cách sử dụng chính cuộc sống và việc dùng ý chí của chúng ta. Do đó, điều không thể miễn chước là phải chứng tỏ rằng có một luận lý học về hành động và trình tự các hoạt động tự ý phải tuân theo tính tất định nghiêm ngặt. Và điều cũng không thể miễn chước là phải chứng

tỏ rằng việc thử nghiệm thực hành phải có sự rõ ràng đầy đủ; rằng nó bổ sung cho khoa học, chứ không phải khoa học bổ sung cho nó; rằng nó cung cấp một độ chính xác, có tính khoa học, ngay cả khi khoa luận lý này không được biện minh về lý thuyết (*L'Action*, trang 467-470).

### **Khởi nguyên của các phạm trù khởi đi từ Hành động “nguyên tắc sơ đẳng của một luận lý học về đời sống luận lý”**

Bao lâu người ta vẫn còn ở trong quan điểm quen thuộc, bao lâu người ta vẫn còn coi *Luận lý* và *Luân lý* như những sự việc đã tắt thành, như những thực thể cố định trước ý nghĩ và được ý nghĩ xác định, không một giải quyết xung đột nào khả hữu cả; tuy nhiên, xung đột phải được giải quyết trong khoa học, bởi vì nó vốn được giải quyết ở trong cuộc sống. Do đó, há chúng ta không được dẫn đến chỗ tự hỏi hay sao là làm thế nào chúng ta nhận thức được các sự thật luận lý và đâu là việc phát sinh ra chúng thực sự, làm thế nào và tại sao chúng ta lại có lập chúng khởi nguồn gốc quan yếu của chúng, làm thế nào cuối cùng, theo chính khởi nguyên của chúng, chúng liên quan đến hành động và phục vụ đời sống luận lý? Quả thực, chính nhờ việc nghiên cứu cách chúng ta nắm được chúng bằng sự phản tỉnh mà chúng ta thấy được điều chúng ta thực sự có trong ý nghĩ khi trình bày chúng.

Vì điều mâu thuẫn không bao giờ hiện hữu, nên nguyên tắc mâu thuẫn không hiện hữu trong các sự kiện: các sự kiện không thể tạo ra nó, cũng không gợi ý nó, thậm chí không phải là dịp trực tiếp hoặc gián tiếp của việc nó xuất hiện trong ý thức; và, tương tự như thế, nguyên tắc đồng nhất là một nguyên tắc phi vũ trụ [*acosmique*], nó không được thể hiện trong thế giới: đến độ nó không thể hiện hữu *một cách hậu thiên* cũng như tiên thiên, vì thiếu bất cứ tiếp xúc nào giữa điều được suy nghĩ và điều dường như là quy luật của suy nghĩ. Tuy nhiên, điều cần thiết là cuộc kết đôi (*connubium*) này phải hiện hữu vì ý thức thực sự hiện hữu. Do đó, giữa sự không đồng nhất về phẩm chất của các dữ kiện đời sống, do đâu phát sinh các khái niệm tạo thành hệ thống các xác định luận lý, các khái niệm *mâu thuẫn*, *đối lập*, *tương đối*, *khác*, vốn là ánh sáng của mọi nhận thức, các khái niệm vẫn còn là điều kiện của chính ý thức khác biệt, ý thức này, ít nhất một cách mặc nhiên, luôn luôn là ý thức về sự phân biệt, về một mối tương quan và một sự đối lập?

Chính vì, một cách hoàn toàn tự phát, chúng ta tin mình có khả năng sửa đổi sự vật nên chúng ta có được ý tưởng cho rằng chúng có thể *khác*. Và làm thế nào chúng ta nghĩ rằng chúng ta có khả năng? Một mặt, tính tự động tâm lý của chúng ta có xu hướng lồng tính năng động của nó vào mối bong bóng của các sự kiện; mặt khác, do sự va chạm vào nhau của các ham muốn liên tiếp của chúng ta hay các đối kháng thực nghiệm, chúng ta được cảnh báo về khả năng tương đối này trong việc thay đổi các hiện tượng và thích ứng chúng ít nhiều theo các đòi hỏi của hoạt động lần lượt bị xác định rồi xác định của chúng ta. Do đó, không hề do một mặc khải tiên thiên cũng không do một dự ứng trừu tượng mà, khi biết mình ước muốn và có khả năng hành động, chúng ta khẳng định một cách hồi cố rằng một điều khả hữu, khác với điều có thực, là đã có thể và vẫn có thể quan niệm được. Nó là sự tiếp nối sáng kiến thực hành và *Hành động* của chúng ta, cùng một lúc vừa phụ thuộc vừa làm chủ. Nếu chúng ta không hề có các khuynh hướng nguyên khởi cũng như các định đề thực tiễn, nếu mọi thứ đều dừng đọng đối với chúng ta, hoặc như nhau, hoặc nhượng bộ dễ dàng, có lẽ chúng ta sẽ không nhận thấy điều này là: một điều nào đó không hiện hữu, một hành động nào đó đã không hiện hữu hoặc đã không đạt tới. Và như thế chính là từ hoạt động được thi hành của chúng ta, mà xuất hiện bình minh đầu tiên của đời sống luận lý.

Nhưng ý tưởng về người khác không đủ đối với chúng ta và không đủ đối với chính nó. Nếu

chúng ta chống đối các sự vật hoặc các hành vi, nếu chúng ta đánh giá chúng, thì tùy ở mức độ chúng tự thâm hóa vào mục đích và các yêu cầu của chúng ta, cho dù chúng có được kết hợp vào con người của chúng ta bằng cách phát triển nó, hoặc được đưa vào đó như các chất độc, có lẽ tăng bốc và thú vị đấy, nhưng độc hại. Các giải pháp *trái ngược nhau* là trái ngược trong chính chúng, chứ không phải, trước hết, do một sự trừ tượng tri thức, nhưng do tác động của một sự đối lập hoàn toàn cụ thể và có phẩm chất, không những dị biệt hóa hàng loạt các vật thể khác, mà còn đưng đến chúng tùy theo sự thuận tiện hoặc không thuận tiện của chúng đối với hướng đi của các khuynh hướng nơi chúng ta. Nghĩa là, chính nguyên tắc của ý niệm *trái ngược* nằm trong việc xác định chủ quan trong hoạt động của chúng ta, chứ không nằm trong sự vật, không nằm nơi nhận thức suy lý nguyên khởi và tức khắc.

Nếu vậy, khái niệm *đối lập* hoàn toàn trừ tượng và chung chung do đâu mà có? Trước suy tư, các hiện tượng khác nhau (chỉ đi vào ý thức phản tỉnh bằng cách tự gắn liền với các lý do hoặc động cơ), các nguyên tắc đa dạng của *Hành động*, vốn luôn kích thích chúng ta, tự phát tạo nên một toàn bộ được hệ thống hóa: mỗi thứ cho ý niệm toàn thể vốn bao trùm chúng mượn sức mạnh nội tại của nó và tổ chức chúng thành tổng hợp đối kháng; và, khi điều này tự thể hiện do ý muốn, nó vừa như đối lập với những điều khác, vừa tóm tắt hoặc sử dụng lực sống của tất cả vì lợi ích của một điều {4}. Như thế, hành vi được phản tỉnh và chọn lựa mang lại cho thể tương đối thực nghiệm của các sự kiện một tính cố định, một *αὐτάρθεια* (tính tự mãn), làm cho nó trở thành nền tảng chống lại các đối lập luận lý; nó không còn là vấn đề về tính không đồng nhất thoáng qua của các dữ kiện tự phát của cuộc sống nữa; từ nay, ở đó, có một nguyên tắc chống lại khuôn mẫu (antitypie), nghĩa là tính không thể hiểu thấu [impénétrabilité] và tính độc hữu; vì chúng ta đã đặt mình tuyệt đối vào điều chúng ta đã chọn, muốn và làm. Do đó, không còn là thói quen suy nghĩ theo các định luật trương độ không gian và tính không thể hiểu thấu về vật chất vốn giải thích luận lý học hình thức và thuyết nguyên tử tri thức (atomisme intellectuel) của chúng ta, chính thói quen này cần được giải thích bằng hoạt động luân lý của chúng ta. Và tương tự như vậy, đó nguồn gốc của khái niệm đồng nhất [identité]; vì chính nhờ sự chính xác chủ quan của ý định riêng lẻ và chỉ bằng cách này, chúng ta mới có thể đạt tới hoặc chỉ rõ một điều gì đó của một và cùng là một điều.

Chưa hết. Cả khái niệm khác, lẫn khái niệm trái ngược hoặc đối lập đều không thể hữu thức nếu không có khái niệm ít nhất mặc nhiên về *mâu thuẫn*. Và điều gì làm phát sinh khái niệm này? Đó là cảm thức về sự không thể sửa chữa quá khứ. Luật mâu thuẫn không tự áp dụng vào tương lai {5}; do đó nó không áp dụng vào quá khứ, bao lâu nó được suy nghĩ, được nhận thức, khả hữu hoặc có thể quan niệm được, nhưng bao lâu nó được "hành động", được cấu thành trong thực tại, được thánh hiến bằng hoạt động muốn nó hoặc chịu đựng nó. Một đứa trẻ vừa bẻ gãy ống hút để chơi; em muốn sửa lại nó; điều mâu thuẫn là ống hút này đã bị bẻ gãy và đã không bị bẻ gãy, điều mâu thuẫn là ống hút bị bẻ gãy và vẫn còn nguyên vẹn. Do đó, nếu, sau khi đã mong muốn và hành động một cách tự phát, chúng ta đã không có khả năng muốn một cách có suy tính, chúng ta cũng sẽ không thể quan niệm cả việc một điều đã được làm có thể đã được làm cách khác, lẫn việc điều được đặt ra mà không thể quay lại chính hữu thể của quá khứ, lẫn việc tóm lại không có mâu thuẫn cùng một lúc không thể thực hiện được và có thể suy nghĩ được. Điều mâu thuẫn mà chúng ta cho là ở khắp mọi nơi đều nằm bên dưới điều có thực, chính nhờ một sáng kiến chủ quan mà chúng ta nói gần nói xa tới, và vì các đòi hỏi của số phận luân lý của chúng ta bổ túc nghĩa và chống đối hoàn toàn các hành vi đã hoàn thành hoặc các trạng thái đã thực hiện. Tóm lại, để nhận thức một điều có thể khác, chúng ta phải ý thức được hành động của chúng ta có hai lưỡi. Muốn biết *Hành động* của mình, chúng ta, vì ý thức ít nhất một cách mơ hồ cuộc xung đột giữa các xu hướng và các đòi hỏi của số phận chúng ta, chúng ta cần thấy mình đứng trước một lựa chọn có liên quan tới hữu thể chúng ta: nói tóm lại, chúng ta chỉ có ý niệm về hữu thể và mâu thuẫn vì chúng ta

hầu như bị đặt vào thế buộc phải giải quyết giải pháp thay thế mà định hướng của cuộc sống ta và việc ta bước vào hữu thể vốn tùy thuộc vào, giải pháp thay thế “tự động hữu thể học” (autoontologique), có thể nói như thế. Đó chính là cơ sở; và giống như viên đá phía trên, tuy được nâng đỡ bởi mọi hàng đá nền, thực sự còn nâng đỡ chúng nhiều hơn thế nào, thì nguyên tắc mâu thuẫn, một nguyên tắc, để được nhận biết, trước nhất phải bao hàm tính tự phát của các mong muốn, định đề, thất bại và thành công trong sáng kiến của chúng ta được hướng dẫn bởi tự nhiên và được soi sáng bởi sự suy tư, cuối cùng hết sức cần thiết cho nhận thức rõ ràng và cho việc sử dụng có chủ ý mọi năng động tính tri thức và luân lý. Việc sử dụng lý trí tư biện (spéculative) được nối kết một cách liên đới với việc thi hành lý trí thực tế có thực chất và thực tại (*Premiers Écrits*, t. II, tr. 128-132).

## Hai Tư Tưởng

Một hình ảnh có thể giúp chúng ta trình bày dễ dàng hơn nghịch lý liên tục của hai cách suy nghĩ của chúng ta, luôn luôn liên kết, luôn luôn không thể hòa giải, luôn luôn kích thích và thúc đẩy.

Trong những đêm nặng nề tháng Bảy, ở vùng nông thôn Grasse hay Vence đầy hương thơm, con đom đóm vùng Provence âm thầm theo đuôi đường bay kỳ lạ của nó gồm bóng tối và ánh sáng cách quãng nhau. Lần lượt, nó tự sáng lên rồi tự dập tắt. Khi thì, bằng những tia sáng nhanh, nó chiếu sáng hành trình thất thường của nó bằng cách thu hút ánh nhìn chỉ nhìn thấy bóng tối bên ngoài dòng ánh sáng của nó. Khi thì nó biến mất, để cho ánh sáng tối của màn đêm được nhìn thấy một lần nữa trong khi chúng ta tự hỏi cái thứ ánh sáng lơ mơ lạnh lẽo kia sẽ phát ra từ đâu và đi tới mục tiêu vô định nào. Các suy nghĩ của chúng ta cũng xen kẽ và tạo ra nhịp điệu quan yếu như thế; và sự rõ ràng từng phần của chúng, với các giới hạn hẹp hòi và xuất hiện từng cơn của chúng, vì chính các nhấp nháy của chúng, cho phép ta thoáng nhìn thấy cái mệnh mông vẫn tối như đêm của con đường cần phải đi (*La Pensée*, t. I, p. 202).

## Luận lý Qui phạm (la normative)

Cũng giống như, để nghiên cứu tư tưởng, chúng ta quay trở lại chính nguồn gốc của nó và dò xét kỹ lưỡng các điều kiện của việc suy nghĩ hơn là bám vào sự đa dạng vô định của các suy nghĩ, mục đích của chúng ta lúc này là biện phân các điều kiện của hữu thể, của các hữu thể hơn là tính đa dạng của các quy luật đặc thù đối với các phạm trù khác nhau của hiện hữu thực tế. Do đó, chúng ta không hề hiểu sai cả điều các khoa học thực nghiệm có thể xác định trong trật tự các thuộc tính chuyên biệt hoặc các mối tương quan giữa các hữu thể, lẫn điều suy cứu thuần lý có thể khám phá ra từ thiên nhiên và từ phẩm trật vốn dùng để lên đặc điểm và, có thể nói, xếp tầng các hữu thể, mỗi hữu thể theo thứ bậc của nó hoặc trong chức năng của nó so với các hữu thể khác. Nhưng điều chúng ta thấy lại thuộc một trật tự hoàn toàn khác. Đó là việc xác định xem làm thế nào một hữu thể được tạo ra, dù nó là gì, có thể trở thành một hữu thể xứng đáng với cái tên đó. Và do đó, đây là việc tìm hiểu làm thế nào các hữu thể khác nhau, đồng qui và liên lập với nhau, có thể nói như thế, có thể bám vào nhau từng hữu thể một theo một đường bình thường và cùng nhau bám vào Hữu thể Tuyệt đối, Đấng, một mình Người, đóng vai trò nền tảng và cùng đích của tất cả những gì hiện hữu, tuy nhiên, để không điều gì nhờ Người mà hiện hữu ngưng duy trì được sự tồn hữu riêng và tính không thể đo lường (incommensurabilité) với Người.

Nếu người ta đi vào việc tìm hiểu vấn đề này, ngay lập tức họ sẽ thấy rằng ý niệm qui phạm (norme) thực sự là ý niệm của một thực tại hiện diện và cần thiết cho chính cấu trúc của mọi

hữu thể. Ngoài ra, suy nghĩ chăm chú hơn cũng cho chúng ta thấy rằng, nếu mỗi loài hữu thể đều có một bản chất được điều chỉnh bởi các định luật riêng của nó, trong một thể cân bằng được phát biểu bởi mối tương quan qua lại của các hình thức và tính cố định tương đối của các hiện tượng được khoa học khác nhau nghiên cứu, thì còn có thêm và ở bên dưới, một mối nối kết phổ quát và được quy định mà khoa hữu thể học cần phải biểu lộ nguyên lý, sự phát triển và kết thúc của nó. Do đó, nếu (như chúng ta vừa nhận xét), nếu việc nghiên cứu về suy nghĩ gắn liền với điều làm cho suy nghĩ hữu hạn của chúng ta thành khả hữu bằng cách gắn nó trở lại với đối tượng tối cao và vô hạn, một cách đối xứng, thì việc nghiên cứu các hữu thể ngẫu nhiên phải cho thấy ở đây các đòi hỏi căn bản mà nếu không có chúng, không tạo vật nào, nói cho chính xác, là một hữu thể thực sự. Vì vậy, bỏ qua một bên, bất cứ chúng đáng lưu ý ra sao, vấn đề các qui tắc (normes) đặc thù và việc khảo sát hình thái hữu thể học (morphologie ontologique) theo sự đa dạng của các bản tính và yếu tính luôn luôn cần được bảo vệ, ở đây, chúng ta tập trung vào qui tắc của các qui tắc và vào ý nghĩa của toàn bộ vấn đề, của điều có thể được gọi là tính qui phạm (la normalité) chi phối cùng một lúc và trong tương quan qua lại của mọi hữu thể được tạo dựng. Do đó, theo quan điểm này, không có tính đa dạng mà chỉ là việc đặt các qui tắc bất đồng nhất ở cạnh nhau mà thôi. Bất chấp tính phức tạp của các khía cạnh diễn tiến, vấn đề là một và toàn bộ trong những điều liên quan đến kế hoạch, việc tổ chức, sự thống nhất năng động trong toàn bộ sáng thế. Một sự thống nhất không được tự mua chuộc (se monnayer) hoặc như thể tự phân tán trong các nghiên cứu và các giải pháp vụn vụn, như suy nghĩ trừu tượng và suy lý quá mức của chúng ta có thể mong muốn, nhưng đòi hỏi phải được duy trì trong tính bất khả phân chia toàn diện của nó, để vẫn còn nằm trong trật tự hữu thể học.

Quả thực, chúng ta nên hiểu rằng nếu, ngay đối với suy nghĩ, một "luận lý học tổng quát" chi phối và có xu hướng thống nhất mọi khía cạnh đặc thù dưới một định luật nhất quán phổ quát, thì dưới ngay quy tắc của sinh hoạt suy lý vẫn có *một luận lý qui phạm* (Une Normative), nghĩa là một luận lý học hữu hiệu về hữu thể mà các đặc điểm và thực tại khác với cả luận lý học của tư tưởng trừu tượng vốn duy trì giá trị của nó, lẫn tính biện chứng của cuộc sống nội tâm và sự chiêm niệm hoàn toàn cụ thể vốn đã là một nhận thức có tính hợp nhất hơn.

Bằng loại suy với hình dung từ, được dùng như danh từ, để chỉ thuật ngữ dành riêng cho *Luận lý học* đứng đầu phương tiện thu lượm tư tưởng, người ta đề nghị gọi luận lý qui phạm là việc nghiên cứu có phương pháp nhằm mục đích nghiên cứu và cung cấp diễn trình bình thường nhờ đó các hữu thể thực hiện thiết kế mà từ đó chúng đã phát khởi, vận mệnh mà chúng hướng tới. Nhưng từ đó, trong số các hữu thể này, một số phải hợp tác vào việc khởi nguyên của chính chúng và do đó có thể không đạt tới số phận của chúng, há không cần thiết phải đưa vào hữu thể học việc khảo sát thuần lý các hệ quả của một thất bại, tình huống kỳ lạ do một khiếm khuyết và tạo thành "điều xấu", không hẳn như một hữu thể, cũng không phải như một hư không, nhưng như một sự thiếu sót tích cực [privation positive], *debitae perfectionis privatio conscia* [việc hữu thức lấy đi sự hoàn hảo phải có]? Không có việc khảo sát có phê phán câu hỏi mà triết học ít khi đề cập tới, vấn đề các hữu thể sẽ không tự làm mình sáng tỏ đủ, không hơn việc một bức tranh sẽ không có độ nổi và độ vững chắc của hình ảnh nếu không có những bóng tối và tương phản. Chúng ta thậm chí sẽ thấy rằng, để hiểu thấu ý nghĩa gốc rễ của một luận lý qui phạm của hữu thể bằng cách so sánh với luận lý của tư tưởng, chúng ta phải nhấn mạnh vào sự đối lập triệt để giữa ý niệm khẳng định và phủ định vốn là cơ sở của luận lý học Aristot và ý niệm sở hữu và thiếu thốn vốn đóng vai trò như một bàn đạp cho động lực của hữu thể, và, hơn nữa, Aristot đã không hiểu lắm khi ông nói về sự đối lập độc đáo giữa điều ông gọi là  $\epsilon\tilde{\nu}\tau\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tilde{\iota}\ \sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ , một thuật ngữ được dịch đại khái là *habitus et privatio* [thói quen và thiếu sót].

Do đó, trước khi khảo sát xem các hữu thể khác nhau tiếp theo nhau, nâng cao nhau hoặc làm suy giảm nhau ra sao theo một quy luật tương quan qua lại mà sự thống nhất của thế giới thiên thể chỉ là biểu hiện đầu tiên của nó, điều quan trọng là suy tư về loại nối kết vốn thiết lập ra sự liên đới của mỗi hữu thể với bản thân nó, với các hữu thể khác và với mục đích tối cao mà tất cả đều hướng về: *omnia itendunt assimilari* [tất cả có xu hướng được hoà nhập], một khẳng định mà chúng ta đã chỉ ra ý nghĩa sâu sắc và sự thật đa dạng của nó.

Trong khi luận lý của tư tưởng hình thức phát khởi từ các ý niệm đã được xác định và của các nguyên tắc đã được đặt ra một cách tuyệt đối trong đó sự khẳng định loại trừ mâu thuẫn, mà không tính đến những gì được liên kết, thực tại cụ thể của các hữu thể bao hàm một sự xâm nhập lẫn nhau hoặc một sự suy thoái vô cùng phức tạp hơn với các hậu quả bất định. Một đàng, là lời có hoặc lời không, là các khẳng định ít liên quan đến các bản thể cho bằng các thể từ (substantifs) mà nhờ chúng tổng thể được chỉ định rõ trong các thực thể lời nói (entités verbales) với các đường viền rõ ràng và khép kín như các nguyên tử lý thuyết. Đàng khác, là chính sự thâm thấu sinh tử, chính sự trao đổi có thực chất, chính việc làm giàu thêm hay làm nghèo đi, chính việc sở hữu hay thiếu thốn. Thế mà, hầu như trọn bộ nền triết lý của ta, kể cả nền hữu thể học, đều đã được xây dựng trên thứ luận lý học về trừu tượng, về nguyên tử lời nói (atome verbale), về tính tuyệt đối và ngoại suy này; trong khi khoa học về thực tại, chân lý và qui tắc về hữu thể lại dựa trên sự trao đổi cảm giới này, trên nhịp điệu hội nhập và hủy tiêu này, trên nguyên cơ thu lượm hoặc tước bỏ mà ta cần phải xác định diễn trình và đích đến đích thực của nó.

Để làm cho việc giải thích luận lý qui phạm này của hữu thể được rõ ràng hơn, ta hãy lấy một thí dụ trong trật tự nhân bản và theo các kinh nghiệm thông thường nhất của chúng ta, mặc dù triết học vẫn chưa rút tĩa mọi hậu quả từ đó mà ra.

Ý thức chúng ta tự nuôi dưỡng không ngừng bằng các suy nghĩ tương phản nhau. Không chỉ vì quanh ta và trong ta sản sinh ra các khác biệt và đối kháng bất định mà sinh hoạt tri thức diễn tiến mới mẻ và sáng suốt; mà nhân khi một ý niệm được tri nhận, đều xuất hiện một sáng kiến đối nghịch, một thể hiện ít nhất thô sơ, một cách thường mặc nhiên nhưng có thực và hữu hiệu. Hình ảnh đường cong chỉ có nghĩa nhờ ý niệm đường thẳng hay các hình ảnh khác có thể thực hiện được. Chúng ta chỉ có cảm tình với điều chân, điều thiện nhờ ý thức được điều sai, điều xấu. Trước định luật tâm lý này, luận lý học trừu tượng và luận lý học qui phạm đích thực sẽ xử sự với nhau ra sao? Trong việc tạo tính nhất quán thuần lý, luận lý học trừu tượng diễn tiến bằng cách loại bỏ những gì không lọt vào tòa nhà nhận thức và khuôn khổ khoa học của nó. Do đó, nó cắt bỏ bằng cách lòng khẳng định hay bằng cách loại phủ định, và cấu trúc ngôn ngữ thừa nhận phương pháp tách biệt này giữa hiện diện và khuyết diện, giữa có và không. Hoàn toàn khác là diễn trình luận lý qui phạm đích thực; với diễn trình này, những gì bị đẩy lui không vì thế mà bị loại bỏ. Chính như thế mà cảm dỗ dùng để kích động, làm cho chính xác, làm cho phong phú chính năng lực luân lý; còn nếu có sự yếu ớt, thì điều xấu sẽ gia trọng cùng một tỷ lệ với ý thức và giá trị của điều xấu bị coi thường và sự lỏng lẻo của ý chí. Trong thế giới vật lý, không hề có việc tận diệt các sức mạnh bề ngoài coi như bị loại bỏ hoặc đánh bại thế nào, thì trong trật tự tâm linh, cũng không có việc phương thức này loại trừ hẳn phương thức kia và ngăn cản nó đóng vai trò của chiếc gương hai lưỡi. Không lưu ý tới chân lý nền tảng và phổ quát này trong mọi cách tổ chức thực tại há không phải là làm suy vi, thậm chí xâm hại chính chân lý cụ thể của trọn bộ hữu thể học đó sao? Há không phải là tự chường mình cho việc không nhận thức được sự tương tác và số phận của các hữu thể đó sao? (*L'Être et les êtres*, p. 253-258).

## *Sự chắc chắn tinh thần*

Luôn xem xét, trong tính toàn diện của nó, hành động chuyên biệt nhân bản, một hành động luôn phải dựa động lực nguyên thủy của nó vào đích nhắm cuối cùng, chúng ta, vì thế, đã phải chứng minh không những tính liên tục trong diễn trình trở thành này, mà nhất là tính nhất quán trong trật tự hữu thể học của bi kịch luôn phải nối liền khởi điểm [*terminus à quo*] với đích điểm [*terminus ad quem*]. Bởi thế, điều khó khăn là khám phá một cách hồi cổ hay, đúng hơn, một cách sâu sắc, khát vọng ban đầu và thường hằng này, và đồng thời cũng phải dự ứng điều tương lai vẫn còn che giấu đối với chúng ta, nhưng là điều đã được bao hàm trong hiện tượng Thánh Augustinô gọi là hừng đông muôn thuở đã lộ dạng ở thẳm sâu chúng ta. Nói bằng các từ ngữ khác, gần gũi hơn với ý thức hiện nay của chúng ta, cần phải nối liền (và đây là trọn bộ khoa học về hành động) tiền động (*prémotion*) vốn đã là đích nhắm, vô thức nhưng rất có thực, với kết luận đã trở nên có ý hướng và được ước muốn như một đích nhắm bao trùm toàn bộ lịch sử đời người đang tiến gần tới điều thiện và hạnh phúc trọn vẹn của họ. Và cũng là việc phải tìm hiểu xem, khi coi ý niệm từ đó nó phát khởi và nó có thể hoặc tiếp nhận hoặc bác bỏ là của riêng nó, ý chí chúng ta tìm cách ra sao để biện minh, như là của nó chính bi kịch mà nó không đặt cho mình dữ kiện và các điều kiện, liệu có đúng là chung cục phải được qui cho nó hay không. Sự nối kết giữa đích nhắm dưới này với đích nhắm trên cao hoạt động ra sao nơi tác giả là chúng ta, nhưng chỉ là người nhắc lại một cách thụ động vai trò đã được tác giả vô hình soạn tác?

Để khuyến khích cuộc tìm hiểu của chúng ta, một cuộc tìm hiểu có lẽ xem ra táo bạo, và làm ta hé thấy sức mạnh có sức thuyết phục của phương pháp từ nay cần phải dùng, chúng ta trước nhất hãy suy nghĩ một chút về loại bằng chứng thích hợp để thu lượm được sự chắc chắn khi nói tới hành động và tính an toàn của việc nó đạt tới đích sau cùng. Chắc chắn, người ta có thể nói đúng rằng vì tất cả những gì vô thức, bất dự phòng, tất cả các sức mạnh bên trong và bên ngoài mà nó phát động hay kích hoạt, hành động, kể cả hành động được suy gẫm nhiều nhất và thận trọng nhất, cũng luôn chứa đựng một điều bất ngờ. Sau Pascal, Guyau đã nhìn thấy sức lôi cuốn của kinh nghiệm này trong đó chúng ta tự đặt mình vào, của trò chơi này trong đó đôi khi chúng ta có nguy cơ đánh mất điều chúng ta vẫn coi là quý giá hơn. Nhưng không phải việc thích nguy cơ này, không phải việc đánh cuộc đầy xúc cảm của một tay chơi cuồng nhiệt này, dù là một người tính toán các cái nhiên khôn khéo nhất, có thể biện minh cho các sáng kiến của chúng ta trong cái đã đưa đẩy hắc ám mà định mệnh đã đem chúng ta vào. Chúng ta cần một sự chắc chắn, dù bị che khuất khỏi các tầm nhìn nghi ngại, vẫn đem lại một sự an toàn cho những bàn tay đại lượng, cho những bước chân đi thẳng tới các trách nhiệm thoáng thấy. Sự pha trộn bóng tối và ánh sáng mà Pascal từng cảm nhận được nổi đau nhưng cũng cả lợi ích tối cao của nó, không phải tự bản chất, nhằm tạo ra các do dự, sợ sai lầm mà hậu quả là không thể bước đi một cách tin tưởng. Chắc chắn, chúng ta không thể biện phân trước mọi điều kiện, mọi yêu cầu, mọi hậu quả của một thiện chí thành thực và nhất quán với chính mình; và chính Pascal đã từng nhận định rằng xét cho cùng, kinh nghiệm khiến chúng ta bác bỏ các rù quấy dễ dàng đoán định cho chúng ta thấy trái ngược rằng nhờ đẩy lui chúng, chúng ta khám phá ra bí quyết của điều khó hiểu: nhờ từ bỏ các thú vui để đi theo con đường khắc khổ của đời sống tâm linh, chúng ta không đánh mất chi, vì các thú vui này chỉ là các ảo tưởng thoáng qua và hư vô, trái lại chúng ta được tất cả nhờ đánh cuộc cho vô hạn.

Tuy nhiên, bằng chứng *hậu thiên* này, ở ngay ngưỡng cửa nơi cần phải lựa chọn và tích cực có lập trường, có đủ để kích hoạt đã đầy vững chắc, hữu lý, vô tư giúp quyết định xu hướng của chúng ta một cách chắc chắn, không hối hận hay không? Vấn đề sinh tử, vấn đề điều khiển không chần chừ, thậm chí không có ý chọn lựa một giải pháp nào khác, đơn giản chỉ là

sự ngay thẳng ngay lúc ban đầu; vì chính dưới hình thức trung thành đơn sơ và tức khắc có tính thực hành mà ý thức làm ta hiểu một lời kêu gọi được nghe và tuân theo một cách đơn sơ. Và sau đó, nếu sống thoát các đề kháng hay các mời mọc lừa đảo, ý chí thành thực sẽ nhận ra rằng nguồn sáng soi dẫn nằm chính trong việc trung thành thực hành nhiệm vụ, dù nó nặng nề và khó hiểu.

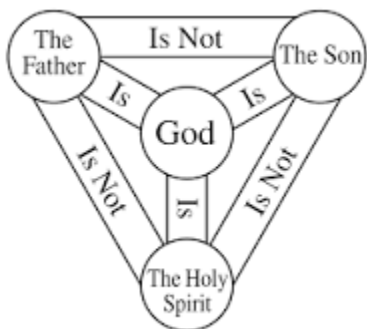
Liên quan tới sự chính trực của hành động, điều chủ yếu là không được đặt nó lệ thuộc các cuộc thảo luận trừu tượng và lý thuyết trước đó. Những cuộc thảo luận này hữu ích trong giờ phút của chúng và trong lãnh vực suy lý; nhưng khi thực hành không chịu đựng bất cứ trì hoãn nào, nó mang trong mình sự sáng tỏ theo mức trong đó giải pháp, được thành thực và thiện chí đánh giá, chứa sẵn lời biện minh. Ước mong sao hạn từ *probabilis* không làm chúng ta có ảo tưởng về ý nghĩa chân thực và về phương pháp được nó gợi ý. Nó không hoàn toàn tương ứng với nghĩa tiếng Pháp của hạn từ *probable* (cái nhiên). Đúng hơn, nó muốn nói hạn từ *prouvable* (có thể chứng minh), nếu người ta chịu cố gắng rộng lượng cần có để kiểm soát nhiệm vụ bằng cách vâng theo nhiệm vụ. Chính bằng giá này mà sự chắc chắn hoàn toàn hợp lý không bao giờ thiếu vắng nơi một ý chí ngay thẳng, và cho dù đường đời lữ thú của chúng ta có nhiều bóng tối, đích nhắm sau cùng sẽ dẫn tới điểm tới tột hậu của hành động con người, không gặp bất cứ nguy cơ nào.

Do đó, ở đây không phải là một chuyện bất ngờ, đánh cuộc, một chọn lựa võ đoán, mà là một sự an toàn có thể kiểm chứng được một cuộc khảo sát thuần lý và thực nghiệm hoàn toàn soi sáng và củng cố. Ở đây, để có tính quyết định (và đây chính là tính độc đáo của nó), chúng có phải giả thiết rằng thay vì ở lại trong trạng thái mong chờ, tác nhân nhân bản phải tự đặt mình vào thế thử thách, họ phải dấn thân vào lời mời gọi của ý thức và đời sống, trong sự trung thành với ánh sáng và nhiệm vụ, là những điều không lừa dối. Sự chắc chắn tri thức không đòi sự hoài nghi trước đó thế nào, thì sự chắc chắn thực tế và đạo đức cũng không giả thiết một sự do dự trước đó trên con đường phải theo; và sáng kiến tốt lành tương ứng với một sự chân thành được soi sáng, với một sự tươi mát của linh hồn hiểu biết (*L'Action*, 1937, t. II, p. 459-461).

### **Những điều bí ẩn và những điều mâu nhiệm**

Điều có ích giáo huấn là khảo sát về phương diện lịch sử các do dự khác nhau dần dần được khai triển và chống lại điều người ta có thể gọi là Thiên Chúa của triết học phê phán và Thiên Chúa của các Kitô hữu. Một đảng, người ta không thể hiểu lầm việc thanh lọc do các tâm trí vĩ đại và các linh hồn tôn giáo ở cả bên ngoài bất cứ Mạc Khải nào thực hiện đối với các niềm tin thô thiển, tự phát. Nhưng theo mức độ các đòi hỏi của lý trí tiếp tục tiến hành chống lại điều xem ra đã dứt khoát thấu đạt sự khôn ngoan triết lý, một giai đoạn mới, một giai đoạn mà chúng ta trợ giúp, đã bắt đầu và tự khai triển ngay nơi nhiều nhà tư tưởng hiện thời. Chính như thế, chủ nghĩa duy thần tự nhiên (déisme), một chủ nghĩa xem ra đã lãnh mạnh hóa ý niệm Thiên Chúa, đã dần dần lấn tới để tránh bất cứ thứ nhân hình thuyết (anthropomorphisme) nào, đến độ đã giản lược, một số người cho là để cổ vũ, Thiên Chúa đích thực duy nhất thành một “phạm trù lý tưởng”, một thể thuần túy đang trở thành (un pur devenir), một Thiên Chúa tự làm cho mình từ từ trở thành trong lịch sử và nhờ một siêu nhân tính [surhumanité] trong biến hóa muôn thuở. Người ta đi xa đến chỗ chủ trương rằng Thiên Chúa duy nhất đích thực là Đấng không hiện hữu và việc “hoán cải” triết lý tối cao là thứ đạo tiến bộ của chủ nghĩa duy tương đối khoa học, xa lạ đối với bất cứ điều gì không hề là phát minh liên tục, là các phương pháp và khám phá của kỹ thuật, là sự vô tổ chức độc quyền của bất cứ luật lệ cố định nào thuộc bất cứ trật tự nào.





Chống lại lối siêu phê phán này của các hậu duệ truyền thống tư tưởng từ lâu vốn chiến đấu cho một chủ nghĩa duy linh (spiritualisme) được coi như đã thoát khỏi mọi ràng buộc tuyên tín và mọi tín điều khác ngoài thứ “tôn giáo tự nhiên”, lương tâm quần chúng, bất chấp nhiều khiếm khuyết, vẫn duy trì được một lòng trung thành, ít nhiều có tính bản năng, ít nhiều có tính di truyền, đối với sự tiến bộ có tính lịch sử này, một tiến bộ luôn hệ ở việc thanh tẩy, thăng hoa ý niệm về Đấng người ta gọi là Thiên Chúa tốt lành. Do đó, nếu không có cao vọng tín lý, đâu là các ý niệm, các đòi hỏi, mà cả người dân thường cũng vốn gọi là ý niệm Thiên Chúa? Thành thử ở đây, ta nên xác định các nghĩa mở rộng tự phát do danh từ riêng này gợi ý, mà không nhận định việc tới mức nào danh từ này, dùng ở số ít và kết hợp nhiều thuộc tính xem ra nhất quán, nêu lên những mâu thuẫn không tài nào giải quyết đối với một suy tư thực sự có tính phê phán.

Trước nhất ta thấy có các ý niệm tầm thường, các thuộc tính liên hệ mà thoát nhìn, người ta không thấy sự bất nhất sâu xa; sau đó, cần phải làm xuất hiện các trở ngại khó tháo gỡ do việc trình bày xem ra tự nhiên và hoàn toàn khách quan.

Một Thiên Chúa duy nhất? Đúng, chủ nghĩa đa thần (polythéisme) không còn khách hàng được thừa nhận nào trong nền văn minh của chúng ta. Sự hợp nhất thần linh? Đó là điều nhất thiết. Một Thiên Chúa có bản vị? Không có vậy, sẽ không phải là Thiên Chúa. Một Thiên Chúa khôn ngoan và công chính? Không còn điều gì tối thiết hơn đối với ý thức ta. Một Thiên Chúa vô cùng đáng yêu? Đúng, chính ở đây sự do dự gia tăng và việc khẳng định về một sự tốt lành hoàn toàn, liên quan tới con người, và trong cả Thiên Chúa nữa, nêu lên một nghi vấn xem ra có cơ sở kếp; vì tính duy nhất [unicité] của Thiên Chúa gợi lên ý niệm một đấng cô độc, một đấng vị kỷ không tìm được người giống như mình để yêu thương và dường như tự gạt bỏ mình trong cảnh bất di bất dịch tự ngắm nghĩa chính sự hoàn hảo của mình. Một Thiên Chúa vô cùng tốt lành? Đúng, nhưng làm thế nào Người có thể như thế nếu Người là một Đấng độc nhất, một Đấng cô lập, trên mọi loài không hoàn thiện đến nỗi chúng không hề xứng đáng được Người đoái nhìn và thương yêu và do đó, Người tự thu mình vào tính vị kỷ? Hơn nữa, như thế phải coi là quá đáng, và chính ý niệm một ý thức về mình trong cảnh tự ngắm mình một cách bất di bất dịch và đơn độc há không phải là một mâu thuẫn, chỉ tự giải quyết nhờ một thứ niết bàn trong đó mọi nhận thức tách biệt về một hiện hữu riêng biến mất hay sao? Vậy phải chăng đó là điều phải gọi là Thiên Chúa tốt lành?

Nhưng có nhiều điều cần phải làm nổi bật chống lại vị Thiên Chúa cô độc của chủ nghĩa độc thần khô khan này. Và lý trí của chúng ta, một khi bị sự nghi ngờ này làm cho lạnh giá, há không buộc phải thâm hậu hóa sự phê phán của nó và nêu lên những khó khăn mới còn triệt để hơn nữa, mà vẫn không thành công trong việc hiểu các khó khăn này và giải quyết chúng một cách đỡ dằn và soi sáng? Quả thực, nếu chúng ta biết lưu ý tới chính nhân cách riêng của chúng ta để soi sáng các thuộc tính chúng ta vừa qui cho Thiên Chúa, chúng ta sẽ cảm thấy bị

bó buộc phải trở lại với những nhượng bộ quá dễ hiểu của lương tri. Vì tính duy nhất (unicité) hữu vị thậm chí không thể nào quan niệm được nếu ý thức không phải là ý thức về phi bản vị [impersonnel](6). Theo kiểu nói của Leibniz, nếu Thiên Chúa chỉ là một “solipse” nghĩa là một thể đơn độc tuyệt đối và như thể kín cổng cao tường trong chính mình, thì Người không xứng đáng với tước hiệu Tốt Lành tối cao đối với các hữu thể khác. Để vượt qua thế bí này, há không phải thừa nhận rằng Thiên Chúa đã hình thành thế giới để có ý thức về mình và có những hữu thể khác để yêu thương đó sao? Nhưng một giải đáp như thế ghê tởm đối với lý trí ta, còn hơn cả các cố gắng khác nhằm gán cho Thiên Chúa khả thể biết mình và các giá trị luân lý. Vì như thế là nô dịch Đấng người ta đã đặt lên trên mọi tạo vật, những tạo vật không bao giờ ngang bằng với Người hay chỉ phản chiếu các hoàn thiện của Người bằng một hình ảnh méo mó và luôn luôn bất cập so với vẻ đẹp riêng của Người như thể Người phải tùy thuộc việc cần được nhìn thấy trong một hình ảnh nhất định thiếu sót. Một trốn tránh như thế, thay vì giải quyết vấn đề Thiên Chúa, đã làm mất bản tính của Người một cách tuyệt đối; và qua những cách trốn tránh như thế, người ta không hề làm cho việc dùng tới một chiếc gương luôn ít nhiều méo mó như thế có thể chấp nhận được, cũng như không hề đem lại cho thế giới tạo vật một sự biện minh xứng với lòng tốt của Thiên Chúa; vì làm thế nào biện minh được kế sách của một sự Quan Phòng khi sự Quan Phòng này chỉ có thể kích thích các hữu thể khác bằng một nhu cầu vị kỷ của Đấng Tạo Dựng và vì sự đau khổ của các tạo vật bị giản lược vào việc phục vụ một Thiên Chúa tự ý thức mình vị kỷ? Như thế, xem ra há các đòi hỏi của tư tưởng phê phán không nhất thiết dẫn nó tới việc tự nuốt chửng lấy mình và làm cho Thiên Chúa trở thành không thể suy tưởng được đó sao? Và do đó, há chúng ta không sẵn sàng tìm thấy trong mạc khải Kitô giáo phương thế duy nhất để cứu Thiên Chúa khỏi bất cứ bất khả siêu hình học và luân lý học nào hay sao?

Vậy chúng ta hãy kết luận: đối với ý thức và lý trí, điều hợp lý và thậm chí thuần lý đối với nhà triết học đòi hỏi nhất, há không phải là bác bỏ Thiên Chúa hay sao? Không. Phải chăng đó là một hoài nghi tiên quyết, duy tín, bất khả tri? Không. Phải chăng là việc tìm kiếm các phương thức phi lý để đạt tới “một nhận thức cảm đoán” và bằng sự lôi kéo của các giác quan và kinh nghiệm khai tâm huyền bí (mystagogiques)? Không. Và, trong thất bại, phải chăng là làm thất vọng mọi cố gắng của con người, khả thể ân cần và mạc khải Thiên Chúa kích thích và tưởng thưởng việc tìm kiếm và tiếp nhận của các tinh thần biết tìm kiếm ánh sáng mà chính họ không phải là nguồn gốc? Không. Điều mà nay ta phải chứng minh, đó là một giáo huấn đồng thời cũng là một ơn gọi phải đáp ứng ra sao đối với lời kêu gọi trọn linh hồn phải hướng về một số phận cao hơn số phận của một bản tính hợp lý. Như thế, do đã đưa đẩy của lý trí sinh ra cho vô hạn và nghèo khó trong cảnh khốn quẫn bẩm sinh và khiếm khuyết, đặc tính của bản tính thiêng liêng của chúng ta là vượt quá con người họ được tạo ra trong thực tế. Đó chính là điều sẽ chỉ cho chúng ta thấy diễn tiến của lịch sử này, luôn đồng thời có tính siêu hình lẫn tôn giáo trong đó các mâu nhiệm mang lại cho những điều khó hiểu do lý trí gọi lên các nghĩa vụ, các giải pháp và nguồn lực dẫn con người tới cùng đích tối hậu của họ (*La Philosophie et l'Esprit chrétien*, t. I, p. 8-12, p. 30-31).

### **Cám dỗ dạy dỗ, chứ không phải tội lỗi**

Quả thực, nếu việc tiết lộ các điều bí mật mà trái tim con người vốn chất chứa trong những điều thấp hèn và cao cả của họ được coi là tốt, thì đừng quên qui luật của Scupoli trong cuốn *Cuộc chiến Tâm linh* của ngài, qui luật không những là một giới huấn khôn ngoan mà còn là một định luật của chân lý: có một cách để mô tả, để thách thức đặc biệt, để “thanh tẩy”, theo nghĩa Aristôt của từ ngữ, mọi đam mê, trừ một đam mê mà người ta chỉ thực sự biết bằng cách tránh không đối đầu với nó, kể cả trong trí tưởng tượng, cái rắc rối của xác thịt, một rắc rối làm đui mù tinh thần và khép lại mọi chân trời cao cả. Người ta chẳng làm gì được: họ

không thể sống cùng một lúc mọi cuộc sống; theo nghĩa người ta thường hiểu, “sống cuộc sống mình”, nghĩa là tự khép mình khỏi đời sống của các người khác, sự sống phổ quát và sáng láng. Từ trên cao, người ta thấy bên dưới; từ bên dưới, người ta thực sự không thấy trên cao. Đến nỗi, dưới danh nghĩa chân lý và “chủ nghĩa toàn bộ” (totalisme), mô tả các kinh nghiệm tồi tệ và thực hành các phóng đảng tồi tệ, thực ra là sai lầm và xuyên tạc cũng như suy sụp và đòi bại. Cả trong “việc thưởng ngoạn tội lỗi” lẫn trong cái dung nham (lave) hắc ám và trí chí của ngọn lửa xác thịt, người ta không tìm được khoa học nào về con người kể cả con người xác thịt. “Chủ nghĩa toàn bộ” thực sự, không, nó không nằm trong chủ nghĩa tiểu luận (essayisme) sa đoạ; nó nằm trong kinh nghiệm của linh hồn lạnh mạnh biết định phẩm trật và khai triển nhịp nhàng mọi khả năng của mình và nhờ cảm dỗ biết đủ đâu là bần nhơ và cũng biết rõ như thế chân lý sâu xa về con người mà từ trên cao cái nhìn xuống sâu vực thăm hơn. *Mundi vident* [thế giới nhìn rõ]. Nghịch lý của tôi, có tính truyền thống nhất, là chủ nghĩa duy thực chân chính không có kẻ thù nham hiểm nào hơn tính tò mò vô độ: khoa học của hiền nhân, về cả tội lỗi, thì vô cùng chính xác và trọn vẹn hơn khoa học của kẻ tội lỗi; và nơi nào con rắc rối thú vật khuấy động đều không có cả nghệ thuật lẫn chân lý. Vì “chân lý” luôn thuộc tinh thần (*Itinéraire philosophique*, p. 24).

### Ghi chú:

{1} Giám đốc Cao đẳng Sư phạm đã liên tục khuyến cáo Blondel kể từ khi lấy bằng tiến sĩ - trái với các ý kiến khác - đừng yêu cầu một chức vụ trong ngành giáo dục trung học, ông này đã yêu cầu ông gửi cho ông ta một bản tóm tắt về "ý nghĩa và tầm quan trọng của luận án của ông" để chính ông ta thông tri cho Giám đốc Giáo dục Cao đẳng, Louis Liard.

{2} Đây là cách sự sống động vật và bản năng của con người không phải là sự sống của động vật. Trí hiểu tự nó biểu lộ, không phải ở nơi tính tự động được kéo dài bởi bản năng, mà là ở nơi có sự lựa chọn các phương tiện và sự biện phân môi trường thuận lợi. Sự chắc chắn mà với nó bản năng giải quyết các vấn đề khó giải quyết đối với lý luận cho thấy, nếu những thể hiện vô thức là một hình ảnh trung thực của thế giới, thì các thể hiện hữu thức là một hình ảnh bị biến dạng bởi các đòi hỏi của tương phản. Ý thức phản tỉnh là trạng thái tương phản tối đa của các thể hiện vô thức.

{3} Như trước đây, tôi đã nói về các hiện tượng khách quan hoặc đời sống chủ quan mà không dành cho những từ ngữ này một tầm duy tâm, duy thực hay duy hiện tượng nào, tôi sẽ đề cập tới tự do, mà không lo lắng để biết liệu tôi đang nói về một thực tại, một ý tưởng hay một ảo tượng. Ở đây, vẫn chưa phải là giải quyết vấn đề, như thế là đi quá xa hơn cả những nhà duy tiền định (deterministes) hoặc địch thủ của họ thường thấy.

{4} Tôi đã mô tả tính năng động tâm lý này ở trang 103 tới trang 149 của cuốn *L'Action*.

{5} “Luận lý học thiếu các phương tiện trực tiếp để đưa vào lý luận các tiền đề mà việc khẳng định chúng bàn đến tương lai. Tất cả các lý thuyết khẳng định và diễn dịch đều diễn tiến bằng việc phân tích sau cùng các phán đoán được nêu ra như đã có một ứng dụng thực sự hoặc thực sự đúng.»

RENOUVIER, *Essais de critique générale. Traité de logique générale*, II, 390, 2e éd. Há điều người ta gọi là "thực sự đúng" không phải là điều trừu tượng đơn giản, ở trong không khí và bên ngoài các điều kiện của thực tại hay sao?

{6} Để tránh mọi hiểu lầm và mọi lời chỉ trích vô cớ, ta nên nhớ rằng chữ tính ngôi vị

(personalité) không có cùng một ý nghĩa khi áp dụng vào Thiên Chúa hay vào con người. Chính vì thế một trong các bản văn của tôi đã tạo cơ hội cho một lời trách móc có lẽ hơn là có cơ sở. Để làm nổi bật theo nghĩa đen chân lý thiết yếu của tín điều Ba Ngôi, tôi đã khơi mào cuộc tranh luận bằng cách nói:

Thiên Chúa không phải là một ngôi vị... Người là ba Ngôi. Do đó có lời phàn nàn đã thành công thức: tác giả phủ nhận tính ngôi vị thần linh, để người ta không tính đến những khẳng định sau đây của tôi liên quan đến Thiên Chúa ba ngôi trong sự thống nhất bản thể của sự Hoàn thiện tối cao. Ngôi vị, trong chúng ta, không hoàn toàn biệt lập khỏi nhận thức về những ngôi vị khác và sự lập lờ nguy hiểm do các công thức đề cao tính ngôi vị của con người tạo ra, như thể nó là trung tâm của chính nó, đòi phải được xa tránh bằng việc không ngừng nhắc nhở sự thật cấp thiết này: tính ngôi vị, một tính phải được hình thành và phong phú hóa trong chúng ta, chỉ có thể tồn tại và được biện minh nhờ sự phụ thuộc vào Thiên Chúa, và nhờ sự tận tâm và tôn trọng mọi ngôi vị khác, bằng cách ngày một nhận thức rõ hơn về lỗi lầm ích kỷ và bôn phận đối với người khác. Do đó, có ý nghĩa chính xác của công thức sau đây của Paul Janet: ý thức bản vị là ý thức phi bản vị. Ý niệm về ngôi vị này đã được đào sâu và làm cho sinh động bởi sự thật của Kitô giáo này là triết học đã không thể dò xét một cách đầy đủ nếu không có một giáo huấn minh nhiên. Thật vậy, Chúa Giêsu Kitô là một ngôi vị duy nhất, dù có hai bản tính, và hai bản tính mà Người mang trong mình, không thể lẫn lộn được (confusable) về phương diện bản thể - điều này cũng cho phép nhìn nhận trong Người một ý chí kép và công phúc, như chúng ta sẽ thấy sau đây, mang lại cho vai trò làm trung gian và lễ vật của Người một hiệu quả vô cùng phong phú và cảm động.

Soạn theo Jean Lacroix, *Maurice Blondel, Sa Vie, Son Oeuvre, avec un Exposé de Sa Philosophie*, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, PARIS 1963

## **V. Thần học Công Giáo Thế kỷ 20 và Chiến thắng của Maurice Blondel (\*)** **(1)**

Vũ Văn An  
18/Mar/2022

*“Blondel tìm cách ‘mở ra một chủ trương trong triết học qua đó, ánh sáng mạc khải Kitô giáo có thể tràn vào’”.*

### **Dẫn nhập**

Ngày 2 tháng 11 năm 2011 sẽ đánh dấu kỷ niệm 150 năm ngày sinh của Maurice Blondel. Ông sinh ra tại Dijon trong một gia đình Công Giáo Burgundy lâu đời. Cha ông và chú ông đều là luật sư. Ông học triết học tại École Normale Supérieure [Cao đẳng Sư phạm] từ năm 1881 đến năm 1884 và bảo vệ luận án, *L'Action*, gây tranh cãi tại Sorbonne ngày 7 tháng 6 năm 1893. Một năm rưỡi sau, vào ngày 12 tháng 12 năm 1894, Maurice Blondel và Rose Royer kết hôn. Họ đã có ba người con. Rose Royer Blondel qua đời ngày 7 tháng 3 năm 1919 trong năm thứ hai mươi lăm cuộc hôn nhân của họ. Sau một năm tại Đại học Lille, Blondel dạy triết tại Đại học Aix en Provence từ năm 1896 đến năm 1927, khi căn bệnh mù lòa buộc ông phải nghỉ hưu. Từ năm 1931 trở đi, nhờ sự giúp đỡ của thư ký và học trò cũ, Nathalie Panis, ông tiếp tục viết với tốc độ phi thường cho đến khi qua đời vào năm 1949 ở tuổi 88. Sau khi ông qua đời, Panis vẫn giữ quyền chăm sóc văn khố của ông tại Aix en Provence (2).

Là một triết gia chuyên nghiệp, Blondel (1861–1949) đã tác động một cách quyết định đến

nền thần học Công Giáo thế kỷ XX. Như nhiều người ghi nhận, tác động của ông thường không được khảo sát. Sau bản phác thảo ngắn gọn nhất về triết lý hành động của Blondel, bài tiểu luận này đề cập đến một vấn đề có tính lịch sử hơn: nhà triết học quan trọng này tác động sâu sắc và bền vững ra sao đối với nền thần học Công Giáo thế kỷ 20? (3)



## 1. Tác động của Blondel đối với nền thần học Công Giáo thế kỷ 20

Năm năm sau khi Công đồng Vatican II kết thúc vào năm 1965, nhà thần học người Canada, Gregory Baum, đã xuất bản một cuốn sách nhằm quan niệm lại nền thần học Công Giáo. Ông đặt tên cho chương mở đầu là “Sự chuyển dịch của Blondel” (4). Gần hai thập niên sau, Hans Urs von Balthasar gọi Blondel là “nhà triết học Công Giáo vĩ đại nhất của thời hiện đại”. Ngài cho rằng *L'Action* (1893) đã đem lại cho tư tưởng Công Giáo “một khởi đầu mới mang tính quyết định” (5). Nhà thần học Anh giáo John Milbank đã gọi triết học của Blondel, “được hiểu lại như thần học,... có lẽ, là thao tác táo bạo nhất trong tư duy Kitô giáo thời hiện đại” (6).

Vậy Blondel đã thâm nhập ra sao vào nền thần học Công Giáo đương thời? Câu trả lời ngắn gọn trong hai phần là, thứ nhất, Blondel là một người tôn giáo sâu sắc, người có nền triết lý suy tư về chính cuộc sống của mình. Ý định từ đầu đến cuối của ông là triết học của ông phải có liên quan về tôn giáo và thần học. Ông muốn trở thành một nhà triết học thực sự nhưng cũng muốn giải quyết những vấn đề tôn giáo vốn được ông coi là yếu tố cấu thành không thể tránh khỏi của sự hiện hữu nhân bản. Ông viết năm 1886, “Tôi đề nghị nghiên cứu về hành động, vì đối với tôi, dường như Tin Mừng quy cho một mình hành động sức mạnh để biểu lộ tình yêu và vươn tới Thiên Chúa! Hành động là sự dư tràn của trái tim” (7). Tác phẩm cuối cùng của ông có tên là *Triết học và Tinh thần Kitô giáo*, gồm ba tập. Ông ký hợp đồng viết tập thứ ba một ngày trước khi qua đời.

Thứ hai, triết học Blondel trở thành trung tâm của nền thần học thế kỷ XX qua việc tiếp nhận nó của một nhóm người Công Giáo thuộc giới xã hội và trí thức, cả giáo dân lẫn giáo sĩ, ở thành phố Lyon của Pháp trong những thập niên sau “cuộc tàn sát kép” trong “cuộc khủng hoảng duy hiện đại” Công Giáo (1893–1914) và Đại chiến (1914–1919). Không kém phần quan trọng trong “trường phái Lyon” này là một nhóm các tu sĩ Dòng Tên người Pháp tại La Fourvière, tức trường thần học Dòng Tên ở Lyon. Đứng đầu nhóm các “tu sĩ Dòng Tên muốn trở thành môn đệ của Blondel” là Henri de Lubac (1896–1991), nhân vật chủ chốt trong nền thần học Công Giáo thế kỷ XX (8). Từ Lyon, ảnh hưởng của Blondel lan rộng trong các mạng lưới của Dòng Tên khắp châu Âu. Trong khoảng thời gian từ năm 1896 đến năm 1913, để đáp lại các nhà phê bình thần học cuốn *L'Action*, Blondel đã tham gia mạnh mẽ với các nhà thần học về vấn đề siêu nhiên. Cùng với *L'Action*, chính công việc của ông trong những năm này đã làm thay đổi bộ mặt của nền thần học Công Giáo.

Tiểu luận này lần giở lại sợi chỉ Blondel từ de Lubac và trường phái Lyon, sau đó qua Công đồng Vatican II, và cuối cùng, đến thông điệp *Fides et ratio* của Đức Gioan Phaolô II. Ở hình thức sơ bộ cần phát triển thêm, tiểu luận này lập luận rằng nhân vật Maurice Blondel nổi kết với nhau, trong một trình thuật liên tục, một chuỗi bốn sự kiện hết sức quan trọng mà, vì những lý do khác nhau, thường được coi là những giai đoạn biệt lập trong lịch sử Công Giáo Pháp. Những biên cố này là: 1) cuộc khủng hoảng duy hiện đại, trong đó các hệ luận thần học của tư tưởng Blondel bắt đầu xuất hiện; 2) sự xuất hiện của *L'Action française* thân phát xít, mà việc Blondel chống đối nó, giữa các năm 1909 và 1913, đã cho thấy rõ các hệ luận chính trị trong tư tưởng của ông; 3) cuộc tranh luận về “triết học Kitô giáo” (1930–1931), một cuộc tranh luận cho thấy rõ mức độ Blondel đã đặt thành vấn đề cho câu hỏi về mối liên hệ giữa triết học và thần học, và là cuộc tranh luận mà Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II sẽ nhắc tới trong thông điệp *Fides et ratio* năm 1998 của ngài; và 4) cuộc tranh cãi về “Thần học mới”, được đưa lên đỉnh điểm bởi việc xuất bản năm 1946 cuốn *Surnaturel* [Siêu nhiên] của de Lubac, vốn là kết quả của hai thập niên công trình khai triển các hệ luận thần học trong tư tưởng Blondel. Tiểu luận này tập trung vào vai trò của de Lubac như máng chuyển chính qua đó Blondel bước vào nền thần học Công Giáo thế kỷ 20. Vì lý do không gian, tiểu luận này chỉ có thể bàn đến các biên cố thứ hai và thứ ba. Nó kết thúc với việc bàn đến Blondel trong *Fides et ratio*.

## 2. Tư tưởng Blondel trong bối cảnh cuộc khủng hoảng duy hiện đại

Khi giới thiệu cuộc khủng hoảng duy hiện đại, cần mô tả ngắn gọn sự phục hưng của tư tưởng trung cổ ở thế kỷ 19 vốn được gọi là “chủ nghĩa tân kinh viện”. Nếu những người bị tố cáo theo duy Hiện đại, trong đó có Blondel, có một điểm chung, thì đó là sự chán ghét và chống đối tư tưởng tân kinh viện, coi nó không thỏa đáng đối với các nhu cầu tôn giáo đương thời (9). Chủ nghĩa tân kinh viện có một chiều kích chính trị không thể tránh khỏi. Điều này giúp giải thích cường độ của cuộc khủng hoảng duy hiện đại và phản ứng dữ dội của Rôma.

Sau năm 1789, Giáo Hội Công Giáo ở châu Âu tự nhốt mình trong cuộc chiến kéo dài với chủ nghĩa tự do chống giáo sĩ như hiện thân trong các quốc gia thế tục hiện đại. Napoléon đã bỏ tù hai vị giáo hoàng vào đầu thế kỷ XIX. Các cuộc cách mạng năm 1848 chứng kiến vụ ám sát thủ tướng của Đức Piô IX và vào năm 1870, khi Chiến tranh Pháp-Phổ buộc quân đội Pháp phải rút quân bảo vệ khỏi Rôma, những người theo chủ nghĩa duy quốc gia Ý đã xông vào thành phố. Đức Piô IX đã phải ẩn náu tại Vatican.

Trong một hành động tự giác chống Chủ nghĩa Duy Hiện đại, người kế vị của ngài, Đức Lêô XIII, với thông điệp *Aeterni Patris* năm 1879, đã khởi xướng một cuộc phục hưng tư tưởng của Thánh Tôma Aquinô thế kỷ mười ba. Với sự khẳng định lại tính khách quan một cách lớn lao, việc phục hưng tân kinh viện của Đức Lêô sẽ chống lại việc trở lại với chủ quan tính trong triết học hiện đại kể từ thời Descartes, cũng như sự biến động chính trị được cho là nó đã gây ra. Trong những đóng góp của ngài cho tư tưởng xã hội Công Giáo, đặc biệt là trong thông điệp *Rerum novarum* (1891), Đức Giáo Hoàng Lêô bắt đầu nói rõ bằng các hạn từ truyền thống điều tốt và cùng đích, một trật tự xã hội và chính trị thay thế. Nên nhớ rằng *Aeterni Patris* và *Rerum novarum* được viết bởi cùng một vị giáo hoàng như một phần của cùng một dự án. Trong cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại, các vấn đề trí thức và thần học là có thật và quan trọng nhưng chúng được tăng cường bởi nền chính trị cách mạng và phục hồi, và thậm chí cả gia nhập nữa và khó có thể tách rời nỗ lực của Đức Giáo Hoàng Lêô nhằm xích lại gần nền Cộng hòa thứ ba khỏi yếu tố vừa kể.

Một ví dụ bản thân minh họa ý tôi muốn nói về "tính khách quan lớn lao" của tư tưởng tân kinh viện. Các học sinh tiểu học tại Trường Đức Bà Núi Carmel ở Tenafly, N.J., đã thẩm nhuần điều đó từ Sách Giáo lý Baltimore. Dựa nhiều theo Chương 3 của *Dei Filius*, tức Hiến chế Tín lý của Công đồng Vatican I về Đức tin Công Giáo, Sách Giáo lý Baltimore, theo trí nhớ của tôi, đã định nghĩa đức tin là “nhân đức đối thần qua đó chúng ta tin tất cả những sự thật mà Thiên Chúa đã mạc khải về thẩm quyền của Đấng Thiên Chúa mạc khải chúng, Đấng vốn không thể lừa dối và cũng không thể bị lừa dối”. Một định nghĩa bằng khái niệm như vậy trình bày đức tin theo tính khách quan không qua trung gian. Ngay lúc còn là một đứa trẻ, tôi nhớ lại mình đã từng bối rối với kiểu định nghĩa này và tự hỏi làm thế nào tôi có thể đạt được “thẩm quyền của Thiên Chúa” mà Sách Giáo lý của tôi đã nói một cách dễ dàng như vậy. Ngay cả sự trung gian của Giáo hội, tức, sự hướng dẫn của Sơ Julia và Sơ Rose Clare tại Núi Carmel, điều mà Sách Giáo lý chỉ giả thiết, cũng phải được chiếm hữu một cách chủ quan.

Việc tìm hiểu về sự chiếm hữu lịch sử và chủ quan điều mà Sách Giáo lý gọi là “thẩm quyền của Thiên Chúa” là một dự án thông thường, đến mức chúng ta có thể nói về một người, về Blondel và những người khác bị buộc tội theo Chủ nghĩa duy Hiện đại (10). Tình hình bị làm cho phức tạp bởi sự kiện này là Chủ nghĩa Duy Hiện đại là một thuật ngữ của người ngoài. Không ai trong số các nhà tư tưởng theo quy ước bị gán là “Những người duy hiện đại” sử dụng thuật ngữ này để mô tả bản thân họ.

Với thông điệp *Pascendi dominici gregis* năm 1907, Đức Giáo Hoàng Piô X đã lên án “Chủ nghĩa duy hiện đại” như là “sự tổng hợp của mọi dị giáo” (đoạn 39). Thông điệp liên kết xu hướng chủ quan của “Những người theo chủ nghĩa hiện đại” với sự hỗn loạn về nhận thức và chính trị từng khiến Giáo hội trở thành đối tượng bị các quốc gia thế tục ở châu Âu bắt bớ. Trong một đoạn văn thuyết phục nhất của nó, khi nói đến việc tình cảm và hành động dẫn đến “sự thật hoàn toàn chủ quan”, thông điệp *Pascendi* tuyên bố sự thật đó “chẳng có ích gì cho người muốn biết trên hết mọi sự liệu bên ngoài chính họ có một Thiên Chúa mà trong tay Người, một ngày kia, họ sẽ rơi vào hay không” (đoạn 39).

Linh mục Reginald Garrigou-Lagrange, O.P. (1877–1964), nhà tư tưởng tân kinh viện hàng đầu của tiền bán thế kỷ XX, là một người như vậy. Tên tiếng Anh của tác phẩm chính của ngài chỉ đơn giản là *Reality* [Thực tại] (1946). Sau dấu hai chấm là phụ đề, *Một Tổng hợp Tư tưởng của Trường phái Tôma*. Người ta có thể đọc Garrigou-Lagrange và nền tân kinh viện của đầu thế kỷ 20 một cách thiện cảm như một sự tái khẳng định tính khách quan khi đứng trước sự hỗn loạn của triết học hậu Kant và nền chính trị hiện đại, được đại diện bởi Cách mạng Pháp, các cuộc cách mạng năm 1848 và Đại chiến (11).

Từ năm 1907 đến năm 1965, *Pascendi* đã gom các nhà tân kinh viện Rôma như Garrigou và những người bị cáo buộc theo Duy Hiện đại như Blondel lại với nhau trong một lịch sử chung. Đó là “lịch sử cố gắng loại bỏ chủ nghĩa duy hiện đại thần học, bằng kiểm duyệt, sa thải và vạ tuyệt thông — và việc tái xuất hiện các vấn đề không thể đê bẹp bằng các phương pháp như vậy” (12). Aidan Nichols qui “việc kết án ký ức [*damnatio memoriae*]” mà trường phái Tân-Tôma Rôma phải gánh chịu sau năm 1965, một phần do vai trò làm kẻ thù của Chủ nghĩa duy Hiện đại và việc họ liên kết không thể tránh khỏi “với các cơ chế kiểm soát tín lý được thông điệp [*Pascendi*] đặt ra” (13).

Garrigou là “một người thuộc trường phái Tôma kiểu mẫu” của thời kỳ này. Trong lịch sử chung của họ, Blondel và sau này là de Lubac đại diện cho cơn ác mộng tồi tệ nhất của Garrigou: sự trở lại của Chủ nghĩa Duy Hiện đại bị Đức Giáo Hoàng Piô X lên án. Từ năm 1913 trở đi, Garrigou “sẽ đeo đuổi Blondel cả công khai lẫn riêng tư cho đến cuối đời ông”

(14).

Một sử gia người Pháp gọi cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại là “ma trận trí tuệ của Công Giáo đương thời” (15). Trung tâm của nó là sự tập chú vào một sự kiện hiển nhiên này là nếu thực sự có một sự thật khách quan hoặc mặc khải, thì chỉ có các chủ thể lịch sử mới tiếp nhận nó. Bất kể chúng ta quan niệm các điều kiện của việc chiếm hữu chân lý một cách chủ quan như là kinh nghiệm, giải thích, giải phóng, thực hành sống, phụng vụ, cuộc sống hoặc hành động, việc tìm hiểu chúng vẫn là di sản của chúng ta, chỉ được giải quyết một phần, từ cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại. Và đó là chỗ Blondel bước vào. Ông muốn chứng tỏ mối liên kết bên trong giữa năng động tính sâu sắc nhất của tinh thần con người và sự mặc khải siêu nhiên của Thiên Chúa.

### 3. Con đường nội tại tính của Blondel

Trong cuốn đầu tiên của *Những lời Thú tội*, Thánh Augustinô đã nói với Thiên Chúa những lời quả nổi tiếng sau đây, "Chúa đã tạo ra chúng con cho chính Chúa và trái tim chúng con mãi khác khoải cho đến khi chúng được nghỉ yên trong Chúa". Lối hộ giáo bằng trái tim khác khoải này của thánh Augustinô đã trở thành tâm điểm văn học của môn cảm tôn giáo Pháp ít nhất kể từ thời Blaise Pascal vào thế kỷ XVII. Trong những năm có cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại (1893–1914), đại diện chính của truyền thống nội tâm tính hay con đường nội tại này chính là Maurice Blondel.

Rút tía từ Thánh Augustinô và những người thừa kế của ngài cũng như từ triết học Hậu Kant, và nại tới truyền thống câu nguyện chiêm niệm và huyền nhiệm của Giáo hội, Blondel và những người khác trong cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại đã cố gắng trình bày rõ một cách mới mẻ về việc làm cách nào sự thật của Thiên Chúa có thể trở thành sở hữu tinh thần cho các hữu thể nhân bản. Năm 1893, ở tuổi ba mươi hai, ông xuất bản cuốn *L'Action*, một bản sửa đổi luận án triết học của ông (16).

### 4. Blondel nói về hành động

Blondel không chỉ nại tới kinh nghiệm tâm lý hay thậm chí luân lý. Thay vào đó, ông tìm lối giải thích triết học chặt chẽ cho tính năng động căn bản của hiện sinh con người, mà ông gọi là “hành động”. Trong 446 trang của cuốn *L'Action*, người ta không tìm thấy câu định nghĩa đơn giản nào về “hành động”. *L'Action* là một phân tích hiện tượng luận đầy tham vọng nhằm tìm cách cho thấy tính hợp lý vốn có trong hành động. Phần Dẫn nhập hứa hẹn rằng “chính ý nghĩa của hạn từ và sự phong phú nội dung của nó sẽ được hé mở từng chút một” (17). “Hành động” theo nghĩa của Blondel không phải là bất cứ hành động đặc thù hay tập hợp các hành động nào mà là “hoạt động của tinh thần tại nguồn gốc của nó và trong tính toàn vẹn của việc nó diễn tiến” (18). Hiểu như vậy, hành động không thể bị chứa trong một trật tự tự nhiên khép kín. Qua phân tích của ông, Blondel đã tìm cách “mở ra một vị trí trong triết học qua đó, ánh sáng mặc khải Kitô giáo có thể tràn vào” (19).

Blondel hỏi trong câu mở đầu của cuốn *L'Action*, “Cuộc sống của con người có ý nghĩa hay không, và con người có một số phận hay không? Tôi hành động, nhưng không hề biết hành động là gì, không hề ước ao được sống....” Đối với Blondel, theo một nghĩa nào đó, chúng ta bị lên án phải hành động và những hành động khác nhau của chúng ta đã đặt chúng ta vào một con đường và làm chúng ta trở thành một số loại người nào đó. Những “nhà hiện sinh” sau này sẽ lấy một phần ý niệm này mà cho rằng chúng ta bị lên án phải tự do. Không quyết định đã là quyết định rồi.



Phân tích riêng của Blondel về hiện tượng “hành động” phân biệt “ý chí muốn” (*volonté voulante*) và “ý chí được muốn” (*volonté voulue*) hoặc những hành động đặc thù cố ý. “Ý chí muốn” là chuyên vị triết học của Blondel đối với “trái tim khắc khoải” của Thánh Augustinô. Theo phân tích của ông, khát vọng của trái tim là vô hạn, nhưng năng lực của nó có hạn. Ông tự hỏi, “Ít nhất liệu tôi có khả năng hoàn thành điều tôi đã quyết tâm, bất kể đó là gì, như tôi đã quyết tâm về nó hay không? Không. Giữa điều tôi biết, giữa điều tôi muốn và điều tôi làm luôn có một sự chênh lệch không thể giải thích được và làm ta bối rối. Các quyết định của tôi thường vượt quá các suy nghĩ của tôi, các hành vi của tôi vượt quá các ý định của tôi” (20). Thay vì buồn nôn hoặc viên kiến Sisyphus, các suy nghĩ như vậy đã khiến Blondel kết luận rằng phân tích triết học cho thấy chúng ta cần Thiên Chúa ngay cả khi nó cùng một lúc cho thấy chúng ta không có khả năng đạt tới Thiên Chúa tự sức mình (21). Thay vì theo phương thức chiêm niệm, Blondel quan niệm khả năng tiếp nhận Thiên Chúa của ta là nhờ tính năng động của những gì ta tạo ra và làm (22). Theo ông, phân tích triết học để lại cho chúng ta một quyết định căn bản đi với hay chống lại Thiên Chúa hoặc “thể siêu nhiên”. Đây là một triết học chiếm lĩnh không gian thế tục, tự trị đối với đức tin, nhưng không tách rời khỏi đức tin, và không hoàn chỉnh nếu không xét đến siêu nhiên. Như Michael Kerlin đã tóm tắt cuốn *L’Action* trong một bài báo được xuất bản sau khi tác giả qua đời, Blondel:

“Cho thấy những cách trong đó, chúng ta tiến lên trong ánh sáng nửa vời bằng những hành động của đức tin tự nhiên qua các vòng tham gia xã hội ngày càng rộng lớn hơn để hình thành bản thân và thế giới của chúng ta. Khi chúng ta biến bất cứ vòng tròn nào trong số này trở thành điểm dừng cuối cùng, chúng ta thấy mình bị đẩy lên phía trước bởi luận lý học tất yếu của tình huống và việc phân tích của chúng ta. Đó là một chuyển dịch chỉ có thể dừng lại một cách hợp luận lý với phương thức khẳng định khả thể ‘một điều tất yếu’ ở bên ngoài mọi sáng tạo, tưởng tượng và quan niệm của con người” (23).

Trước việc lên án Chủ nghĩa Duy Hiện đại năm 1907, Blondel gọi cách tiếp cận Thiên Chúa này như mục tiêu cuối cùng của đời sống con người là “phương pháp nội tại tính [*immanence*]”, vì, thay vì nại tới các hình thức bên ngoài của “bằng chứng”, như phép lạ và lời tiên tri, nó tiến hành từ một phân tích về “sự kiện bên trong” hoặc những gì bên trong chúng ta. Theo truyền thống Augustinô và Pascal, ông nhấn mạnh rằng sự mặc khải của Thiên Chúa và khả thể có sự sống siêu nhiên tương ứng với những khao khát sâu sắc nhất của chúng ta và quả thực, với chính tính năng động của “hành động”. Chúng không bị áp đặt từ bất cứ thẩm quyền bên ngoài nào (24).

## 5. Blondel về khoa hộ giáo

Triết lý hành động của Blondel có nhiều hậu quả thần học. Chúng bắt đầu trở nên rõ ràng trong cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại. Phái Tân kinh viện được hồi sinh, như được Đức Lêô XIII cổ vũ và được Đức Piô X tái khẳng định một cách dứt khoát vào năm 1907, đã thống trị tư tưởng Công Giáo trong thập niên 1890. Đó là một tư tưởng duy hiện nhiên [*evidentialist*] mạnh mẽ, nếu không phải là duy lý (25). Blondel đã trước hết dự kiến *L’Action* như một sự can thiệp vào cuộc thảo luận triết học thế tục mà ông đã được biết ở Cao đẳng Sư phạm. Trả lời những người đã đọc *L’Action* về mặt tâm lý coi nó như một hình thức hộ giáo, Blondel đã viết điều tiếng Anh gọi là “The Letter on Apologetics” [*Lá Thư Hộ giáo*] (1896) để cho thấy điều mà nền hộ giáo đương thời sẽ phải làm (26). “Lá Thư” bắt đầu bằng việc duyệt xét sáu phương pháp hộ giáo. Phương pháp thứ sáu hay “phương pháp cũ” mà ông gọi là “chủ nghĩa Tôma”, khi ông nhớ lại nó từ các sách giáo khoa mà ông đã đọc khi còn là sinh viên đại học. Ông trích dẫn từ tờ *Le Monde* bản tóm tắt hội nghị Công Giáo gần đây về nền hộ giáo hiện

đại: “Lý trí chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa. Rất có thể Người đã tự mặc khải. Lịch sử cho thấy Người đã làm như vậy, và lịch sử cũng chứng minh tính chân chính của Kinh thánh và thẩm quyền của Giáo hội. Do đó, đạo Công Giáo được thiết lập trên cơ sở thực sự hợp lý” (27).

Ở thời điểm trên, Blondel vẫn chưa gặp gỡ chính Thánh Tôma, người không nằm trong chương trình giảng dạy tại Cao đẳng Sư phạm. Việc ông mô tả “chủ nghĩa Tôma” đã phản lại Tu sĩ Đa Minh M.-B. Schwalm, người đã trả lời “Lá Thư” trong *Revue Thomiste* vào tháng 9 năm 1896. Tại Đại hội Khoa học Công Giáo Quốc tế ở Fribourg vào năm sau, Blondel đã dành năm giờ cùng Schwalm cố gắng giải thích ý định triết học của mình và sau đó phản hồi các lời chỉ trích của vị này trong một bài báo. Năm 1893, ông đã yêu cầu một tu sĩ Đa Minh khác, Reginald Beaudoin, đọc cuốn *L'Action* và bảo đảm với ông về tính chính thống của nó. Beaudoin trở thành đồng minh và tâm giao của Blondel, và trong tư cách “Socius” hoặc Trợ lý của Cha Bề trên Cả Dòng Đa Minh ở Rôma trong những năm dẫn tới Thông điệp *Pascendi*, là một người ủng hộ Blondel quan trọng (28).

Giữa các năm 1897 và 1901, Blondel bắt đầu tự đọc Thánh Tôma. Đến năm 1910–1911, ông đã đưa Thánh Tôma vào chương trình giảng dạy tại Aix và Marseilles. Ông bắt đầu “thuyết trình rộng rãi” về Thánh Tôma vào năm sau và tiếp tục trong sáu hoặc bảy năm tiếp theo (29). Đến lúc ông viết cuốn *Lịch sử và Tín điều* vào năm 1904, ông không còn gọi nền hệ giáo duy lý mà ông đã muốn phê phán là “Chủ nghĩa Tôma” nữa. Chủ yếu để trả lời Cha Gayraud, một cựu tu sĩ Đa Minh và là thành viên của Quốc hội Pháp, Blondel đã phát minh ra một từ ngữ để chỉ cách tiếp cận này. Ông gọi nó là “thuyết hướng ngoại” [extrinsicism]. Nó dường như thách thức các chủ thể nhân bản với một sự mặc khải từ bên ngoài rất ít liên hệ giữa những gì Thiên Chúa mặc khải và các dấu hiệu xác minh nó. Đây là một mặc khải siêu nhiên xây dựng trên hoặc được thêm vào một lối giải thích triết học tương đối tự trị có thể gần như làm cũng như không làm việc thêm vào này. Đối với Blondel, “các nhà duy hướng ngoại” dường như muốn nói, “Đây là một viên đá; tôi phải xác minh rằng mệnh lệnh của Thiên Chúa đòi hỏi bạn phải nhận việc này” (30).

Khẳng định thận trọng của Blondel, theo quan điểm triết học, cho rằng mặc khải hoặc siêu nhiên ứng nghiệm tính năng động sâu sắc nhất của con người chúng ta công khai đối nghịch với cách tiếp cận này. Cách tiếp cận duy hướng ngoại của tân kinh viện có xu hướng xử lý số phận siêu nhiên của chúng ta tách biệt khỏi cùng đích vốn được coi là tự nhiên kéo dài đến cả kiếp sau và tách biệt tự nhiên và ân sủng trong một hệ thống hai tầng. Điều này khiến ta, về mặt lý thuyết, có thể tách biệt hoàn toàn các lĩnh vực như “tôn giáo” và “chính trị”, các mối phúc và Mười Điều Răn, thần học và triết học. Sự nhấn mạnh trong câu trước nên có tính toàn diện.

## 6. Blondel phê phán *L'Action française*

Ngoài những gì nó ngụ ý về thần học và triết học, sự phê phán của Blondel đối với “thuyết duy hướng ngoại” trong nền hệ giáo tân kinh viện và lập trường “duy hướng nội” đầy tính xây dựng tương ứng của ông đã có những hậu quả chính trị. Những hậu quả này trở nên rõ ràng trong khoảng thời gian từ năm 1909 đến năm 1913 khi Blondel bảo vệ ấn danh “những người Công Giáo xã hội” của “các Tuần lễ Xã hội” ở Bordeaux trong một loạt bài báo mà ông ký tên là “Testis” hoặc “Nhân chứng”. Blanchette gọi những bài báo này của Blondel là “các đóng góp quan trọng nhất cho *Annales de Philosophie chrétienne* [Niên giám Triết học Kitô giáo]” giữa các năm 1905 và 1913 (31).

“Các Tuần lễ Xã hội” là những tuần nghiên cứu định kỳ dành cho tư tưởng xã hội Công Giáo, nhất là Thông điệp *Rerum novarum*. Chúng được tổ chức bởi Henri Lorin, bạn của Blondel, người mà các bài phát biểu trước công chúng thường lặp lại các chủ đề từ triết lý của Blondel. Tư tưởng của Blondel cũng truyền cảm hứng cho phong trào dân chủ xã hội bình dân, *Le Sillon*, bị Đức Giáo Hoàng Piô X lên án vào tháng 8 năm 1910. Người sáng lập nó, Marc Sangnier (1873–1950), và nhiều nhà lãnh đạo khác, là học trò cũ của Blondel. Từ Blondel, các người Công Giáo xã hội đã lấy ý niệm người Công Giáo như một sự hiện diện dậy men qua đó sự sống và tình yêu có thể luân chuyển trong môi trường thế tục, đổi mới xã hội Pháp bằng các phương tiện thiêng liêng. Chủ nghĩa chống giáo sĩ của Đệ tam Cộng hòa đã khiến một số lượng đáng kể người Công Giáo Pháp liên minh với *L’Action française*, một “phong trào quân chủ tiền phátxít [protofascist]”. Giữa tháng 10 năm 1909 và tháng 5 năm 1910, Blondel viết bảy bài báo về ký tên Testis trên *Annales de Philosophie chrétienne*. Ông đã mua lại tạp chí này vào năm 1905. Bạn của ông là Lucien Laberthonnière đã biên tập nó cho đến khi bị Đức Piô X lên án năm 1913. Động lực thúc đẩy *L’Action française* là nhà vô thần và duy nghiệm xuất sắc một cách đầy lời cuốn Charles Maurras (1868–1952). Blondel chỉ trích liên minh Công Giáo-duy nghiệm này nhằm phục hồi nước Pháp trên cơ sở nền thần học của ông về tự nhiên và ân sủng. Ông lập luận, nếu các bình diện riêng biệt và bất khả thâm thấu của tự nhiên và ân sủng chỉ có thể liên quan với nhau ở bên ngoài, thì một liên minh Công Giáo-duy nghiệm chỉ có thể dẫn đến chủ nghĩa độc đoán và cưỡng bức. Cùng đích thành công của nó sẽ là việc sử dụng bạo lực để áp đặt đức tin, dẫn đến một loại ngoại giáo được thần thánh hóa. Hai bài báo ký tên Testis đầu tiên của Blondel đã bênh vực các người Công Giáo xã hội. Bài thứ ba mô tả điều Blondel gọi là não trạng “dẫn nhập đơn nhất [monophorist]”.

*Chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất* [Monophorisme], một hạn từ mới khác của Blondel, mô tả nền thần học duy ngoại [extrinsicist] về tự nhiên và ân sủng cũng như các hệ quả thực tiễn và chính trị của nó từ một hướng mới. Tiếp theo thông điệp *Pascendi*, và vay mượn từ “phương pháp hộ giáo Quan phòng” của vị Hồng Y người Bỉ thế kỷ 19, Victor Dechamps (1810–1883), Blondel bắt đầu nói đến “sự dẫn nhập [afference] kép” của “siêu nhiên khi nó xâm nhập một cách cụ thể và lịch sử vào trật tự tự nhiên” (32).

Việc lên tiếng của Dechamps tại Vatican I phần lớn chịu trách nhiệm cho việc nại tới Giáo hội và sự thánh thiện của Giáo Hội như một động lực cho đức tin ở Chương 3 của Hiến chế tín lý *Dei Filius*. Trong phương pháp Quan phòng của mình, Dechamps nhấn mạnh vào cả “sự kiện bên trong” lẫn “sự kiện bên ngoài”. Điều này gần tương ứng với khái niệm của Blondel về sự “dẫn nhập kép” ơn phúc siêu nhiên của Thiên Chúa như phát xuất “từ cả bên trong lẫn bên ngoài ý thức con người”. *Monophorisme* sau đó là một “sự dẫn nhập” hoặc đem lại đơn nhất ơn phúc của Thiên Chúa, một dẫn nhập hoàn toàn từ bên ngoài (33). Theo Blondel, những người theo thuyết dẫn nhập đơn nhất không thể tránh khỏi chủ nghĩa duy tự nhiên “ngay cả khi họ đặt nó cạnh một chủ nghĩa siêu nhiên hoàn toàn duy ngoại và độc đoán” (34).

Bài báo thứ tư và thứ năm trong loạt bài này đã nêu ra “những thành quả sai lầm” của chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất duy ngoại trong các lĩnh vực nhận thức luận, siêu hình học và thần học. Cha Pedro Descoqs, S.J. (1877–1946), thuộc trường phái Tôma kiểu Suarez, trong những năm de Lubac làm giáo sư triết học sau đó tại Jersey, đã tham gia cuộc chiến chống lại Blondel. Các bài báo của ngài bảo vệ liên minh chính trị Công Giáo với *L’Action française* cũng xuất hiện trên các chuyên mục của *Annales de Philosophie chrétienne*. Bài báo thứ sáu và thứ bảy ký tên Testis là phản hồi của Blondel đối với Descoqs. Sau bài báo cuối cùng ký tên Testis vào tháng 5 năm 1910, Blondel rời sân khấu. *Le Sillon* bị lên án sau đó vào tháng

Tám. Descoqs tiếp tục bảo vệ liên minh Công Giáo-duy nghiệm chống lại Blondel trong các ấn phẩm tiếp theo. Trích dẫn thông điệp *Pascendi*, việc lên án Le Sillon, và Lời thề năm 1910 chống Duy Hiện đại, Descoqs đã chỉ trích Testis với bút vẽ duy Hiện đại. Những người Công Giáo xã hội được Blondel bênh vực đã bị buộc tội là “duy hiện đại xã hội” (35). Năm 1910, Blondel thu thập bảy bài báo ký tên Testis trong một cuốn sách nhỏ có tên *La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme* [Tuần lễ Xã hội Bordeaux và Chủ Nghĩa Dẫn nhập Đơn nhất]. Trích dẫn “tiểu luận xuất sắc” này, Hans Urs von Balthasar đã tương phản mưu toan “duy toàn diện” nhằm đạt một phương thức thay thế “chính thống” cho Duy hiện đại với tình yêu hoặc *caritas* [đức ái] như một hình thức mạc khải và tố cáo chúng như các nỗ lực “nhằm hạ gục đối thủ qua một cách sử dụng vũ lực phi trí thức và phi tâm linh” (36).

Đó vốn là quan điểm của Blondel chống lại điều được ông gọi là “thuyết dẫn nhập đơn nhất duy ngoại”. Blondel viết vào năm 1910, “Người ta thậm chí phải nói rằng cho đến khi chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất (intégrisme= bảo toàn quá khích) thành công, thì việc tông đồ của Công Giáo sẽ bị tê liệt, cảm thức tôn giáo sẽ bị tha hóa, lòng đạo đức Kitô giáo sẽ ra sai lệch...” (37). Blondel đã được xác minh phần nào muộn màng vào tháng 12 năm 1926 khi Đức Giáo Hoàng Piô XI cấm người Công Giáo tham gia *L'Action française*. Blondel đã đóng góp cho một số đặc biệt của tờ *La Nouvelle Journée*. Đức Piô XI đã đọc nó và nhờ sứ thần của ngài tại Pháp viết cho Blondel một “lá thư tháng Tám cảm ơn về bài thuyết trình mà việc đọc nó đã mang lại cho Đức Thánh Cha một sự hài lòng sống động” (38). Đối thủ cũ của Blondel, Pedro Descoqs, đã sống để chứng kiến việc Đức Giáo Hoàng Piô XII hủy bỏ bản án của người tiền nhiệm.

## 7. Cuộc tranh luận năm 1931 về “Triết học Kitô giáo”

Trong môi trường thế tục gay gắt của Trường Cao đẳng Sur phạm, cuốn *L'Action* dường như đã vi phạm tính tự chủ của triết học. Ngược lại, những nhà tư tưởng tân kinh viện như Descoqs, đọc dự án của Blondel như xóa nhòa sự khác biệt giữa tự nhiên và siêu nhiên, đồng thời gây nguy hiểm cho tính nhưng không [gratuity] của siêu nhiên. Blondel cố gắng duy trì sự khác biệt chính thức giữa triết học và thần học, trong khi mở rộng vai trò của triết học, đã nghi vấn cách hiểu đang thịnh hành về triết học và thần học cũng như mối tương quan của chúng trong cả Giáo Hội và lần học thuật. Cuộc tranh cãi năm 1931 về “triết học Kitô giáo” đã làm rõ điều này. Cuộc tranh luận bắt đầu khi Blondel xuất bản một loạt tiểu luận để kỷ niệm mười năm thế kỷ ngày qua đời của Thánh Augustinô vào năm 430. Giống như điều ông đã làm trước đó cho Thánh Tôma Aquinô, Blondel đem Thánh Augustinô vào chương trình giảng dạy tại Aix khoảng các năm 1920–1921. Để trả lời Blondel, nhà sử triết học Émile Bréhier đặt câu hỏi “Có chăng một triết học Kitô giáo?” Bréhier trả lời không. Năm 1931, Étienne Gilson đã đưa ra câu trả lời khẳng định nhưng chủ yếu có tính lịch sử. Jacques Maritain và những người khác cũng trả lời như vậy. Chính Blondel cũng tham gia vào cuộc chiến với cuốn sách của mình, *Le Problème de la Philosophie catholique* (Vấn đề Triết học Công Giáo). Nó bao gồm phần thứ hai của *Lá thư* năm 1896 được tái hiệu đính, các phiên bản tái hiệu đính của các bài tiểu luận ký tên giả của ông về nền hộ giáo của Đức Hồng Y Dechamps (1905 và 1906), và một phần mới đề cập đến Bréhier và Gilson và tranh luận cho một “nền triết học Công Giáo”.

Khi tranh luận với Dechamps, ông lập luận rằng sự “tương tại” [circumincession] của các dữ kiện bên trong và bên ngoài diễn ra trong hành động. Phản đối cả việc hấp thụ điều này bởi điều kia hoặc chỉ là việc đặt cạnh nhau ở bên ngoài, Blondel đã gây khó khăn cho việc giữ cho triết học và thần học, tự nhiên và ân sủng, hoàn toàn tách biệt nhau (39). Năm 1936, de Lubac cho đăng tải bài “Sur la Philosophie chrétienne” [Về Nền Triết học Công Giáo], một

bài báo trong đó, “không có ‘thuyết duy phù hợp [concordism]’”, điều bị Blondel phản đối, ngài cố gắng chứng tỏ rằng các chủ trương của Maritain, Gilson và Blondel “không mâu thuẫn nhau nhưng đáp ứng ba tình huống khác nhau phát sinh ra ba vấn đề khác nhau”. Trong cách de Lubac đọc Blondel, “triết học chưa phải là Kitô giáo vì nó chỉ làm rộng khoảng không gian trống rỗng sẽ được mạc khải Kitô giáo lấp đầy”. Thành thử, Blondel bác bỏ cụm từ “triết học Kitô giáo” và thay vào đó nói “theo một nghĩa khác” về “nền triết học Công Giáo”. De Lubac kết thúc bài báo của mình “bằng cách phác thảo ý niệm về một ý nghĩa triết học tiếp theo, được soi sáng bởi đức tin Kitô giáo, theo cách suy nghĩ của các Giáo phụ và một số nghiên cứu của Gabriel Marcel” giống như “triết học Công Giáo” theo nghĩa của Blondel (40). Cuộc tranh luận năm 1931 đã đạt được một tầm vóc mô hình nào đó trong các cuộc thảo luận về triết học và thần học. Như chúng ta sẽ thấy dưới đây, Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II đã xem lại cuộc tranh luận này trong thông điệp *Fides et ratio* năm 1998 của ngài. Trong bài bình luận của mình về thông điệp, Đức Hồng Y Avery Dulles đã lên khung lại cuộc tranh luận của những năm 1930 theo “ba lập trường” triết học của thông điệp (đoạn 75–77) và định vị chủ trương riêng của Đức Giáo Hoàng gần nhất với chủ trương de Lubac, được ngài coi như trung gian giữa Blondel và Gilson (41).

## 8. “La nouvelle théologie,” 1946–1950

Các chiến tuyến chính trị-thần học trong cuộc tranh cãi giữa Blondel và Descoqs về các tuân lễ xã hội đã giúp xác định cuộc tranh cãi sau chiến tranh về *la nouvelle théologie* [nền thần học mới] bùng lên sau sự xuất hiện cuốn *Surnaturel* của de Lubac vào năm 1946. Cho đến năm 1926, khi Đức Giáo Hoàng Piô XI cấm người Công Giáo tham gia vào Phong trào, Garrigou-Lagrange, giống như Pedro Descoqs, từng là thành viên của *L'Action française* (42). De Lubac có một định hướng chính trị khác, điều này đã giúp truyền cảm hứng cho những nỗ lực của ngài trong “cuộc kháng chiến tinh thần” đối với chủ nghĩa diệt chủng và bài Do Thái của Đức Quốc xã. David Grumett mô tả ngài như “chủ chốt trong việc sáng lập và sau đó biên tập” từ năm 1941 tờ *Cahiers du témoignage chrétien*, một tạp chí bí mật về cuộc kháng chiến của Pháp. Theo Grumett, khác xa tư thế viễn mơ kiểu Đông-kì-sốt, *Cahiers* đã trở thành “phương tiện chính để phổ biến thông tin in ấn đáng tin cậy về cuộc chiếm đóng và tội ác diệt chủng của Đức Quốc xã ở những nơi khác”. *Cahiers* khuyến khích người Pháp trong cuộc kháng chiến tinh thần và cho phép truy cập “các phiên bản chính xác của các tuyên bố giáo hoàng” lúc đó vốn bị kiểm duyệt trên các tờ báo chính thức (43). Những hoạt động như vậy khiến de Lubac trở thành người chạy trốn trên chính đất nước của mình. Ngài kể lại câu chuyện mang cuốn sổ ghi chép chuẩn bị cho cuốn *Surnaturel* vào năm 1943, trong khi “bị Gestapo săn lùng,” và duyệt lại nó khi đang lẩn trốn (44). De Lubac trốn tránh Gestapo nhưng họ đã bắt và xử tử bạn và là người đồng tu của ngài là Yves de Montcheuil. John Milbank viết: “Và điều quan trọng là phải nắm vững điều này, các đối thủ chính trị của de Lubac và de Montcheuil — Những người theo chủ nghĩa cực hữu Công Giáo ủng hộ chế độ Vichy và cộng tác với người Đức đang chiếm đóng — cũng là những đối thủ thần học của họ” (45) Do chức vụ của ngài tại tờ *Angelicum* ở Rome, Garrigou giám sát nền thần học Công Giáo thế kỷ XX. Ngài coi Blondel là một người Duy Hiện đại và khi đọc *Surnaturel* năm 1946, các khuynh hướng Blondel trong tác phẩm của de Lubac khiến ngài không thể nhầm lẫn được. Ngài gọi điều đang diễn ra tại La Fourvière là “thần học mới”. “La nouvelle théologie, ou va-t-elle?” ngài hỏi như thế trong tiêu đề của một bài báo năm 1946 trên tờ *Angelicum*. Câu trả lời của ngài là nó dẫn thẳng đến Chủ nghĩa duy Hiện đại. Vì định hướng thần học và chính trị liên hệ của họ, Garrigou và de Lubac đã tóm tắt cuộc tranh cãi thần học-chính trị giữa Descoqs và Blondel trong khung cảnh hậu Thế chiến II. Các cuộc chiến sau đó về *la nouvelle théologie* kết thúc vào năm 1950 với thông điệp *Humani generis* của Đức Giáo Hoàng Piô XII và việc loại bỏ de Lubac khỏi vị trí giảng dạy của ngài tại La Fourvière. De

Lubac nhớ lại việc đọc thông điệp “vào cuối buổi chiều, trong một căn phòng tối, tĩnh lặng, trước một cái rương đang mở...” Ngài thấy “khá kỳ lạ” khi đọc “một cụm từ liên quan đến câu hỏi về siêu nhiên” và “có ý định nhắc lại tín lý đích thực về chủ đề này”. Lúc đó, ngài viết, “Cụm từ đó lặp lại y nguyên những gì tôi đã nói về nó hai năm trước đây trong một bài báo...” (46). Như Peter Henrici đã lưu ý, sau cuộc khủng hoảng Duy hiện đại và Thông điệp *Pascendi*, có một điều cấm kỵ nào đó trong các giới giáo hội, chống lại việc nói đến tên của Blondel (47). Điều cấm kỵ này, cũng như xu hướng của chúng ta coi những tranh cãi này như những tình tiết riêng lẻ thay vì các chương trong một bi kịch nhiều kỳ, có liên quan đến điều phải được gọi là “bộ máy đàn áp” của thông điệp *Pascendi* và cái hậu của nó (48). Tuy nhiên, bản tóm tắt quá ngắn gọn này cho thấy mức độ ảnh hưởng ngầm của Blondel đối với tư tưởng Công Giáo giữa các cuộc chiến tranh. Vì điều cấm kỵ này, món nợ đáng kể của de Lubac đối với Blondel dần dần được đưa ra ánh sáng. Điều đó được chính de Lubac xác nhận trong cuốn hồi ký xuất bản không lâu trước khi ngài qua đời. Bản tóm tắt này cũng nên làm ta hiểu rõ làm thế nào nhà triết học người Canada Kenneth Schmitz có thể khẳng định rằng, “Không quá đáng khi cho rằng, cùng với công trình của các học giả giáo phụ, tư tưởng của ông [Blondel] là một xu hướng chính dẫn đến Công đồng Vatican II” (49). Tiếp tục nhận định của Schmitz, chúng ta có thể nói rằng xu hướng của Blondel chủ yếu được dẫn vào Công đồng qua Henri de Lubac.

## 9. Maurice Blondel và Henri de Lubac

De Lubac dành năm học 1912–1913 để học luật tại Phân khoa Công Giáo của Đại học Lyon. Ngài vào Dòng Tên năm 1913. Các chính sách chống giáo sĩ của Đệ tam Cộng hòa khiến ngài phải đến Đảo Jersey. Năm 1914 xảy ra Đại chiến và de Lubac, cùng với nhiều giáo sĩ khác, phải gia nhập quân đội Pháp, nơi ngài phục vụ từ năm 1915 đến năm 1919. Năm 1916, tại Eparges gần Verdun, de Lubac là một trong nửa triệu người bị thương trong Trận chiến Verdun, bị một vết thương nghiêm trọng ở đầu, hậu quả của nó tiếp tục trong suốt cuộc đời của ngài. Sau chiến tranh, ngài tiếp tục học triết học tại Jersey (1920–23), nơi chủ nghĩa Tôma hiện đại của Pedro Descoqs đã gây chấn động. De Lubac nhớ lại việc ghi vội “một số ghi chú khá không duy bảo thủ” trong các lớp học của Descoqs, những ghi chú “được truyền cảm hứng từ Thánh Tôma nhiều hơn từ bậc thầy Suarez của tôi, người mà lời giảng dạy đầy tính tranh đấu là một lời mời vĩnh viễn phải phản ứng” (50). De Lubac bắt đầu học thần học tại Hastings ở bờ biển phía nam của nước Anh vào năm 1924. Nhưng vào năm 1926, ngài cùng trường thần học Dòng Tên trở lại Lyon và hoàn thành hai năm thần học cuối cùng của mình tại La Fourvière. La Fourvière là một “trường học theo truyền thống tân kinh viện” hơn bất cứ cơ sở nào chịu ảnh hưởng của Blondel. Nhưng cũng có một nhóm các giáo sư mà Henrici gọi là “các tu sĩ Dòng Tên thuyết trình lại [relectures jésuites]”. Đứng đầu trong số họ là Auguste Valensin, bạn và là đệ tử của Blondel, từ vị này, de Lubac đã học Thánh Tôma qua Blondel và Rousselot. Bản thân Blondel lúc này đang giảng dạy tại Aix en Provence, trên bờ biển Địa Trung Hải gần Marseilles, không xa Lyon về phía bắc bao nhiêu (51) Dưới ảnh hưởng của Valensin và nhiều người khác, de Lubac đã trở thành một phần không thể thiếu của một mạng lưới lỏng lẻo gồm các nhà trí thức và nhà hoạt động giáo dân và giáo sĩ mà Fouilloux từng gọi là “trường phái thứ hai của Lyon”. Các nhà lãnh đạo của nó đã được thúc đẩy, đến một mức nào đó, bởi tinh thần của lời Đức Lêô XIII kêu gọi liên minh với nền Đệ tam Cộng hòa. Về mặt chính trị, họ cố gắng lèo lái giữa chủ nghĩa toàn diện bảo hoàng Công Giáo của cánh hữu, được đại diện bởi Charles Maurras và *L'Action française*, và chủ nghĩa chống giáo sĩ hùng hổ của Đệ tam Cộng hòa đầu thế kỷ XX.

Về mặt thần học, họ thương lượng các nguy hiểm ngầm ngầm giữa chủ nghĩa phản duy hiện đại của Rôma, vốn nghi ngờ Blondel, và mong muốn của họ đối với việc theo đuổi, trong giới

hạn chính thống, các loại vấn đề được nêu ra trong cuộc khủng hoảng duy hiện đại (52). Nhà kỹ nghệ học Victor Carlhian ở Lyon, vốn là học trò của đồng nghiệp Blondel, Lucien Laberthonnière, và là lực lượng chính của Le Sillon ở Lyon trước khi bị dẹp bỏ vào năm 1910, đã giúp đỡ trong việc gây quỹ cho nhóm. Fouilloux gọi họ là “trường phái in bằng máy photocopy” [école polycopiante], vì các ấn phẩm của họ, được sản xuất trên máy photocopy thời đó, được lưu hành theo kiểu hầm trú, “một kiểu xuất bản lậu [samizdat] trước thời của nó” (53). Tại trung tâm thần học của Trường phái Lyon là những “thuyết trình lại” của Henrici hay “các tu sĩ Dòng Tên đang trở thành đồ đệ của Blondel”. Đối với Henrici, de Lubac “chắc chắn là nhân vật chính trong hàng ngũ các tu sĩ Dòng Tên theo Blondel” (54). Theo hình ảnh của Fouilloux, “ngọn lửa” của Trường phái Lyon bùng cháy sáng nhất vào năm 1938 với việc xuất bản cuốn *Catholicisme* (Công Giáo) của de Lubac, một cuốn sách bắt đầu như những bài diễn giảng trình bày cho những người Công Giáo xã hội xung quanh Lyon (55). Như Henrici đã nhấn mạnh, mối liên hệ chặt chẽ của de Lubac với Blondel chỉ dần dần phát sinh mới đây thôi. De Lubac bước vào thần học “qua cánh cửa hẹp của triết học, nhất là triết học của Maurice Blondel” (56).

De Lubac từng viết, “Trong những năm triết học của tôi (1920–1923), tôi đã nhiệt tình đọc cuốn *L’Action, Lá Thư* (về hộ giáo) và nhiều nghiên cứu khác của Maurice Blondel.... Tôi đã nghe nhiều về ông từ Cha Auguste Valensin. Tôi đã đến thăm ông lần đầu tiên vào năm 1922...” (57). Tác phẩm lớn *Surnaturel* của De Lubac, về vấn đề tự nhiên và ân sủng, đã không được xuất bản cho đến năm 1946 khi Thế chiến hai kết thúc. Nhưng vào những năm 1920, Cha Joseph Huby khuyến khích de Lubac “xác minh về phương diện lịch sử luận điểm của Blondel và Rousselot về siêu nhiên trong khi nghiên cứu cùng một vấn đề nơi Thánh Tôma”.

Hồi ký của De Lubac mô tả nhóm thảo luận không chính thức vào buổi tối Chúa nhật của Cha Huby trong đó cuộc điều tra của ngài về “siêu nhiên” đã bắt đầu (58). Ngày 3 tháng 4 năm 1932, de Lubac viết cho Blondel điều ngài mô tả như một “loại phác thảo của điều sau này trở thành cuốn *Surnaturel* của tôi.” Ngài thúc giục Blondel, “với mọi sự tự do của một môn đệ,” rằng trong công trình gần đây của ông, triết gia vùng Aix đã tiến quá gần tới giả thuyết hiện đại về “bản chất thuần túy”. De Lubac nhắc Blondel nhớ rằng: “Chính việc nghiên cứu công trình của ông đã khiến tôi, cách đây khoảng 11 năm, bắt đầu suy nghĩ về những vấn đề này, và tôi tin rằng tôi vẫn trung thành với nguồn cảm hứng của nó”.

Ngài tiếp tục trích dẫn Blondel như nguồn cảm hứng cho khẩu hiệu vốn lên đặc điểm cho cách tiếp cận của ngài với vấn đề tự nhiên và ân sủng: “hợp nhất để phân biệt điều tốt hơn” (59). Khi cuốn *Surnaturel* xuất hiện vào năm 1946, de Lubac đã gửi một bản cho Blondel, lúc đó vẫn đang nghiên cứu bộ ba cuối cùng không hoàn chỉnh của ông. Blondel gọi cuốn *Surnaturel* là một “công trình căn bản, thực sự kỳ công”.

“Tôi tìm thấy trong đó một ánh sáng, một sức mạnh, một niềm vui mà tôi không thể cảm ơn cho đủ, mà không quên lòng biết ơn tôi nợ cha vì đã quan tâm nâng tôi lên trên những lời chê bai và phản bác”. Blondel 85 tuổi viết thế và cho biết mình “được tiếp thêm sức mạnh để một lần nữa tiếp tục nỗ lực của tôi để hoàn tất nhiều bản thảo của Tập III về ‘La Philosophie et l’Esprit chrétien’ [Triết học và Tinh thần Kitô giáo]...” (60)

Sau cái chết của Blondel vào năm 1949 và cuộc tranh cãi về “la nouvelle théologie”(1950) đã phần nào lắng dịu, de Lubac, cùng với Henri Bouillard, và các tu sĩ Dòng Tên khác, đã làm rất nhiều để bảo đảm di sản của Blondel, tiếp tục nâng ông “lên trên các lời chê bai và phản bác” và thoát khỏi các vấn đề liên quan đến cuộc khủng hoảng duy hiện đại (61). Năm

1957, de Lubac xuất bản ấn danh hai tập đầu tiên được chú thích nhiều về thư từ giữa Blondel và Auguste Valensin trong các năm 1899 và 1912. Đến năm 1965, de Lubac có thể xuất bản tập thứ ba về thư từ trong các năm 1912 đến 1947 dưới tên của chính mình (62). Năm 1960, René Marlé xuất bản một bộ sưu tập thư từ và các tài liệu khác liên quan đến cuộc khủng hoảng duy hiện đại với tựa đề *Au Coeur de la crise moderniste* (Giữa lòng cuộc khủng hoảng duy hiện đại). Henrici cho rằng “Cha de Lubac không biết mệt mỏi” với việc chuẩn bị bộ sưu tập này. Cũng trong năm 1965, de Lubac xuất bản một ấn bản có chú thích về thư từ của Blondel và Pierre Teilhard de Chardin, và vào năm 1969, thư từ của Blondel và Johannes Wehrle, một linh mục chính xứ ở Paris, người mà Blondel đã trao đổi thư từ trong cuộc khủng hoảng duy hiện đại và sau đó (63). Sau một cuộc thảo luận dài về công việc hiệu đính của mình về các tác phẩm của Auguste Valensin, de Lubac đã viết rằng ngài coi “các ấn bản đi cao” mà ngài đã xuất bản cho Valensin, Montcheuil, Blondel và Teilhard “là một trong những nhiệm vụ hữu ích nhất từng được giao cho tôi để hoàn thành” (64).

## 10. Blondel tại Công đồng Vatican II

Trong những ngày đầu của cuộc khủng hoảng duy hiện đại, trong *Lá thư Hộ giáo* năm 1896, Blondel đã phân biệt hai cách “nhìn vào lịch sử các ý niệm triết học”. Thay vì ở “bên ngoài chính dòng,” tự cắt đứt “khỏi loại cuộc sống duy nhất có hiệu quả”, Blondel đã đi theo con đường khác. Bằng các cố gắng: để tri nhận sự khích động của cuộc sinh nở mà nhân loại luôn chuyên dạ, chúng ta tự đặt mình vào thế hưởng lợi nhờ cố gắng lớn lao này, khai sáng nó, đưa nó đến chỗ sinh hoa trái, đốt lên tim đèn leo lét, ít sẵn sàng giả thiết rằng chẳng có giá trị đối với bản thân chúng ta trong các học thuyết xem ra trái ngược nhất với học thuyết của chúng ta, đến với những người khác để họ đến với chúng ta — và đó là nguồn gốc của tính sinh hoa trái trí thức (65). Sự thúc đẩy của Blondel “đi đến những người khác để họ có thể đến với chúng ta” đã sinh hoa kết trái tại Công đồng Vatican II.

Khi kết thúc cuộc khảo sát của mình về dòng dõi Blondel nơi các tu sĩ Dòng Tên người Pháp, Henrici lưu ý rằng cuốn *L'Action*, một dự án vốn được quan niệm như một cuốn hộ giáo ngỏ với “những người không tin, những nhà tài tử [dilettantes], những người bi quan và những người duy nghiệm đương thời,” từng oái oăm trở thành “nguồn suối tươi trẻ cho nền thần học và triết học Công Giáo”.

Ông tóm tắt ba chủ đề có liên quan mật thiết với triết học Blondel đã khiến nhiều nhà tư tưởng Công Giáo thế kỷ XX quan niệm lại mối tương quan của triết học và thần học. Thứ nhất, trong lĩnh vực nhân học triết học, con người, với tư cách con người lịch sử, được xác định bởi số phận siêu nhiên của họ. Thứ hai, trong lĩnh vực nhận thức, tính năng động trong việc hiểu biết của con người được sắp đặt để hưởng nhan Thiên Chúa như vừa cần thiết vừa bất khả đối với chúng ta. Thứ ba, và táo bạo nhất, là lập luận của Blondel ở Phần V, Chương 3 cuốn *L'Action*, cho rằng sự kết hợp giữa nhân tính và thần tính trong Chúa Kitô là “thước đo muôn loài” (panchristisme) và có lẽ là giải pháp duy nhất cho “vấn nạn nan giải [aporia] của Kant về tính chất phù du của dữ kiện cảm giác (données sensibles) khi phải đương đầu với tính năng động của trí hiểu đối với điều khả niệm và tính nhất quán dứt khoát của thế giới khả giác như là cơ sở cho mọi kinh nghiệm của con người” (66).

Henrici kết luận: Nếu có một điều cần học hỏi từ các tu sĩ Dòng Tên thừa kế của Blondel, đó là “triết học và thần học thuộc về nhau nhiều hơn chúng ta quen nghĩ, và, nếu không có thần học thì không có triết học, và cũng đúng là nếu không có thần học, một triết học dù với chiều sâu khiêm nhường nhất cũng không thể có được” (67).



Henrici nhận định rằng việc Blondel mở các “ngăn đóng kín” (cloisons étanchées) của “triết học tách biệt” và “thần học tách biệt” đã có “nhiều vang dội thậm chí đối với cả các giáo huấn có thẩm quyền cao nhất của Giáo hội”, không những trong thông điệp *Fides et ratio* năm 1998, mà còn trong các văn kiện của Công đồng Vatican II. Ảnh hưởng của De Lubac đối với các tài liệu của Công đồng đã được nhiều người biết đến và thường được bình luận. Nhưng Henrici kết thúc bài báo của mình bằng một trích dẫn Cha Yves Congar, người đã định vị ảnh hưởng sâu xa của de Lubac chính ở điểm Blondel quan niệm lại mối tương quan của triết học và thần học.

Congar viết vào năm 1966, “Nếu chúng ta phải định phẩm cách tiếp cận của Công đồng trong một chữ, thì chúng ta có thể viện dẫn lý tưởng nhận thức mà Maurice Blondel đã đề xuất và lý tưởng mà ông đã lấy lại khi đương đầu với điều được ông gọi là 'chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất', nghĩa là, một quan niệm bị vật thể hóa [thingly, reified] về nhận thức”.

Henrici nói thêm, như phần chêm vào cụm từ cuối cùng vừa nói, “một hệ thống duy ngoại gồm các ngăn đóng kín” (68). Theo quan niệm của ngài về “sự thăng trầm của thần học”, có lẽ de Lubac không ngạc nhiên khi thấy nền thần học lấy cảm hứng từ Blondel về tự nhiên và ân sủng, thay vì là một thành tựu dứt khoát, đã chứng tỏ là không ổn định và chưa hoàn tất. Một đàng, việc nại tới một cách không phân biệt đặc tính ân sủng của thế giới chúng ta đe dọa sẽ lấy mất trung tâm Kitô học và ba ngôi của nó. Các tái khẳng định về quyền tự trị của triết học trong việc nại tới các *praeambula fidei* [lời nói đầu của đức tin] trong *Summa theologiae* [Tổng luận Thần học] của Thánh Tôma (1, 2, ad 1) và hiến chế tín lý *Dei Filius* của Vatican I đã làm bất ổn trung tâm Kitô học và ba ngôi của nền thần học về tự nhiên và ân sủng từ một phía khác (69). Làm sáng tỏ các ý nghĩa trong đó, chúng ta thực sự có thể nói rằng thế giới được ân sủng vẫn là một nhiệm vụ chính của thần học Công Giáo đương thời.

## 11. Maurice Blondel và thông điệp *Fides et ratio* (1998)

Ngoài Công đồng Vatican II, Henrici cũng đề cập đến thông điệp *Fides et ratio* như một trong những điển hình cho thấy tác động của tư tưởng Blondel đối với các giáo huấn có thẩm quyền nhất của Giáo hội. Thật vậy, Henrici thấy tư tưởng của Blondel ở trung tâm của thông điệp và nhắc đến Maurice Blondel như một “innommé”, “một người dấu tên” của thông điệp. Thông điệp có thể được coi như bước thứ hai trong ba bước được Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II tiếp nhận, những bước, nếu được xem xét với nhau, đại diện cho việc minh oan và thậm chí chiến thắng cho Maurice Blondel. Bước đầu tiên: Lá thư kỷ niệm bách chu niên năm 1993. Ngày kỷ niệm các biến cố quan trọng đóng một vai trò đào tạo trong cuộc đời của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II. Sự nhiệt tình của ngài đối với việc cử hành Năm Thánh năm 2000, với trọng tâm là sự ăn năn và “thanh tẩy trí nhớ” nên được hiểu trong bối cảnh này (70). Đức Cố giáo hoàng không phải là người bỏ lỡ một ngày kỷ niệm. Vào ngày 19 tháng 2 năm 1993, Đức Gioan Phaolô II đã thực hiện *bước đầu tiên* trong ba bước của ngài trong một lá thư gửi cho Đức Tổng Giám Mục Aix en Provence. Đây là dịp kỷ niệm bách chu niên ngày xuất bản cuốn *L'Action* vào năm 1893. Để đánh giá bức thư này quan trọng ra sao, người ta phải nhớ lại những lời của Đức Giáo Hoàng Piô X trong thông điệp *Pascendi*, những lời từng gây ra cho Blondel rất nhiều đau buồn vào năm 1907 và sau đó.

“Chúng ta không thể không ta thán một lần nữa, và đau buồn thay, vẫn có những người Công Giáo, trong khi bác bỏ nội tại tính như một học thuyết, vẫn sử dụng nó như một phương pháp hộ giáo, và họ làm điều này một cách thiếu thận trọng đến mức dường như họ thừa nhận rằng trong bản chất con người có một tất yếu đích thực và nghiêm ngặt liên quan đến trật tự siêu nhiên — và không chỉ là một khả năng và sự phù hợp đối với siêu nhiên, y như đã luôn được

các nhà hộ giáo Công Giáo nhấn mạnh” (Đoạn 37).

Ở đây, *Pascendi* bác bỏ con đường nội tại tính như là chấp nhận điểm xuất phát của Kant và bác bỏ các kết luận của ông ta. Việc phân biệt giữa nội tại tính như một học thuyết và như một phương pháp là điều mà Blondel luôn nhấn mạnh khi bảo vệ công trình của mình chống các lời chỉ trích tân kinh viện. Ở đây, Đức Piô X đã cắt đứt sự ủng hộ đối với ông và làm cho tên tuổi ông bị nghi ngờ và cần được bảo vệ nơi các giới giáo hội trong suốt phần đời còn lại của ông. Ông viết vào ngày 17 tháng 9 năm 1907, “Tôi đã đọc thông điệp, và tôi thật sững sờ”.

Ông viết cho người bạn thân của mình, tu sĩ Dòng Tên Auguste Valensin, “Nó gần như khiến người ta phải thốt lên, Hạnh phúc thay cho những người đã chết trong Chúa”. Đến ngày 22 tháng 9, ông đã đạt được một viễn ảnh nào đó về thông điệp. Ông viết cho Johannès Wehrlé: “Chúng ta có một nhiệm vụ kếp phải hoàn thành, việc thánh hóa và xây dựng bằng lòng trung thành của chúng ta, nếu cần để tiến tới đức anh hùng; việc soi sáng và dẫn thân với đầu óc kinh viện” (71).

Năm 1993, gần một thế kỷ sau, vào dịp kỷ niệm bách chu niên cuốn *L'Action*, một vị giáo hoàng khác đã gửi lời tưởng niệm đầy xúc động đến Maurice Blondel.

“Như thế, khi nhớ đến tác phẩm, trước hết chúng ta có ý định tôn vinh tác giả của nó, người, trong tư tưởng và cuộc đời của mình, đã có thể ảnh hưởng đến việc cùng hiện hữu của cả các phê phán khắt khe nhất lẫn việc nghiên cứu triết học can đảm nhất đối với đạo Công Giáo chân chính nhất, thậm chí cả lúc ông rút tĩa từ chính ngọn nguồn của truyền thống tín điều, giáo phụ và huyền nhiệm. Lòng trung thành hai chiều này đối với các đòi hỏi nhất định của tư tưởng triết học hiện đại và với Huấn quyền của Giáo hội đã phải trả giá bằng việc không được hiểu biết và đau khổ, vào thời điểm lúc Giáo hội thấy mình đương đầu với cuộc khủng hoảng duy hiện đại và những sai lầm liên hệ” (72).

Sự công nhận đặc biệt này của vị Giáo hoàng đối với Blondel thừa nhận cả lòng trung thành của ông với Huấn quyền của Giáo Hội và nỗi đau khổ của ông trong cuộc khủng hoảng duy hiện đại. Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II gọi cuốn *L'Action* là “luận thuyết của một triết gia về điều vượt quá triết học”. Mô tả này cũng có thể dễ dàng áp dụng cho chính thông điệp *Fides et ratio* năm 1998 của Đức Giáo Hoàng. Trong thông điệp đó, trong bối cảnh bác bỏ “chủ nghĩa duy lý” và “chủ nghĩa thực dụng tín điều”, Đức Gioan-Phaolô II đã trích dẫn ngắn gọn thông điệp *Pascendi* (đoạn 71). Nhưng cắt bỏ bối cảnh thần học-chính trị của nó, thông điệp *Pascendi* trở thành một lời cảnh báo hàng thế kỷ chống lại “chủ nghĩa duy lý” và “chủ nghĩa duy sử” mà Đức Gioan-Phaolô II cùng với Đức Piô X đã bác bỏ một cách chính đáng.

*Bước thứ hai:* Thông điệp *Fides et ratio*, 1998. Thông điệp *Fides et ratio* mang theo *Pascendi* như một nhánh phụ đi vào một trong những dòng thần học lớn chảy vào Công đồng Vatican II. Như chúng ta đã thấy, dòng suối này phát xuất từ Maurice Blondel chảy qua Henri de Lubac và nhiều người khác. Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II đã tôn vinh de Lubac vào năm 1983 bằng cách phong ngài làm Hồng Y. Nhà cải cách thế kỷ 19, Antonio Rosmini, được một số người Ý gọi là Newman, xuất hiện trong thông điệp này (đoạn 74). Trên thực tế, thông điệp vốn được đọc như “một hành vi phục hồi ở điểm nó đã tiến cử các nhà tư tưởng từng bị kết án hoặc bác bỏ trong biến chuyển Tân Tوما thế kỷ XIX” (73). Năm 2002, Bộ Giáo lý Đức tin đã chính thức xua tan niềm nghi ngờ lạc giáo vốn bao vây Rosmini từ năm 1887. Ngày 18 tháng 11 năm 2007, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI đã phong chân phước cho ngài (74). Tương phản với Rosmini và những người bị đặt qua một bên khác được đề cập trong

thông điệp, tên của Blondel vắng mặt rõ ràng trong *Fides et ratio*. Tuy nhiên, người ta có thể rõ thấy sự hiện diện của ông trong thông điệp, như khi nó nhắc đến các triết gia vốn “tạo ra một nền triết học, bắt đầu với sự phân tích về tính nội tại, đã mở ra con đường dẫn đến siêu việt” (đoạn 59). Peter Henrici cho rằng *Fides et ratio* nên được đọc “chính xác như một biện pháp khen thưởng của huân quyền đối với khái niệm triết học của Blondel,” trong khi cùng một lúc, “tiểu sử triết học của Blondel tuổi trẻ... có thể được đọc như một biện minh triết học và đặt nền tảng cho nhiệm vụ (hiện sinh) của triết học được *Fides et ratio* cổ vũ”. Tác giả này nhấn mạnh rằng thông điệp thiếu “cây cầu triết học” để làm trung gian giữa những khẳng định đồng thời của nó về hành trình con người đi tìm ý nghĩa và sự hoàn thành của nó trong Chúa Kitô.

Henrici phác thảo bốn “hội tụ cơ cấu” giữa cuốn *L'Action* và thông điệp và kết luận rằng cuốn *L'Action* “trên thực tế, có thể được đọc như một bình luận triết học bổ sung về *Fides et ratio*”. Nó điển hình hóa chính kiểu trung gian triết học mà thông điệp cần. Vì việc phân tích này, cũng như những ám chỉ rõ ràng về Blondel mà ngài tìm thấy trong các đoạn 26, 59 và 76, Henrici nêu câu hỏi hiển nhiên: “Tại sao tên của Blondel không được nhắc đến trong thông điệp?” Một sự bỏ sót như vậy không thể nào ngẫu nhiên được. Henrici cho rằng điều đó là do Đức Giáo hoàng Phaolô II không muốn “áp đặt bất cứ triết lý cụ thể nào lên người đọc của ngài”. Triết học của Blondel là loại triết học được thông điệp lấy làm giả định, nhưng nó không phải là loại triết học duy nhất có thể có. Vì điều được Henrici gọi là “mối liên hệ bên trong giữa tư tưởng của Blondel và các đường hướng suy nghĩ” trong thông điệp, cũng như mong muốn của Đức Giáo hoàng là tiếp tục cởi mở “đối với nhiều thứ triết lý Kitô giáo khác”, theo Henrici, Đức Giáo hoàng Phaolô II đã cố tình tránh nhắc đến tên của Maurice Blondel (75).

*Bước thứ ba:* Diễn thuyết trước hội nghị Blondel quốc tế, 2000. Như để xác nhận cách Henrici hiểu thông điệp, Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã thực hiện bước thứ ba. Đó là dịp có một cuộc gặp gỡ quốc tế tại Đại học Gregorian ở Rôma để minh nhiên liên kết Blondel với các chủ đề của *Fides et ratio*. Chủ đề của cuộc họp là “Blondel giữa cuốn *L'Action* và *Bộ Sách Ba Cuốn*”. Ngày 18 tháng 11 năm 2000, Đức Giáo hoàng nói với những người tụ họp tại Đại học Gregorian rằng cuộc họp của họ có liên quan đặc thù tới các vấn đề cấp bách mà ngài đã nêu ra trong thông điệp. Các vấn đề này bao gồm việc nghiên cứu triết học như một *preparatio fidei* [môn học chuẩn bị cho đức tin] (đoạn 61) và mối liên hệ của thần học, vốn được coi như khoa học về đức tin, với lý trí triết học (đoạn 64–69). Những lời tiếp theo của ngài nhắc người đọc nhớ tới bức thư năm 1993, mà sau đó ngài tiếp tục trích dẫn.

“Từ gốc rễ triết học của Maurice Blondel, có một tri nhận rõ nét về bi kịch phân cách giữa đức tin và lý trí (xem đoạn 45–48) và ý chí dũng cảm vượt qua sự phân cách này coi nó như trái với bản chất của sự vật. Vì thế, triết gia vùng Aix là một đại diện lỗi lạc của triết học Kitô giáo, được hiểu như suy lý thuần lý, trong kết hợp quan yếu với đức tin (xem đoạn 76), trong một dạ trung thành kép đối với những đòi hỏi của nghiên cứu trí thức và với Huân quyền” (76).

Đó có phải là một hành vi tạ tội, thanh tẩy ký ức hay không? Có lẽ chỉ có bản thân Maurice Blondel mới có thể trả lời được câu hỏi này. Dù sao, lịch sử đã xử rất tốt với nhà triết học vùng Aix. Hơn một thế kỷ sau *Pascendi*, người ta có thể trung thành đọc lịch sử can thiệp của thần học Công Giáo, từ viễn cảnh được phác họa ở đây, như là “cuộc chiến thắng của Maurice Blondel”. Đó là một chiến thắng xuất hiện sau một thế kỷ và đầy những oái oăm và lưỡng nghĩa sâu xa. Có lẽ Blondel sẽ không ngạc nhiên.

Viết vào năm 1980, Henri de Lubac tuyên xưng Blondel như “động lực chính” để “nền thần học Latinh quay trở lại với một truyền thống đích thực hơn” (77). Sau đó, ngài cố gắng nắm bắt ấn tượng mà Blondel đã tạo ra nơi ngài ở lần đầu gặp mặt năm 1912 bằng cách trích dẫn bức chân dung bằng lời về Blondel viết năm 1935. Nó giống như ấn tượng mà Michael Kerlin đã tạo ra nơi tôi.

“Trước sự hiện diện của ông, ngay từ đầu tôi đã hiểu ý nghĩa của việc coi nghề dạy học như một loại chức linh mục... Trong giọng nói kiên nhẫn và tài hùng biện liên tục của Maurice Blondel, vào thời điểm đó, có nhiều biến tố của lòng tốt, lòng bác ái và tao nhã, theo nghĩa rộng của từ ngữ, mà tôi hiếm thấy nơi người của Giáo hội ở một mức độ phát triển và tinh luyện. Trong cuộc trò chuyện của người vốn được gọi là ‘người chiến đấu’ vĩ đại của các ý niệm này, không hề có dấu vết dù nhỏ nhất nào của sự cay đắng [đó].... Tôi tạm biệt Blondel không những được soi sáng mà còn được bình tâm, và, khi đọc những công trình dài của ông, những công trình nói nhiều hơn viết, một lần nữa tôi thấy lòng kiên nhẫn vô hạn, vừa nhẹ nhàng vừa bền bỉ, kết thúc bằng chiến thắng tất cả... (78)

Đây, có lẽ, là chiến thắng đích thật nhất của Blondel”.

## Ghi Chú

1 Tiểu luận này dựa trên Giảng khóa Michael J. Kerlin thường niên thứ hai tại Đại học La Salle vào ngày 22 tháng 3 năm 2010 và dành để tưởng nhớ người bạn của tôi Michael Kerlin (1936–2007).

2 Về cuộc đời của Blondel, xem Oliva Blanchette, *Maurice Blondel: A Philosophical Life* [Maurice Blondel: Một Cuộc đời Triết học](Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2010). Blanchette dành tặng cuốn sách của mình cho Nathalie Panis. Xem thêm bảng niên đại trong Henri Bouillard, *Blondel and Christianity* [Blondel và Kitô giáo], bản tiếng Anh của James M. Somerville (ấn bản tiếng Pháp năm 1961; Washington / Cleveland: Corpus Books, 1969), 218–19 và Jean Lacroix, *Maurice Blondel: An Introduction to Man and His Philosophy*, bản tiếng Anh của John C. Guinness (New York: Sheed & Ward, 1968), chương 1. Lacroix đích thân biết Blondel và thuộc về mạng lưới mà Étienne Fouilloux gọi là “Trường phái Lyon” thứ hai.

3 Về tầm quan trọng triết học của Blondel, xem *Maurice Blondel et la Philosophie Française, Colloque tenu à Lyon* [Maurice Blondel và Triết học Pháp, Cuộc Hội thảo Tổ chức tại Lyon, được Emmanuel Gabellieri và Pierre de Cointet chủ biên (Lyon: Éditions Parole et Silence, 2007).

4 Baum cho rằng Blondel đã khởi xướng trong Giáo Hội Công Giáo “một phong cách suy nghĩ mới về mầu nhiệm siêu việt, cứu chuộc trong lịch sử loài người mà chúng ta gọi là Thiên Chúa” (Gregory Baum, *Man Becoming: God in Secular Experience* [Con người Đang trở thành: Thiên Chúa trong Kinh nghiệm Thế tục] New York: Seabury Press, 1970], 1).

5 Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope ‘That All Men Be Saved’? With a Short Discourse on Hell* [Chúng ta có dám hy vọng rằng ‘Mọi người đều được cứu’ hay không? Với Ít lời về Hỏa ngục] (ấn bản tiếng Đức 1986/1987; San Francisco: Ignatius Press, 1988), 81, 114. Trích dẫn từ 114, bắt đầu chương 7, có tựa đề “Blondel’s Dilemma” [Thế Lưỡng nan của Blondel].

6. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* [Thần học và Học

thuyết Xã hội: Quá bên kia Lý trí thế tục], xuất bản lần thứ 2 (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2006), 319. Trích dẫn này xuất hiện ở gần cuối bài bàn thêm dài mười trang về ý nghĩa thần học của triết học Blondel.

7 Maurice Blondel, *The Letter on Apologetics and History and Dogma*. Texts presented and translated by Alexander Dru and Illyd Trethowan [Bức thư về Hộ giáo và Lịch sử cùng Tín điều. Các Bản văn được trình bày và phiên dịch bởi Alexander Dru và Illyd Trethowan] (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1994), từ cuốn "Đẫn nhập lịch sử và tiểu sử" của Dru, ở trang 33, trích dẫn *Carnets Intimes* [Nhật ký Riêng tư] của Blondel, tháng 10 năm 1886.

8 Về “Trường phái Lyon,” xem Étienne Fouilloux, “La seconde ‘École de Lyon’ [‘Trường phái Lyon’ (1919–1939) thứ hai] trong E. Gabellieri và P. de Cointet, eds., *Blondel et la Philosophie française* [Blondel và Nền Triết học Pháp] (Paris: Parole et Silence, 2007), 263–73. Cụm từ “double hécatombe” [cuộc tàn sát kép] là của Fouilloux ở trang 265. Về các “jésuites blondélisants” [Tu sĩ Dòng Tên đang trở thành đồ đệ của Blondel], xin xem đóng góp của Đức Cha Peter Henrici vào cùng một tập. Peter Henrici, “La descendance blondélienne parmi les jésuites français” (Hậu duệ Blondel nơi các tu sĩ Dòng Tên Pháp] 305–322. Đức Cha Henrici sáng chế ra cụm từ “jésuites blondélisants” ở tr. 310. Các bản dịch xuyên suốt là của riêng tôi. Xem thêm tác phẩm lớn của Henrici Hegel und Blondel, *Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der “Phänomenologie des Geistes” und in der ersten “Action”* [Hegel và Blondel, Tìm hiểu Hình thức và Ý nghĩa Biện chứng trong Hiên tượng luận Tinh thần và trong Hành động Đầu hết] (Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg, 1958) và cuộc thảo luận trong Bouillard, *Blondel and Christianity* [Blondel và Kitô Giáo], 212–13, từ đó trích dẫn này được lấy ra. Chính Đức Cha Henrici đã gợi ý cho chàng trai trẻ Michael Kerlin viết luận án triết học tại Đại học Gregorian về Blondel.

9 Vào ngày 21 tháng 6 năm 1965, sau khi đọc *Màu nhiệm Siêu nhiên*, Étienne Gilson đã viết trong một bức thư dài gửi de Lubac, “Bi kịch của chủ nghĩa Duy hiện đại là nền thần học thối nát do các đối thủ của nó phổ biến phần lớn phải chịu trách nhiệm cho những sai sót của nó. Chủ nghĩa Duy hiện đại sai lầm, nhưng sự đàn áp nó được thực hiện bởi những người cũng sai, những người có nền thần học giả mạo nên phản ứng của chủ nghĩa Duy hiện đại là không thể tránh khỏi”. Ông tiếp tục viết, “Tôi chỉ thấy ơn cứu chuộc trong một nền thần học của phái Tôma như cha tri nhận, cùng đồng hành của Thánh Augustinô, Thánh Bonaventura, và các nhà thần học vĩ đại của Phương Đông” (Henri de Lubac, *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings* [Henri de Lubac Phục vụ Giáo Hội: Henri de Lubac Suy gẫm về các Hoàn cảnh Thúc đẩy Các Bài viết của Ngài], bản tiếng Anh của Anne Elizabeth Englund [ấn bản tiếng Pháp, 1989; San Francisco: Ignatius Press, 1993], 124–26, tại 126).

10 Mặc dù thường được xếp cùng nhóm với những người theo Chủ nghĩa Duy Hiện đại, Blondel, theo lời của Đức Gioan-Phaolô II, là “một trong những người đầu tiên phân biệt những gì đang bị đe dọa trong cuộc khủng hoảng Duy hiện đại và những sai sót liên hệ” (“Một bức thư của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II gửi Giám mục Bernard Panafieu,” ngày 19 tháng 2 năm 1993, *Communio* 20 [1993]: 722; đăng lại trong số hiện hành). Trong bối cảnh này, Đức Gioan Phaolô II lưu ý rằng “sự trung thành kép của Blondel đối với một số yêu cầu của tư tưởng triết học hiện đại và với Huấn quyền của Giáo hội đã diễn ra với cái giá phải trả là việc không được hiểu và đau khổ, vào chính lúc Giáo hội thấy mình phải đương đầu với cuộc khủng hoảng duy hiện đại” (*sđđ*).

11 Về Garrigou-Lagrange, xem Richard Peddicord, O.P., *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange, O.P.* [Con Quái vật Thánh thiêng của Phái Thomist: Dẫn nhập vào Đời sống và Di sản của Reginald Garrigou-Lagrange, O.P.] (South Bend: St. Augustine's Press, 2005). Peddicord gán cụm từ “quái vật thánh thiêng” (monstre sacré) cho François Mauriac, ở trang 2; và Aidan Nichols, O.P., *Reason with Piety: Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought* [Lý trí với Lòng Đạo đức: Garrigou-Lagrange trong việc Phục vụ Tư tưởng Công Giáo] (Ave Maria, Fla: Sapientia Press, 2008).

12 Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism* (Các Nhà thần học Công Giáo thế kỷ 20: Từ thuyết tân kinh viện đến Huyền nhiệm học Hôn phối] (Malden, Mass: Blackwell Publishing, 2007), 4–5.

13 Nichols, *Reason with Piety* [Lý trí với Lòng đạo đức], 8.

14 Blanchette, *Maurice Blondel*, 257. Đức ông Paul Mulla, con đỡ đầu của Blondel, và là giáo sư Nghiên cứu Hội giáo tại Học viện Phương Đông ở Rôma, nói với Blondel rằng Garrigou thừa nhận ngài chưa bao giờ đọc *L'Action*. Theo Blanchette, lời cảnh báo của Mulla từ Rôma “liên quan nhiều đến việc Blondel từ chối cho phép bất cứ ấn bản thứ hai nào của *L'Action* năm 1893 xuất hiện bao lâu ông còn sống...” (284–85). “Mô hình Thomist” là từ Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theology* [Thần học Công Giáo Thế kỷ 20], 10. Nichols gọi Garrigou là một “người thuộc trường phái Thomist nghiêm ngặt”, điều được ông mô tả là “một trường phái Thomist được định nghĩa như chống lại Chủ nghĩa duy Hiện đại Công Giáo” (*Reason with Piety*, 2, 4).

15 “Cuộc khủng hoảng duy hiện đại tạo nên cái khuôn trí thức của đạo Công Giáo hiện đại chính trong mức độ nó tự xác định đọc lại sứ điệp của đáng thiết lập dưới ánh sáng các nhận thức khoa học của thế kỷ vừa qua” (Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II* [Một Giáo Hội đi tìm tự do. Tư tưởng Công Giáo Pháp giữa duy hiện đại và Vatican II], 1914–1962 [Paris: Desclée de Brouwer, 1998], 10).

16 Maurice Blondel, *Action (1893): Essay on a Critique of Life and a Science of Practice* [Action: Tiểu luận về Phê bình Sự sống và Khoa học Thực hành], bản tiếng Anh của Oliva Blanchette (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984). Về luận án và lập luận của nó, xem Blanchette, *Maurice Blondel*, 43–94.

17 Blondel, *Action* (1893), 3.

18 Lacroix, *Maurice Blondel*, 29.

19 Blanchette, *Maurice Blondel*, 45, 15. Trong ba chương đầu tiên của mình, Blanchette bàn đến việc Blondel bảo vệ luận án của mình, quá trình viết nó và việc bàn tới siêu nhiên trong phiên bản gốc năm 1893 của cuốn *L'Action*.

20 Blondel, *Action* (1893), 4.

21 Xem Blanchette, *Maurice Blondel*, 77–78.

22 Đây là điểm nhấn chính trong giải thích của Milbank trong *Theology and Social Theory* [Thần học và Lý thuyết xã hội], 219.

23 Michael J. Kerlin, “Maurice Blondel, Philosophy, Prayer, and the Mystical” [Maurice Blondel, Triết học, Cầu nguyện, và Huyền nhiệm] trong *Modernists and Mystics* [Các Nhà Duy Hiện đại và Các Nhà Huyền nhiệm], chủ biên C. J. T. Talar (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2009), 76.

24 Siêu nhiên ngụ ý khả thể tương quan với một sức mạnh ân sủng không thể giản lược vào tính chủ quan của chính chúng ta, một ơn phúc làm trọn và làm hoàn thiện vượt quá khả năng của bản tính ta như chúng ta biết nó, do đó mà gọi là “siêu nhiên”. Liệu phân tích triết học chặt chẽ của Blondel có dẫn đến sự siêu nhiên chuyên biệt Kitô của Kitô giáo hay một khái niệm bất định hơn hay không vẫn còn được tranh cãi nhiều. Trong *Blondel and Christianity* [Blondel và Kitô giáo], Bouillard lập luận cho điều sau, ở 84–102. Trong bối cảnh của “Lá thư Hộ giáo”, Blanchette nhấn mạnh rằng Blondel muốn có “một ý tưởng Công Giáo nghiêm ngặt về siêu nhiên ở đây”. Xem *Maurice Blondel*, 134; về “phương pháp nội tại tính” 136–44; và theo nghĩa trong đó siêu nhiên là “tất yếu”, 139. Balthasar viết về nỗ lực của Blondel trong việc lịch sử hóa tự nhiên, “Không có cách nào khiến ông ta [Blondel] có ý định 'nội tại hóa' mạc khải (như thể nó có thể được giải thích, chẳng hạn, chỉ bằng cách phân tích hành động bên trong của ý thức)” (Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (Thần học của Karl Barth), bản tiếng Anh của Edward T. Oakes, SJ [ấn bản tiếng Đức 1951; San Francisco: Ignatius Press, 1992], 341).

25 Kerr mô tả “việc phục hưng của triết học Thomist” sau năm 1879 như giữ “rất y nguyên các tiêu chuẩn hợp lý tính như chúng ta thấy trong Phong trào Ánh sáng” (*Twentieth-Century Catholic Theologians* 20, 2).

26 Về mối tương quan của *L'Action* và “Lettre,” xem Blanchette, *Maurice Blondel*, 144. Ông gọi tiêu đề tiếng Anh là “một chữ dùng sai trong biên tập” nhằm làm mờ ý định triết học chủ yếu của Blondel, ở trang 109.

27 Blondel, *The Letter on Apologetics and History and Dogma* [Lá thư về Hộ giáo và Lịch sử cùng Tín điều], 145. So sánh Gabriel Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism* [Siêu việt và Nội tại: Một Nghiên cứu về Thuyết Duy Hiện đại và Duy Toàn diện Công Giáo] (Oxford: Clarendon Press, 1980), chương 1 về “Thần học Căn bản Rôma trong Quý cuối cùng của Thế kỷ XIX”.

28 Về Blondel và các tu sĩ dòng Đaminh Schwalm và Beaudoin, xem Blanchette, *Maurice Blondel*, 173–75.

29 *Ibid.*, 179, 267–72 với cuộc thảo luận về các bản văn được Blondel đọc và giảng dạy.

30 Blondel, *The Letter on Apologetics and History and Dogma*, 276. Tiếp tục ẩn dụ “tảng đá thánh thiêng” của mình, “kho chứa đức tin thánh thiêng” là “một thiên thạch [một viên đá từ trời] được bảo quản trong tủ kính an toàn khỏi sự tò mò phạm thánh...” (278). Giải thích có tính dẫn nhập của ông về “thuyết duy ngoại” ở các trang 226–31.

31 Blanchette, *Maurice Blondel*, 233. Ông miêu tả các bài báo ký tên Testis là “việc mở rộng triết lý của Blondel vào hành động xã hội,” ở trang 242.

32 Như trên, 255. Điều thu hút Blondel đến với Dechamps là cuốn hộ giáo của ông “không cho phép tách biệt các động cơ thuần lý cho tính khả tín và động cơ cụ thể cho đức tin”. Về việc Blondel chiếm hữu các quan điểm của Dechamps làm của riêng, xem 228.

33 Blanchette xử lý các bài báo ký tên Testis trong *sđd*, chương 7. Định nghĩa của ông về “chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất” ở trang 246.

34 Maurice Blondel, “Bài báo ký tên ‘Testis’ thứ ba,” được dịch bởi Peter J. Bernardi, SJ, *Communio: International Catholic Review* 26 (Winter 1999): 846–74, tr. 872.

35 Blanchette cho rằng có thể Descoqs không biết rằng “Testis” chính là Blondel. Ông cũng nhấn mạnh rằng Blondel không bao giờ gọi Descoqs là một người duy dẫn nhập đơn nhất. Xem *Maurice Blondel*, 256.

36 Hans Urs von Balthasar, *Love Alone is Credible*, bản dịch của D.C. Schindler (ấn bản tiếng Đức, 1963; San Francisco: Ignatius Press, 2004), 59 và chú thích 4 trong đó Balthasar giới thiệu người tham chiếu “tiểu luận xuất sắc” của Blondel, “La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme” [Tuần lễ Xã hội Bordeaux và Thuyết Dẫn nhập Đơn nhất] (1910). Về phần mình, Blondel từ chối dành thuật ngữ duy toàn diện [integralist] cho Maurras và những người theo đảng Công Giáo của ông ta. Thay vào đó, ông gọi cách tiếp cận của họ là “monophorisme [Thuyết Dẫn nhập Đơn nhất]”.

37. “La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme,” 93, như được trích dẫn và dịch bởi Alexander Dru trong “Dẫn nhập” của ông vào Blondel, *Letter on Apologetics and History and Dogma* [Thư Hộ giáo và Lịch sử và Tín điều], 27. Về cuộc tranh cãi này, xin xem 26–31 và bài báo của Dru “From the Action Française to the Second Vatican Council: Blondel’s La Semaine Sociale de Bordeaux,” [Từ L’Action Française đến Công đồng Vatican II: Tuần lễ Xã hội Bordeaux của Blondel], Tạp chí *Downside* 81 (1963): 226–45. Tiểu luận đáng bàn chủ yếu dựa vào nghiên cứu cuối cùng của Peter J. Bernardi về cuộc tranh cãi này, *Maurice Blondel, Social Catholicism, & Action Française: The Clash over the Church’s Role in Society during the Modernist Era* [Maurice Blondel, Chủ nghĩa Công Giáo Xã hội & Action Française: Cuộc đụng độ về vai trò của Giáo hội trong Xã hội trong Kỷ nguyên Hiện đại] (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2009), “phong trào tiền phát xít bảo hoàng” ở trang 2. Xem thêm Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics* [Chủ nghĩa dân tộc, Chủ nghĩa Duy nghiệm và Công Giáo: Chính trị của Charles Maurras và Người Công Giáo Pháp, 1890–1914] (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Viết vào năm 1963 và 1964, và cảm thấy những người thừa kế của Descoqs và Garrigou đang mất quyền kiểm soát đối với đời sống trí thức Công Giáo, Dru đã đi theo hướng của *L’Action française*. Viết trong một Giáo hội bị xé nát bởi xung đột thần học đảng phái, bài thuyết minh của Bernardi đầy đủ và hoàn thiện hơn nhiều. Ông chịu những nỗi đau đáng ngưỡng mộ để công bằng với cả hai bên. Ông kết luận, “Trong cuộc tranh cãi giữa Blondel và Descoqs, không người tranh chấp nào có thể tuyên bố chiến thắng toàn diện. Người nào cũng có những hiểu biết quan trọng giúp điều chỉnh chủ trương của người kia. Thật vậy, mỗi người đều sửa đổi quan điểm của mình dưới ánh sáng của những lời chỉ trích” ở trang 268. Bernardi ủng hộ kết luận này với gần 300 trang đầy tính học giả nghiêm ngặt. Tôi hoan nghênh cả tính học giả lẫn ý định hòa giải rất cần thiết của ông. Nhưng cách xử lý công bình của ông đối với cuộc tranh cãi này có xu hướng làm mờ sự bất cân xứng của các chủ trương liên hệ mà Descoqs và Blondel vốn có trong bối cảnh thần học chính trị của những năm 1910–1914. Blondel và Descoqs đã viết sau thời thông điệp *Pascendi* (1907) với mệnh lệnh cuối cùng của nó cho các ủy ban giám xác và kiểm duyệt



giáo phận; việc áp đặt lời Tuyên thệ chống lại chủ nghĩa duy hiện đại (1910); và việc đàn áp mạng xã hội Công Giáo Le Sillon và tạp chí của nó (1910). Sự hỗ trợ mạnh mẽ của các nhà thần học tân Thomist có uy tín ở Rome và Pháp đã đem lại cho *L'Action française* điều được Dru gọi là “một hào quang siêu chính thống”. Xin xem “Lời dẫn nhập” của ông về *Letter on Apologetics and History and Dogma* [ Lá Thư Hộ giáo và Lịch sử và Tín điều], 31 nơi ông liệt kê những người ủng hộ nó. Không phủ nhận bản chất thực sự của việc Bernardi cẩn thận trình bày những khác biệt trí thức của họ, cần phải nói rằng việc dương cao bóng ma “Duy hiện đại” trong một môi trường quá nóng như vậy giống như một mối đe dọa hơn là một hình thức trao đổi trí thức, một mối đe dọa được hỗ trợ bởi “việc sử dụng võ lực phi trí thức và phi tâm linh” từng bị Balthasar tố cáo. Những mối đe dọa như vậy thêm một lớp ý nghĩa đáng ngại cho các lập luận của Descoqs. Bernardi nói rõ điều này, ví dụ, ở các trang 155–56, nhưng phần kết luận nhấn mạnh của ông vẫn là vấn đề “minh oan cho nhau” (xem 229–30).

38. Như được trích dẫn trong Blanchette, *Maurice Blondel*, 324. 39 Về cuộc tranh luận này, xem Blanchette, *Maurice Blondel*, chương 10; Maurice Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?* [Có Triết học Kitô giáo hay không?] Bản dịch của Illyd Trethowan, O.S.B. (French edition 1956; New York: Hawthorn Books, 1960), đặc biệt là chương 5. Trethowan đã nhân dịp đóng góp của ông cho phần Dẫn nhập về *La Letter on Apologetics and History and Dogma*, 105–12, đặc biệt ở trang 112, đã tranh cãi cách giải thích của Nédoncelle về Blondel, về vai trò của “siêu nhiên bất định”. Xem thêm Gregory B. Sadler, *Reason Fulfilled by Faith: The 1930's Christian Philosophy Debates in France* [Lý trí được nên trọn nhờ Đức tin: Các cuộc tranh luận về triết học Kitô giáo năm 1930 tại Pháp] (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2011). Mặc dù có liên hệ rất nhiều, xem ra đã quá muộn để được tham khảo cho bài viết này.

40 de Lubac, *At the Service of the Church*, 24. Bài báo của De Lubac xuất hiện trên *Nouvelle revue théologique*, ở 18. Xem những bình luận của Blanchette về de Lubac và các nhà giải thích thần học khác về Blondel “tái dẫn nhập một sự lẫn lộn thần học” vào triết học của Blondel trong *Maurice Blondel*, 143.

41 Đức Hồng Y Avery Dulles, SJ, “Can Philosophy be Christian? The New State of the Question,” in *The Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*, ed. David Ruel Foster and Joseph W. Koterski, S.J. [Liệu Triết học có thể là Kitô giáo không? Trạng thái mới của vấn đề] trong Hai cánh của tư tưởng Công Giáo: Các tiểu luận về Fides et Ratio, chủ biên David Ruel Foster và Joseph W. Koterski, S.J. (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2003), 3–21, ở tr. 18.)

42 Về chính trị học của Garrigou, xem Peddicord, *The Sacred Monster of Thomism* [Con Quái vật của Phái Thomist], chương 5 và “Kết luận” đối với Nichols, *Reason with Piety*. Ông lưu ý rằng việc Garrigou bảo vệ “quyền lực trần thế gián tiếp” trong phản ứng của ngài đối với việc Đức Piô XI lên án *L'Action française* dựa trên “mối liên hệ của mọi hành vi của con người với ‘cùng đích siêu nhiên của con người’”. Về de Lubac, Nichols viết rằng ngài “luôn duy trì lòng tôn sùng mẫu mực đối với nhân vật và các bản văn của Thánh Tôma”, tại các trang 127, 129.

43 David Grumett, *De Lubac: A Guide for the Perplexed, with a Foreword by Avery Cardinal Dulles* [Hướng dẫn cho người bối rối, với Lời nói đầu của Đức Hồng Y Avery Dulles] (New York / London: T&T Clark, 2007), 40. Chương 2, có tựa đề “Kháng chiến Tinh thần chống chủ nghĩa Quốc xã”, nêu bật đặc điểm “chính trị sâu sắc” của “bối cảnh, động lực và hệ luận của thần học de Lubac” ở tr. 25. Về bối cảnh này, Grumett trích dẫn Joseph A.

Komonchak, “Trở về sau cuộc lưu đày: Thần học Công Giáo trong thập niên 1930”, trong *The Twentieth Century: A Theological Overview*, ed. Gregory Baum [Thế kỷ 20: Tổng quan Thần học, chủ biên Gregory Baum] (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1999), 35–48. Xem thêm David Grumett, “Yves de Montcheuil: Action, Justice, and the Kingdom in Spiritual Resistance to Nazism” [Yves de Montcheuil: Hành động, Công lý, và Vương quốc trong Kháng chiến Tinh thần chống chủ nghĩa Quốc xã] *Theological Studies* 68 (2007): 618–41. Grumett nhấn mạnh vai trò của Blondel trong việc truyền cảm hứng cho cuộc kháng chiến tinh thần của Montcheuil chống Đức Quốc xã.

44 de Lubac, *At the Service of the Church*, 35.

45 John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* [Trung gian Lơ lửng: Henri de Lubac và Cuộc tranh luận liên quan đến Siêu nhiên] (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 3. Trên cùng trang này, Milbank mô tả cuốn *Supernaturel* như “có lẽ là bản văn thần học quan trọng của thế kỷ XX,” nhưng nhận thấy nội dung của nó “về căn bản” đã được sửa đổi “dưới áp lực” các tác phẩm sau này *The Mystery of The Supernatural* [Mầu nhiệm Siêu nhiên] và *Augustinianism and Modern Theology* (Thuyết Augustionô và Thần học hiện đại), cả hai được xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1965.

46 de Lubac, *At the Service of the Church*, 71. Tài liệu về *la nouvelle théologie* rất rộng lớn. Muốn có hai nghiên cứu gần đây, nghiên cứu đầu tiên mang tính thần học nhiều hơn, nghiên cứu thứ hai mang tính lịch sử-thần học nhiều hơn, xem Hans Boersma, *Nouvelle Théologie & Sacramental Ontology: A Return to Mystery* [Thần học Mới và Hữu thể học Bí tích: Trở về Mầu nhiệm] (Oxford: Oxford University Press, 2009) và Jürgen Mettepenningen, *New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II* [Thần học mới: Người thừa kế Duy Hiện đại, Tiền thân của Công đồng Vatican II] (New York / London: T&T Clark, 2010). Điểm nhấn chính của tôi ở đây là tính liên tục của cuộc tranh cãi này với cuộc tranh cãi trước đó giữa Blondel và Descoqs. Về Blondel và Garrigou, xem Michael J. Kerlin, “Anti-Modernism and the Elective Affinity Between Politics and Philosophy,” in *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, ed. Darrell Jodock [Chống Duy hiện đại và sự Gần gũi có lựa chọn giữa chính trị và triết học,” trong Công Giáo cạnh tranh với hiện đại: Chủ nghĩa Duy hiện đại của Công Giáo Rôma và Chủ nghĩa chống Duy hiện đại của trong Bối cảnh Lịch sử, chủ biên Darrell Jodock Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chương 11 và id., “Reginald Garrigou-Lagrange: Defending the Faith from Pascendi to Humani Generis [Bảo vệ Đức tin từ Pascendi đến Humani Generis”] *U.S. Catholic Historian* 25, no. 1 (Winter 2007):: 97–113. Cả hai bài báo mô tả Garrigou một cách đầy thiện cảm. Xem thêm Peddicord, *Sacred Monster* [Quái vật thánh thiêng], 61–78; 147–60. Về de Lubac và *Humani Generis*, xem Joseph A. Komonchak, “Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac,” *Theological Studies* 51 [Thần học và Văn hóa ở giữa Thế kỷ: Điển hình Henri de Lubac”, Nghiên cứu Thần học 51 (1990): 579–602; Dẫn nhập của David L. Schindler cho ấn bản 1998 của *The Mystery of the Supernatural* [Mầu nhiệm Siêu nhiên], xxi – xxv, và Grumett, *De Lubac: A Guide for the Perplexed* [Hướng dẫn cho người bối rối], 47–51. Muốn có cách giải thích khác, hãy xem Milbank, *The Suspended Middle* [Trung gian Lơ lửng]. Milbank bắt đầu bằng một tuyên bố đầy khiêu khích và gây tranh cãi rằng những người bác bỏ việc de Lubac bị “dính líu trong” lời chỉ trích của “*Humani generis*” là “chắc chắn sai” (x). Milbank viết: “Ngoài tác phẩm lịch sử của mình, de Lubac còn là một nhà thần học lấp bắp, hơi bị chấn thương, chỉ có thể trình bày chi tiết các xác tín của mình bằng những đoạn quanh co” (7).

47 Henrici, “La descendance blondélienne parmi les jésuites français,” (Hậu duệ Blondel nơi các Tu sĩ Dòng Tên Pháp] 309.

48 Ngay một nhà sử học ôn hòa về cuộc khủng hoảng duy hiện đại như Marvin O’Connell cũng bị ảnh hưởng bởi sự thái quá của chủ nghĩa chống duy hiện đại. Xem *Critics on Trial: An Introduction to the Catholic Modernist Crisis* [Các nhà phê bình về Xét xử: Dẫn nhập vào Cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại Công Giáo] (Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1994), 341, 347–48. O’Connell nói về “bộ máy đàn áp” của *Pascendi* ở trang 347.

49 Schmitz, Lời nói đầu cho cuốn của Blondel, *Letter on Apologetics and History and Dogma* [Lá Thư Hộ giáo và Lịch sử và Tín điều] 6.

50 de Lubac, *At the Service of the Church*, 42

51 “Relectures jésuites” tại trang 309 “La Descendance blondélienne parmi les jésuites français”. Để biết thông tin tiểu sử về de Lubac, tôi đã dựa vào mục của Susan Wood về ông trong *Biographical Dictionary of Christian Theologians*, ed. Patrick W. Carey and Joseph T. Lienhard [Từ điển tiểu sử của các nhà thần học Kitô giáo, chủ biên Patrick W. Carey và Joseph T. Lienhard] (Westport, Conn: Greenwood Press, 2000), 330–33. Xem thêm Grumett, *De Lubac*, 1–6.)

52 Ở đây tôi theo Fouilloux, “La seconde ‘École de Lyon’ [‘Trường phái Lyon’ thứ hai] (1919–1939),” 268, 271–72.

53 *Ibid.*, 268. Các ấn phẩm của họ bao gồm, bắt đầu từ thập niên 1930, các tác phẩm chưa được hiệu đính của Pierre Teilhard de Chardin, bao gồm *The Divine Milieu* [Lãnh vực Thần linh].

54 Henrici, “La descendance blondélienne,” 310.

55 Fouilloux, “La seconde ‘École de Lyon’ (1919–1939),” 272. De Lubac mô tả các bài giảng mà cuốn sách dựa vào trong *At the Service of the Church*, 27.

56 Xavier Tilliette, “Le Père de Lubac et le débat de la Philosophie chrétienne,” [Cha de Lubac và cuộc tranh luận về Triết học Kitô giáo] *Les Études Philosophiques* 50 (1995): 193–203, ở trang 193, được trích dẫn bởi Henrici, “La descendance blondélienne,” 311, n. 21.

57 de Lubac, *At the Service of the Church*, 19. Dịp ngài đến thăm Aix là cơn đau tai kinh niên của ngài.

58 “Sau này, Cha Huby đề nghị với de Lubac kiểm chứng về phương diện lịch sử các chủ đề của Blondel và de Rousselot về siêu nhiên, bằng cách cùng một lúc nghiên cứu vấn đề nơi Thánh Tôma” (Henrici, “La descendance blondélienne”, 312. Xem de Lubac, *At the Service of the Church*, 34–35. Henrici tiếp tục gợi ý rằng các nghiên cứu đầu tiên của de Lubac về Baius và Jansenius, xuất bản năm 1931, được lấy cảm hứng từ một bài báo năm 1923 của Blondel về chủ nghĩa Jansenism và chủ nghĩa chống Jansenism nơi Pascal. Trước đó (ở trang 311, ghi chú 19), Henrici trích dẫn luận văn của Antonio Russo, viết dưới sự hướng dẫn của Walter Kasper, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L’influsso di Blondel* [Henri de Lubac: Thần học và tín điều trong lịch sử. Ảnh hưởng của Blondel] (Rome: Studium,

1990) như lên tài liệu thấu đáo về ảnh hưởng của Blondel đối với de Lubac trẻ tuổi.

59 de Lubac, *At the Service of the Church*, Phụ lục 1: 7, 183–85, với câu trả lời của Blondel cho “những lời khuyên rất hữu ích” của de Lubac, ở tr.185tt. Muốn đọc de Lubac về “hợp nhất để phân biệt tốt hơn,” xem *Mystery of the Supernatural* [Mầu nhiệm Siêu nhiên], bản dịch của Rosemary Sheed với lời Dẫn nhập của David L. Schindler (New York: Crossroad, 1998), 30–31, trước đó là việc tham chiếu đến cuốn *L’Action* của Blondel tại tr. 29.

60 de Lubac, *At the Service of the Church*, 188, trích dẫn Blondel gửi de Lubac, ngày 19 tháng 12 năm 1946.

61 Cuốn nghiên cứu của Bouillard, *Blondel et le Christianisme* xuất hiện năm 1961. Xem ghi chú 2 ở trên.

62 Về dữ kiện xuất bản, xem Henrici, “La descendance blondélienne” 307, số 13. Henrici gọi những tập này là “một mỏ thông tin gần như bất tận”.

63 Xem sđd., 308, số 14 để biết dữ kiện xuất bản. De Lubac kể câu chuyện về những ấn phẩm này trong *At the Service of the Church*, 101–03. Các học giả theo Duy hiện đại Émile Poulat và René Virgoulay đã chỉ trích việc biên tập *Au Coeur de la crise modernniste* (Ở Tâm điểm cuộc Khủng hoảng Duy hiện đại]. Xem Marvin O’Connell, *Critics on Trial*, 254, ghi chú 13. De Lubac giải thích các vai trò liên hệ của ngài và Marlé trong *At the Service of the Church*, 102–03. Ngài thay mặt Teilhard thực hiện bài viết của mình theo sự hướng dẫn của bề trên tỉnh, người đã viết cho ngài vào năm 1961 rằng “bốn bề trên tỉnh của Pháp, với sự chấp thuận của Cha Bề trên Cả, muốn một trong những người biết rõ về ngài, những người đã theo tư tưởng của ngài, để đem chứng từ của ngài chống đỡ ngài” (*At the Service of the Church*, 104, trích dẫn Cha Blaise Arminjon gửi cho de Lubac, ngày 23 tháng 4 năm 1961).

64 de Lubac, *At the Service of the Church*, 101.)

65 Blondel, *The Letter on Apologetics and History and Dogma* [Lá thư Hộ giáo và lịch sử và Tín điều], 147.

66 Về khía cạnh vũ trụ học này của tư tưởng Blondel, xin xem David Grumett, “Eucharist, Matter and the Supernatural: Why de Lubac Needs Teilhard,” *International Journal of Systematic Theology* [Thánh thể, Vật chất và Siêu nhiên: Tại sao de Lubac lại cần Teilhard,” *Tạp chí Quốc tế về Thần học Hệ thống*] 10, số 2 (tháng 4 năm 2008): 165–78. Grumett lập luận rằng, để hoàn tất bài phê bình của mình về “bản chất thuần túy”, de Lubac cần chiều kích vũ trụ do Teilhard đưa ra. Trong quá trình tranh luận của mình, ngài nói rõ tác động của ấn bản tiếng Latinh của luận án Blondel năm 1930 đối với “vinculum substantiale”, tức đây nổi kết bản thể, nơi Leibniz, đối với cả de Lubac và Teilhard.

67 Về ba chủ đề, xem Henrici, “La descendance blondélienne,” 320–21. Về Chúa Kitô như “thước đo muôn loài”, xem Blondel, *L’Action*, 420–21.

68 Henrici, “La descendance blondélienne,” 322, trích dẫn Congar trong *Documentation catholique*, 1 tháng 1 năm 1966, tr. 13. Xem thêm Étienne Michelin, *Vatican II et le 'Surnaturel'* (Venasque: Éditions du Carmel, 1993), như được trích dẫn trong cuộc thảo luận của David L. Schindler về “Tình hình Giáo hội-Văn hóa Hiện nay,” trong Dẫn nhập của ông về ấn bản 1998 của *The Mystery of the Supernatural* [Mầu nhiệm Siêu nhiên], xxv – xxx, 1,

tại xxvii, ghi chú 48. Bản thân De Lubac bình luận ngắn gọn về “‘Siêu nhiên’ tại Vatican II” trong *A Brief Catechesis on Nature and Grace* [Sách giáo lý ngắn gọn về Tự nhiên và Ân sủng], bản dịch của Tu huynh Richard Arnandez, F.S.C. (bản gốc tiếng Pháp, 1980; San Francisco: Ignatius Press, 1984), Phụ lục A, 177–90.)

69 Muốn biết de Lubac nói về ý nghĩa trong đó thế giới được ban ơn phúc, xin xem việc ngài tiếp nhận lâu dài mô tả của Schillebeeckx về Giáo hội như là “bí tích của thế giới”, trong *A Brief Catechism on Nature and Grace*, Phụ lục B, “‘Bí tích của Thế giới?’” 191–234. Nhận xét về bản văn này, Susan Wood, sau khi lưu ý rằng trong suốt cuộc đời của ngài, các trước tác của de Lubac “cho thấy một sự thống nhất và không có sự thay đổi nào trong các lập trường thần học hoặc xác tín căn bản”, đã định vị vấn đề căn bản giữa ngài và Schillebeeckx như là “ân sủng đã hiện diện ra sao trong thế giới — bên trong trật tự trần thế bởi việc sáng thế hoặc bởi biên cố Kitô được Giáo Hội trung gian một cách bí tích” (*Biographical Dictionary of Christian Theologians* [Từ điển Tiểu sử các nhà Thần học Kitô giáo], 332–33). Xem thêm Frederick Christian Bauerschmidt, “Confessions of an Evangelical Catholic: Five Theses Related to Theological Anthropology” [Lời thú nhận của một người Công Giáo Tin lành: Năm Chủ đề liên quan đến Nhân thần học] *Communio* 31, no. 1 (Mùa xuân 2004): 67–84. Về việc tái khẳng định quyền độc lập triết học, xin xem Ralph McInerny, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* [Lời Mở đầu Đức tin: Chủ thuyết Tôma và Thiên Chúa của Các Triết gia] (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006) và, để có một cái nhìn tương phản, Robert Barron, *The Priority of Christ: Toward a Postliberal Catholicism* [Ưu tiên Chúa Kitô: Hướng tới một Đạo Công Giáo Hậu tự do] (Grand Rapids: Brazos Press, 2007), chương 9, đặc biệt trang 147. Về *Dei Filius*, xem Balthasar, *The Theology of Karl Barth* [Thần học của Karl Barth], 302–19. Chương cuối cùng của Bernardi trong *Maurice Blondel, Social Catholicism, & Action Française, with its reflections on Blondel’s “contested legacy”* [Maurice Blondel, Công Giáo xã hội và L’Action Française, với những suy tư về “di sản bị tranh chấp” của Blondel] (267), đã thành công trong việc nắm bắt được tính lưỡng nghĩa và sự bất ổn của tình hình hiện tại, đặc biệt ở các tr. 261–68. Đối với hiện trạng vấn đề tranh cãi về *Surnaturel*, xin xem Serge-Thomas Bonino, O.P., chủ biên, *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought* [Surnaturel: Một Mâu thuẫn ở Tâm điểm Tư tưởng Thomist thế kỷ 20], bản dịch của Robert Williams, Linh mục Matthew Leving (Ave Maria, Fla: Sapientia Press, 2009). Xem thêm William L. Portier, “Thomist Resurgence” (Phái Thomist Tái xuất] *Communio: International Catholic Review* 35, số 3 (Mùa thu 2008): 494–504. Kết thúc một tiểu luận duyệt sách dài và có suy tư về cuốn *Jesus of Nazareth* (2007) của Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI, Anthony Sciglitano đặt nhận diện chính xác một sự căng thẳng ông thấy trong cuốn sách và trong tình trạng hiện nay của thần học Công Giáo “giữa khoa thông diễn biểu tượng của de Lubac và những người đồng chí hướng và nhu cầu rõ ràng cần một lý do công khai, như luật tự nhiên chẳng hạn vốn có một loại độc lập nào đó đối với mạc khải”. Ông gợi ý rằng, Đức Giáo Hoàng không muốn giải quyết căng thẳng này. Việc giải quyết như vậy có thể dễ dàng dẫn đến “sự ép buộc hợp lý hoặc không hợp lý”. Sciglitano viết, “Thay vào đó, Đức Bênêđictô dường như muốn gợi ý một lời [logos] gắn liền với việc thông truyền tình yêu thần linh đầy tính giải phóng, và là tình yêu thần linh tự nhập thể thành lý trí chữa lành”. Xem Anthony C. Sciglitano, Jr., “Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth: Agape and Logos,” [Chúa Giêsu Nadarét của Đức Bênêđictô: Đức ái và Logos] *Pro Ecclesia* 17, số 2 (Mùa xuân 2008): 159–85, tại tr. 185.)

70 Người ta nói rằng các suy tư của Balthasar về “burden of the dead” [gánh nặng người chết] trong tác phẩm năm 1965 của ngài *Who is a Christian?* [Kitô hữu là ai?] Bản dịch của John Cumming (Ấn bản gốc tiếng Đức, 1965; New York / Westminster, Md: Newman Press,

1967) đã truyền cảm hứng đáng kể cho cách tiếp cận của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II đối với Năm Thánh 2000 như một thời điểm tổng hồi. Balthasar viết, “Mối liên hệ của Kitô hữu đương thời với những người đã chết chất lên trách nhiệm tính sổ các lỗi lầm trong quá khứ mà họ phải gánh chịu...” Xem *Who is a Christian?* 14–15 và Luigi Accattoli, *When a Pope Asks Forgiveness: the Mea Culpas of John Paul II* [Khi một Giáo hoàng yêu cầu sự tha thứ: Các Lời Thú tội của Đức Gioan Phaolô II], bản dịch của Jordan Aumann, O.P. (Boston: Pauline Books and Media, 1998), đặc biệt là các chương 1, 8 và 9 nói về quá trình mà Đức Thánh Cha đã đạt được hình thức chính xác cho lời kêu gọi tiền Năm Thánh của ngài muốn cộng đồng xét lương tâm lịch sử. Muốn xem lời minh giải các khó khăn thần học khác nhau liên quan đến việc “thanh lọc trí nhớ”, xin xem nghiên cứu tháng 12 năm 1999 của Ủy ban Thần học Quốc tế về “Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past.” [Trí nhớ và hòa giải: Giáo hội và những sai lầm của quá khứ].

71 Blondel gửi Fernand Mourret, ngày 17 tháng 9 năm 1907, và Blondel gửi Valensin, ngày 20 tháng 9 năm 1907, như được trích dẫn trong O’Connell, *Critics on Trial*, 348; Blondel gửi cho Wehrlé, ngày 22 tháng 9 năm 1907, như được trích dẫn trong Peter J. Bernardi, “Maurice Blondel and the Renewal of the Nature-Grace Relationship,” [Maurice Blondel và sự đổi mới mối liên hệ tự nhiên-ân sủng], *Communio* 26, số 4 (Mùa đông 1999): 806–45, tại tr. 819. Bernardi cung cấp một khảo luận thấu đáo về phản ứng của Blondel đối với thông điệp *Pascendi*, tại tr. 818–22. Blanchette giảm thiểu nỗi thông khổ của Blondel đối với thông điệp nhưng cũng nói rõ sự mất mát mà mối đe dọa kết án liên tục đã gây ra cho gia đình Blondel, *Maurice Blondel*, 230–31, 279–80.

72 Lá thư của Đức Gioan Phaolô II gửi Đức Tổng Giám Mục Bernard Panafieu của Aix en Provence được Mark Sebanc dịch trong “Notes and Comments, On the Centenary of Blondel’s L’Action,” [Ghi chú và Nhận định, Nhân Kỷ niệm Bách chu niên cuốn L’Action của Blondel] *Communio* 20 (Winter 1993): 721–23. (Nó được dịch lại và xuất bản trong số hiện tại của *Communio*). Đoạn trích dẫn ở trên là từ tr. 722. Ngay sau đó là câu này: “Được các vị tiền nhiệm Leo XIII, Pius X và Pius XII khuyến khích nhiều lần, Blondel đã theo đuổi công việc của mình, cả khi ông không mệt mỏi và kiên trì làm sáng tỏ suy nghĩ của mình đồng thời bác bỏ điều đã truyền cảm hứng cho nó”. Tuyên bố đáng ngạc nhiên này rằng các vị giáo hoàng trước đó, kể cả Đức Piô X, đã khuyến khích Blondel trong công việc của ông, không phải là không có thực chất. Năm 1912, Đức Piô X yêu cầu giám mục Aix “phải trấn an ngài chống lại mọi công kích đối với tính chính thống của ông, điều mà trong tâm trí của vị Giáo hoàng luôn ‘chắc chắn’” (Blanchette, *Maurice Blondel*, 285–86). Ngày 22 tháng 12 năm 1944, Đức Piô XII đã gửi một bức thư cho Blondel, được ký bởi Đức Hồng Y Giovanni Battista Montini, lúc đó là quốc vụ khanh Vatican và là Giáo hoàng tương lai Phaolô VI. Somerville, viết năm 1960, gọi đây là “sự minh oan lớn lao cho công trình đời ông”. Lá thư thúc giục Blondel tiếp tục công việc triết học mà “ông đã thực hiện với tài năng hoàn toàn ngang tầm với đức tin của ông”. Somerville trích dẫn *La Documentation catholique* [Tài liệu Công Giáo] 42 (1945): 498–99. Bernardi nhấn mạnh rằng, mặc dù lá thư này có thể được coi là “một sự minh chứng cho tính chính thống của Blondel,” nó cũng nhắc đến “một số biểu thức cho rằng tính nghiêm ngặt thần học đáng lẽ phải được chính xác hơn” (*Maurice Blondel, Social Catholicism, & Action Française* [Maurice Blondel, Đạo Công Giáo Xã hội & L’Action Française], 267, ghi chú 115, trích dẫn lá thư được đề cập ở trên). Mặc dù bức thư năm 1993 của Đức Gioan Phaolô II không đề cập đến Đức Giáo Hoàng Piô XI, thông điệp *Quadregesimo* năm 1931 của ngài (đoạn 46) ca ngợi “các tuần lễ xã hội” mà Blondel đã hết sức bảo vệ chống lại *L’Action française*, bị Đức Piô XI tố cáo vào năm 1926. Xem thêm chú thích 37 bên trên. “Sự khích lệ” như vậy không bao giờ vượt qua được “điều cấm kỵ” được Henrici nói tới và nhu cầu “nâng cao [Blondel] lên trên các lời chê bai và phản bác”, một nhu

câu mà ông nghĩ cần phải cảm ơn de Lubac đã thoả mãn).

73 Wayne J. Hankey, “Practical Considerations About Teaching Philosophy and Theology Now,” [Các Xem xét Thực tế về Việc Giảng dạy Triết học và Thần học Lúc này] trong *Restoring Faith in Reason* (Phục hồi Đức tin và Lý trí), ed. Laurence Paul Hemming and Susan F. Parsons (London: SCM Press, 2002), 199, như được trích dẫn trong Aidan Nichols, O.P., *From Hermes to Benedict XVI: Faith and Reason in Modern Catholic Thought* [Từ Hermes tới Bênêđictô XVI: Đức tin và Lý trí trong Tư tưởng Công Giáo Hiện đại] (Leominster Herefordshire: Gracewing, 2009), 214.

74 Tuyên bố của Bộ Giáo Lý Đức Tin về Rosmini công bố cuối tháng 6 năm 2001 và được tường trình trong *L'Osservatore Romano* ngày 1 tháng Bảy năm 2001. Xin xem David McLaurin, “Houdinis in the Holy Office,” [Houdinis trong Văn phòng Thánh] *Tablet* (7 tháng 7, 2001): 979–80. Bộ Giáo Lý Đức Tin tuyên bố rằng, dù 40 luận đề của Rosmini, bị kết án năm 1887, vẫn luôn sai lạc, nhưng chúng không nói lên một cách trung thành tư tưởng của ngài. Xin xem *Origins* 31 (16 tháng 8, 2001): 201–02.

75 Peter Henrici, SJ, “The One Who Went Unnamed: Maurice Blondel in the Encyclical *Fides et ratio*,” [Người được giữ vô danh: Maurice Blondel trong Thông điệp *Fides et ratio*], *Communio* 26 (Fall 1999): 609–21, bản dịch của D.C. Schindler, trích dẫn tại 617–20. Trong “La descendance blondélienne,” [Hậu duệ Blondel], Henrici sử dụng việc bỏ tên Blondel khỏi thông điệp để gợi ý rằng “ngay cả ngày nay [điều cấm kỵ đối với việc nhắc đến tên của Blondel] vẫn chưa được gỡ bỏ hoàn toàn” Xem tr. 309. Trong việc trình bày dài một chương thông điệp *Fides et ratio*, Aidan Nichols tìm thấy nhiều dấu tích rõ ràng của Blondel. Thí dụ, Đoạn 7, với việc nhấn mạnh tới “thời điểm quyết định căn bản” được Nichols hiểu như “gợi ta nhớ nhiều đến câu chuyện của Blondel về việc lựa chọn siêu nhiên diễn ra trong các trang của *L'Action*”. Nhưng nhìn chung, Nichols hiểu thông điệp như đại diện cho một “thành quả tổng hợp” đối với các cuộc tranh luận về đức tin và lý trí cũng như triết học và thần học của các thế kỷ 19 và 20. Ông lập luận trong chương 6 rằng Đức Giáo Hoàng tán thành cách hiểu của Gilson về “triết học Kitô giáo” (Nichols, *From Hermes to Benedict XVI*, chương 10, về Blondel tại các tr. 207–08, 212; về Gilson tại tr. 216). Cách hiểu này trái ngược với cách hiểu của Đức Hồng Y Avery Dulles được trích dẫn trong chú thích 41 ở trên. Đức Hồng Y Dulles nhận thấy Đức Giáo Hoàng, trong đoạn 75–76, chọn tính trung gian của de Lubac giữa Gilson và Blondel, một biến thể của “lập trường” triết học thứ ba được bàn tới trong các đoạn văn này. Đức Hồng Y Dulles cũng làm rõ các tính liên tục trong bối cảnh “những khác biệt nổi bật” giữa hiến chế tín lý của Vatican I về đức tin và lý trí, *Dei Filius*, và thông điệp *Fides et ratio*. Chương 2 của *Dei Filius* dạy rằng “Thiên Chúa có thể được biết đến một cách chắc chắn từ việc xem xét các sự vật được tạo dựng, bởi sức mạnh tự nhiên của lý trí con người” [Deum... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse]. Đức Hồng Y Dulles một lần nữa so sánh quan điểm của Đức Giáo Hoàng về đức tin và lý trí với quan điểm của de Lubac, đi xa hơn đến mức suy đoán, như Henrici đã làm với Blondel, về lý do tại sao tên của de Lubac không được nhắc đến. Xin xem Dulles, “Faith and Reason: From Vatican I to John Paul II,” [Đức tin và lý trí: Từ Vatican I đến Gioan Phaolô II] trong *The Two Wings of Catholic Thought* [trong Hai cánh của tư tưởng Công Giáo], 193–208, ở tr. 204 về những nhận xét của ngài về Blondel và de Lubac).

76 Diễn văn của Đức Gioan Phaolô II với các tham dự viên Hội nghị Quốc tế “Blondel entre 'L'Action' et La Trilogie” [Blondel giữa cuốn *L'Action* và Bộ Ba Cuốn], Thứ Bảy, ngày 18 tháng 11 năm 2000. Bản văn được tìm thấy trên trang web của Vatican. Bản dịch là của riêng tôi.

77 de Lubac, *A Brief Catechesis on Nature and Grace* [Sách giáo lý ngắn gọn về tự nhiên và ân sủng], 37 và lời giải thích về tác động của Blondel sau đó).

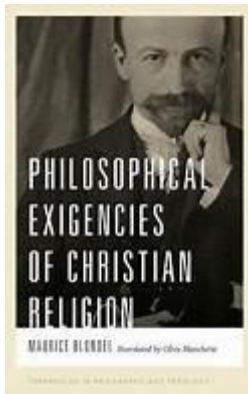
78 de Lubac, *At the Service of the Church*, 19, trích dẫn một mô tả năm 1935 về Blondel của Antoine Denat, một giáo sư văn chương.

(\*) **Viết theo William L. Portier**, “Twentieth-century catholic theology and - the triumph of maurice Blondel” trong Tạp chí Công Giáo Quốc tế *Communio* Số 38 [Mùa xuân 2011] ([https://www.communio-icr.com/files/Portier\\_Spring\\_2011.pdf](https://www.communio-icr.com/files/Portier_Spring_2011.pdf))

## VI. Tại sao chúng ta cần Maurice Blondel (\*)

Vũ Văn An  
28/Mar/2022

*"Blondel thấy rằng điều cần thiết trong triết học là phải nêu ra câu hỏi về một tôn giáo siêu nhiên, ngay cả khi nó không thể được trả lời bên trong một mình phạm vi triết học hoặc lý trí".*



Maurice Blondel đã đầu tư sâu xa vào các cuộc tranh luận về triết học Kitô giáo diễn ra ở Pháp vào đầu thập niên 1930. Ông đã khởi động cuộc tranh luận bằng các bài báo về việc coi Thánh Augustinô là một triết gia Công Giáo, thay vì chỉ là một nhà thần học, nhân dịp kỷ niệm 15 bách chu niên ngày mất của thánh nhân (1). Ông đã đóng góp vào cuộc tranh luận hơn bất cứ ai khác, như có thể thấy từ mục lục của bộ sưu tập các bài báo được xuất bản gần đây từ cuộc tranh luận, do Gregory B. Sadler biên tập và dịch (2). Thực tế, chính Blondel là trung tâm của cuộc tranh luận khi ông bảo vệ ý niệm triết học Công Giáo vốn không những đối lập với những người chống lại chính ý niệm triết học Kitô giáo, mà còn đối với các Kitô hữu đã chấp nhận một ý niệm lỏng lẻo về triết học Kitô giáo cho thời kỳ trung cổ trên cơ sở lịch sử, nhưng chỉ bởi một cách đặt tên bên ngoài ý niệm triết học được quan niệm như một khoa học thuần lý. Bị đe dọa trong cuộc tranh luận là quan niệm của chính Blondel về một triết học Công Giáo đúng nghĩa, điều được ông chuẩn bị trình bày trong một bộ công trình có hệ thống bao gồm ba tập về *Triết học và Tinh thần Kitô giáo*. Đây là một quan niệm mà ông đã phải bảo vệ khi bắt đầu sự nghiệp triết gia trong hệ thống đại học Pháp, trong một luận văn



đã biến thành tâm điểm chú ý của giới triết học chính ý niệm về một tôn giáo được mạc khải cách siêu nhiên và thực hành tôn giáo, một ý niệm được liên kết rõ ràng với đạo Công Giáo.

Theo nhiều cách, cuộc tranh luận về triết học Kitô giáo này đã đạt tới một điểm chủ yếu trong sự nghiệp triết gia của Blondel. Gần đó, ông đã nghỉ dạy vì lý do điếc và mù, và ông đang tìm nhiều cách hoàn thành các công trình có hệ thống mà ông đã nghiền ngẫm trong nhiều năm, đồng thời bận bịu với công việc giảng dạy và hành chính trong tư cách là chủ tịch thâm niên về triết học của vùng Aix- Marseille. Ý tưởng về việc đề xuất một triết học Công Giáo mà bất cứ tác nhân hữu lý nào cũng sẽ cho không những là chính đáng mà thậm chí còn cần thiết nữa để thực hiện nguyện vọng của con người, vẫn ở hàng đầu trong tâm trí ông. Thực tế, nó được củng cố và khuyến khích nhờ việc đọc nhiều về Thánh Augustinô, người mà ông hiểu như một triết gia không kém Thánh Tôma, thay vì chỉ là một người có thể giá trong Giáo hội phải được các tín hữu noi theo.

Trong tiểu luận được dịch và xuất bản trong số báo này, “Về nhu cầu phải có Nền Triết học về Tinh thần Kitô giáo” (3), được viết một hoặc hai năm trước các cuộc tranh luận bắt đầu vào năm 1930 mặc dù không được xuất bản cho đến sau cái chết của Blondel, chúng ta thấy ông nghiền ngẫm vấn đề về điều tốt và điều hữu ích của việc nghiên cứu các màu nhiệm Kitô giáo theo quan điểm triết học như một sự tái tiếp tục công trình ông đã bắt đầu hơn ba mươi năm trước đó, và là công trình ông vẫn nghĩ sẽ hoàn thành với việc nhắc rõ ràng hơn đến các màu nhiệm Kitô giáo. Thực tế, chính nhờ sự suy gẫm của ông về các màu nhiệm Tin Mừng, Blondel đã đạt tới dự án xem xét lại toàn bộ ý tưởng triết học về hành động cụ thể và về số phận con người nói chung, như chúng ta biết từ nhật ký tâm linh được ông lưu giữ trong khi làm luận văn của mình (4). Tiểu luận sau này là bản thảo đầu tiên về điều ông nghĩ phải làm trong nền triết học sau này của ông và cách ông dự định tiến hành, những vấn đề ông dự định thăm dò khi nói về điều ông gọi là những nhu cầu cấp bách về triết học của Kitô giáo. Tiểu luận nói về một nhu cầu nào đó phải thăm dò về mặt triết học các màu nhiệm Kitô giáo, đồng thời thừa nhận rằng trong tư cách màu nhiệm, chúng vượt quá khả năng điều tra của lý trí, nói theo Thánh Tôma hoặc thấu hiểu, nói theo Blondel. Đây là một nhu cầu được ông cố gắng biện minh một cách thuần lý như một triết gia và về mặt thông diễn học như một tín hữu, trong điều, đối với ông trong cả hai trường hợp, vẫn là một màu nhiệm.

Nhu cầu này phải làm, không những với việc mang lại ánh sáng mới từ các màu nhiệm vào lý trí và triết lý về sự hiện hữu nhân bản, một thứ ánh sáng mà bất cứ triết gia nào cũng có thể đánh giá cao, như *intellectum quaerens fidem* [tri thức tìm kiếm đức tin], mà còn với việc sử dụng lý trí để nâng cao trí hiểu của con người chúng ta về các màu nhiệm, hay các tín điều, như Thánh Tôma nghĩ cần phải làm trong việc giảng dạy Học thuyết Thánh như một môn khoa học, hay như *fides quaerens intellectum* [đức tin tìm trí hiểu] (5). Đây là một nhu cầu được các nhà trí thức Công Giáo trong thế kỷ 20 đánh giá cao, trong cả triết học và thần học cũng như trong các lĩnh vực khác, nhờ Maurice Blondel, người đã nảy sinh một phương pháp rất tốt để đáp ứng nhu cầu nơi nó hiện hữu, trong tâm trí của những người do dự giữa các nhu cầu cấp thiết của tư duy phê phán hiện đại và các nhu cầu cấp thiết của đức tin tôn giáo truyền thống. Đó là những người cần Blondel, như các bạn hữu linh mục đã nhấn mạnh để thúc giục ông bước vào cuộc khủng hoảng duy hiện đại liên quan đến các giải thích về “Chúa Giêsu lịch sử” trong Tin Mừng. Các nhà trí thức Công Giáo lúng túng không biết nên hướng

vào đầu trong cảnh phân cực gay gắt này về ý kiến giữa những người duy truyền thống cứng ngắc, những người được Blondel gọi là theo chủ nghĩa duy ngoại giáo điều, bởi vì họ ít hoặc không lưu ý tới lịch sử trong cách giải thích sự kiện Kitô giáo, và những người duy hiện đại được Blondel gọi là duy sử, bởi vì họ không thấy gì nơi “Chúa Giêsu lịch sử” ngoại trừ những gì có thể được cung cấp tài liệu, không kém phần từ bên ngoài, qua việc quan sát các tài liệu theo tiêu chuẩn nghiên cứu lịch sử hiện đại (6).

Đến một mức nào đó, chúng ta có thể nói rằng giới trí thức Công Giáo ngày nay vẫn đang ở trong cùng một cuộc khủng hoảng về đức tin và lý trí. Trong một thế giới trong đó, thế tục và tôn giáo, con người và thần linh, dường như vẫn còn mâu thuẫn với nhau, chúng ta có thể nói rằng chúng ta vẫn cần sự giúp đỡ của Blondel để vượt qua cuộc khủng hoảng này trong ý thức lịch sử của chúng ta, mà không từ bỏ lý trí và không đánh mất đức tin vào các mầu nhiệm Kitô giáo được chúng ta mang ra sống, nhưng bằng cách giữ lý trí và đức tin cùng với nhau làm một trong sự phân biệt không thể giảm thiểu và tách rời nhau.

Trong cuộc sống trí thức của mình với tư cách *một triết gia*, Blondel đã mang triết học và tôn giáo lại với nhau sau nhiều thế kỷ phân cách. Điều tốt và hữu ích cho chúng ta là nhìn lại một lần nữa về việc ông đã cảm nghiệm ra sao nhu cầu trí thức này để tái nối kết triết học và tôn giáo, lý trí và đức tin, vào một thời điểm khi chúng dường như đối lập nhau về mặt văn hóa và không thể phản hồi, và để xem làm thế nào ông kết hợp chúng lại với nhau một cách cần thiết và có lợi cho cả tôn giáo lẫn triết học, như ông đã cố gắng chứng tỏ vào năm 1896 trong phần thứ ba và là phần cuối cùng của bài diễn văn dài sáu phần về phương pháp, tựa đề là *Lá thư về Các Nhu cầu Cấp bách của Tư tưởng đương thời trong Các Vấn đề Hộ giáo và về Phương pháp Triết học trong Nghiên cứu Vấn đề Tôn giáo*, gửi cho *Annales de Philosophie chrétienne*, một tạp chí Công Giáo hàng đầu vào thời điểm đó (7).

Blondel là một người Công Giáo cần triết học và là một triết gia cần Công Giáo như một tôn giáo siêu nhiên vượt quá sức mạnh điều tra của lý trí. Ông thấy rằng điều cần thiết trong triết học là phải nêu ra câu hỏi về một tôn giáo siêu nhiên, ngay cả khi không thể trả lời nó duy trong một mình phạm vi triết học hoặc lý trí. Ông cũng thấy qua đời sống đức tin của chính mình rằng điều cần thiết là triết học phải đặt thành chủ đề tính siêu việt của hồng ân chúng ta nhận được từ Thiên Chúa, cho phép chúng ta tham gia vào một hành động vừa nhân bản vừa thần linh, dẫn chúng ta trở lại chính cuộc sống của Chúa Ba Ngôi như những đứa con nuôi của Thiên Chúa.

### **1. Đến với triết học như một Kitô hữu**

Blondel không lớn lên với những ý tưởng như vậy trong đầu. Ông không nhận được chứng từ sự giáo dục tôn giáo ở nhà hoặc từ Giáo Hội, cũng không phải từ sự giáo dục thế tục của ông về nhân văn và triết học tại các trường công lập của Pháp. Ông đến với chúng nhiều hơn qua việc suy tư của chính mình, khi ông ngày càng quan tâm hơn đến triết học sau quá trình nuôi dưỡng tôn giáo rất phong phú của ông trong một hệ thống trường học thế tục ít hoặc không sử dụng đến tôn giáo. Những gì ông học được về triết học trong các trường học của nhà nước ít hay không liên quan gì đến tôn giáo, điều mà ở Pháp vào thời của ông chủ yếu có nghĩa là đạo Công Giáo.

Tuy nhiên, điều Blondel thấy là triết học liên quan đến đời sống tinh thần, của chính ông cũng như của những hữu thể có lý trí khác, ngay cả khi cuộc sống và tinh thần đó bao gồm những liều thuốc mạnh mẽ của tôn giáo như ông đã học từ rất sớm trong cuộc sống tại nhà và tại nhà thờ giáo xứ của ông, và trong việc ông đọc truyền thống Công Giáo và Kinh thánh. Trong khi những người khác có cùng một nền dưỡng dục tôn giáo đã hạ giá tôn giáo khi họ đi sâu hơn vào triết học hoặc cách suy nghĩ khoa học hiện đại, để chỉ bàn đến những vấn đề trong khả năng điều tra của lý trí, thì Blondel có một cái nhìn rộng hơn bao gồm những điều vốn là một phần không thể thiếu trong cuộc đời và tinh thần của ông, một phần của điều ông phải nghĩ đến như một triết gia khi suy gẫm về cuộc đời mình. Đối với ông, cuộc sống của đức tin và cuộc sống của lý trí không thể được coi là hai cuộc sống riêng biệt. Cả hai đều liên quan tới số phận đơn nhất của mọi hữu thể nhân bản cũng như của chính bản thân ông, đến nỗi cuộc sống này không thể hành động nếu không có cuộc sống kia. Đây là nguồn gốc của việc ông nghiên cứu triết học suốt đời như triết học Công Giáo hay tôn giáo siêu nhiên.

Maurice Blondel xuất thân từ một dòng dõi luật gia, luật sư và công chứng viên từ thời Công tước xứ Burgundy vào thế kỷ 13 (không phải giới quý tộc, mà là giới chuyên gia có liên hệ gần gũi với việc thi hành quyền lực), qua nền Cộng hòa Pháp sau Cách mạng. Cha của ông là một luật sư cũng như chú của ông, người từng là thẩm phán một thời dưới thời Cộng hòa cho đến khi ông bị sa thải vì đã ra phán quyết chống lại nền Cộng hòa trong một vụ án liên quan đến tự do tôn giáo. Gia đình này theo đạo Công Giáo một cách kiên cường, không những giữ cho mình là người Công Giáo chống lại một nền Cộng hòa mà họ gọi là *la gueuse* [gái đĩ], đờ vô lại, mà còn sống một đời sống tôn giáo sâu sắc, tuân giữ những truyền thống Công Giáo phong phú mà họ đã thừa hưởng từ những bậc tổ tiên của họ ở Pháp, vốn là trưởng nữ của Giáo hội. Họ coi nhà nước và hệ thống trường học của nó là thù địch, thay vì trung lập, đối với cách suy nghĩ của họ.

Trong nhà không những chỉ có mẹ ông là người nuôi dưỡng tinh thần tôn giáo này, mà còn có dì của ông, một cựu nữ tu dòng kín, người đã đặc biệt quan tâm đến việc dẫn nhập mọi con trẻ vào việc thực hành tôn giáo truyền thống, nhất là Bí tích Thánh Thể và các công việc bác ái thương người, lúc đó vẫn là một phần của cuộc sống hàng ngày của các gia đình Công Giáo ở Pháp vào giữa thế kỷ XIX. Maurice đã được chuẩn bị về phương diện chủ quan để hòa nhịp với tinh thần Kitô giáo này vốn đã hình thành ý thức và lương tâm của ông khi còn nhỏ cũng như khi còn là một thanh niên.

Blondel đầu tiên được gửi đến một trường tôn giáo tư nhân, nơi tinh thần Kitô giáo tiếp tục tỏa sáng đối với ông cùng với những lợi ích có tính thế tục hơn đã được ông chú ý đến. Điều này chỉ kéo dài ba năm, sau đó, lúc chín tuổi, ông được gửi đến trường công Lycée de

Dijon đáng sợ, để học môn Cổ điển khó nhá, một môn vẫn là tiêu chuẩn cho tất cả những ai muốn học lên cao hơn ở các đại học danh tiếng thời đó. Tại đây, như ông nói sau này, Blondel đã học đọc và học viết. Ông bắt đầu học tại Lycée vì vào thời điểm đó không có nơi nào khác để học cao hơn. Ông ở lại đó ngay cả sau khi các tu sĩ Dòng Tên mở một trường cao đẳng Công Giáo ở Dijon. Ông đã không chuyển đổi, như một trong những người anh em họ của ông đã làm, người sau đó đã được nhận vào trường Bách khoa ở Paris và trở thành một nhà vật lý nổi tiếng trong khi Maurice theo đuổi khóa học của riêng mình về triết học tại Trường Cao đẳng Sư phạm. Đối với Maurice, như một Kitô hữu trẻ tuổi với một sứ mệnh,

điều quan trọng là phải làm quen với suy nghĩ của những người có tiếng đã phản đối hoặc khinh thường cách suy nghĩ của ông. Maurice ở lại Lycée trong tám năm, nơi ông được trao bằng Tú tài Văn chương về Hùng biện ở tuổi mười bảy, sau lần đầu tiên tiếp xúc với triết học vào năm thứ tám của mình. Ông tiếp tục học thêm về triết học để lấy bằng Tú tài Văn chương về Triết học, được trao cho ông vào năm sau. Sau khi tốt nghiệp Lycée, ông trúng tuyển tại Phân Khoa Văn chương ở Dijon, có ý định hoàn thành việc học Luật, theo nguyện vọng của gia đình, nhưng đã được Khoa trưởng Henri Joly, một chuyên gia về Leibniz, dụ dỗ từ bỏ luật sang triết học; vị này, sau đó, đã giảng dạy tại Sorbonne và Collège de France. Đến tháng 7 năm 1880, khi chỉ mới mười tám tuổi, Blondel đã hoàn thành các yêu cầu của bằng Cử nhân Văn chương về Triết học cùng với những yêu cầu dành cho Cử nhân Khoa học.

Sau đó, Ông bắt đầu thêm một năm học tập căng thẳng về triết học dưới sự hướng dẫn của Joly để chuẩn bị cho các kỳ thi đua tranh để được nhận vào Trường Cao đẳng Sư phạm ở Paris. Ông dự kỳ thi năm 1881, mà không tham gia bất cứ khóa học dự bị nào tại các Trung học Nổi tiếng của Paris, và trước sự ngạc nhiên của mọi người, ông đã được nhận trực tiếp "từ Tỉnh", vào Ngôi trường nơi ông sẽ đua tranh với một loạt những ngôi sao sáng chói triết học, nhiều người trong số họ ông biết sẽ không có thiện cảm với sự dân thân của ông đối với đạo Công Giáo — đến nỗi ông cảm thấy cần phải tham khảo ý kiến của gia đình và cha xứ của mình trước khi chấp nhận vinh dự này, tất cả người đã hỗ trợ ông sẵn sàng chấp nhận thử thách này.

Tại Cao đẳng Sư phạm, Blondel thực hiện thêm hai năm việc học hỏi căng thẳng về lịch sử triết học với các giáo sư nổi tiếng nhất thời bấy giờ. Ông không phải là người Công Giáo thực hành duy nhất ở Cao đẳng Sư phạm. Ông trở thành một phần của một nhóm nhỏ được miễn khỏi phòng học vào các buổi sáng Chúa nhật để tham dự Thánh lễ, được các sinh viên khác gọi là *les talas*, viết tắt của *ils vont à la messe* (họ đi dự Thánh lễ), điều mà hầu hết giới sinh viên không muốn làm. Blondel nổi bật không những vì là người Công Giáo, mà còn là người trực tiếp đến từ Tỉnh. Ông được công nhận rất thông minh, cũng như các bạn cùng lứa tuổi của ông, nhưng ông cũng đã sớm được hỏi về việc làm thế nào mà một cậu bé thông minh như vậy vẫn có thể là một người Công Giáo, và ông chỉ trả lời rằng ông có mọi ý định tiếp tục thông minh để theo đuổi triết học của mình. Từ thái độ đối với cả tôn giáo lẫn trí thông minh này, ông đã chọn *Hành động* làm chủ đề cho luận án tiến sĩ của mình, để chứng tỏ rằng, thay vì phản đối siêu nhiên của đạo Công Giáo, triết học có thể được đem đến chỗ thừa nhận sự cần thiết của việc nêu ra vấn đề về một tôn giáo như vậy. Blondel đã sớm đưa ra lựa chọn này trong sự nghiệp của mình tại Cao đẳng Sư phạm, nhưng ông gặp một số khó khăn khi *Hành động* được chấp thuận như một chủ đề hợp pháp cho một luận án triết học. Vào thời điểm đó, thuật ngữ hành động không xuất hiện trong các từ điển tiêu chuẩn của triết học, như một trong những người bạn học của ông đã lưu ý. Ông thắng thế chỉ vì ông là một trong hai sinh viên sáng giá nhất trong lớp, và vì ông được sự hỗ trợ của Émile Boutroux, triết gia toán học lỗi lạc và là giáo sư tại Sorbonne, người đã trở thành *người bảo trợ* cho luận án, khiến nhiều đồng nghiệp trong khoa và ban quản trị tại Sorbonne khó chịu. Blondel đã dành gần mười năm để thực hiện luận án, làm việc chủ yếu một mình tại quê hương của gia đình ông ở ngoại ô Dijon, trước khi đệ trình để bảo vệ nó vào tháng 6 năm 1893, thực hiện phát súng đầu tiên cho việc xoay chuyển triết học chung quanh vấn đề đạo Công Giáo siêu nhiên.

Một sự nghiệp lâu dài đã bắt đầu như thế, trong đó Blondel duy trì vấn đề tôn giáo siêu nhiên

ở vị trí hàng đầu của triết học đối đầu với những người cho rằng tôn giáo không liên quan đến đời sống tự trị của lý trí, hoặc thù địch với nó, và thậm chí với cả những người muốn giữ cho triết học đứng ngoài tôn giáo, hoặc tách biệt khỏi tôn giáo, vì lòng tôn trọng đối với việc đạo Công Giáo cho rằng mình siêu nhiên và không thuần nhất. Việc bảo vệ luận án của ông, được một lượng lớn khán giả theo dõi, mất hơn bốn giờ, trước khi một ban giám khảo gồm năm người đã đưa ra nhiều phản bác đáng kể đối với dự án của ông. Cuối cùng, ông đã thành công trong việc chứng minh mình là một triết gia thực thụ. Ban giám khảo đã cấp cho ông danh hiệu *Doctorat des lettres* [Bằng Tiến sĩ Văn chương], nhưng nói rằng họ bác bỏ kết luận của ông về tôn giáo, điều này sau đó khiến ứng viên khó nhận được một chức vụ đại học mà bằng tiến sĩ của ông làm ông có quyền hưởng.

Ở cuối luận án năm 1893, Blondel đã lập luận cho sự nhất thiết phải nêu ra câu hỏi về một hồng phúc siêu nhiên của Thiên Chúa để bổ sung cho hồng phúc của tự nhiên và tự do đã được ban cho khi tạo ra con người. Ông đã chọn hành động cụ thể của cuộc sống con người làm chủ đề cho cuộc điều tra để đi đến vấn đề này, vì không một triết học nào chỉ dựa trên những ý tưởng trừu tượng có thể làm được. Đối với ông, hành động là loại thử nghiệm căn bản nhất được chúng ta thực hiện, trong lương tâm, liên quan đến ý nghĩa cuối cùng của cuộc sống hoặc số phận cuối cùng của chúng ta, nếu chúng ta có một số phận như thế. Ông nhìn thấy trong đó điều được ông gọi là một *khoa học thực hành* mà chúng ta đạt tới vào cuối cuộc đời, một sự khôn ngoan tích lũy được nhờ phản tỉnh trong cuộc sống cá nhân của người ta, được truyền từ thế hệ này sang thế hệ nọ và được truyền cho ông khi còn nhỏ và khi là một người trưởng thành trẻ tuổi có lý trí, một sự khôn ngoan mà đối với ông bao hàm một liều lượng tôn giáo mạnh mẽ không hề bất tương hợp với lý trí, mặc dù vượt qua nó. Luận án hẳn phải là một suy tư về hành động vào thời điểm quan yếu này trong cuộc đời của ông như một triết gia, một khoa học thực hành ở đây và bây giờ, hoặc một *phê bình về cuộc sống*, để xem xem liệu vấn đề của cuộc sống hoặc của hành động có thể được giải quyết một cách suy lý ra sao trong hiện tại mà không cần phải đợi giải pháp cuối cùng trong thực hành vào cuối cuộc đời.

## 2. Sự cần thiết của tôn giáo siêu nhiên trong triết học

Như thế, trong Khoa học Thực hành, như một suy tư có hệ thống và phê phán về Khoa học Thực hành sự sống đã được nói đến, ông đã đi một chặng đường dài nhất, xem xét các cách khác nhau đã được đề xuất để giải quyết vấn đề hòa giải giữa tự do và tất yếu trong hành động của con người, như trong chủ nghĩa tài tử (dilettantism), chủ nghĩa bi quan và chủ nghĩa khoa học, cả ba chủ nghĩa này đều bị ông coi như các giải pháp thiếu sót, bởi vì mỗi chủ nghĩa chỉ đặt lại vấn đề hành động với ý chí sẵn lòng thực hiện một số hành động nào đó. Điều này, do đó, đưa ông trở lại xem xét cách chúng ta tiến tới chỗ muốn bất cứ hành động nào trong tư cách là con người, bắt đầu từ nhiều động cơ hành động được đưa ra trong ý thức của chúng ta, và tiếp tục tự do lựa chọn động cơ này hay động cơ nọ trong số các động cơ này, để theo đuổi một cùng đích vốn ngang tầm sức mạnh vô hạn của sự lựa chọn, mà chúng ta đã bắt đầu bằng ý chí tự do của mình.

(Từ đỉnh cao đầu tiên của ý chí tự do trong hành động của con người này, có thể nói như thế, có một số đỉnh cao hoặc giai đoạn khác, như ông gọi chúng, bắt đầu với việc đầu tiên mở rộng ra bên ngoài hành động có ý chí trong cơ thể, sinh vật hoặc đời sống cá nhân của chủ thể

nhân bản, và đi từ hành động cá nhân đến hành động xã hội, hoặc cùng hành động với người khác, và sau đó đến hành động xã hội như tìm thấy trong gia đình, trong quốc gia và trong toàn thể nhân loại, tất cả đều dẫn đến một việc mở rộng hành động phổ quát cần thiết đến các tận cùng vũ trụ. Mỗi một trong những giai đoạn này được coi như một đối tượng được ước muốn mà ý chí con người sẵn sàng bao hàm trong điều Blondel gọi là hiện tượng hành động, nghĩa là hành động được quan niệm trong tính chủ quan nhân bản và mở rộng đến chính tận cùng của điều chúng ta nghĩ là vũ trụ. Mỗi giai đoạn trên đường đi, hoặc mỗi đối tượng được ước muốn, đều được coi như thỏa mãn một phần nào đó của điều nhất thiết được ước muốn trong ý chí ước muốn, nhưng cũng được coi như để lại một phần nào đó để được ước muốn hơn sao cho ý chí được ước muốn (*volonté voulue*) bằng với ý chí ước muốn (*volonté voulante*), để khi chúng ta bước đến giai đoạn cuối cùng, ở tận cùng hiện tượng hành động nói chung, có một khoảnh khắc quyết định (*crisis*) đối với ý chí tự do trong diễn trình tự giải phóng: phải làm gì với những gì còn lại của tính vô hạn trong ý chí đã không được sử dụng trong việc ước muốn tất cả những gì nó ước muốn một cách tự do và tất yếu trong hiện tượng phổ quát? Phải làm gì để tiếp tục nhìn xa hơn hiện tượng, hoặc sâu hơn vào sức mạnh vô hạn của việc ước muốn, hoặc để giải quyết một điều gì đó trong hiện tượng được ước muốn như thể nó là điều vô hạn, và do đó, nhường chỗ cho mê tín trong hành động của nó, như giai đoạn cuối cùng chúng ta có thể tiến tới trong trật tự nội tại của hiện tượng?

Năm 1893, ở tận cùng điều ông gọi là Hiện tượng Hành động, bao gồm phần lớn nhất trong tác phẩm gốc của ông về *Hành động*, Blondel phê phán các hình thức mê tín khác nhau, sơ khai và hiện đại, bao gồm các mê tín của chủ nghĩa tài tử và chủ nghĩa khoa học, chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa hoạt động, và trên hết là chủ nghĩa duy lý, như các nỗ lực nhằm nắm giữ điều vô hạn đã thất bại và nhất định sẽ thất bại. Trong quá trình khám phá có hệ thống lâu dài của mình về toàn bộ hiện tượng hành động, ông đã cố gắng xem liệu vấn đề hành động có thể được giải quyết trong hiện tượng này hay không, hoặc xem liệu sẽ không thể có một đối tượng được ước muốn nào đóng mạch ý chí được ước muốn như cân bằng với ý chí ước muốn hay không. Nếu có thể tìm ra một đối tượng hoặc một quyết tâm được ước muốn như vậy trong hiện tượng như ngang tầm với sức mạnh vô hạn của ý chí, thì sẽ không có lý do gì để tìm xa hơn hoặc sâu hơn. Nhưng việc phê bình hành động mê tín ở cuối cuộc thăm dò này cho thấy hai điều về phương diện này: (1) chúng ta vẫn *cần* phải đi xa hơn hoặc sâu hơn hiện tượng, và (2) trên thực tế, chúng ta *không thể làm được* như vậy bằng riêng sức của mình như mọi nỗ lực thất bại của hành động tự mãn mê tín đã cho thấy rõ ràng. Do đó, vấn đề điều gì xa hơn và sâu hơn hiện tượng vẫn còn đó, cùng với câu hỏi liệu có điều gì có thể giải quyết vấn đề này là khoảng cách vẫn được tìm thấy trong hành động tự nguyện của chúng ta giữa ý chí được ước muốn và ý chí ước muốn của chúng ta, vấn đề cuối cùng dẫn đến vấn đề Thiên Chúa tích cực trong hành động tự nguyện của chúng ta, và vấn đề liệu Thiên Chúa có thể hoặc muốn làm cách nào thu hẹp khoảng cách này để đưa hành động của chúng ta đến một sự trùng hợp hoàn hảo giữa ý chí được ước muốn và ý chí ước muốn của chúng ta.

Đó là cách mà câu hỏi về tôn giáo nhất thiết nảy sinh ở phần kết thúc triết lý hành động đối với Blondel, như một nhu cầu cấp thiết phải có một điều gì đó hơn thế nữa, một điều gì đó vừa siêu việt vừa siêu nhiên, khi triết học tiến xa hết mức có thể của nó. Đầu tiên, Blondel bàn đến câu hỏi như một vấn đề tiến đến chỗ chông lại Điều Cần thiết Duy Nhất, *l'unique nécessaire*, khi đối tượng được ước muốn phần nào ngang tầm với sức mạnh ước muốn vô

hạn của chúng ta - không phải một ngẫu tượng, một điều chỉ có thể là một vật hữu hạn, nhưng thực sự là Thiên Chúa như Đấng thực sự vô hạn và mãi mãi màu nhiệm. Chỉ một mình Thiên Chúa mới có thể lấp đầy vực thẳm giữa một hành động hữu hạn được ước muốn và sức mạnh ước muốn vô hạn mà chúng ta thấy đang xuyên suốt toàn bộ hiện tượng hành động, đến nỗi chúng ta phải nói rằng điều chúng ta cuối cùng sẽ ước muốn, trong mọi sự chúng ta ước muốn trong trật tự nội tại của vũ trụ, là Thiên Chúa, Đấng Duy nhất Nhất thiết, Đấng muốn chính hữu thể ước muốn của chúng ta và tất cả những gì chứa đựng trong hiện tượng hành động. Đó là cách ý tưởng về Thiên Chúa tự thể hiện ở mọi cao điểm của hành động của chúng ta như những hữu thể hữu lý. Đây là cách thức và lý do tại sao chúng ta phải nghĩ đến Thiên Chúa trong mọi hành động của mình, giờ đây được quan niệm như *nhân thần* [theandric], vừa là con người vừa là thần linh, thay vì chỉ tự đóng kín trong một ý chí được ước muốn, một ý chí muốn tự mãn và kết cục chỉ là mê tín dưới bất cứ hình thức nào nó mang lấy.

Tuy nhiên, từ quan điểm về hành động của con người này, mà hiện nay được quan niệm như có tính tôn giáo đúng đắn trong triết học hoặc trong Khoa học Thực hành, chúng ta không những phải nghĩ về Thiên Chúa đích thật, hay có Thiên Chúa trong tâm trí một cách thích đáng, có thể nói như thế, thay vì là một ngẫu thần nào đó do chính chúng ta lựa chọn. Chúng ta cũng phải chọn hoặc tiếp nhận một trong hai thái độ đối với Thiên Chúa như nguyên lý cần thiết của hữu thể và ý muốn của chúng ta, thái độ *đi với* Người hoặc thái độ *chống lại* Người. Blondel tuyên bố một cách cảm kích phương thức thực tế mà chúng ta phải đối diện ở điểm cao nhất ý muốn của chúng ta: “Con người, tự mình, không thể là điều họ đã là bất chấp chính họ, điều họ tuyên bố sẽ trở thành một cách tự nguyện. Có hay không, liệu họ có muốn được sống, thậm chí cho đến chết, có thể nói như thế, bằng cách đồng ý để được thay thế bởi Thiên Chúa? Hoặc nếu không, liệu họ có cao ngạo muốn tự mãn không cần có Thiên Chúa, kiếm lợi bằng sự hiện diện nhất thiết của Người mà không làm cho nó thành tự nguyện, mượn sức mạnh của Người để tiến tới mà không cần có Người, và muốn một cách vô hạn mà không muốn Đấng Vô hạn?” (8)

Triết học vẫn còn nhiều điều để nói về các hậu quả của việc đi theo một trong những phương thức này, về sự sống của hành động hay về cái chết của hành động, nhưng khi nói về sự sống của hành động, vẫn chỉ như bao hàm các thay thế và chuẩn bị cho hành động hoàn hảo, nơi ý chí được ước muốn và ý chí ước muốn sẽ hoàn toàn trùng hợp, Khoa học Thực hành đưa ra một câu hỏi cuối cùng, một giả thuyết cuối cùng: liệu Thiên Chúa có ban sự trợ giúp cần thiết để đưa hành động của con người đến sự hoàn hảo mà nó vốn phấn đấu giành được hay không?

Đây là đỉnh điểm nơi triết học đụng tới màu nhiệm của tôn giáo siêu nhiên trong hành động của con người. Blondel từng nhấn mạnh rằng triết học cần tôn giáo để trả lời câu hỏi hoặc những câu hỏi cuối cùng mà nó để lại ở cuối hành trình của nó. Ông không cố gắng trả lời câu hỏi cách trực tiếp bằng triết lý hành động của mình, cũng không nói rằng ông có thể, như một triết gia, nhưng ông cố gắng coi câu hỏi như một giả thuyết cần thiết phải xảy ra tại tuyệt đỉnh Khoa học Thực hành này. Từ đó, có triết lý ngắn gọn về tôn giáo, không những như tự nhiên mà còn như siêu nhiên, và với nó, ông đã kết thúc triết lý hành động của mình trong luận văn năm 1893.

Triết lý về siêu nhiên này giả định ý niệm tự nhiên và ý niệm tự do như đã được Tạo hóa ban tặng, hồng ân đã được thăm dò rất nhiều trong triết lý hành động cho tới điểm này. Nhưng bao lâu hồng phúc đầu tiên này vẫn khiến chúng ta không thể thu hẹp khoảng cách mà chúng ta tìm thấy trong bản thân hoặc đưa hành động của chúng ta tới chỗ hoàn tất một cách hoàn hảo, thì *ý tưởng* về hồng phúc thứ hai, một hồng phúc sẽ giúp chúng ta thu hẹp khoảng cách còn lại và do đó, tiến đến một hành động hoàn hảo mà nếu không, sẽ không thực tế đối với chúng ta, *nhất thiết phải xảy ra như một giả thuyết* đáng được khảo sát trong Khoa học Thực hành nhằm mục đích tuân theo sự tất yếu ở bất cứ nơi nào có thể tìm thấy nó. Không cố gắng nói liệu một hồng phúc siêu nhiên như vậy có được ban tặng cho một tạo vật có lý trí hay không, hoặc thậm chí hồng phúc bổ sung và tự do đó có thể là gì hoặc trông như thế nào, Khoa học Thực hành vẫn có thể khảo sát việc trong những điều kiện nào hồng phúc siêu nhiên này được tìm thấy trong hành động của con người như chúng ta biết về mặt triết học.

Một cuộc khảo sát như vậy có thể dẫn triết học vào một cuộc khảo sát mở rộng các phạm vi nơi hành động, suy nghĩ và hữu thể của con người đụng tới mâu nhiệm đức tin Kitô giáo, như nó đã làm đối với Blondel và như ông sẽ giải thích dài hơn sau này trong cuộc đời của ông. Tuy nhiên, trong luận văn năm 1893, được thiết kế để trở thành một thao tác mang tính khoa học hoặc học thuật nghiêm ngặt, phù hợp với kỳ vọng của những người khảo sát về triết học chứ không phải về tôn giáo, ông đã chọn chỉ nói về hai hoặc ba điều kiện mà ông nghĩ là *cần thiết* để lồng một trợ cụ siêu nhiên vào vở kịch hành động của con người: một *mạc khải* để tri hiểu tiếp nhận, một *trung gian* giữa con người và thần linh, và một *thực hành theo nghĩa đen* được chỉ thị từ trên cao như một kỷ luật phải được thi hành trong lịch sử. Điều đó đi xa đến nỗi chỉ cho thấy sự cần thiết của một tôn giáo siêu nhiên nào đó trong triết học, mà trên thực tế, tất cả những người tham dự đều coi là đạo Công Giáo. Khi làm như vậy, ông đã thành công trong việc thuyết phục ban giám khảo rằng ông thực sự là một nhà triết học đáng được công nhận, mặc dù ông không hoàn toàn thuyết phục họ rằng có một nhu cầu như thế hoặc sự tất yếu ở trọng tâm hành động của họ trong tư cách các triết gia.

### 3. Sự cần thiết của triết học trong tôn giáo siêu nhiên

Mặc dù âm sắc tôn giáo do Blondel gióng lên ở cuối luận án năm 1893 của ông hầu như không được các nhà triết học và nhà khoa học trong giới đại học lắng nghe hoặc chỉ nghe qua loa, nhưng nó đã được các nhà quan sát tôn giáo chú ý đến; họ vui mừng khi khám phá ra một chiến sĩ mới của đạo Công Giáo trong giới nòng cốt của trường đại học do nhà nước tài trợ. Các nhà tư tưởng tôn giáo đã nhanh chóng đáp ứng hiện tượng mới này trong đời sống trí thức của quốc gia, điều được họ coi như một hình thức biện hộ cho Kitô giáo. Tháng 9 năm 1895, ngay khi Blondel sắp sửa được bổ nhiệm lần đầu tiên làm giáo sư đại học ở Lille, sau hai năm trì hoãn kể từ lúc ông được chứng nhận đủ tư cách đối với một chức vụ như vậy, một bài báo dài về các xu hướng mới của khoa hộ giáo đã xuất hiện trên tờ *Annales de philosophie chrétienne* (Niên giám Triết học Kitô giáo), một tạp chí nổi tiếng về tư tưởng Công Giáo vào thời điểm đó, trong đó có nói tới Blondel.

Bài báo được viết bởi giám đốc của tạp chí, Cha Denis, người đã nói về triết học của Blondel như chủ yếu có tính " hộ giáo", ngụ ý làm cho nó lệ thuộc thần học, điều mà Blondel không sẵn sàng chấp nhận, mặc dù có một số ý hướng hộ giáo trong việc ông cho thấy sự cần thiết phải nêu ra vấn đề về một tôn giáo siêu nhiên. Cha Denis cũng nói về phương pháp của



Blondel như đơn giản ở lại trong “lĩnh vực tâm lý”, hoặc tự giới hạn trong việc “nắm lấy linh hồn do các nhu cầu thân thiết của nó hoặc với những lý do phù hợp về luân lý và xã hội,” những nhu cầu và lý do, đối với Blondel, có thể sẽ dẫn đến nhiều điều hơn mê tín một chút ở viễn ảnh điều được ông nhắc đến như hiện tượng hành động, chứ không phải những nhu cầu và lý do được ông nhấn mạnh trong hành động như cơ sở cho sự khẳng định nhất thiết về Thiên Chúa hằng sống và sự nhất thiết phải nêu ra câu hỏi về một tôn giáo siêu nhiên thực sự.

Điều Cha Denis ca ngợi nền triết học Công Giáo mới này đã giống lên hồi chuông báo động trong tâm trí của chàng trai trẻ Blondel trong tư cách một triết gia đang phát động một sự nghiệp trong ngôn từ triết học cho các nhà tư tưởng phê bình hiện đại. Nó giống như nói rằng nền triết học mới này về tôn giáo không thực sự là một triết học theo đúng nghĩa của nó, mà đúng hơn, là một phần của khoa biện hộ thần học hoặc tôn giáo, điều mà Blondel vốn cẩn thận tránh né trong điều có mục đích trở thành một Khoa học Thực hành có phê phán và chỉ có thể, mặc dù nó dẫn đến một câu hỏi hoặc một *giả thuyết cần thiết* liên quan đến một hồng phúc siêu nhiên được coi, không như dữ kiện trên thực tế, thậm chí như một khả hữu hay một điều chúng ta có thể quan niệm một cách tự nhiên hoặc thuần lý, nhưng đúng hơn là chỉ như điều *tất yếu, nếu* hành động của con người được coi như đã được đem đến chỗ hoàn thiện một cách vẫn còn cần được xác định.

Là một triết gia ngỡ lời với các triết gia, Blondel nghĩ đến một triết lý về tôn giáo hơn là biện hộ cho Kitô giáo. Ông nhận thấy ngôn ngữ hộ giáo được Cha Denis sử dụng để mô tả phương pháp của ông không liên quan đến điều ông đang cố gắng làm trong tư cách một triết gia. Thực vậy, ông nhận thấy ngôn ngữ hộ giáo tiêu chuẩn được Cha Denis sử dụng không thích hợp và không hữu hiệu để vươn tới “những bộ óc giống như những bộ óc của những người cùng thời với chúng ta vốn được nuôi dưỡng trong trường phái phê bình” (9). Điều cần thiết cho những bộ óc triết học như vậy, và điều ông cố gắng cung cấp trong cuốn sách của ông về *Hành động*, là những lập luận thuộc một trật tự khác, một trật tự nói một cách chuyên biệt hơn về vấn đề tôn giáo siêu nhiên như được hiểu trong Đạo Công Giáo chứ không chỉ là một “tôn giáo” tự nhiên được định nghĩa một cách mơ hồ chỉ tương ứng với các nhu cầu tự nhiên, tâm lý, xã hội hoặc các nhu cầu khác, một điều vốn được giả thiết như một phần của lập luận hộ giáo, nhưng là điều bị Blondel cho là đang tiến gần đến một loại mê tín bị ông phê phán trong các nền triết học duy lý hiện đại bị mắc kẹt trong trật tự nội tại của lý trí và hành động được ước muốn.

Blondel nghĩ tới phương pháp của ông như một phương pháp triết học và độc lập nghiêm ngặt, như một khoa học của tâm trí và tinh thần cởi mở đối với tất cả những gì lý trí có thể nắm bắt. Ông chỉ bị lôi cuốn vào câu hỏi “hộ giáo” táo bạo hơn bởi một danh xưng bên ngoài không phù hợp với điều ông đang nghĩ về vấn đề tôn giáo trong triết học, càng không phải như một giải pháp khả hữu cho vấn đề. Vì vậy, ông yêu cầu được thực hiện quyền trả lời bài báo của Cha Denis, chủ yếu để xác lập rõ vấn đề, không phải về khoa hộ giáo đúng nghĩa, mà chính xác hơn về “Các Nhu Cầu Cấp Thiết của Tư Tưởng Đương Thời trong Các Vấn Đề của Khoa Hộ Giáo và về Phương Pháp Triết Học trong Nghiên cứu Vấn Đề Tôn Giáo”. Từ đó, có *lá thư* dài chia thành sáu phần, giải thích phương pháp mà ông nghĩ là cần thiết để đem một triết lý “tự nhiên” về tinh thần và một tôn giáo “siêu nhiên” lại với nhau, mà không nhằm lẫn chúng với nhau, càng không giản lược điều này vào điều kia. Điều mà bài báo trình bày về phương pháp này muốn cho thấy là tôn giáo và đức tin Kitô giáo *cần* có một nền triết lý

nghiêm túc có tính trí thức và phê phán, không chỉ để chứng minh một số khả tính tín trừu tượng vốn không là bất cứ điều gì khác ngoài trừ đức tin và đức cậy vào hồng phúc của Thiên Chúa, mà còn để mở đường cho ánh sáng siêu nhiên của đức tin soi thấu trí hiểu con người và để cho ân sủng siêu nhiên của đức ái thâm nhập vào ý chí họ. Là một triết gia, Blondel không thể hài lòng với một diễn dịch trừu tượng chỉ có thể áp đặt các dữ kiện hoặc tín điều phải được tin một cách mù quáng và không cần trí hiểu, trong "một phức tủng không được chiếu sáng", như ông sẽ nói ở phần sau trong tiểu luận được dịch để đi cùng với bài báo này (10). Đúng hơn, ông đã phải cho thấy sự cần thiết của việc nhất trí tin theo các mệnh nhiệm đức tin và đức ái vì một trí hiểu và ý chí hoàn hảo hơn liên quan đến thể siêu nhiên mệnh nhiệm.

Blondel bắt đầu Lá thư bằng một lời phê phán dài về sáu phương pháp hộ giáo đang được sử dụng vào thời điểm đó. Theo ông, một phương pháp nghe có vẻ "triết học", nhưng không thực sự là triết học theo bất cứ nghĩa phê phán nào. Đó là triết học giả chỉ làm mất uy tín của tôn giáo trong mắt các nhà tư tưởng có óc phê phán. Phương pháp thứ hai tiến hành bằng cách mở rộng một cách lạm dụng các khoa học thực chứng hoặc thực nghiệm vào lĩnh vực cả triết học lẫn hộ giáo, như thể các khoa học thực chứng và thực nghiệm là những khoa học duy nhất đáng kể đối với triết học và / hoặc tôn giáo, trong khi thực ra chúng thậm chí không đáng kể đối với bất cứ điều gì thuộc loại này trong tâm trí của chính các nhà khoa học, chứ đừng nói đến tâm trí của các nhà triết học có óc phê phán về khoa học hoặc về tôn giáo. Blondel nhanh chóng bác bỏ hai cách tiếp cận này, coi chúng hầu như không đáng kể, ngoại trừ có lẽ như gây hiểu lầm cho những người quá dễ bị ấn tượng bởi ngôn ngữ nghe có vẻ cao sang hoặc bởi "bí mật mệnh nhiệm" của khoa học hiện đại, do đó rơi vào điều ông gọi là thờ ngẫu tượng "khoa học" hiện đại, đang thay thế cho cả triết học lẫn tôn giáo. Một phần mối quan tâm của ông trong năm 1893 là chỉ ra những bất cập của các khoa học toán học thực nghiệm trong việc xử lý các đối tượng của chính chúng, chứ đừng nói đến hành động của chủ thể hoặc nhà khoa học được giả định trong các khoa học đó (11).

Phương pháp thứ ba phải được bàn đến có nhiệm vụ hai mặt: 1) trả lời các phản bác của chủ nghĩa duy lý hiện đại chống lại siêu nhiên và 2) coi Kitô giáo như một sự kiện lịch sử cần được khảo sát theo các tiêu chuẩn của khoa nghiên cứu lịch sử hiện đại. Dù phương pháp này nói nhiều hơn đến các vấn đề triết học và lý trí đúng nghĩa, cũng như các vấn đề về sự kiện lịch sử, nó vẫn để lại nhiều điều được mong muốn như một lập luận ủng hộ hoặc chống lại tôn giáo dưới bất cứ hình thức nào. Theo Blondel, có ba khó khăn mà nó không thể vượt qua: 1) mối liên hệ được giả định giữa hai đường hướng đặt vấn đề, đường hướng của tư duy phê phán và đường hướng của việc lên tài liệu lịch sử, mối liên hệ này, trong yếu tính, không có tính triết học; 2) ngay cả khi những lập luận liên quan đến sự kiện Kitô giáo có giá trị lịch sử lớn nhất đi nữa, theo cả lý lẽ lẫn đức tin, chúng cũng không nhất thiết có tính hộ giáo liên quan đến vấn đề mà chúng ta chỉ có thể biết như được mạc khải; 3) dù triết học có rất ít điều để nói trong lĩnh vực các sự kiện thực nghiệm, chẳng hạn như ngày sinh hoặc ngày mất, chưa kể đến ngày phục sinh, nếu có, nó vẫn có và có thể có nhiều điều để nói trong lĩnh vực ý tưởng và phê bình thuần lý. Phương pháp thứ ba này không nói gì đến sự *cần thiết* phải tìm hiểu giả thuyết về một sự trợ giúp siêu nhiên đối với các hữu thể có lý trí để họ tìm kiếm vận mệnh hay sự hoàn hảo thực sự của họ. "Thiết lập *khả thể* và *thực tại* của siêu nhiên một cách riêng biệt là điều không đủ; người ta phải chỉ ra việc *chúng ta cần phải* tuân theo thực tại siêu nhiên này" (12).

Blondel đưa ra rất nhiều điều cần thiết cho chúng ta liên quan đến vấn đề siêu nhiên trong phương pháp triết học của riêng ông. Nhưng nếu khoa hộ giáo không tạo được mối liên kết cần thiết này, thì nó sẽ không ảnh hưởng chi tới các tâm trí nâng các yêu cầu khẩn cấp của nhà triết học duy lý lên mức cực đoan chính đáng của chúng, như sẽ trở nên rõ ràng khi chúng ta chuyển sang trọng điểm triết học chủ yếu cần được thực hiện về mối tương quan giữa tự nhiên và siêu nhiên trong thực hành của con người.

Phương pháp thứ tư để làm hộ giáo bị Blondel trẻ phê phán đã được một giáo sư của ông tại Trường Cao đẳng Su phạm, là Léon Ollé-Laprune, một người có đức tin rất giống với chính Blondel, đem ra thực hành. Phương pháp này đã đi một chặng đường dài trong việc chỉ ra mối liên kết nào đó hoặc một liên hệ họ hàng nào đó giữa Kitô giáo và bản chất luân lý của con người ở điểm tốt nhất của họ, đến nỗi Kitô giáo dường như đáng mong ước đối với linh hồn con người bởi vẻ đẹp hoặc sự tốt lành của nó. Đây là một phương pháp hội tụ giữa hai quan niệm về một cuộc sống lý tưởng của con người mà Blondel thấy rất tương đặc trong tư cách một con người của cả đức tin lẫn lý trí. Nhưng đối với ông, phương pháp này vẫn không đáp ứng được các yêu cầu cấp thiết của triết học. Nó nói quá nhiều về khía cạnh đức tin và quá ít về khía cạnh triết học. Nó không xác định đủ chính mối liên hệ giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên như một vấn đề kết nối *nhất thiết* trong đời sống của *lý trí*, thay vì chỉ là vấn đề hòa hợp giữa khát vọng của bên này hoặc bên kia. Các lập luận của nó đã tạo ra một giả định ủng hộ Kitô giáo dùng như một sự bổ sung hoặc như một sự thỏa mãn đầy đủ cho bản chất chủ yếu của hữu thể luân lý, nhưng theo Blondel, chúng đã không cung cấp một kiểu hộ giáo có tính triết học đúng nghĩa giải quyết vấn đề hoặc khẳng định về sự nhất thiết phải có Kitô giáo trong việc tìm kiếm sự hoàn hảo trong sự hiểu biết và ý chí của con người.

Phương pháp thứ năm dưới con mắt phê bình của nhà triết học là một phương pháp mà trước đây Blondel đã xem xét một cách thuận lợi, nhưng bây giờ ông thấy nó thiếu sót theo quan điểm triết học. Phương pháp này đã tiến xa hơn một bước so với phương pháp hội tụ mà ông đã thấy tương đặc đối với người thầy của mình là Ollé-Laprune. Nó bắt đầu từ một linh hồn đang tự tìm kiếm chính mình, không tuân theo bất cứ quy tắc tư duy nào hoặc theo bất cứ hướng nào, để cho thấy nó đã được dẫn dắt một cách “bất khả chiến bại” như thế nào để nhận ra rằng một cuộc sống thực sự nhân bản phải được hướng dẫn bằng một nền tín lý về cuộc sống mà chỉ có Kitô giáo, và nói cho chính xác hơn, chỉ có Công Giáo mới cung cấp được. Theo Blondel, vấn đề với phương pháp này không phải là nó không tiến đủ xa trong việc thiết lập mối liên kết cần thiết giữa tự nhiên và siêu nhiên, nhưng đúng hơn, nó đi quá xa trong việc trình bày đạo Công Giáo như một chân lý tự nhiên và nhân bản hơn là một điều gì đó siêu nhiên. Trong luận văn về *Hành động* của mình, Blondel đã cẩn thận tránh kiểu giản lược siêu nhiên thành một thứ tự nhiên trong hữu thể nhân bản. Khi lập luận rằng Đạo Công Giáo thỏa mãn mọi nguyện vọng tự nhiên và hợp lý của hữu thể nhân bản, phương pháp thứ năm này chỉ có thể kết luận về chân lý tự nhiên và nhân bản của đạo Công Giáo, và khi đề xuất chân lý này như một điều thực sự có tính siêu nhiên, nó hoặc là vượt ra ngoài khuôn khổ của lập luận hoặc giản lược điều được cho là siêu nhiên thành một điều gì đó hoàn toàn tự nhiên. Cách tạo ra mối liên kết giữa trật tự tự nhiên của triết học và trật tự siêu nhiên của tôn giáo không phù hợp với cả triết học duy lý một bên lẫn bên kia là giáo huấn tôn giáo chính thống.

Phương pháp hộ giáo thứ sáu và cũng là phương pháp cuối cùng được Blondel trẻ tuổi xem xét là phương pháp mà người Công Giáo cho là hoàn chỉnh nhất và hiệu quả nhất, đó là Chủ

thuyết Tôma như nó được dạy trong sách giáo khoa triết học và thần học ở các trường học và chủng viện Công Giáo vào cuối thế kỷ XIX. Blondel chưa bao giờ theo học bất cứ trường học hay chủng viện nào thuộc loại này, nhưng như một sinh viên của các trường học thế tục ở Dijon và Paris, ông đã có dịp duyệt một số sách giáo khoa này, và nhận thấy chúng khá ấn tượng về cả triết học lẫn thần học. Ông tìm thấy ở nơi chúng hai hệ thống tư tưởng rất ăn khớp với nhau, một hệ thuộc triết học và một hệ thuộc thần học, được tập hợp lại với nhau cho mục đích hộ giáo trước một thế giới đầy hoài nghi gồm các nhà triết học và nhà khoa học có óc phê phán. Trong tư cách một triết gia, ông nhận thấy hai hệ thống đủ thuyết phục, nhưng ông không tìm thấy ở chúng bất cứ cách rõ ràng nào để tạo ra mối liên kết giữa hai hệ thống, một hệ thống được cho là hợp lý và một hệ thống được cho là tôn giáo và siêu nhiên, càng không phải là cách kết nối cả hai hệ thống này với các chủ thể nhân bản đang đặt câu hỏi về ý nghĩa cuối cùng của đời sống và hành động của con người trong lịch sử thế giới. Cả hai hệ thống đều tự trình bày mình như là khách quan và tách biệt với nhau, như thể được xếp chồng lên nhau, nhưng không có bất cứ dấu hiệu nào thâm nhập vào nhau giữa hai hệ thống hoặc dấu hiệu nào về việc một chủ thể có lý trí có thể tìm được cách đi vào một trong hai hệ thống đó, chứ đừng nói cả hai hệ thống cùng một lúc.

Vấn đề Blondel nhìn thấy trong phương thức hộ giáo có tính nhị nguyên này là nó nhắm sai hướng. Ông viết: “Chúng ta đừng lãng phí thời gian để tập duyệt những lập luận đã biết, đưa ra một đối tượng, khi chủ thể chưa được chuẩn bị” (13). Các lập luận phải được đưa ra để tác động, không phải lên phía chân lý thần linh, mà lên phía chuẩn bị để đón nhận một mạc khải và một hồng phúc siêu nhiên. Đây cũng là một vấn đề cấp thiết thiết yếu và vĩnh viễn đối với bất cứ tác nhân có lý trí nào, cả người tin lẫn người không tin. Vấn đề này phải được trình bày một cách triết học hoặc phê phán, phù hợp với những đòi hỏi cấp bách của tư tưởng hiện đại, chứ không phải chỉ một cách giáo điều tách biệt khỏi bất cứ suy nghĩ thực sự nào về tôn giáo như một vấn đề dành cho tư duy thuần lý. Thay vì chỉ phàn nàn về những điều cho là sai lầm của tư tưởng hiện đại và bệnh hoạn của lý lẽ của nó, đúng hơn, Blondel nắm bắt phong trào tư tưởng hiện đại này để xem xem làm cách nào có thể đưa nó trở lại điểm cốt yếu của một vấn đề mà nó đã không còn quan tâm nữa, tức vấn đề tôn giáo siêu nhiên như câu trả lời cho câu hỏi về số phận cuối cùng của con người có lý trí, vấn đề ông đã đặt ra ở phần cuối của luận án về *Hành động*.

Như Blondel đã thấy, vấn đề là đưa triết học và tôn giáo tiếp xúc trở lại với nhau ở đỉnh cao nhất của lý trí và đức tin mà không giản lược điều này vào điều kia, “để tôn giáo không chỉ là triết học, và triết học sẽ không hề bị hòa tan vào tôn giáo” (14). Khó khăn của việc làm như thế bắt nguồn từ sự kiện này là, một mặt, có việc đòi quyền tự chủ hoàn toàn về phần triết học như được các triết gia bày tỏ trong khái niệm *nội tại*, hoặc ý tưởng cho rằng không có gì có thể đi vào ý thức của con người mà không phần nào phát xuất từ nó hay phần nào đó không tương ứng với nhu cầu mở rộng bên trong nó, và mặt khác có sự hiểu biết rằng không có gì là Kitô giáo hay Công Giáo mà lại không phải là *siêu nhiên* đúng nghĩa, không những theo nghĩa siêu hình về một điều gì đó được áp đặt lên tư tưởng và ý chí của con người cùng với chính hữu thể của nó, mà còn theo nghĩa triết để hơn nghĩa là ý thức con người không thể rút nó ra từ chính nó.

Điều đặc biệt gây khó chịu cho tác nhân hữu lý về ý tưởng siêu nhiên như một hồng phúc này không phải vì nó vượt quá bất cứ điều gì chúng ta có thể rút ra từ bản thân mình một cách nội

tại, mà đúng hơn vì nó được cổ vũ như là được áp đặt lên chúng ta như một vấn đề nghĩa vụ hoặc cần thiết để đạt được cùng đích của chúng ta. “Không phải đối tượng hay hồng phúc là trở ngại mà là hình thức và sự kiện về nó.... Không có nó như vật được nhận và trao ban, nhưng như được tìm thấy và phát xuất từ chúng ta, hoàn toàn không phải là có nó; và đó chính là tai tiếng đối với lý trí” (15).

Điều còn gây tai tiếng hơn nữa đối với lý trí là, ngoài việc nó là một sự kiện hay một sự thật phải tin, nó còn được tạo ra để trở thành vấn đề điều gì là và điều gì phải là một nghĩa vụ. Nếu chúng ta không vào bằng cánh cổng hẹp của hồng phúc siêu nhiên được ban tặng với những điều kiện trói buộc kèm theo, có thể nói như thế, một hồng phúc không hề phát xuất từ chính chúng ta, chúng ta không thể là các Kitô hữu. Hơn nữa, để bước vào cánh cửa này, “chúng ta phải thừa nhận rằng, không có khả năng tự cứu mình, chúng ta có khả năng tự trầm luân mình mãi mãi; và hồng phúc nhưng không, miễn phí và có tính được chọn từ nguồn của nó ấy, đối với người mà nó được ban tặng, trở thành không thể tránh khỏi, bị áp đặt và bắt buộc, đến nỗi dường như không có sự đối xứng giữa các lựa chọn thay thế, vì cuối cùng điều chúng ta không thể tự mình làm trở thành điều chúng ta phải đích thân chịu trách nhiệm (imputable) nếu chúng ta không thực hiện nó, và vì một hồng phúc nhưng không bị biến thành một món nợ đúng nghĩa” (16).

Không một nhà biện hộ Kitô giáo nào vào thời của Blondel đã đặt vấn đề một cách sắc cạnh như thế trước triết học hiện đại. Người ta cũng có thể tự hỏi liệu có bất cứ đối thủ nào của tôn giáo siêu nhiên từng lên khuôn phản bác một cách rõ ràng như thế hay không. Tuy nhiên, Blondel coi chủ trương này của tôn giáo siêu nhiên như điểm cốt yếu để thiết lập một cuộc đối thoại khả niệm với một nền triết học tự cho mình là tự trị trong tính nội tại của nó. Vì trong chủ trương đó của tôn giáo siêu nhiên, Blondel thấy câu định nghĩa về sự cần thiết trong mối liên hệ giữa tự nhiên và siêu nhiên không có trong các phương pháp hộ giáo khác, một sự cần thiết cho phép hoặc thậm chí bắt buộc một sự thâm nhập nhất định của hồng phúc hoặc ban tặng siêu nhiên vào trật tự của tự nhiên hoặc của chính lý trí. “Vì nếu đúng là các yêu cầu cấp bách của Mạc Khải có cơ sở, thì chúng ta không thể nói rằng chúng ta vẫn hoàn toàn ở trong chính nhà mình; và về sự thiếu thốn này, sự bất lực này, sự khẩn cấp này, phải có dấu vết nào đó trong con người hoàn toàn là con người cũng như một số tiếng vọng nào đó trong nền triết lý tự trị nhất” (17).

Như thế, việc trình bày ngẫu nhiên một vài ý tưởng rời rạc hoặc một tín điều đặc thù này hay tín điều đặc thù nọ sẽ không ích chi cho một nền hộ giáo Kitô giáo đích thực. Cũng không phải chỉ nguyên việc trình bày một giáo huấn được xác định trong lịch sử về các sự kiện và về một cá nhân lịch sử quan trọng như Chúa Giêsu với tư cách là một bậc thầy tôn giáo. Vấn đề không phải là việc một trong các đối tượng phải tin, mà là tin như thế dưới khía cạnh hình thức và tổng hợp của nó. “Nếu chúng ta không đi đến tận cùng các đòi hỏi cấp thiết chính xác nhất và thách thức nhất của đạo Công Giáo trọn vẹn, chúng ta không có phương tiện dù là để quan niệm một cách hợp lý cuộc gặp gỡ hoặc sự chung sống của một tôn giáo, một điều vốn không chỉ đơn giản là một việc xây dựng của con người với một triết lý không sẵn sàng thoái lui hoặc tan hòa vào thể khôn tả” (18). Chỉ ở tận cùng các đòi hỏi cấp bách này về phần cả lý trí lẫn tôn giáo, triết học và mầu nhiệm mới có thể gặp nhau mà không cần tan hòa vào nhau.

Blondel tự coi mình là một triết gia không muốn thoái lui hoặc bị tan hòa vào thể khôn tả. Để

bảo vệ luận án của mình, ông không chấp nhận được gọi là một nhà huyền nhiệm. Điều ông cho là cần thiết, theo ngay quan điểm siêu nhiên Công Giáo, là một triết học dẫn đến sự giao thoa cần thiết giữa triết học và tôn giáo siêu nhiên, mà không phạm vào tính mâu thuẫn siêu nhiên của tôn giáo và đức tin. Điều cần thiết đối với ông là phương pháp nội tại, như ông gọi nó trong Lá thư năm 1896, bắt đầu từ chính khái niệm nội tại đã trở thành đặc điểm của triết học hiện đại. Điểm nói tới tính nội tại đã được một triết gia khác, Léon Brunschvicg, đưa ra trong bài phê bình của ông về *L'Action*. Blondel lưu tâm nhiều tới điểm này, nhưng cũng đã bỏ sung rằng triết học vẫn còn vấn đề về tính siêu việt phải giải quyết liên quan đến vấn đề tôn giáo và số phận con người nói chung, một vấn đề đã được nêu ra ở phần cuối của cuốn *Hành động* (Năm 1893). Vì chỉ nhờ giải quyết vấn đề số phận con người nói chung, người ta mới có thể đi đến chỗ xác định rõ ràng sự khó khăn hiện hữu trong việc đem triết học tự nhiên và tôn giáo siêu nhiên lại với nhau trong một cách nhìn của người ta về cuộc sống, và như thế đi đến một giải pháp rõ ràng cho sự khó khăn rất có thể đứng đối với cả triết học phê phán lẫn tín điều Công Giáo.

Điều làm cho sự khó khăn này trở nên sắc cạnh theo quan điểm của tư duy phê phán hiện đại là chính khái niệm nội tại từng làm cho nó trở thành chuyên nhất của chính chuyển động siêu việt và của bất cứ hồng ân siêu nhiên nào được quan niệm là nhưng không [gratuitous] theo quan điểm nội tại của tự nhiên và lý trí, nhưng cũng cần thiết hoặc bắt buộc để tiến tới chỗ hoàn thành hành động trong bản chất và lý trí của con người. Không thể giải quyết được sự khó khăn từ phía hồng ân được coi là siêu nhiên, vì điều đó có nghĩa là làm giảm bớt khái niệm siêu việt và sự đòi hỏi cấp thiết của một hồng ân siêu nhiên đúng nghĩa, liên quan đến bản chất và lý trí của con người. Nó chỉ có thể được giải quyết từ phía nội tại tính, nơi mà sự khẳng định về tính siêu việt diễn ra và là nơi giả thuyết về hồng ân siêu nhiên phải được quan niệm như cần thiết cho việc hoàn thành bản chất và lý trí của con người. Từ đó, cần phải có phương pháp nội tại từ phía triết học, không chỉ vì sự cần thiết của việc khẳng định Thiên Chúa như đấng siêu việt trong phương pháp đó, mà còn là sự cần thiết nêu ra câu hỏi về một hồng ân siêu nhiên cần thiết để đem hành động của con người đến chỗ hoàn thành trong mối tương quan với siêu việt.

Blondel đã khai triển khá dài về phương pháp nội tại này trong luận án của ông về điều ông gọi là hiện tượng hành động, trong đó, ông cho thấy, hầu hết những gì chúng ta phải nhất thiết ước muốn trong hành động của mình, chẳng hạn như nỗ lực thể lý và tương tác xã hội, đều phải phù hợp với những yêu cầu cấp bách của ý chí tự do nội tại của chúng ta, giống như triết học phê bình hiện đại đã làm cho trật tự nội tại của vũ trụ thế nào thì chúng ta cũng tìm thấy nó trong ý thức của chúng ta như vậy. Tuy nhiên, cuối cùng, ông cũng cho thấy lối tư duy phê phán này có xu hướng khép kín bản thân nó và vũ trụ của nó ra sao, giống như cách mê tín từng làm, ngay trong lúc nó phê phán mê tín dị đoan. Nó tìm thoả mãn trong chính nó, như mê tín tìm thấy sự thoả mãn trong một vật hữu hạn, như thể không còn gì để tìm kiếm nữa để đạt được sự hoàn hảo của nó. Nó trở nên tự mãn và chuyên nhất, khi trong thực tế hoặc trong nguyên tắc, có vô cùng điều khác để mong muốn hoặc ước muốn hơn thế nữa để tiến đến một phương trình hoàn hảo giữa ý chí được ước muốn và ý chí ước muốn của một con người. Thật vậy, mê tín tác động lên hành động của con người khi mà vô số điều hơn nữa đó được coi như một điều hữu hạn trong kinh nghiệm của chúng ta, một đối tượng, một nghi lễ, một sự sùng bái, thậm chí một khoa học hoặc chính tư duy phê phán, hoặc bất cứ thái độ nào không liên quan đến bất cứ điều gì nhiều hơn chính nó và thế giới của nó, dù rộng lớn

đến mức có thể được quan niệm như thế nào. Trong việc phê phán mê tín của ông, Blondel biến tư duy phê phán hiện đại chống lại chính nó như loại trừ bất cứ điều gì siêu việt hoặc siêu nhiên và mở ra con đường cho việc xem xét một điều gì đó không thể bị giản lược thành bất cứ điều gì hoàn toàn tự nhiên trong trật tự nội tại của sự vật và sự việc của con người, một điều gì đó có thể được gọi là tôn giáo đích thực trong mối tương quan với Thiên Chúa như đáng sáng tạo và ban tặng hồng ân thực sự siêu việt, bao gồm hồng ân tự nhiên hoặc lý trí và ý chí.

Một số người có thể nói về tôn giáo tự nhiên, nhưng Blondel trẻ tuổi thì rất thành thạo với khái niệm đó. Như tự nhiên, hoặc được quan niệm trong bất cứ hiện tượng luận nào về tự nhiên hoặc hành động, nếu không được hưởng sự soi sáng thêm từ thần linh, tôn giáo chỉ có thể hóa thành một hình thức mê tín hoặc thờ ngẫu tượng khác. Đối với Blondel, điều quan trọng là tôn giáo chân chính được quan niệm như phát xuất từ Thiên Chúa như là siêu việt, như được cung cấp từ trên cao và phải được chấp nhận một cách tự do và có trách nhiệm. Như chỉ đơn thuần được tìm thấy hoặc chỉ phát xuất từ chúng ta, nó sẽ không phải là loại tôn giáo siêu nhiên mà ông có trong đầu như một cơ vấp phạm đối với lý trí cần được hòa giải với lý trí. Đó là lý do tại sao Blondel không thể chỉ dừng lại ở sự cần thiết phải khẳng định Thiên Chúa trong tính siêu việt của Người trong triết lý hành động của ông. Thừa nhận rằng chúng ta không đạt đến sự hoàn hảo của hành động chỉ bằng cách khẳng định Thiên Chúa trong tính siêu việt của Người, ông nói thêm về một phương thức thay thế cần thiết nảy sinh cho ý chí thuận lý khi đối diện với sự hiện diện tất yếu này của Thiên Chúa trong chúng ta và trong hành động của chúng ta: hoặc chấp nhận sự hiện diện tất yếu này và tuân theo các đòi hỏi của nó để đồng nhịp với việc mở rộng cuộc sống hành động, hoặc làm tê liệt sự hiện diện tất yếu này bằng cách khép kín bản thân và làm nản lòng ý chí trong khát vọng căn bản nhất của nó hướng tới tự do và sự hoàn thiện đích thực. Phương thức thay thế cuối cùng này, một phương thức tự thể hiện trong việc chấp nhận hoặc bác bỏ sự hiện diện của Thiên Chúa trong hành động của chúng ta, “tóm lược mọi giáo huấn về thực hành. Con người, tự bản thân họ, không thể là những gì họ đã là bất chấp chính họ, những gì họ cho là họ trở thành một cách tự nguyện. Có hay không, liệu họ có muốn sống, ngay cả cho đến chết, có thể nói như thế, bằng cách đồng ý để Thiên Chúa thay thế hay không? Hoặc nếu không, liệu họ có cao ngạo muốn tự mãn không cần có Thiên Chúa, hưởng lợi nhờ sự hiện diện tất yếu của Người, mà không biến nó thành tự nguyện, vay mượn từ Người sức mạnh để tiến tới mà không cần đến Người, và ước muốn một cách vô hạn mà không ước muốn Đấng Vô Hạn? Ước muốn và không có khả năng, có khả năng và không ước muốn, đó chính là sự lựa chọn tự xuất hiện với tự do: 'yêu chính mình đến khinh thường Thiên Chúa, yêu Thiên Chúa đến khinh thường chính mình'" (19).

Không phải ai ai cũng đều nhìn thấy sự đối lập bi thảm này ở cốt lõi của hành động con người rõ ràng như thế này, nhưng đây chính là sự đối lập mà Khoa học Thực hành sau cùng để lại cho chúng ta, một lựa chọn hướng tới một cuộc sống cao hơn để hành động hoặc một lựa chọn cho điều chỉ có thể coi như cái chết của hành động trong sự thất vọng hoàn toàn và mâu thuẫn với bản thân. Khi các điều đối lập được trình bày một cách triệt để như vậy, câu hỏi để lại cho chúng ta là: điều gì cần có để chúng ta có khả năng ước muốn Đấng Vô Hạn một cách vô hạn nếu chúng ta không có khả năng ước muốn nó tự sức mình với một ý chí được ước muốn hữu hạn? Đây là chỗ triết học một lần nữa được tái kết hợp với một số hình thức tôn giáo siêu nhiên nào đó theo nghĩa Công Giáo.

#### 4. Lời kêu gọi xây dựng một nền triết học về siêu nhiên theo nghĩa Công giáo

Trong luận văn nguyên thủy về Hành động năm 1893, Blondel đã viết về siêu nhiên theo đúng nghĩa triết học, không có bất cứ tham chiếu rõ ràng nào tới bất cứ tín điều Kitô giáo nào có thể khiến các vị giám khảo của ông nghĩ rằng ông không làm triết học khi nói về một giải pháp cho vấn đề tôn giáo trong tính chủ quan nhân bản. Trong phê phán của ông về nền hộ giáo Kitô giáo, ông đã quở trách các người đồng đạo Công giáo đã bắt đầu từ tôn giáo và đức tin hơn là từ một triết lý duy lý độc lập và tự do. “Để có thể làm triết học mà không ngừng làm Kitô hữu hoặc làm Kitô hữu mà không ngừng làm một triết gia, người ta không còn có quyền bắt đầu một cách bí mật từ đức tin của mình để cho rằng mình đã đạt tới nó và người ta không còn có quyền bí mật đặt niềm tin của mình qua một suy nghĩ của mình” (20). Người ta phải tiến hành việc nghiên cứu tôn giáo Kitô theo cùng một cách như người ta sẽ nghiên cứu bất cứ tôn giáo nào khác, như Blondel đã bắt đầu làm trong triết học hành động liên quan đến siêu nhiên, mà không đặt tên nó là Kitô giáo hay Công giáo, và không giả thiết niềm tin nào vào bất cứ mâu nhiệm Kitô giáo nào, thậm chí cả niềm tin cho rằng có một mâu nhiệm nào đó phải được chiêm niệm. Điều gì sẽ xảy ra sau một nghiên cứu như vậy về siêu nhiên theo nghĩa minh nhiên Kitô giáo sẽ là một “tiến bộ tôn giáo về tư tưởng triết học toàn bộ và sự tiến bộ nhân bản về tính chất tôn giáo hoặc về chính sự hiểu biết Kitô giáo” (21), một triết học Kitô giáo được hình thành từ ý niệm Kitô giáo ẩn giấu trong triết học hiện đại cần được làm cho minh nhiên trong một cuộc chiêm niệm triết học về các mâu nhiệm Kitô giáo khi chúng liên quan đến kinh nghiệm con người trong thế giới.

Một triết lý Kitô giáo rõ ràng như vậy đã không tồn tại trong ý thức lịch sử của các Kitô hữu khi cuộc khủng hoảng Duy hiện đại nổ ra ở đầu sự nghiệp triết học của ông, nhưng như ông đã cho thấy ở phần thứ ba của Lá thư về Phương pháp Triết học trong Nghiên cứu về Vấn đề Tôn giáo, ông đã nghĩ đến việc phát triển một triết lý Kitô giáo minh nhiên như vậy để đối mới lẫn nhau các quan điểm trong cả triết học lẫn tôn giáo. Vấn đề ông phải giải quyết được nhìn một cách khác với mỗi phía ông phải đem lại với nhau trong ý đồ triết học mới này, phía triết học và phía Kitô giáo. Về phía triết học, có những người cho rằng không có ý nghĩa gì khi nói về triết học Kitô giáo, cũng giống như khi nói về toán học Kitô giáo hay vật lý Kitô giáo. Về phía Kitô giáo, có những người không thấy có cách nào liên hệ trật tự siêu nhiên không cân xứng của các mâu nhiệm Kitô giáo với bất cứ điều gì trong trật tự tự nhiên của lý trí và ý thức lịch sử. Chống lại các triết gia ngoan cố, Blondel đã phải tranh luận cho một quan niệm rộng lớn về triết học như một công việc hoàn toàn của con người hơn là quan niệm của nhiều người trong chủ nghĩa duy lý hiện đại, giống như ông đã lập luận trước đó cho một khoa học về tính chủ quan vượt quá giới hạn của các khoa học thực nghiệm, và cho sự cần thiết của việc phải nêu câu hỏi về một tôn giáo siêu nhiên chống lại sự mê tín của một lý trí tự thỏa mãn với chính mình. Hàm ngụ trong lập luận này là ý niệm bất cân xứng hoàn toàn giữa trật tự siêu nhiên của mâu nhiệm và trật tự tự nhiên mở ra cho sự tìm hiểu của lý trí. Blondel coi sự bất cân xứng này giữa siêu nhiên và tự nhiên là lẽ đương nhiên trong tư cách là một Kitô hữu và một tín hữu, nhưng không hoàn toàn theo cách mà các Kitô hữu khác đang làm theo sau chủ nghĩa duy lý hiện đại. Sự bất cân xứng, đối với họ, có nghĩa là sự tách biệt siêu nhiên khỏi trật tự tự nhiên tự khép kín của lý trí và ý thức, mà không hề có sự thông đạt giữa hai bên. Ý niệm tách biệt giữa hai trật tự này cho phép họ nghĩ về trật tự siêu nhiên của Kitô giáo như tự khép kín và hoàn toàn ngoại lai đối với trật tự của tự nhiên và lý trí, cũng được coi là tự khép kín theo kiểu duy lý, không có mối liên hệ nào với bất cứ loại trật tự siêu nhiên nào. Điều mà Blondel kêu gọi là một cách khác để quan niệm mối liên hệ giữa hai trật tự không cân xứng này trong kinh nghiệm và trong thực hành của các Kitô hữu, bằng cách nhìn nhận rằng trật tự triết học cởi mở một cách có hệ thống ra sao đối với trật tự tôn giáo và đức



tin và thực hành trong trật tự tôn giáo có thể ảnh hưởng ra sao đến thao tác của lý trí và ý chí trong trật tự cụ thể của ý thức lịch sử.

Với quan niệm mới, hậu hiện đại này về mối liên hệ giữa triết học và Kitô giáo, Blondel đã có thể cung cấp những trợ cụ rất cần thiết cho các trí thức Công giáo trong cuộc khủng hoảng Duy hiện đại liên quan đến hộ giáo và việc phê phán các điều kiện xã hội trong xã hội hiện đại. Trong bài báo dài về Lịch sử và Tín điều vào năm 1904, ông đã có thể chỉ ra truyền thống Kitô giáo sống động như một cách để một mặt tránh những thái cực ngược lại của chủ nghĩa hướng ngoại quá mức trong thần học tín lý, và mặt khác là chủ nghĩa lịch sử thái quá trong nghiên cứu lịch sử liên quan tới Chúa Kitô như một nhân vật lịch sử đứng đầu một cộng đồng tôn giáo siêu nhiên mà đức tin vào Người như Ngôi Lời Nhập thể của Thiên Chúa đã phát xuất từ các nhân chứng về sự xuất hiện của Người trên trái đất, lời rao giảng, sự đau khổ và cái chết của Người, và sự Phục sinh của Người, tất cả đều được coi là những biến cố mầu nhiệm cũng như sự kiện lịch sử. Để bảo vệ Các Tuần lễ Xã hội ở Pháp, một loại trường đại học hè lưu động do các giáo dân Công giáo tổ chức để nghiên cứu và phê phán các điều kiện của giai cấp công nhân ở Pháp sau cuộc cách mạng kỹ nghệ, chống lại những người mà ông gọi là những người theo chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất (monophorists tức những người coi Thiên Chúa như chỉ thông đạt với con người một cách ở bên ngoài qua các văn kiện chính thức), những người nói rằng không có lệnh truyền nào đối với việc làm tông đồ như vậy trong Kitô giáo, ông đã có thể chỉ ra một cách nội tâm hơn mà Thiên Chúa dùng để thông đạt với các linh hồn thông qua lý trí và ý chí vì công lý và bác ái, trong trật tự siêu nhiên cũng như trong trật tự tự nhiên.

Trong cuộc khủng hoảng duy hiện đại của khoa hộ giáo Công giáo vào đầu thế kỷ XX, Blondel đã dành nhiều thời gian để thu thập các ghi chép cho một cuốn hộ giáo phù hợp với quan niệm của ông về mối liên hệ giữa triết học và Kitô giáo. Nhưng việc này đã không đi đủ xa trong việc đáp ứng nhu cầu của ông muốn có một triết lý Kitô giáo minh nhiên hơn. Dự án cho một nền hộ giáo Kitô được quan niệm hẹp hơn dần dần trở thành một dự án cho một nền triết học Kitô giáo được quan niệm rộng hơn khi ông bắt đầu quan niệm nó trong phần thứ ba của Lá thư gửi Niên giám Triết học Kitô giáo năm 1896. Việc này cũng dẫn đến việc thu thập nhiều ghi chép khác sẽ tiếp tục trong toàn bộ sự nghiệp giảng dạy của ông, mà cuối cùng, ông dự định sắp xếp, không phải chỉ như một cuốn sách, mà như một loạt sách triết học hệ thống về Tư tưởng, Hữu thể và Hành động, tiếp theo là một loạt sách khác, tái khảo sát các điều khó hiểu của triết học này dưới ánh sáng các mầu nhiệm của Kitô giáo. Việc khám phá lại triết học của Thánh Augustinô về Kitô giáo vào năm 1930, một cố gắng đôi khi gây tranh cãi về triết học Kitô giáo diễn ra sau đó, đã đến đúng lúc để làm sống lại ý định này và để Bondel nhấn mạnh một lần nữa sự cần thiết phải có một triết học Công giáo.

Thực thế, Blondel nghĩ rằng ông đã tìm thấy nơi Thánh Augustinô chính loại triết học mà ông đang mong muốn, một loại triết học đồng thời mang tính hệ thống và kiên quyết Công giáo. Ông đã viết về tính thống nhất độc đáo và sức sống vĩnh viễn của nền triết học này, về sự phong phú không ngừng được đổi mới của nó, và những nguồn lực tiềm ẩn trong đó cho một nền triết học trẻ trung hóa tôn giáo. Ông phê phán các nhà triết sử như Etienne Gilson vì chỉ trình bày Thánh Augustinô như một người có đức tin, với kinh nghiệm tôn giáo sâu sắc của ngài, chứ không phải như một triết gia nữa, như thể triết học Kitô giáo không bắt đầu với Thánh Augustinô ở phương tây, trước khi Thánh Tôma và các hình thức của chủ nghĩa Tôma sau này đưa Aristôt vào đó. Ông đã tranh luận với Gilson vì đã chỉ đặt bên cạnh nhau phương pháp tôn giáo của chủ nghĩa Augustinô và phương pháp triết học của chủ nghĩa Aristôt, như thể không có mối nối kết nào giữa hai phái trong điều ông sẵn lòng gọi là triết học Kitô giáo của thời Trung Cổ. Ông nhận thấy điều này là một sự thất bại trong việc hiểu cách mỗi bên có

gắng đem triết học và tôn giáo lại với nhau một cách tổng hợp, không những trong tư cách thần học gia, mà chính xác hơn trong tư cách các triết gia Kitô giáo, Thánh Tôma với ý tưởng mong muốn tự nhiên được nhìn thấy Thiên Chúa, Thánh Augustinô với ý tưởng của ông về ơn soi sáng thần linh trong lý trí cũng như trong đức tin.

Ý tưởng cho rằng Thánh Tôma thực sự là một nhà triết học theo truyền thống Công giáo phát xuất từ Thánh Augustinô đã được củng cố mạnh mẽ vào thời điểm Blondel viết những bài báo này, mặc dù ý tưởng của Thánh Augustinô về ước muốn tự nhiên đối với một cái điều siêu nhiên nào đó như việc được nhìn thấy Thiên Chúa ít được biết đến và hiếm khi được xem xét trong việc phân biệt giữa hai trật tự như không cân xứng và không đồng nhất với nhau. Blondel không gặp khó khăn gì trong việc chấp nhận ý tưởng không đồng nhất và không cân xứng này giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên. Thực tế, ông đã nhấn mạnh điều đó rất nhiều trong triết lý của ông về siêu nhiên như không thể tự nhiên hóa được, nhưng không phải theo cách giữa chúng tách biệt với nhau như thể một bức tường không thể xuyên thủng từ hai phía. Blondel nhấn mạnh việc cho thấy Thánh Augustinô mang tính triết học và có hệ thống ra sao trong cuộc tìm kiếm từng dẫn ngài từ thế giới tới linh hồn ngài, và từ linh hồn ngài tới Thiên Chúa như ánh sáng cho trí hiểu của ngài và như đối tượng của ước muốn căn bản nhất của ngài, cho dù không có sự phân biệt chính thức nào giữa tự nhiên và siêu nhiên trong trí hiểu đó và trong ước muốn đó. Ông nhận ra nơi Thánh Augustinô một khuynh hướng ít suy nghĩ về những gì tự nhiên có thể tự mình làm, hoặc về những gì lý trí có thể đạt được nhờ ánh sáng của chính nó, mà không có ánh sáng siêu nhiên của đức tin và sức mạnh siêu nhiên của ân sủng. Nhưng tuy nhiên vẫn có một triết lý rõ ràng về sự soi sáng từ chính sự thật và khát vọng không thôi của con người đối với thể thần linh như siêu việt và siêu nhiên, từ đó người ta có thể dẫn khởi ý tưởng về một hồng phúc siêu nhiên được thêm vào tự nhiên, và một nền triết học về trải nghiệm con người tiếp theo việc chấp nhận một hồng phúc như vậy, một nền triết học không phải về chính sự sống thần linh, điều mà chỉ Thiên Chúa mới có và là điều ở khắp mọi nơi vẫn luôn bất cân xứng với lý trí và ý chí của con người, nhưng về ảnh hưởng của sự sống thần linh này có thể có trong đời sống con người, khi chân lý của nó được tự do chấp nhận và công nhận trong tinh thần của người ta, một nền triết học mà Thánh Augustinô có thể nói tới như “phổ quát và công giáo” liên quan tới bất cứ cá nhân hữu lý nào biết quan tâm đến vận mệnh và tìm kiếm sự yên nghỉ trong Thiên Chúa.

Đối với Blondel, đây là loại triết học mà ông đã bắt đầu đề cập đến như một “tiên bộ tôn giáo của tư tưởng triết học trong tính toàn bộ của nó và tiên bộ nhân bản về ý thức tôn giáo hoặc về sự hiểu biết Kitô giáo” trong lá thư phương pháp luận năm 1896. Đó là một triết học vẫn đang thành hình trong suy nghĩ của ông, nhưng là một triết học phải được coi là Công giáo từ trong ra ngoài, chứ không phải chỉ là một sự áp đặt từ ngoài vào bên trong. Vẫn có những triết gia vào thời điểm đó không chấp nhận bất cứ ý tưởng nào về một Triết học Công giáo y như họ không chấp nhận ý tưởng về một nền toán học Công giáo hoặc vật lý học Công giáo. Đối với họ, Blondel đã phải lập luận ủng hộ một quan niệm rộng rãi về triết học và khoa học hơn những gì ông đã làm trước đó trong sự nghiệp triết học của mình, bằng cách chứng minh sự cần thiết phải có một triết lý về hành động, hoặc phải có điều ông gọi là khoa học thực hành, và sau đó chứng minh sự cần thiết lý trí phải tìm hiểu sâu xa hơn những gì nó có thể quan niệm trong hiện tượng hành động, giống như Thánh Augustinô đã làm trong việc đi *ab Exterioribus ad interiora et ab inferioribus ad superiora* [từ bên ngoài vào bên trong và từ thấp hèn lên cao trọng]. Điều còn bỏ ngỏ để tranh luận thêm giữa những người Công giáo tự cho mình là triết gia là làm thế nào để quan niệm nhiệm vụ của triết học như một phần của ý thức Công giáo nơi họ.

Một bên có những người cho rằng triết học như tự khép kín trong trật tự tự nhiên của riêng nó, tách biệt khỏi bất cứ trật tự tôn giáo nào, và không cần hay không tất yếu phải có sự trợ giúp siêu nhiên nào để đưa nó đến chỗ hoàn thiện như là hợp lý và tự nguyện. Nếu những người Công giáo này chấp nhận ý tưởng triết học Kitô giáo cho thời Trung cổ, thì đó chỉ là một ý nghĩa lỏng lẻo và không xác định vốn không nói gì về việc một triết học thuần lý có thể kết hợp ra sao với một tôn giáo siêu nhiên để theo đuổi số phận đơn nhất của con người, hoặc về việc niềm tin vào các mầu nhiệm Kitô giáo có thể mang lại ánh sáng mới ra sao trong việc giải quyết những khó hiểu còn đó cho triết học khi nó đã đi xa hết mức có thể trong điều Blondel gọi là trật tự siêu tự nhiên [transnatural] của hiện sinh lịch sử. Điều Blondel thấy trong ý niệm triết học Kitô giáo của phái tân Tôma chỉ khác chủ nghĩa tương hợp [concordism] trừu tượng một chút, một điều không công bằng đối với cả lý trí trong trạng thái lịch sử của nó lẫn đức tin vào các mầu nhiệm lịch sử của Kitô giáo, giống như các phương pháp biện hộ Kitô giáo hiện đại trước đó đã thất bại, không làm được.

Về phần mình, Blondel không còn nói gì tới việc giải thích ra sao ý niệm triết học Kitô giáo như ông đã tìm thấy ở thời Trung cổ, ý niệm mà Gilson đã chấp nhận làm tên cho phái tân Tôma mà ông coi có tính triết học hoặc Aristot nhiều hơn là tôn giáo hoặc Augustinô. Đúng hơn, Blondel lập luận cần phải có một nền triết học toàn diện hơn, một nền triết học biết thừa nhận sự thiếu sót của nó trong việc bàn đến vấn đề tôn giáo và số phận con người vốn đòi hỏi sự trợ giúp của một ánh sáng và ân sủng siêu nhiên nào đó, mà lý trí và ý chí con người sẽ phải chấp nhận hoặc bác bỏ, nhưng một cách tự do, để vượt qua bất cứ loại mê tín hay chủ nghĩa duy lý tự lấy mình làm trung tâm nào. Đây là triết học mà ông nghĩ đến vừa thuần lý vừa Công giáo cùng một lúc theo nghĩa chặt chẽ của cả hai thuật ngữ, chứ không phải theo nghĩa phe phái, như các triết gia lo sợ khi họ nghe thuật ngữ Công giáo, hoặc như người Công giáo sợ khi họ nghe thuật ngữ thuần lý, nhưng theo nghĩa phổ quát phù hợp với lý trí trong tâm với cao nhất của nó trong hữu thể nhân bản và với mầu nhiệm của đạo Công giáo tự biểu lộ chính nó và đến trợ giúp lý trí và ý chí tự do của con người.

Đây là nền triết học mà ông vẫn đang có ý định trình bày trong các tác phẩm có hệ thống của mình như một bộ ba về Tư tưởng (22) Hữu thể (23) và Hành động (24), mỗi cuốn cho thấy một sự cởi mở có hệ thống đối với siêu việt và thần linh ở đỉnh cao nhất của chúng, tiếp theo là một bộ ba khác về Triết học và Tinh thần Kitô giáo (25) nhằm tái khảo sát các kết luận bí ẩn trong triết học của ông dưới ánh sáng các mầu nhiệm Kitô giáo. Trong tiêu đề tác phẩm cuối cùng của mình, ông bớt gay gắt về việc sử dụng thuật ngữ Công giáo kết hợp chặt chẽ với thuật ngữ triết học, như ông đã làm trong cuộc tranh luận thập niên 1930 về triết học Kitô giáo, nhưng trong chính công trình đó, ông làm triết học như chỉ một người Công giáo mới có thể làm, thăm dò các mầu nhiệm của đức tin Kitô giáo để làm sáng tỏ các điều khó hiểu của kiếp nhân sinh còn tồn đọng sau khi triết học đã đi hết đường đi của nó, hoặc sau khi lý trí đã tới tận cùng khả năng điều tra của nó. Đây là những công trình mà chúng ta vẫn còn rất nhiều điều để học hỏi trong tư cách các triết gia Công giáo hay các người Công giáo triết gia.

#### **4. Lời kêu gọi xây dựng một nền triết học về siêu nhiên theo nghĩa Công Giáo**

Trong luận văn nguyên thủy về *Hành động* năm 1893, Blondel đã viết về siêu nhiên theo đúng nghĩa triết học, không có bất cứ tham chiếu rõ ràng nào tới bất cứ tín điều Kitô giáo nào có thể khiến các vị giám khảo của ông nghĩ rằng ông không làm triết học khi nói về một giải pháp cho vấn đề tôn giáo trong tính chủ quan nhân bản. Trong phê phán của ông về nền hộ giáo Kitô giáo, ông đã quở trách các người đồng đạo Công Giáo đã bắt đầu từ tôn giáo và đức tin hơn là từ một triết lý duy lý độc lập và tự do. “Để có thể làm triết học mà không ngừng làm Kitô hữu hoặc làm Kitô hữu mà không ngừng làm một triết gia, người ta không còn có

quyền bắt đầu một cách bí mật từ đức tin của mình để cho rằng mình đã đạt tới nó và người ta không còn có quyền bí mật đặt niềm tin của mình qua một suy nghĩ của mình” (20). Người ta phải tiến hành việc nghiên cứu tôn giáo Kitô theo cùng một cách như người ta sẽ nghiên cứu bất cứ tôn giáo nào khác, như Blondel đã bắt đầu làm trong triết học hành động liên quan đến siêu nhiên, mà không đặt tên nó là Kitô giáo hay Công Giáo, và không giả thiết niềm tin nào vào bất cứ mầu nhiệm Kitô giáo nào, thậm chí cả niềm tin cho rằng có một mầu nhiệm nào đó phải được chiêm niệm. Điều sẽ xảy ra sau một nghiên cứu như vậy về siêu nhiên theo nghĩa minh nhiên Kitô giáo sẽ là một “tiến bộ tôn giáo về tư tưởng triết học toàn bộ và sự tiến bộ nhân bản về tính chất tôn giáo hoặc về chính sự hiểu biết Kitô giáo” (21), một triết học Kitô giáo được hình thành từ ý niệm Kitô giáo ẩn giấu trong triết học hiện đại cần được làm cho minh nhiên trong một cuộc chiêm niệm triết học về các mầu nhiệm Kitô giáo khi chúng liên quan đến kinh nghiệm con người trong thế giới.

Một triết lý Kitô giáo rõ ràng như vậy đã không tồn tại trong ý thức lịch sử của các Kitô hữu khi cuộc khủng hoảng Duy hiện đại nổ ra ở đầu sự nghiệp triết học của ông, nhưng như ông đã cho thấy ở phần thứ ba của *Lá thư về Phương pháp Triết học trong Nghiên cứu về Vấn đề Tôn giáo*, ông đã nghĩ đến việc phát triển một triết lý Kitô giáo minh nhiên như vậy để đối mới lẫn nhau các quan điểm trong cả triết học lẫn tôn giáo. Vấn đề ông phải giải quyết được nhìn một cách khác với mỗi phía ông phải đem lại với nhau trong ý đồ triết học mới này, phía triết học và phía Kitô giáo. Về phía triết học, có những người cho rằng không có ý nghĩa gì khi nói về triết học Kitô giáo, cũng giống như khi nói về toán học Kitô giáo hay vật lý Kitô giáo. Về phía Kitô giáo, có những người không thấy có cách nào liên hệ trật tự siêu nhiên không cân xứng của các mầu nhiệm Kitô giáo với bất cứ điều gì trong trật tự tự nhiên của lý trí và ý thức lịch sử.

Chống lại các triết gia ngoan cố, Blondel đã phải tranh luận cho một quan niệm rộng lớn về triết học như một công việc hoàn toàn của con người hơn là quan niệm của nhiều người trong chủ nghĩa duy lý hiện đại, giống như ông đã lập luận trước đó cho một khoa học về tính chủ quan vượt quá giới hạn của các khoa học thực nghiệm, và cho sự cần thiết của việc phải nêu câu hỏi về một tôn giáo siêu nhiên chống lại sự mê tín của một lý trí tự thỏa mãn với chính mình. Hàm ngụ trong lập luận này là ý niệm bất cân xứng hoàn toàn giữa trật tự siêu nhiên của mầu nhiệm và trật tự tự nhiên trong việc tìm hiểu của lý trí. Blondel coi sự bất cân xứng này giữa siêu nhiên và tự nhiên là lẽ đương nhiên trong tư cách một Kitô hữu và một tín hữu, nhưng không hoàn toàn theo cách mà các Kitô hữu khác đang làm tiếp theo chủ nghĩa duy lý hiện đại. Sự bất cân xứng, đối với họ, có nghĩa là sự tách biệt siêu nhiên khỏi trật tự tự nhiên tự khép kín của lý trí và ý thức, mà không hề có sự thông đạt giữa hai bên. Ý niệm tách biệt giữa hai trật tự này cho phép họ nghĩ về trật tự siêu nhiên của Kitô giáo như tự khép kín và hoàn toàn ngoại lai đối với trật tự của tự nhiên và lý trí, cũng được coi là tự khép kín theo kiểu duy lý, không có mối liên hệ nào với bất cứ loại trật tự siêu nhiên nào. Điều mà Blondel kêu gọi là một cách khác để quan niệm mối liên hệ giữa hai trật tự không cân xứng này trong kinh nghiệm và trong thực hành của các Kitô hữu, bằng cách nhìn nhận rằng trật tự triết học cởi mở một cách có hệ thống đối với trật tự tôn giáo và đức tin và thực hành trong trật tự tôn giáo có thể ảnh hưởng đến thao tác của lý trí và ý chí trong trật tự cụ thể của ý thức lịch sử.

Với quan niệm mới, hậu hiện đại này về mối liên hệ giữa triết học và Kitô giáo, Blondel đã có thể cung cấp những trợ cụ rất cần thiết cho các trí thức Công Giáo trong cuộc khủng hoảng Duy hiện đại liên quan đến hộ giáo và việc phê phán các điều kiện xã hội trong xã hội hiện đại. Trong bài báo dài về *Lịch sử và Tín điều* vào năm 1904, ông đã có thể chỉ ra truyền thống

Kitô giáo sống động như một cách để một mặt tránh những thái cực ngược lại của chủ nghĩa hướng ngoại quá mức trong thần học tín lý, và mặt khác là chủ nghĩa lịch sử thái quá trong nghiên cứu lịch sử liên quan tới Chúa Kitô như một nhân vật lịch sử đứng đầu một cộng đồng tôn giáo siêu nhiên, ột cộng đồng mà đức tin vào Người như Ngôi Lời Nhập thể của Thiên Chúa đã phát xuất từ các nhân chứng về sự xuất hiện của Người trên trái đất, lời rao giảng, sự đau khổ và cái chết của Người, và sự Phục sinh của Người, tất cả đều được coi như những biến cố màu nhiệm cũng như sự kiện lịch sử. Để bảo vệ *Các Tuần lễ Xã hội* ở Pháp, một loại trường đại học hệ lưu động do các giáo dân Công Giáo tổ chức để nghiên cứu và phê phán các điều kiện của giai cấp công nhân ở Pháp sau cuộc cách mạng kỹ nghệ, chống lại những người mà ông gọi là theo chủ nghĩa dẫn nhập đơn nhất (monophorists tức những người coi Thiên Chúa như chỉ thông đạt với con người một cách ở bên ngoài qua các văn kiện chính thức), những người nói rằng không có lệnh truyền nào đối với việc làm tông đồ như vậy trong Kitô giáo, ông đã có thể chỉ ra một cách nội tâm hơn mà Thiên Chúa vốn dùng để thông đạt với các linh hồn qua lý trí và ý chí vì công lý và bác ái, trong trật tự siêu nhiên cũng như trong trật tự tự nhiên.

Trong cuộc khủng hoảng duy hiện đại của khoa học giáo Công Giáo vào đầu thế kỷ XX, Blondel đã dành nhiều thời gian để thu thập các ghi chép cho một cuốn hệ giáo phù hợp với quan niệm của ông về mối liên hệ giữa triết học và Kitô giáo. Nhưng việc này đã không đi đủ xa trong việc đáp ứng nhu cầu của ông muốn có một triết lý Kitô giáo minh nhiên hơn. Dự án cho một nền hệ giáo Kitô được quan niệm hẹp hơn dần dần trở thành một dự án cho một nền triết học Kitô giáo được quan niệm rộng hơn khi ông bắt đầu quan niệm nó trong phần thứ ba của *Lá thư gửi Niên giám Triết học Kitô giáo* năm 1896. Việc này cũng dẫn đến việc thu thập nhiều ghi chép khác sẽ tiếp tục trong toàn bộ sự nghiệp giảng dạy của ông, mà cuối cùng, ông dự định sắp xếp, không phải chỉ như một cuốn sách, mà như một loạt sách triết học hệ thống về *Tư tưởng*, *Hữu thể* và *Hành động*, tiếp theo là một loạt sách khác, tái khảo sát các điều khó hiểu của triết học này dưới ánh sáng các màu nhiệm của Kitô giáo. Việc khám phá lại triết học của Thánh Augustinô về Kitô giáo vào năm 1930, một cố gắng đôi khi gây tranh cãi về triết học Kitô giáo diễn ra sau đó, đã đến đúng lúc để làm sống lại ý định này và để Bondel nhấn mạnh một lần nữa sự cần thiết phải có một triết học Công Giáo.

Thực thế, Blondel nghĩ rằng ông đã tìm thấy nơi Thánh Augustinô chính loại triết học mà ông đang mong muốn, một loại triết học đồng thời mang tính hệ thống và kiên quyết Công Giáo. Ông đã viết về tính thống nhất độc đáo và sức sống vĩnh viễn của nền triết học này, về sự phong phú không ngừng được đổi mới của nó, và những nguồn lực tiềm ẩn trong đó dành cho một nền triết học trẻ trung hóa tôn giáo. Ông phê phán các nhà triết sử như Etienne Gilson vì chỉ trình bày Thánh Augustinô như một người có đức tin, với kinh nghiệm tôn giáo sâu sắc của ngài, chứ không phải cũng như một triết gia, như thể triết học Kitô giáo không bắt đầu với Thánh Augustinô ở phương tây, trước khi Thánh Tôma và các hình thức của chủ nghĩa Tôma sau này đưa Aristôt vào đó. Ông đã tranh luận với Gilson vì đã chỉ đặt bên cạnh nhau phương pháp tôn giáo của học thuyết Augustinô và phương pháp triết học của chủ nghĩa Aristôt, như thể không có mối nối kết nào giữa hai phái trong điều ông sẵn lòng gọi là triết học Kitô giáo của thời Trung Cổ. Ông nhận thấy điều này là một sự thất bại trong việc hiểu cách mỗi bên cố gắng đem triết học và tôn giáo lại với nhau một cách tổng hợp, không những trong tư cách thần học gia, mà chính xác hơn trong tư cách các triết gia Kitô giáo, Thánh Tôma với ý tưởng mong muốn tự nhiên được nhìn thấy Thiên Chúa, Thánh Augustinô với ý

tưởng về ơn soi sáng thần linh trong lý trí cũng như trong đức tin.

Ý tưởng cho rằng Thánh Tôma thực sự là một nhà triết học theo truyền thống Công Giáo phát xuất từ Thánh Augustinô đã được củng cố mạnh mẽ vào thời điểm Blondel viết những bài báo này, mặc dù ý tưởng của Thánh Augustinô về ước muốn tự nhiên đối với một điều siêu nhiên nào đó như việc được nhìn thấy Thiên Chúa ít được biết đến và hiếm khi được xem xét trong việc phân biệt giữa hai trật tự như không cân xứng và không đồng nhất với nhau. Blondel không gặp khó khăn gì trong việc chấp nhận ý tưởng không đồng nhất và không cân xứng này giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên. Thực tế, ông đã nhấn mạnh điều đó rất nhiều trong triết lý của ông về siêu nhiên như không thể tự nhiên hóa được, nhưng không phải theo cách giữa chúng tách biệt với nhau như thể một bức tường không thể xuyên thủng từ hai phía. Blondel nhấn mạnh việc cho thấy Thánh Augustinô mang tính triết học và có hệ thống ra sao trong cuộc tìm kiếm từng dẫn ngài từ thế giới tới linh hồn ngài, và từ linh hồn ngài tới Thiên Chúa như ánh sáng cho trí hiểu của ngài và như đối tượng của ước muốn căn bản nhất của ngài, cho dù không có sự phân biệt chính thức nào giữa tự nhiên và siêu nhiên trong trí hiểu đó và trong ước muốn đó. Ông nhận ra nơi Thánh Augustinô một khuynh hướng ít suy nghĩ về những gì tự nhiên có thể tự mình làm, hoặc về những gì lý trí có thể đạt được nhờ ánh sáng của chính nó, mà không có ánh sáng siêu nhiên của đức tin và sức mạnh siêu nhiên của ân sủng. Nhưng tuy nhiên vẫn có một triết lý rõ ràng về sự soi sáng từ chính sự thật và khát vọng không thôi của con người đối với thể thần linh như siêu việt và siêu nhiên, từ đó người ta có thể dẫn khởi ý tưởng về một hồng phúc siêu nhiên được thêm vào tự nhiên, và một nền triết học về trải nghiệm con người tiếp theo việc chấp nhận một hồng phúc như vậy, một nền triết học không phải về chính sự sống thần linh, điều mà chỉ Thiên Chúa mới có và là điều ở khắp mọi nơi vẫn luôn bất cân xứng với lý trí và ý chí của con người, nhưng về ảnh hưởng của sự sống thần linh này có thể có trong đời sống con người, khi chân lý của nó được tự do chấp nhận và công nhận trong tinh thần của người ta, một nền triết học mà Thánh Augustinô có thể nói tới như “phổ quát và Công Giáo” liên quan tới bất cứ cá nhân hữu lý nào biết quan tâm đến vận mệnh và tìm kiếm sự yên nghỉ trong Thiên Chúa.

Đối với Blondel, đây là loại triết học mà ông đã bắt đầu đề cập đến như một “tiến bộ tôn giáo của tư tưởng triết học trong tính toàn bộ của nó và tiến bộ nhân bản về ý thức tôn giáo hoặc về sự hiểu biết Kitô giáo” trong lá thư phương pháp luận năm 1896. Đó là một triết học vẫn đang thành hình trong suy nghĩ của ông, nhưng là một triết học phải được coi là Công Giáo từ trong ra ngoài, chứ không phải chỉ là một sự áp đặt từ ngoài vào bên trong. Vẫn có những triết gia vào thời điểm đó không chấp nhận bất cứ ý tưởng nào về một Triết học Công Giáo y như họ không chấp nhận ý tưởng về một nền toán học Công Giáo hoặc vật lý học Công Giáo. Đối với họ, Blondel đã phải lập luận ủng hộ một quan niệm rộng rãi về triết học và khoa học hơn những gì ông đã làm trước đó trong sự nghiệp triết học của mình, bằng cách chứng minh sự cần thiết phải có một triết lý về hành động, hoặc phải có điều ông gọi là khoa học thực hành, và sau đó chứng minh sự cần thiết lý trí phải tìm hiểu sâu xa hơn những gì nó có thể quan niệm trong hiện tượng hành động, giống như Thánh Augustinô đã làm trong việc đi *ab Exterioribus ad interiora et ab inferioribus ad superiora* [từ bên ngoài vào bên trong và từ thấp hèn lên cao trọng]. Điều còn bỏ ngỏ để tranh luận thêm giữa những người Công Giáo tự cho mình là triết gia là làm thế nào để quan niệm nhiệm vụ của triết học như một phần của ý thức Công Giáo nơi họ.

Một bên có những người cho rằng triết học như tự khép kín trong trật tự tự nhiên của riêng nó, tách biệt khỏi bất cứ trật tự tôn giáo nào, và không cần hay không tất yếu phải có sự trợ giúp siêu nhiên nào để đưa nó đến chỗ hoàn thiện như là hợp lý và tự nguyện. Nếu những người Công Giáo này chấp nhận ý tưởng triết học Kitô giáo cho thời Trung cổ, thì đó chỉ là một ý nghĩa lỏng lẻo và không xác định vốn không nói gì về việc một triết học thuần lý có thể kết hợp ra sao với một tôn giáo siêu nhiên để theo đuổi số phận đơn nhất của con người, hoặc về việc niềm tin vào các mầu nhiệm Kitô giáo có thể mang lại ánh sáng mới ra sao trong việc giải quyết những khó hiểu còn đó cho triết học khi nó đã đi xa hết mức có thể trong điều Blondel gọi là trật tự siêu tự nhiên [transnatural] của hiện sinh lịch sử. Điều Blondel thấy trong ý niệm triết học Kitô giáo của phái tân Tôma chỉ khác chủ nghĩa tương hợp [concordism] trừu tượng một chút, một điều không công bằng đối với cả lý trí trong trạng thái lịch sử của nó lẫn đức tin vào các mầu nhiệm lịch sử của Kitô giáo, giống như các phương pháp biện hộ Kitô giáo hiện đại trước đó đã thất bại, không làm được.

Về phần mình, Blondel không còn nói gì tới việc giải thích ra sao ý niệm triết học Kitô giáo như ông đã tìm thấy ở thời Trung cổ, ý niệm mà Gilson đã chấp nhận làm tên cho phái tân Tôma mà ông coi có tính triết học hoặc Aristốt nhiều hơn là tôn giáo hoặc Augustinô. Đúng hơn, Blondel lập luận cần phải có một nền triết học toàn diện hơn, một nền triết học biết thừa nhận sự thiếu sót của nó trong việc bàn đến vấn đề tôn giáo và số phận con người vốn đòi hỏi sự trợ giúp của một ánh sáng và ân sủng siêu nhiên nào đó, mà lý trí và ý chí con người sẽ phải chấp nhận hoặc bác bỏ, nhưng một cách tự do, để vượt qua bất cứ loại mê tín hay chủ nghĩa duy lý tự lấy mình làm trung tâm nào. Đây là triết học mà ông nghĩ đến vừa thuần lý vừa Công Giáo cùng một lúc theo nghĩa chặt chẽ của cả hai thuật ngữ, chứ không phải theo nghĩa phe phái, như các triết gia lo sợ khi họ nghe thuật ngữ Công Giáo, hoặc như người Công Giáo sợ khi họ nghe thuật ngữ thuần lý, nhưng theo nghĩa *phổ quát* phù hợp với lý trí trong tầm với cao nhất của nó trong hữu thể nhân bản và với mầu nhiệm của đạo Công Giáo tự biểu lộ chính nó và đến trợ giúp lý trí và ý chí tự do của con người.

Đây là nền triết học mà ông vẫn đang có ý định trình bày trong các tác phẩm có hệ thống của mình như một bộ ba về *Tư tưởng* (22) *Hữu thể* (23) và *Hành động* (24), mỗi cuốn cho thấy một sự cởi mở có hệ thống đối với siêu việt và thần linh ở đỉnh cao nhất của chúng, tiếp theo là một bộ ba khác về *Triết học và Tinh thần Kitô giáo* (25) nhằm tái khảo sát các kết luận bí ẩn trong triết học của ông dưới ánh sáng các mầu nhiệm Kitô giáo. Trong tiêu đề tác phẩm cuối cùng của mình, ông bớt gay gắt về việc sử dụng thuật ngữ Công Giáo kết hợp chặt chẽ với thuật ngữ triết học, như ông đã làm trong cuộc tranh luận thập niên 1930 về triết học Kitô giáo, nhưng trong chính công trình đó, ông làm triết học như chỉ một người Công Giáo mới có thể làm, thăm dò các mầu nhiệm của đức tin Kitô giáo để làm sáng tỏ các điều khó hiểu của kiếp nhân sinh còn tồn đọng sau khi triết học đã đi hết đường đi của nó, hoặc sau khi lý trí đã tới tận cùng khả năng điều tra của nó. Đây là những công trình mà chúng ta vẫn còn rất nhiều điều để học hỏi trong tư cách các triết gia Công Giáo hay các người Công Giáo triết gia.

## Ghi Chú

1 Có ba bài báo như vậy, tất cả đều được sao chép trong *Dialogues avec les Philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, St. Augustin* [Các cuộc đối thoại với các triết gia:

Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, St. Augustin] (Paris: Aubier, 1966): (1) Về tính thống nhất độc đáo và sức sống vĩnh viễn của học thuyết triết học của Thánh Augustinô, ban đầu được xuất bản trong *Revue de Métaphysique et Morale* 37 (1930); (2) Về sự phong phú không ngừng đổi mới của tư tưởng Augustinô, xuất bản lần đầu trên tạp chí *Cahiers de la Nouvelle Journée* [Tạp chí Tân Hành trình] 17 (1930); và (3) về “Nguồn lực tiềm ẩn trong tư tưởng của Thánh Augustinô,” bản dịch của Cha Léonard, ban đầu được xuất bản trong *A Monument to Augustine: Essays on His Age, Life and Thinking* [Một Đền đài cho Thánh Augustinô: Các tiểu luận về thời đại, đời sống và Tư duy của ngài] (London: Sheed & Ward, 1930), tác phẩm duy nhất của Blondel được xuất bản bằng tiếng Anh khi ông còn sống, một phiên bản rút gọn của nó cũng xuất hiện bằng Tiếng Pháp trong *Revue Néo-scholastique de Philosophie* [Tạp chí Tân Kinh viện về Triết học] 32 (1930)

2 Xem Gregory B. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France* [Lý trí được Nền trọn nhờ Mạc Khải: Các cuộc tranh luận về triết học Kitô giáo Thập niên 1930 tại Pháp] (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2011).

3 “Về sự cần thiết của một triết học về Tinh thần Kitô giáo” Bản dịch của Oliva Blanchette, *Communio*: Tạp chí Công Giáo Quốc tế 38 (Mùa xuân 2011). Cf Maurice Blondel, *Exigences Philosophiques du christianisme* [Các đòi hỏi Triết lý của Kitô giáo] (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), I: Le sens chrétien (Ý nghĩa Kitô giáo]: Dẫn nhập, 3–25.

4 Xem *Carnets Intimes* [Nhật ký], Tập I (1883–1894) (Paris: Cerf, 1961); Tập II (1894–1949) (Paris: Cerf, 1966).

5 Xem Giải đáp của Thánh Tôma về phản bác chống lại việc sử dụng khoa triết học trong Học thuyết Thánh thiêng như một khoa học trong *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5, ad 2.

6 Hai linh mục là Jean Wehrle, người từng là bạn cùng lớp của Blondel tại Cao đẳng Sư phạm trước khi vào chủng viện, và Fernand Mourret, Giám đốc Chủng viện Saint Sulpice ở Paris, cả hai đều là các nhà trí thức Công Giáo gặp rắc rối vì cuộc khủng hoảng duy hiện đại tại nước Pháp Công Giáo. Vào lúc họ đang cố vấn cho ông, cuộc khủng hoảng giữa Loisy và các nhà chức trách Giáo hội đã lên đến đỉnh điểm, và họ thấy mình và nhiều trí thức Công Giáo khác bị lôi cuốn theo cả hai hướng, hướng của Loisy và hướng của các nhà chức trách tín điều. Khoảng thời điểm này, vào năm 1904, Blondel từ lâu đã ngừng xuất bản bất cứ điều gì về các vấn đề thuộc khoa hệ giáo của Kitô giáo vì các bài báo xấu mà ông liên tục nhận được từ những người chống đối trong Giáo hội, sau bức thư nổi tiếng, hoặc khét tiếng của ông, không nói nhiều tới hệ giáo, cho bằng nói tới Phương pháp Triết học trong Nghiên cứu Vấn đề Tôn giáo năm 1896, tùy thuộc vào vị trí của bạn trong cuộc khủng hoảng đang ló dạng này. Wehrle và Mourret thúc giục Blondel tham gia vào cuộc chiến một lần nữa, có nguy cơ gây ra nhiều bài báo xấu hơn, vì lợi ích của các trí thức Công Giáo chân thành, đang tìm kiếm sự hướng dẫn về việc phải đứng ra sao và ở đâu như người Công Giáo giữa cuộc hỗn chiến này từ các thái cực trái ngược nhau. Từ tình trạng hỗn loạn này có bài báo của ông về “Lịch sử và tín điều”, công bố năm 1904 trên tờ *La Quinzaine*, một tạp chí dành cho giới trí thức Công Giáo. Bài báo đã được in lại trong *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel* [Các trước tác đầu tiên của Maurice Blondel] (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 149–228,



và được Alexander Dru dịch trong *Maurice Blondel: The Letter on Apologetics & History and Dogma* [Maurice Blondel: Lá thư về Hộ giáo và Lịch sử cùng Tín điều] (London: Harvill Press; Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1994), 220–87. Bài báo có lẽ đã giúp ích nhiều hơn cho việc giải quyết cuộc khủng hoảng một cách tích cực trong thần học cũng như triết học Công Giáo hơn bất cứ Tự sắc hay Thông điệp nào từ Rôma vào thời điểm đó. Điều oái oăm về nó là nó đã đi trước bất cứ sắc lệnh nào từ giới chính thức. Muốn biết thêm về giai đoạn hòa giải này trong cuộc sống Công Giáo nhiệt thành của Blondel, x. Oliva Blanchette, *A Philosophical Life* [Một Cuộc đời triết học] (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2010), 190–209.

7 Bức thư này đã được in lại trong *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel* [Các trước tác đầu tiên của Maurice Blondel] (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 5–95, và đã được Illtyd Trethowan dịch trong *Maurice Blondel: The Letter on Apologetics & History and Dogma* [Maurice Blondel: Lá thư về Hộ giáo và Lịch sử cùng Tín điều] (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1994), 125–208.

8 Maurice Blondel, *Action (1893): Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, [Hành động (1893): Tiểu luận về Lò Phê bình Đời sống và Khoa học Thực hành] bản dịch của Oliva Blanchette (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 327.

9 Xem Lá thư của Blondel gửi Cha Denis trước lá thư dài hơn đã được xuất bản dưới tên “Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la Philosophie dans l’étude du problème religieux” [Lá thư về các đòi hỏi của tư tưởng đương thời trong vấn đề hộ giáo và về phương pháp triết học trong việc nghiên cứu vấn đề tôn giáo] được chép lại trong *Les Premiers écrits de Maurice Blondel* [Các trước tác đầu tiên của Maurice Blondel] (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 4

10 *Exigences philosophiques du Christianisme* (Các đòi hỏi triết học của Kitô giáo), 13.

11 Xem *Action* (1893), Phần III, Giai đoạn I.

12 *Lettre sur les exigences* (Lá thư và các đòi hỏi], 13.

13 *Lettre sur les exigences* (Lá thư và các đòi hỏi], 28.

14 *Như trên*, 25.

15 *Như trên*, 35.

16 *Như trên*, 36

17 *Như trên*, 37.

18 *Như trên*, 38

19. *Action* (1893), 327.

20 *Lettre sur les exigences*, 53

21 *Như trên*.

22 *La Pensée*, Tome I: La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée; Tome II: La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement [Tu tưởng, Tập I: Việc phát nguyên tư tưởng và các nấc tiến tự phát của nó. Tập II: Trách nhiệm của tư tưởng và khả thể thành tựu của nó] (Paris: Alcan, 1934).

23 *L'Être et les êtres*. Essai d'ontologie concrète et intégrale [Hữu thể và các hữu thể. Tiểu luận hữu thể học cụ thể và toàn diện] (Paris, Alcan, 1935).

24 *Action*, Tome I: Le problème des causes secondes et le pur agir [Hành động, Tập I: vấn đề các nguyên nhân đệ nhị và Hành động thuần túy] (Paris: Alcan, 1936); Tome II: L'Action humaine et les conditions de son aboutissement [Tập II: Hành động của con người và các điều kiện thành tựu của nó] (Paris: Alcan, 1936).

25 *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Tome I: Autonomie essentielle et Connexion indéclinable [Triết học và Tinh thần Kitô giáo, Tập I: Tính tự chủ yếu tính và Mọi Nối kết không thể chối từ] (Paris: Presses Universitaires de France, 1944); Tome II: Conditions de la symbiose seule normale et salutaire [Tập II: Các điều kiện Cộng sinh duy nhất bình thường và bổ ích] (Paris: Presses Universitaires de France, 1946). Tập III bị bỏ dở sau cái chết của Blondel năm 1949.

(\*) **Viết theo OLIVA BLANCHETTE**, “Why We Need Maurice Blondel”, trong Tạp chí Công Giáo Quốc tế *Communio* Số 38 [Mùa xuân 2011] (<https://www.communio-icr.com/articles/view/why-we-need-maurice-blondel>)