

Vợ chồng triết gia Jacques và Raïssa Maritain

Vũ Văn An
Vietcatholic 2022

Vợ chồng Jacques và Raïssa Mariatin có lẽ là những đứa con thiêng liêng đầu tiên của nhà văn nầy lửa và gây nhiều tranh cãi Léon Bloy. Và cũng là những đứa con thiêng liêng nổi danh nhất và gắn bó nhất của nhà văn này.



Đời sống đầy sóng gió và bão táp của Léon Bloy đã che phủ phần nào sự thánh thiện của *Người An Mây Vô Ôn* và dù được Đức Phanxicô trích dẫn, ông khó có thể được xem xét để phong thánh vì những quan điểm dù đúng đắn nhưng được phát biểu một cách khá cực đoan của ông. Nhưng hai người con thiêng liêng đầu tiên của ông thì diễn trình phong chân phước, theo một nguồn tin, đã bắt đầu rồi (<http://www.catholiceducation.org/articles/arts/a10052.html>). Nguồn tin này nhận định rằng họ có thể được tuyên xưng như một điển hình của cuộc hôn nhân thánh thiện. Có tác giả còn nhấn mạnh đây là điển hình sáng chói của lối hôn nhân vốn được gọi là cuộc hôn nhân kiểu Thánh Giuse (Josephite Marriage) nghĩa là hai người cùng đồng ý sống chung như hai anh em, không liên hệ về tình dục, giống như hai thánh Louis và Zélie Martin, cha mẹ của Thánh Nữ Têrêxa Hải Đồng Giêsu, và hai chân phước Luigi Beltrame Quattrocchi và Maria Corsini. Jacques và Raïssa Maritain là một chứng minh hùng hồn rằng tiết chế hành vi vợ chồng không hề làm giảm tình yêu nồng nàn và thủy chung suốt đời của hai vợ chồng này. Không những thế tình yêu nồng nàn và lòng chung thủy này còn vượt quá cả thời gian, vượt quá cái chết. Sau khi Raïssa qua đời, Jacques vẫn cảm nhận sự hiện diện và tác động của vợ trong các công trình nghiên cứu của ông.

I. Raïssa Maritain

Sự đóng góp lớn lao của Raïssa vào công trình đồ sộ của triết gia hàng đầu thế kỷ 20 này là điều chính triết gia không ngừng thừa nhận. Nhưng bộ *New Catholic Encyclopedia* chỉ dành cho bà chưa đầy một nửa cột nửa trang.

1. Raïssa, triết gia, thi sĩ, nhà huyền nhiệm

Nói về Raïssa Maritain, Linh mục Michael Sherwin, O.P., [<https://www.catholiceducation.org/en/culture/art/Raïssa-maritain-philosopher-poet-mystic.html>] cho hay khi người dạy kèm Raïssa để thi tú tài lúc mới 16 tuổi hỏi cô muốn học

điều gì hơn cả, cô bèn trả lời: để biết điều hiện hữu. Câu trả lời cho thấy cô học trò nhỏ tuổi này có đầu óc triết lý (1). Tuy nhiên, cô quan niệm triết lý theo truyền thống Hasidic Do Thái của cô, nghĩa là tìm biết sự thật về một Thiên Chúa bản vị trước đau khổ của con người (2).

Raïssa Maritain sinh ra trong một gia đình Do Thái ngoan đạo, không giàu có mấy ở thành phố cảng Rostov-on-Don của Nga vào năm 1883. Khi cô được hai tuổi, cha cô, một thợ may, đã chuyển gia đình đến cảng Mariupol của Ukraine, vùng Biển Azov, một thành phố hiện đang bị quân xâm lăng Nga triệt phá và chiếm đóng. Trong suốt mười năm Raïssa sống ở Đế quốc Nga, cô đã được lên khuôn một cách sâu sắc bởi lòng mộ đạo và truyền thống của gia đình giữ đạo của cô, đặc biệt là bởi tấm gương của ông ngoại cô. Ấn tượng, ngay cả khi mới chỉ một tuổi, bởi tính vui vẻ và hiền lành của ông, cô đã học, trong nhiều năm tháng, nguồn gốc sâu xa mà từ đó các đức tính này nảy nở: chúng phát xuất từ lòng sùng đạo vĩ đại của ông, lòng sùng đạo của phái Hasidim, tức nền huyền nhiệm Do Thái với nhiều khía cạnh khác nhau, đôi khi nghiêng về phía trí hiểu, đôi khi nghiêng về các xúc cảm,... "Tôn giáo của ông nội tôi là tôn giáo hoàn toàn của tình yêu và sự tự tin, niềm vui và lòng bác ái" (3). Sự hiểu biết của Raïssas về di sản Hasidic của cô được thấy rõ hơn cả trong mô tả của cô về công trình và nhân cách của một người Do Thái Nga khác, bạn của cô, họa sĩ tài danh Marc Chagall.

Niềm vui thiêng liêng dịu dàng tràn ngập trong công trình của họa sĩ danh tài trên đã phát sinh cùng với ông ở Vitebsk, trên đất Nga, trên đất Do Thái. Do đó, nó thấm nhiễm một nỗi sầu muộn, tràn ngập một nỗi nhớ nhung da diết và một niềm hy vọng khó kìm nén. Quả thật, niềm vui của người Do Thái không giống bất cứ niềm vui nào khác; người ta có thể nói rằng bằng cách đâm rễ sâu xa vào thực tế cuộc sống, niềm vui của người Do Thái đồng thời rút ra từ thực tế này cảm thức bi đát về sự mong manh của nó và về cái chết (4).

Với những hình ảnh rút từ các bức tranh của Chagall, Raïssa tiếp tục phát biểu: "Cô dâu Do Thái khóc dưới tán lọng đám cưới. Người Do Thái nhỏ bé nhảy múa không làm mất đi hoài niệm về sự khốn khổ của mình; bằng cách khiêu vũ, họ chế nhạo nó và chấp nhận nó như số phận thần linh dành cho mình. Nếu hát, họ hát với những tiếng thờ dài; vì họ thấm nhiễm những đau khổ trong quá khứ của dân tộc họ và tâm hồn họ được tắm gội trong ý thức tiên tri về những đau khổ không thể tưởng tượng được dành riêng cho nó. Há Thiên Chúa đã không báo trước cho họ về điều đó sao? Há Thiên Chúa đã không chịu khó, điều mà Người không làm cho bất cứ dân tộc nào khác, khi nói với họ qua tiên tri Isaia, qua tiên tri Giêrêmia và những tiếng nói tuyệt vời khác của Kinh thánh, về những việc thanh luyện mà tình yêu của Người vốn dành cho họ đó sao? Họ biết tất cả những điều này, những người Do Thái không phó mình cho thế giới trần tục, nhưng được tắm gội mỗi ngày trong nước hằng sống của Kinh thánh. Họ biết những điều này, những người Do Thái của Chagall" (5).

Raïssa Maritain cũng biết chúng. Khi mô tả nghệ thuật Chagall, bà mô tả chính mình. Cuộc sống và công việc của bà cũng ngập tràn niềm vui tinh thần dịu dàng nhưng vẫn thấm nhiễm một nỗi sầu muộn, và buốt thấu một nỗi nhớ nhung da diết và một niềm hy vọng khó kìm nén. Bài hát mà bà hát trong suốt các tác phẩm của mình, bà hát với những tiếng thờ dài: bà cũng đã thấm thía những đau khổ trong quá khứ của dân tộc mình; linh hồn của bà cũng được tắm gội trong ý thức về những đau khổ dành cho tất cả những người lữ thứ trên trái đất. Đến lúc các suy nghĩ của mình về Chagall, bà đã khám phá ra màu nhiệm đau khổ của con người được mạc khải trong Chúa Kitô từ lâu. Tuy nhiên, xin bàn đến điều đó sau này. Trước nhất, bà phải trải qua cuộc lưu đày và một cuộc tìm kiếm ý nghĩa đầy đau đớn.

Cha mẹ Raïssa nhận ra rằng bà và em gái Vera có năng khiếu về trí thức. Tuy nhiên, họ cũng

biết và thường xuyên được nhắc nhở rằng là những người Do Thái ở Đế quốc Nga, vị trí của họ rất bấp bênh. Do đó, khi Raïssa mới mười tuổi, cha mẹ bà đã quyết định di cư như một gia đình đến Pháp. Họ định cư ở Paris. Đối với Raïssa Oumansov, Paris sẽ trở thành quê hương thứ hai của bà, được bà yêu quý hơn bất cứ nơi nào khác trên trái đất. Paris sẽ mang đến cho Raïssa những niềm vui sâu sắc nhất. Nó sẽ giới thiệu bà với những người sẽ định hình cuộc đời bà và đưa bà đến với đức tin Công Giáo. Nó cũng sẽ mang lại cho bà năng khiếu về ngôn ngữ Pháp mà bà sẽ thành thạo, trở thành một nhà tạo văn phong trong sáng, âm áp và vẻ đẹp giản dị. Tuy nhiên, trước hết nó sẽ là nguyên nhân gây ra nỗi đau sâu xa cho bà.

Lưu vong khỏi quê hương không những bứng rễ họ khỏi bạn bè và gia đình mà còn khiến họ mất niềm tin. Giống như nhiều người Do Thái Nga đến Paris vào thời điểm chuyển giao thế kỷ, gia đình Oumansov đã phải đối diện với chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy lý khoa học ở cuối thế kỷ và niềm tin của họ vào vị Thiên Chúa bản vị của Giao ước bắt đầu mờ nhạt. Ở tuổi mười bốn, Raïssa đã tự đặt ra cho mình vấn đề Thiên Chúa và sự đau khổ.

“Bây giờ tôi đã biết (ít nhất tôi lờ mờ tri nhận ra điều đó) con người bất hạnh hoặc độc ác xiết bao, tôi tự hỏi liệu Thiên Chúa có thực sự hiện hữu hay không. Tôi nhớ lại rất rõ ràng rằng tôi đã lý luận như vậy: Nếu Thiên Chúa hiện hữu, thì Người cũng là Đấng tốt lành và toàn năng vô hạn. Nhưng nếu Người tốt lành, thì làm sao Người lại có thể cho phép đau khổ? Và nếu Người toàn năng, làm sao Người lại có thể dung thứ cho kẻ ác? Vì vậy, Người không toàn năng và cũng không tốt lành vô hạn; do đó Người không hiện hữu” (6).

Ở thời điểm đó trong cuộc đời, các câu hỏi của bà vẫn ở bình diện ý tưởng được đề xuất hơn là khẳng định (7). Bà vẫn không hoàn toàn tuyệt vọng và mất niềm tin vào Thiên Chúa, vì bà vẫn hy vọng tìm ra giải pháp cho vấn đề. Bà duy trì niềm hy vọng rằng các giáo sư tương lai của bà tại Sorbonne có thể nắm giữ chìa khóa mở ra các kiến thức mà bà đang tìm kiếm.

Khi Raïssa bắt đầu học tại Đại học Paris, bà mới mười bảy tuổi và năm đó là năm 1900. Đó là thời điểm của nhiều thành tựu khoa học và Sorbonne là một trong những trung tâm của nó. Thí dụ, Marie và Pierre Curie đã phát hiện ra radium ở đó chỉ hai năm trước đó. Do đó, việc Raïssa hướng đến các ngành khoa học để tìm câu trả lời cho điều bà tìm kiếm là điều tự nhiên. Tuy nhiên, trước sự thất vọng của bà, bà sớm phát hiện ra rằng các giáo sư của bà hoặc là theo chủ nghĩa duy vật nghiêm khắc hoặc đơn giản không tự đặt cho mình những câu hỏi triết học liên quan đến chân lý và ý nghĩa. Hy vọng bắt đầu vơi dần trong trái tim bà. Tuy nhiên, bà vẫn tiếp tục chờ đợi một sự kiện trọng đại nào đó, một sự ứng nghiệm hoàn hảo nào đó (8). Bước đầu tiên hướng tới sự ứng nghiệm này xuất hiện khi bà gặp người đàn ông sẽ trở thành người bạn đồng hành vĩ đại nhất của bà trong cuộc lữ hành trần thế.

Người bạn vĩ đại nhất của bà: Jacques Maritain và hành trình của họ đến sự thật

Gần như từ lúc Jacques Maritain tự giới thiệu mình với Raïssa Oumansov, họ đã trở nên không thể tách rời nhau. Cả hai đều là sinh viên tại Sorbonne, ông hơn bà một tuổi, và cả hai đều đang tìm kiếm ý nghĩa của cuộc đời mình. Jacques Maritain xuất thân từ một gia đình vốn hiện thân cho các giá trị của Cách mạng Pháp (9). Maritain đưa ra một mô tả cho thấy những giá trị này trong lời kể của ông về quan điểm trí thức tràn ngập ngôi nhà của người bạn thời thơ ấu thân thiết nhất của ông, Ernest Psichari, cháu nội của Renan. Ông giải thích rằng nhà của người bạn mình bị tràn ngập bởi: “một tinh thần tìm hiểu luân lý vô cùng rộng lớn và cao cả, nhưng xa lạ với mọi chắc chắn siêu hình, một khuynh hướng rõ ràng muốn phớt lờ những xung đột tạo ra bởi sự đối lập các nguyên tắc trí thức. Bạn không chống lại Kitô giáo, bạn đã bị thuyết phục sâu xa đến nỗi bạn đã thẩm hóa nó và phát triển quá nó” (10).

Maritain đã lớn lên trong một môi trường trí thức tương tự. Tuy nhiên, ông đã sớm phát hiện ra điều mà một ngày nào đó nhiều người khác trong thế hệ của ông sẽ nhận ra: thuyết bất khả tri siêu hình, vốn là di sản của họ, là một mảnh đất quá mỏng đối với cảm thức công lý bùng cháy trong trái tim họ. Để chống chọi với những cơn gió của bạo quyền, công lý cần có gốc rễ sâu và một lớp đất phong phú để đánh chìm chúng. Chính trong diễn trình tìm kiếm mảnh đất siêu hình phong phú đó, Jacques đã gặp Raïssa. Trong tình bạn nảy nở giữa họ, họ đã cùng nhau tiến hành cuộc tìm kiếm.

Khi họ theo đuổi nghiên cứu của mình, chủ nghĩa duy vật điềm tĩnh và thuyết vô thần thuyết phục nơi các giáo sư khoa học khiến họ lạnh nhạt. Các triết gia ở Sorbonne cũng làm họ thất vọng không kém.

“Các thầy giáo của chúng tôi là những nhà triết học, nhưng trên thực tế, họ đã mất hết hy vọng vào triết học.... Thông qua một số mâu thuẫn thực tế kỳ lạ, họ đã tìm cách xác minh mọi điều bằng các diễn trình học hỏi vật chất và xác minh thực nghiệm, nhưng họ lại tuyệt vọng đối với sự thật, mà ngay cái tên của nó đối với họ cũng không hề đáng yêu chút nào và chỉ có thể được sử dụng giữa dấu ngoặc kép của một nụ cười tỉnh mộng” (11).

Hiệu quả tích lũy trong những năm học của họ đã khiến Raïssa và Jacques đến ngưỡng của sự tuyệt vọng. Đối với Raïssa, cuộc sống lưu vong của bà khỏi quê hương của đức tin bắt đầu khi gia đình bà lần đầu tiên rời khỏi nước Nga, giờ đây đang xuống mức thấp nhất.

“Chúng tôi bơi một cách không mục đích trong làn nước quan sát và kinh nghiệm như một con cá dưới đáy biển sâu, mà không bao giờ nhìn thấy mặt trời có những tia sáng lơ mơ lọt xuống chúng tôi,... Và nỗi buồn đâm thấu trái tim tôi, vị đắng đót trống rỗng của một linh hồn đã thấy đèn tắt, từng ngọn một” (12).

Giữa lúc họ cùng quẫn, Jacques và Raïssa đi đến một quyết định đầy định mệnh sẽ định hình phần còn lại của cuộc đời họ. Khi đi dạo qua Vườn Bách Thảo (Jardin des Plantes) yêu dấu của Paris, cả hai đều đồng ý rằng nếu không thể biết sự thật, không thể phân biệt được thiện ác, công chính và bất chính, thì không thể sống có nhân phẩm được. Trong trường hợp như vậy, thả chết trẻ bằng cách tự sát còn hơn là sống trong sự vô lý. Tuy nhiên, một điều gì đó đã ngăn cản họ thực hiện bước cuối cùng này. Việc họ từ chối chấp nhận điều phi lý và mong muốn được biết sự thật, một mong muốn khiến họ đau khổ tột cùng, dường như chỉ ra một điều gì đó vượt ra ngoài sự vô lý.

“Điều đã cứu chúng tôi lúc đó, điều khiến nỗi tuyệt vọng thực sự của chúng tôi vẫn còn là nỗi tuyệt vọng có điều kiện chính là sự đau khổ của chúng tôi. Phẩm giá gần như vô thức đó của tâm trí đã cứu tâm trí chúng tôi qua sự hiện diện của một yếu tố không thể giản lược vào sự phi lý trong đó mọi điều dường như đang cố gắng dẫn dắt chúng tôi” (13).

Vì vậy, họ quyết định dành cho điều chưa biết một cơ hội để tự giải thích cho họ và tiết lộ một sự thật mà nhờ đó họ có thể sống theo.

Trong những ngày sau đó, Jacques và Raïssa Maritain sẽ khám phá ra sự thật kỳ diệu này là Thiên Chúa Vô minh mong muốn mọi người được cứu rỗi và nhận biết chân lý (1 Tm 2: 4). Thiên Chúa, trong lòng nhân từ vĩ đại của Người, đã dẫn họ đến với Chúa Kitô, với phép rửa trong Giáo Hội Công Giáo và sự an ủi của Bí tích Thánh Thể. Con đường đến với đức tin vào Chúa Kitô của họ có nhiều khúc mắc. Nó được dẫn dắt từ triết gia Henri Bergson, qua các tác

phẩm của Plotinus và Ruysbroeck, và cuối cùng là của Maeterlinck đến nhà văn và nhà thuyết giáo nổi tiếng, Léon Bloy. Khi đọc cuốn tiểu thuyết vĩ đại của Bloy, *Người đàn bà nghèo (La Femme Pauvre)*, vợ chồng Maritain bắt gặp khuôn mạo và sự vĩ đại của vị thánh Kitô giáo.

“Điều khiến chúng tôi có ấn tượng khi đọc cuốn *La Femme Pauvre* lần đầu tiên là sự bao la của linh hồn tín hữu này, lòng nhiệt thành cháy bỏng của ông đối với công lý, vẻ đẹp của một học thuyết cao cả lần đầu tiên hiện lên trước mắt chúng tôi” (14).

Khi gặp Bloy và gia đình ông, họ thậm chí còn có ấn tượng hơn nữa. Sự nghèo khó, đức tin của ông, sự độc lập anh hùng của ông, tất cả đều nói cho vợ chồng Maritain hay mâu nhiệm ban sự sống của Chúa Kitô. Vào nhà của gia đình Bloy đối với họ dường như là một sự trở về nhà. Trong mô tả của ông về sự thánh thiện và cố gắng của ông muốn sống nó với lòng nhiệt thành đối với công lý thần linh, khát vọng chân lý và tình yêu dịu dàng dành cho những người đau khổ, họ nhận ra hình ảnh của những khao khát hiện diện trong chính trái tim họ.

Quan trọng không kém đối với Raïssa là cuốn sách của Bloy *Le Salut par les Juifs* (On cứu rỗi nhờ người Do Thái). Mặc dù phong cách trần thế và tiên tri của Bloy thường xúc phạm chính những người mà ông định bảo vệ, nhưng trong mô tả của Bloy về ơn gọi của người Do Thái, Raïssa nhận ra chìa khóa để giải quyết vấn đề đã ám ảnh bà từ khi còn nhỏ: vấn đề Thiên Chúa và sự đau khổ. Chìa khóa là Chúa Kitô. Một cách nghịch lý, bằng cách dẫn Raïssa đến với Chúa Kitô, Bloy đã trả bà lại cho đức tin Do Thái thời thơ ấu của bà, bây giờ được hoàn thành trong Giao ước Mới trong máu Chúa Kitô. Bloy giải thích với Raïssa một điều mà một cách nào đó bà vốn đã có cảm thức: sức mạnh cứu độ của sự đau khổ của con người khi trong ân sủng của Thiên Chúa, nó được kết hợp với những đau khổ của Chúa Kitô.

Léon Bloy có lẽ là nhân vật đáng chú ý nhất xuất hiện ở Pháp vào lúc hoàng hôn của thế kỷ XIX. Đói khổ, liên tục bị các chủ nợ quấy rối, phải nuôi vợ và hai con, Bloy dành cả cuộc đời mình để sấm sét chống lại việc nước Pháp bác bỏ Thiên Chúa và việc tự mãn hăm hập của những tín đồ vẫn còn ở lại. Vào đúng thời điểm khi Paris đang chuẩn bị cử hành bài ca mừng chiến thắng của sự tiến bộ con người, tức Cuộc triển lãm năm 1900, Bloy đã nói với nước Pháp rằng hãy chuẩn bị cho sự hủy diệt sẽ ập đến với nó: Cuộc triển lãm... không nên diễn ra, bởi vì Paris và mọi quốc gia sẽ có đủ việc để làm trong việc lên gân guốc chống lại cái chết (15). Khi chiến tranh cuối cùng xảy ra, cùng với sự bùng nổ của Chiến tranh thế giới thứ nhất vào năm 1914, Bloy nhận xét rằng đó mới chỉ là bắt đầu (16). Năm 1916, trong lời tựa của cuốn *Au Seuil de l'Apocalypse* (Trước ngưỡng cửa Ngày chung cuộc), Bloy viết, “Trong thế kỷ 19 và 20, người ta thấy một quốc gia đã đảm nhiệm một điều chưa từng thấy kể từ thuở ban đầu của Lịch sử: SỰ TẬN DIỆT CÁC LINH HỒN. Điều này được gọi là Văn hóa Đức” (17). Đánh giá cường điệu này, rất đặc trưng của Bloy, đã chỉ ra một sự thật có thực: có điều gì đó sai lầm khủng khiếp ở Đức, và nó đang lan rộng. Bloy đặc biệt quan tâm đến dòng tu tưởng bài Do Thái mới đang nảy sinh xung quanh ông. Không còn là cá nhân Do Thái này hay cá nhân Do Thái nọ hay cộng đồng Do Thái này hay cộng đồng Do Thái nọ bị tấn công nữa. Người Do Thái bây giờ đang gặp nguy hiểm như cả một chủng tộc. Một cách hết sức đáng lưu ý, Bloy đã viết điều này vào năm 1916!

Thông điệp của Bloy không chỉ là một thông điệp về hủy diệt. Ông cũng nói về một sự đổi mới sắp tới. Kitô hữu sẽ phải đau khổ, nhưng hợp nhất với Chúa Kitô những đau khổ của họ sẽ thanh tẩy họ và giúp nhiều linh hồn tìm thấy tình yêu chữa lành của Thiên Chúa. Một cách mâu nhiệm, theo quan điểm của Bloy, những đau khổ của người Do Thái là một dấu hiệu dẫn tới Chúa Kitô, người đồng bào Do Thái của họ, những người đã phải chịu đau khổ với họ.

Như ông đã thấy, sứ mệnh của Bloy là giúp nước Pháp chuẩn bị bước đi với Chúa Kitô trên con đường Canvê để Giáo hội có thể được đổi mới.

Raïssa tiếp thu thông điệp của Bloy. Năm 1906, cùng với Jacques và Vera, bà được rửa tội gia nhập Giáo Hội Công Giáo, với Léon và Jeanne Bloy là cha mẹ đỡ đầu của bà. Kể từ thời điểm đó, Raïssa bắt đầu nhận ra những nét đặc trưng trong ơn gọi của mình. Bà đã được kêu gọi để sống trong sự kết hợp với Chúa Kitô. Bà cũng được mời gọi, qua đời sống cầu nguyện và học hỏi, đặt thành lời văn xuôi và thi ca những chân lý mà bà đang khám phá ra trong Chúa Giêsu Kitô. Trong những năm sau đó, đau khổ về thể xác và tình cảm sẽ không bao giờ rời xa bà, nhưng cũng có sự bình yên và niềm vui âm thầm. Bà được củng cố bởi sự xác tín ngày càng tăng rằng trong Chúa Kitô, những đau khổ của bà đang ngấm ngấm hoạt động vì lợi ích của các linh hồn. Cuộc sống mà bà và Jacques phải sống để phục vụ Giáo hội được hiểu rõ nhất như một nỗ lực để sống theo tầm nhìn của Bloy.

Những năm giữa lễ rửa tội của họ và sự bùng nổ của Thế Chiến thứ nhất là khoảng thời gian mang tính chất thiêng liêng đối với vợ chồng Maritain và nhiều người khác ở châu Âu. Những năm đó chứng kiến sự trở lại đạo của người chị của Jacques và của người cha của chị em Raïssa. Một số bạn bè của họ cũng đã trở lại đạo vào thời điểm này, trong đó có hai người đã trở nên thân quý đối với nhiều người ở Pháp qua các bài viết và chiến tích của họ: người bạn thời niên thiếu của Jacques, Ernest Psichari, và người cố vấn ban đầu của anh, Thi sĩ Charles Péguy. Trong những năm đó, Jacques và Raïssa cùng với em gái Vera đã trở thành những người dòng ba của Dòng Biển Đức, cùng nhau thành lập một cộng đồng cầu nguyện và học tập tại gia. Jacques và Raïssa đã quyết định sống như anh chị em, từ bỏ tình thân mật vợ chồng và niềm vui nuôi dưỡng một gia đình để tận hiến sâu sắc hơn cho ơn gọi phục vụ sự thật của họ. Cũng trong những năm đó, vợ chồng Maritain đã khám phá ra Thánh Tôma Aquinô và, dưới sự hướng dẫn của những vị cố vấn dòng Đa Minh của họ, đã bắt đầu nghiên cứu các tác phẩm của ngài một cách sâu xa.

Mặc dù Jacques đã bắt đầu nổi tiếng ở Pháp qua các bài báo của mình, nhưng chỉ sau Thế Chiến thứ nhất, cuộc đời triết gia của ông mới bắt đầu một cách nghiêm túc. Sau khi nhận được một di sản để hỗ trợ công việc của mình từ một người lính thiệt mạng tại mặt trận, Maritain đã có thể mua một ngôi nhà ở Meudon, một ngôi làng không xa Paris, và đưa kế hoạch của họ thành hiện thực. Họ có thể sống một cuộc đời cầu nguyện và học tập, và biến ngôi nhà của họ trở thành trung tâm tư tưởng và văn hóa Công Giáo, dưới sự bảo trợ của Thánh Tôma Aquinô. Nhà của họ trở thành một nơi mà các nghệ sĩ và trí thức có thể tìm được tình bạn và thảo luận sôi nổi. Danh sách khách đến nhà của họ trong những năm đó được đọc giống như một cuốn *Who's Who* của cuộc phục hưng trí thức Công Giáo ở Pháp. Chính trong những năm Meudon, cuộc đời công khai của Raïssa với tư cách là một nhà văn và một nhà thơ bắt đầu.

Công trình của bà: Sự sống phục vụ sự thật

Tuyển chọn các bài thơ của Raïssa Maritain

(Bản tiếng Anh của một tu sĩ dòng Biển Đức của Đan Viện Stanbrook)

Suy niệm

Bóng tối bên dưới và bóng tối bên trên;
Dưới cánh đen Tổng Lãnh Thiên Thần

Kế hoạch của Thiên Chúa khai triển.

Nghịch lý của Sáng Thế là vô hạn
Vĩnh cửu được tạo nên từ thời gian,
Điều thiện bất diệt được cổ vũ bởi điều ác.

Nhân loại lê bước về phía trước tìm kiếm công lý
Trên những nẻo đường lười biếng của hành vi gian ác,
Và những gian dối và lầm lạc của ngày hôm nay
Sẽ phục vụ sự thật ngày mai.

Sự thiện nhỏ nhoi,
Dù có vẻ như không đáng gì
Để vượt qua thảm họa trong thời đại của chúng ta,
Chứa hạt giống cây vĩnh cửu tình yêu.

Cái ngã của Icarus

Một nhánh hoa lên khung biển cả.
Một số con tàu mơ về vũ trụ; Trên bờ, những con cừu thần thờ.
Icarus đã rơi từ trên trời xuống
như cú nhào xuống của một con mòng biển.

Giữa trưa, mặt trời sáng thế thiếp ngủ
Thế giới, thanh bình, vẫn giữ được vẻ đẹp của nó.

Ôi Thập Giá

Ôi Thập giá, người chia cắt trái tim,
Ôi Thập Giá, người chia cắt thế giới,
Thập Giá thân linh và gỗ cây đắng đót,
Giá đầm máu mua các Mối phúc,
Thánh giá hoàng gia, dấu ấn đế chế,
Thập giá u ám nhất, giá treo cổ của Thiên Chúa,
Sao sáng các Mâu nhiệm
Chìa khóa sự chắc chắn

Đám mây

Một đám mây trên bầu trời,
Cỗ xe của Êdêkien
Đang phóng qua.

Trong đồng cỏ thấy
Dưới cây đào
Hoa hồng rực rỡ,
Sau đó, ngài xuất hiện
Và những giọt nước mắt chảy dài
Trong không khí loãng
Trên khuôn mặt của Ngài

Hồi người sứ giả.

Ấn phẩm đầu tiên của Raïssa Maritain là cuốn *La Vie d'Oraison* (Đời sống Cầu nguyện) khá mỏng, một tác phẩm mà bà đã viết cùng với Jacques như một cuốn sách hướng dẫn thiêng liêng cho các nhóm nghiên cứu tư tưởng Thánh Tôma mà bà và Jacques đã thành lập. Mục tiêu của công trình nhỏ này là truyền đạt cho các thành viên của nhóm nghiên cứu tính ưu tiên của việc cầu nguyện và tình yêu Kitô giáo đối với sự tiến bộ trong đời sống trí thức: bản thân trí hiểu chỉ có thể phát triển những khả năng cao nhất của nó khi nó được bảo vệ và củng cố bởi sự bình an được ban cho nhờ lời cầu nguyện. Linh hồn càng tiến gần Thiên Chúa bằng tình yêu thương, thì trí hiểu càng phát triển và tầm nhìn của nó càng rõ ràng hơn (18). Vì vậy, đời sống trí thức phải được củng cố bằng đời sống chiêm niệm nếu nó muốn đạt được tiến bộ thực sự trong việc khám phá chân lý và trong việc dẫn dắt những người khác biết và yêu sự thật.

Raïssa đã ghi nhớ nằm lòng thông điệp trong cuốn sách của mình và cố gắng sống nó. Ngay từ những ngày đầu mới trở lại đạo, bà đã cảm thấy một lời kêu gọi mãnh liệt bước vào việc cầu nguyện chiêm niệm. Chính trong giai đoạn này, Raïssa bắt đầu viết *Nhật Ký* của mình, chỉ được xuất bản sau khi bà qua đời. Với sự rõ ràng hấp dẫn, bà mô tả hành động của Chúa trong cuộc sống của bà và những cuộc đấu tranh của bà để hiểu và đáp ứng. Những hiểu biết thông sáng ngắn gọn về yêu thương và hiểu người lân cận, người ta phải quên bản thân mình (19) được xen kẽ với những mô tả về các cuộc đấu tranh của bà và những viên ngọc trai của sự khôn ngoan điềm tĩnh, chẳng hạn như những điều sau:

“Lầm lỗi giống như bọt sóng, nó lần tránh sự nắm bắt của chúng ta và cứ thế xuất hiện trở lại. Linh hồn không được kiệt sức khi chiến đấu chống lại bọt sóng. Lòng nhiệt thành của nó phải được thanh tẩy và thanh tĩnh, và bằng sự kết hợp với Ý chí thần linh, nó phải tập hợp sức mạnh từ những chiều sâu thẳm. Và Chúa Kitô, với tất cả công lao của Người và công lao của tất cả các thánh, sẽ làm công việc của Người ở sâu dưới mặt nước. Và mọi thứ có thể cứu vớt sẽ được cứu vớt” (20).

Nhật ký cũng cung cấp các ghi chép của bà về ý thức cho rằng Chúa đang mời gọi bà chấp nhận chia sẻ đau khổ của Người.

“Trong lúc cầu nguyện im lặng, tôi cảm thấy bên trong mình được khuyến khích từ bỏ mình cho Thiên Chúa, và không những được khuyến khích mà còn có khuynh hướng thực hiện nó một cách hữu hiệu, và thực hiện việc đó, cảm thấy làm việc đó cho một thử thách, một đau khổ, mà do đó, sự thuận ý của tôi đã được yêu cầu. Tôi thực hiện hành động từ bỏ mình này bất chấp sự hèn nhất bẩm sinh của mình” (21).

Chính trong những năm tháng ở Meudon, Raïssa đã nhận được thiên phú làm thơ: Người có thể biết được chiều sâu của tinh thần hoặc, nếu bạn muốn, tính tâm linh của hiện hữu, bắt đầu bằng cách đi vào chính mình. Và cũng chính trong nội tâm của cuộc sống, của suy nghĩ, của lương tâm mà họ bắt gặp Nàng Thơ, nếu họ được định mệnh xếp đặt để gặp gỡ nàng (22). Trong sâu thẳm lời cầu nguyện của bà, Raïssa đã gặp Nàng Thơ. Những bài thơ trở thành cách để bà phát biểu các trải nghiệm nội tâm của mình. Mặc dù các chuyên gia đã lưu ý đến những hạn chế về mặt kỹ thuật trong một số bài thơ của bà (23), nhưng các tác phẩm hay nhất của bà đã thành công trong việc làm cho những sự kiện bình thường của cuộc sống ánh lên sự trong sáng tâm linh (24). Người ta tìm thấy ở đây những đề tài được lặp đi lặp lại suốt trong các tác phẩm của bà: bỗng nhiên gặp Thiên Chúa trong đời thường (Đám Mây); màu nhiệm của cái ác đạo đức và vẻ đẹp tự nhiên (Cái ngã của Icarus); việc làm của Chúa quan phòng ở

giữa tội lỗi của con người (Suy Niệm); và mâu nhiệm luôn hiện hữu về sự đau khổ của Chúa Kitô và ơn gọi của chúng ta tham gia vào đó (Ôi Thập giá). Tổng cộng, Raïssa đã viết gần chín mươi bài thơ, được xuất bản trong bốn tuyển tập khác nhau, và được Jacques tập hợp lại thành một tập sau khi bà qua đời (25). Đối với những ai có kiên nhẫn để nghệ thuật của thi sĩ nói với họ, thì các vần thơ của bà có một giá trị lâu dài.

Khi Thế Chiến thứ hai diễn ra ở Pháp vào năm 1940, vợ chồng Maritain đang ở Mỹ. Không thể trở về quê hương và bạn bè của mình, họ đã cống hiến năng lực của mình để giúp thế hệ trẻ đang trải qua những hiểm nguy của chiến tranh tìm thấy ý nghĩa sâu sắc hơn về những biến cố họ đang phải chịu đựng. Họ khuyến khích người dân Pháp nhìn cuộc chiến dưới ánh sáng của nước Pháp mới có thể nảy sinh sau chiến tranh. Chiến tranh là một thảm họa, nhưng nó cũng tạo cơ hội để xây dựng một nước Pháp mới và một châu Âu mới cho những ai có đủ can đảm và tinh thần sâu sắc để đảm nhận nhiệm vụ. Vì vậy, Jacques đã viết *À Travers le Désastre* (Qua thảm họa, nhưng được xuất bản bằng tiếng Anh với tựa đề *France, My Country*), một cuốn sách đã được chuyển lậu vào Pháp và được các thành viên kháng chiến đọc rộng rãi (26).

Phản ứng của Raïssa một lần nữa là đặc trưng của nguồn gốc Hasidic của bà: bà sẽ kể chuyện. Bà sẽ giúp những người trẻ tuổi bị cảm dỗ tuyệt vọng bằng cách kể cho họ nghe câu chuyện về sự tốt lành của Thiên Chúa cho một thế hệ thanh niên trước đó cũng bị cảm dỗ tuyệt vọng. Bà sẽ kể câu chuyện về sự phục hưng của Công Giáo ở Pháp như bà và Jacques đã trải qua. Với phần đạo đầu kể lại thời thơ ấu và thiếu thời của mình, bà đã ghi lại những năm 1900-1917, khoảng thời gian kéo dài từ khi bà vào Sorbonne và bắt đầu cuộc đời của bà với Jacques cho đến khi Léon Bloy qua đời. Tập đầu tiên, *Les Grandes Amitiés* (các Tình Bạn Vĩ Đại, bản tiếng Anh: *We Have Been Friends Together*) ra đời năm 1941 và được tiếp theo bởi cuốn, *Les Aventures de la Grâce* (Những cuộc phiêu lưu của ân sủng) vào năm 1944. Đối với một thế hệ cần nghe nó, Raïssa đã đưa ra một giải trình về niềm hy vọng đã có ở trong bà và đã làm như vậy với sự dịu dàng và tôn kính (*I Pr 3:15*). Là một biên niên sử về sự phục hưng của Công Giáo ở Pháp, những cuốn sách này không có gì so sánh bằng. Tuy nhiên, hơn thế nữa, chúng còn cung cấp cho chúng ta một thần học về sự hoán cải và ơn gọi Kitô hữu được phát biểu trong một câu chuyện kể về tác động của lòng thương xót của Thiên Chúa đối với cuộc sống của một thế hệ đi tìm kiếm ý nghĩa. Đối với bất cứ ai có thể bị cảm dỗ nghi ngờ tình yêu lâu bền của Thiên Chúa dành cho dân ương ngạnh của Người, những cuốn sách này tiếp tục mang hy vọng lại cho những thời điểm khó khăn.

Sự thật lên tiếng

Có thể nói nhiều hơn nữa về Raïssa và công việc của bà. Chắc chắn, Jacques sẽ nhắc người đọc như ông vẫn thường làm trong suốt cuộc đời của mình về vai trò của Raïssa trong quá trình hình thành các tác phẩm của chính ông. Bà đọc chúng và sửa đổi chúng, thường làm chúng rõ ràng hơn và làm dịu đi sự gay gắt trong các cuộc tấn công của ông (27).

Các tiểu luận của bà về thi pháp và việc phát triển luân lý cũng đáng được chú ý (28). Tuy nhiên, tổng hợp lại, thơ của bà, các tiểu luận và hồi ký của bà đều là một câu trả lời nhẹ nhàng và vui tươi cho câu hỏi từng định hướng cho đời bà. Raïssa Oumansov đã tìm cách biết điều hiện hữu. Trong im lặng và giữa những bận bịu lo toan của cuộc sống, bà đã tìm thấy câu trả lời cho mình: *Hãy yên lặng và biết rằng Ta là Thiên Chúa (Tv 46:10)*.

Chú thích

1. Raïssa Maritain, *We Have Been Friends Together*, do Julie Kernan dịch (New York: Longmans, Green and Co., 1942), 34-35.
2. Muốn có một phân tích về lối hiểu của người Hasidic về Thiên Chúa và sự đau khổ, hãy xem *Hasidic Thought* của Yoram Jacobson (Tel Aviv: MOD Press, 1998), 84-112.
3. Raïssa Maritain, *We Have Been Friends Together*, 2.
4. Raïssa Maritain, *Marc Chagall* (New York: Editions de la Maison Française, 1943), 16-17.
5. *Đã dẫn*, 17-18.
6. Raïssa Maritain, *We Have Been Friends Together*, 26.
7. *Đã dẫn*.
8. *Đã dẫn*, 34.
9. Ông của Jacques Maritain là Jules Favre, một đảng viên cộng hòa hăng hái, từng công khai chống lại Napoléon III tại quốc hội và đã tham gia vào các cuộc đàm phán với Bismarck nhằm cứu Paris khỏi sự chiếm đóng hoàn toàn trong chiến tranh Pháp-Phổ. Ông cũng từng là phó tổng thống và bộ trưởng ngoại giao của Đệ tam Cộng hòa. Xem Julie Kernan, *Our Friend, Jacques Maritain: A Personal Memoir* (Garden City, NY: Doubleday, 1975), 15.I.
10. Jacques Maritain, *Antimoderne* (Paris: Desclé de Brouwer, 1922), 230. Xem Raïssa Maritain, *We Have Been Together*, 52.
11. Raïssa Maritain, *We Have Been Together*, 67-68.
12. *Đã dẫn*, 63, 64.
13. *Đã dẫn*, 75.
14. *Đã dẫn*, 106.
15. Léon Bloy, *Le Mendiant Ingrat: Quatre Ans de Captivité à Cochons-surs-Marne, L'Oeuvre Complete de Léon Bloy*, vol. 5 (Paris: François Bernouard, 1948), 790. Trích dẫn trong Raïssa Maritain, *We Have Been Together*, 108.
16. Xem Raïssa Maritain, *Adventures in Grace*, do Julie Kernan dịch (New York: Longmans, Green and Co., 1945), 249.
17. Léon Bloy, *Le Mendiant Ingrat: Au Seuil de l'Apocalypse, L'Oeuvre Complete de Léon Bloy*, vol. 10 (Paris: François Bernouard, 1948), Phần mở đầu không đánh số trước trang 2011. Nhấn mạnh trong bản gốc. Xem Raïssa Maritain, *Adventures in Grace*, 25 1.
18. Jacques và Raïssa Maritain, *Prayer and Intelligence* (London: Sheed and Ward, 1928), 5.
19. *Raïssa Maritain Raïssa Journal*, do Jacques Maritain trình bày (Albany, NY: Magi Books, 19 74) trình bày, 59.
20. *Đã dẫn*, 158.
21. *Đã dẫn*, 126. Cũng trong những năm này, Raïssa đã cho đăng tải một bài suy niệm về vai trò của Ác quỷ trong bi kịch về thế giới sa đọa, và ơn gọi của Chúa Kitô phải vượt thoát Hoàng tử của Thế giới. Xem, Raïssa Maritain, *Le Prince de ce monde* (Paris: Desclé de Brouwer, 1929).
22. Raïssa Maritain, *Raïssa Journal*, 373.
23. Xem Judith D. Suther, *Raïssa Maritain: Pilgrim, Poet, Exile* (New York: Fordham University Press, 1990), 65-99; 177182.
24. Nhận định này là của Thomas Merton, người viết tiếp: Câu thơ của bà không kỹ xảo, thuần khiết không trang trí và cầu kỳ, đến nỗi nó có tính chất gần gũi của một bức tranh Nhật Bản. Một trong số đó (bài *Recipe*) có sự đơn giản ngắn gọn và bí ẩn của *haiku*. Người ta theo bản năng nghĩ tới những phép loại suy bằng hình ảnh đối với trải nghiệm thơ của bà chính xác vì nó quá gần gũi và quá thuần khiết (Thomas Merton, *Raïssa Maritain Poems, Jubilee* [4/1963]: 27).
25. Raïssa Maritain, *Poèmes et Essais* (Paris: Desclée de Brouwer, 1968).
26. Julie Kernan, *Our Friend, Jacques Maritain*, 121-123.
27. Xem Judith D. Suther, *Raïssa Maritain: Pilgrim, Poet, Exile* g, 44.
28. Xem Raïssa Maritain, *Sense and Non-Sense in Poetry and Magic, Poetry, và Mysticism in*

Jacques and Raïssa Maritain, The Situation of Poetry (New York: Philosophical Library, 1955), 1-36; Raïssa Maritain, *Abraham and the Ascent of Conscience in Bridge: A Yearbook of Judaeo Christian Studies* (New York: Pantheon, 1955), 23-52.

2. Raïssa và Jacques Maritain: Theo đuổi chân lý, vẻ đẹp và cộng đồng

Raïssa Maritain sinh năm 1883 tại Nga trong một gia đình Do Thái sùng đạo. Ngay từ khi còn nhỏ, Raïssa đã có tiếng có năng khiếu học tập, vì vậy để bảo đảm khả năng theo đuổi con đường học vấn, gia đình bà đã di cư sang Pháp. Khi ở Pháp, sự lôi cuốn của các phong trào vô thần, chủ nghĩa duy nhân bản vào đầu thế kỷ 20 đã lôi kéo cha mẹ bà rời xa nguồn gốc Do Thái của họ và đi vào lối sống vật chất, kéo theo họ là Raïssa trẻ tuổi. Mặc dù đức tin Do Thái ban đầu đã ảnh hưởng đến bà rất nhiều, nhưng bà đã trải qua những năm tháng thiếu niên như một người vô thần, càng ngày càng xa rời Thiên Chúa. Năm 16 tuổi, bà có cơ hội theo học ngành khoa học tự nhiên tại Đại học Sorbonne ở Pháp, nơi bà gặp chồng mình là Jacques.



Ngay từ khi gặp nhau, Jacques và Raïssa đã không thể tách rời nhau. Cùng với việc quen biết và yêu nhau, họ đã dành thời gian theo đuổi việc nghiên cứu triết học. Mặc dù Jacques lớn lên trong một gia đình Thệ Phản, họ cùng nhau ngày càng xa rời đức tin của tuổi trẻ và rơi vào một quan điểm hư vô chủ nghĩa, duy vật chủ nghĩa và âm đạm về cuộc sống. Khi Raïssa 19 tuổi và Jacques 20 tuổi, họ quyết định sẽ cùng tự tử nếu, trong vòng một năm, họ không tìm được câu trả lời cho câu hỏi lớn nhất của mình, tức lý do sống.

Trong năm tìm kiếm này, họ đã đọc một cuốn sách có tựa đề *La Femme Pauvre* (Người đàn bà nghèo) của tác giả Công Giáo Leon Bloy, cuốn sách đã khiến họ tò mò và hé mở cánh cửa đức tin cho họ. Bloy viết "Thảm kịch lớn duy nhất trong đời là không trở thành một vị thánh." Cái nhìn táo bạo về cuộc sống này đã thu hút họ. Họ đến gặp Bloy và tình bạn suốt đời với nhà văn này đã bắt đầu — một tình bạn dẫn vợ chồng Maritain đến với Giáo Hội Công Giáo. Họ cùng được rửa tội vào năm 1906 với Bloy làm cha đỡ đầu.

Sau khi gia nhập Giáo Hội Công Giáo, cuộc sống của họ không tránh khỏi những thử thách — bệnh tật, chiến tranh và mất mát đã đeo bám họ trong suốt cuộc đời của họ. Nhưng đức tin của họ đã mang lại cho những thử thách này ý nghĩa và mục đích, và vì vậy nó đã đưa họ vượt qua những khó khăn này. Raïssa bắt đầu cuốn hồi ký của mình, có tựa đề *Les Grandes Amitiés* (những tình bạn vĩ đại), với những lời lẽ bề ngoài có vẻ như tuyệt vọng, "Không còn tương lai nào cho tôi trên thế giới này." Mặc dù những lời này ngụ ý rằng bà đã bỏ cuộc, nhưng trong cùng một đoạn sau đó, bà đã viết về niềm tin tưởng sâu sắc nhất đã nâng đỡ bà trong việc đối đầu với sự tuyệt vọng đó: "Vương quốc của Chúa Kitô không thuộc về thế gian này." Chính nhờ quan điểm này mà Raïssa và Jacques đã sống cuộc hôn nhân của họ, tạo nên

một tấm gương cho tất cả những ai mong muốn sống cuộc sống trong một cộng đồng không tìm thấy cùng đích của nó trên trái đất này.

Nhân chứng hôn nhân của họ

Mặc dù Jacques và Raïssa sau đó đã chọn sống như anh chị em (được gọi là cuộc hôn nhân kiểu Thánh Giuse), và vì vậy không có con, cuộc hôn nhân của họ vẫn là một tình yêu và tự hiến đáng kinh ngạc. Mỗi liên hệ của họ được xây dựng dựa trên sự lãng mạn, chắc chắn như thế, nhưng nó cũng có nền tảng ở sự theo đuổi sâu sắc khôn ngoan, cái đẹp và sự thật. Raïssa đã viết trong hồi ký của mình rằng, khi bắt đầu mỗi liên hệ của họ, "Chúng tôi cùng nhau nghĩ lại toàn bộ vũ trụ, ý nghĩa của cuộc sống, số phận của con người, sự công bằng và bất công của xã hội." Niềm đam mê tìm hiểu này tiếp tục diễn ra trong suốt cuộc đời họ với nhau — tạo cho họ một mục đích ở bên ngoài mỗi liên hệ của chính họ, hướng tới điều vốn định hướng thời gian, năng lực và trí tuệ vĩ đại của họ.

Jacques theo đuổi chân lý và cái đẹp thông qua triết học bằng cách viết sách và tiểu luận về đức tin, đặc biệt là về các tác phẩm của Thánh Tôma Aquinô. Mặc dù Raïssa rất thông thạo về triết học (bà thường hiệu đính các bài tiểu luận và sách của Jacques), bà đã chọn chia sẻ việc theo đuổi chân lý của mình thông qua nghệ thuật, viết thơ và sách cũng như kể chuyện cho bạn bè và các sinh viên trẻ của bà.

Mặc dù đã dành nhiều năng lực cho việc tìm kiếm sự thật, nhưng họ vẫn tập trung cuộc sống của mình vào việc cầu nguyện. Raïssa biết rằng ngay cả những theo đuổi cao cả nhất, theo đuổi chân lý và vẻ đẹp, cũng không thể có kết quả nếu nó không xuất phát từ việc cầu nguyện. Cùng với việc duy trì đời sống trí thức, chính từ đời sống cầu nguyện này mà cả Jacques và Raïssa đã nhận được ân sủng để sống một cuộc hôn nhân mẫu mực.

Trong cuốn hồi ký của mình, Raïssa kể lại cách họ giải quyết những bất đồng; bà nói rằng các bất đồng “không thể dung thứ được đối với chúng tôi, nhưng để có thể hòa giải thì không có điều gì ngoài việc cố gắng hiểu nhau và giải quyết vấn đề vì lợi ích của chúng tôi”. Trong cuộc sống hôn nhân, họ đặt người kia lên hàng đầu, luôn tìm cách hiểu và học hỏi, và vì vậy họ luôn sống một cuộc sống hiến thân chân chính.

Cuộc hôn nhân của họ là mẫu mực cho lý tưởng hôn nhân Kitô giáo, tìm thấy trong thư *Êphêsô* 5: 22-23, nơi Thánh Phaolô viết rằng “Hỡi các bà vợ, hãy phục tùng chồng mình... Hỡi những người chồng, hãy yêu thương vợ mình, như Chúa Kitô yêu Giáo Hội và xả thân vì Giáo Hội”. Mặc dù câu này đôi khi khiến người ta bối rối, nhưng cuộc hôn nhân của vợ chồng Maritain cho thấy câu này có thể được sống một cách đẹp đẽ như thế nào. Trong nhật ký của bà, Raïssa viết “Jacques yêu quý của tôi! Trong hơn hai mươi năm, tôi đã thấy anh ấy sống với tấm lòng luôn hướng về Thiên Chúa. Tất cả cuộc sống của tôi là phục vụ anh ấy, phục vụ công việc của anh ấy vốn dành trọn vẹn cho Thiên Chúa.” Như một cặp vợ chồng, sứ mệnh của họ hợp nhất với sứ mệnh của Thiên Chúa đến nỗi Raïssa có thể nói rằng bà đã phục vụ chồng mình mà không hề tỏ ra thua kém anh ta. Bà phục vụ chồng vì chồng bà phục vụ Thiên Chúa. Bằng cách sống như vậy, Raïssa và Jacques được coi như một bức tranh sống động về cuộc hôn nhân được Thánh Phaolô mô tả, một nhân chứng mà tất cả các cặp vợ chồng đã kết hôn có thể ngắm nhìn.

Vun xới Giáo hội Tại gia

Mặc dù Jacques và Raïssa chưa từng có con nhưng họ không để điều đó ngăn cản họ tạo ra

một ngôi nhà mà ở đó tất cả những ai bước vào đều được chào đón như gia đình. Trong nhật ký của mình, Raïssa viết "Tôi muốn người lân cận của tôi có một nơi trú ẩn trong trái tim tôi cũng như chính tôi cũng muốn tìm một nơi trú ẩn trong Trái tim nhân hậu của Chúa Giêsu." Qua việc vun xới Giáo hội Tại gia, bà đã thực hiện được mong muốn này.

Căn nhà của vợ chồng Maritain đã trở thành nơi ẩn náu với những cuộc đối thoại hấp dẫn và kích thích đối với nhiều người Công Giáo có ảnh hưởng, tạo ra nơi nung nấu trong một nước Pháp vốn thường thù nghịch với người Công Giáo. Một số nhân vật nổi bật thường được nhìn thấy trong căn nhà của họ là nhà thần học Reginald Garrigou-Lagrange (người sau này trở thành người hướng dẫn luận án của vị Giáo hoàng tương lai Gioan Phaolô II), nhà thơ Charles Peguy, tác giả Léon Bloy, và Tội tở của Chúa Elisabeth Leseur.

Vào khoảng năm 1910, cặp vợ chồng cùng với Vera, em gái của Raïssa, đã trở thành những người dòng ba của Dòng Biển Đức và bằng cách đó, họ chính thức cam kết dâng cuộc đời của họ cho Chúa Kitô. Họ tuân theo lối sống tìm thấy trong Luật của Thánh Biển Đức và tạo ra trong nhà của họ một cộng đồng cầu nguyện tại gia. Cuộc sống hàng ngày của họ xoay quanh thánh lễ, phụng vụ các giờ kinh và cầu nguyện thầm lặng, cũng như hình thành thói quen cầu nguyện, làm việc và cộng đồng.

Một gương sáng phi thực tiễn?

Trong khi xem xét cuộc sống của cặp vợ chồng này, việc bắt chước cách sống của họ dường như là một nhiệm vụ bất khả thi. Họ không có con hoặc không có loại công việc từ 9 giờ sáng đến 5 giờ chiều vốn đòi hỏi thời gian và năng lực của họ. Nhưng vẫn còn rất nhiều khía cạnh trong đời họ đáng được bắt chước ai nọ theo, kể cả những cặp đã kết hôn và những người độc thân.

Thứ nhất, việc họ vun đắp một ngôi nhà trong đó chân, thiện, mỹ luôn được theo đuổi, là một tấm gương có thể noi gương theo trong những cách nhỏ nhất, chẳng hạn như trưng bày tác phẩm nghệ thuật đẹp đẽ, nghe âm nhạc đáng giá, hoặc đọc những cuốn sách hay. Thứ hai, gương sáng của họ trong việc tạo ra một ngôi nhà, nơi mọi người đều được chào đón và là nơi có những cuộc trò chuyện nâng cao tinh thần và đầy thách thức, cũng là một thí dụ đáng xem xét. Cuối cùng, chứng tá của họ về đời sống cầu nguyện cũng đầy cảm hứng — họ không bắt thời gian cầu nguyện phải thích ứng theo những ngày sống bận rộn của họ, thay vào đó họ đã lên lịch cho các ngày sống của mình quanh việc cầu nguyện.

Qua cả sự hiến thân chân chính vốn hiển hiện trong cuộc hôn nhân của họ và qua mô hình giáo hội tại gia mà họ trình bày, tất cả những ai muốn sống một cuộc đời theo đuổi chân lý, vẻ đẹp và cộng đồng trung thành đều có thể tìm thấy tấm gương trong cuộc đời của Jacques và Raïssa Maritain.

Nguồn: Anna Laughery, <https://www.theyoungcatholicwoman.com/archivescollection/Raïssa-and-jacques-maritain-in-pursuit-of-truth-beauty-and-community>

3. Raïssa, Jacques Maritain và việc tân phúc âm hóa

"Giáo hội đã thần thánh hóa những đam mê cực đoan, ban phước cho những kẻ điên cuồng, ca ngợi chứng loạn thần kinh mà nó đã tạo kênh trước đó và dường như không có gì có thể ngăn cản tôi trước cửa của nó. Không."



Đây là những lời của một trí thức trẻ, Maurice Sachs, nói ngay sau khi ông trở lại Công Giáo vào đầu thế kỷ 20 và chúng mô tả những gì đã thu hút ông tới đó nhiều nhất, đó là nền huyền nhiệm, các nghi thức bí tích, thực hành sùng đạo, lòng đạo đức cảm giới, và hầu như mọi điều bên trong Công Giáo Rôma vốn nói tới một điều gì đó bên ngoài những gì có thể hiểu một cách thuần lý. Trong hồi ký của mình, Sachs mô tả những yếu tố có tính huyền nhiệm, có tính bí tích và có tính sùng đạo này như “tia nắng” và coi chúng như một sự thay thế triệt để cho chủ nghĩa duy lý hẹp hòi vốn là bầu không khí trí thức thâm nhiễm thời kỳ này và là điều ông thấy ngột ngột.

Maurice Sachs chỉ mới mười chín tuổi khi ông được rửa tội và cuộc hành trình hướng tới Công Giáo của ông đã chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của Raïssa Maritain, chính bà cũng là một người từ Do Thái giáo chuyển sang Kitô giáo. Bà và người chồng nổi tiếng của mình, Jacques, đã gặp nhau tại Sorbonne ở Paris vào đầu những năm 1900. Cả hai đều là những người theo thuyết bất khả tri vào thời điểm đó; bà, bất khả tri đối với di sản Do Thái giáo, và ông, bất khả tri đối với gốc rễ Kitô giáo. Mỗi người đã đến Sorbonne chính vì, như một người không tin, họ đều muốn đắm mình trong khoa học và chủ nghĩa duy lý. Nhưng những gì họ gặp ở đó đã làm họ vô cùng thất vọng và tinh ngộ. Họ cảm thấy ngột ngột. Tâm trí và linh hồn họ muốn nhiều hơn là khoa học và lý trí thuần túy và họ sớm rời khỏi Sorbonne, không chắc chắn về những gì họ đang tìm kiếm, nhưng chủ yếu chắc chắn đối với sự kiện này: một mình thế giới thuần lý sẽ không bao giờ thỏa mãn họ.

Họ bắt đầu tìm kiếm một giải pháp thay thế và điều này dẫn họ đến với hai nhà trí thức vốn không chịu khuôn phép xã hội là Léon Bloy và Charles Péguy, cả hai, vì ưa thích huyền bí và sùng đạo nên đã bị giới trí thức khinh bỉ đáng kể vào thời điểm đó. Léon Bloy cuối cùng đã dẫn dắt Maritain vào Giáo Hội, trở thành cha đỡ đầu của Raïssa trong nghi thức lãnh phép rửa của bà, và một trong những điều ông dẫn nhập vào cuộc sống của họ, một điều về cơ bản trái ngược với mọi thứ họ đã gặp ở Sorbonne, là huyền nhiệm và lòng mộ đạo. Những điều này, mạnh hơn các giáo điều của Kitô giáo, đã thu hút vợ chồng Maritain gia nhập Giáo Hội.

Không lâu sau khi trở thành Kitô hữu, Raïssa và Jacques, giờ đây chính họ bị chính dòng trí thức ruồng bỏ, bắt đầu tổ chức các cuộc thảo luận hàng tuần tại ngôi nhà của họ ở ngoại ô Paris. Vào thời điểm này, họ cũng đã đọc Thánh Tôma Aquinô và chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi viễn kiến của ngài. Nó đã tạo cho họ một khung trí thức đề tích hợp huyền nhiệm, các bí tích và lòng sùng kính. Giờ đây, họ cảm thấy sẵn sàng dìu dắt những người khác và chẳng mấy chốc đã có một nhóm lớn các nghệ sĩ, nhà văn và trí thức tụ tập xung quanh họ, nhiều người cuối cùng đã chịu phép rửa.

Và họ đã cung cấp điều gì cho những người này mà đời sống trí thức và văn hóa của Paris vào thời điểm đó không cung cấp được? Làm thế nào họ lôi kéo được những nhà trí thức và

những người hoài nghi gia nhập Giáo Hội? Họ cung cấp cho họ một viễn kiến về đức tin, tức Công Giáo, và Giáo Hội, một viễn kiến nói với cả trái tim lẫn cái đầu theo những cách mà cả chủ nghĩa duy lý của các trường đại học cũng như lòng sùng đạo không kiềm chế của các giới Giáo Hội vào thời điểm đó không thể nói được. Viễn kiến của họ về đức tin ngỏ lời với cả trái tim lẫn cái đầu. Nó vừa có tính sùng kính cao lẫn tính trí thức cao cùng một lúc, một công thức hiếm có.

Ngày nay, chúng ta đấu tranh trong các Giáo Hội của mình để cung ứng cùng một viễn kiến như vậy, một viễn kiến cung cấp thức ăn cho cả trái tim lẫn cái đầu bằng nhau. Chúng ta có xu hướng bán bớt điều này lấy điều kia.

Các giới cấp tiến có xu hướng hướng tới một viễn kiến về đức tin và Giáo Hội nhằm tôn vinh lý trí một cách thích đáng nhưng thường không dành mấy chỗ "để thánh hóa những đam mê cực đoan và chúc phúc cho những kẻ điên rồ". Thành thử, chúng ta có rất nhiều người trẻ tuổi như Maurice Sachs, không tin tưởng vào một viễn kiến có tính phê bình hơn về đức tin và muốn đức tin của họ được phục vụ chủ yếu bằng sự thành tâm, lòng đạo đức và sự sáng sủa về giáo lý. Họ không muốn những lời chỉ trích mang tính học thuật ngó đầu vào Giáo Hội của họ và chiếu ánh sáng của nó vào các xác tín của họ. Và, vì họ cảm thấy thế giới học thuật không tôn trọng lòng đạo của họ, nên họ coi thế giới đó cùng một cách như Maritain coi các giáo sư duy lý của họ tại Sorbonne, một thế giới của những người theo chủ nghĩa duy lý đã bị thiêu rụi, hết lửa.

Nhưng có một mặt trái gằn như hoàn hảo đối với điều này: có những người vì sợ hãi và khinh thị thế giới phê bình học thuật nên có xu hướng tạo ra một viễn kiến về đức tin, một viễn kiến, dù dành chỗ cho những người ngoan đạo, sùng đạo và rõ ràng về giáo lý, nhưng thiếu sự tương cảm [empathy] và ôm áp một Đạo Công Giáo rộng rãi đủ để có thể chấp nhận được đối với một bộ óc có suy nghĩ. Trong khi nhiều người trẻ tuổi, như Maurice Sachs, bị thu hút bởi loại đạo Công Giáo này, thì hàng triệu người khác lại thấy nó quá ngọt ngào, quá hạn hẹp về trí thức, quá sợ hãi, quá tầm thường, quá thu mình và quá chú trọng đến việc tự bảo vệ mình đến khó nhá. Nên, nhiều người đơn giản bỏ đi, trong khi nhiều người khác đơn giản chịu đau khổ vì các Giáo Hội của họ hơn là rút tĩa được bất cứ nguồn cảm hứng nào từ các Giáo Hội này.

Và vì vậy chúng ta có thể học được một bài học từ Raïssa và Jacques Maritain trong việc tìm một công thức nhân dịp tân phúc âm hóa. Chúng ta cần cả nền thần học cứng rắn, có phê phán và một lòng đạo đức nhẹ nhàng, ấm áp.

*Nguồn: Ronald Rolheiser OMI [Missionary Oblates of Mary Immaculate],
<https://ronrolheiser.com/Raïssa-and-jacques-maritain-and-the-new-evangelization/#.Yhr6Y5ZxWbg>*

4. Raïssa Maritain: không phải chỉ là một nhà huyền nhiệm

Tiền sĩ Marie Daouda là một giảng sư tiếng Pháp tại Cao đẳng Oriel, Luân Đôn, trong bài Raïssa Maritain, more than a mystic [Raïssa Maritain: hơn ột nhà huyền nhiệm] (<https://engelsbergideas.com/portraits/Raïssa-maritain-more-than-a-mystic/>) nhận định rằng người say mê đi tìm sự thật trí thức và tâm linh này bị thời đại ta quên lãng một cách đáng buồn.



Jacques Maritain hiện vẫn nổi tiếng với vai trò cố vấn cho Đức Giáo Hoàng Phaolô VI và vai trò ông đảm nhận trong các cuộc tranh luận triết học và đạo đức học sau Thế chiến thứ hai; nhưng như bia mộ của họ làm chứng, cặp đôi này hoàn toàn không phải là một cặp đôi "người đàn ông và nàng thơ". Họ cùng học với nhau, cùng viết với nhau, cùng cầu nguyện với nhau, cùng nhau trải qua hai cuộc chiến tranh thế giới, và chiến đấu không ngừng cho sự thật và công lý.

Raïssa có thể được nhớ đến nhiều hơn trong tư cách một nhà huyền nhiệm và Jacques trong tư cách một nhà lý thuyết chính trị, nhưng sự phân đôi như vậy không chính, vì cả hai đều coi sự kết hợp tình yêu chiêm niệm, một đối một với Thiên Chúa là cội nguồn và là cứu cánh của đời sống con người. Cả hai đều hoàn thành ơn gọi trí thức của mình bằng cách bắt rễ sâu tình yêu của họ dành cho nhau vào tình yêu của họ đối với sự thật.

Raïssa Oumansoff sinh năm 1883, tại Rostov, Nga trong một gia đình người Nga gốc Do Thái. Cả hai ông nội ngoại của bà đều sùng đạo. Lòng rộng lượng không mệt mỏi của ông ngoại và sự đền tội đầy khổ hạnh của ông nội đã để lại ấn tượng sâu sắc trong thời thơ ấu của bà. Gia đình bà, mặc dù không khá giả nhưng thường xuyên tiếp đón những người vãng lai và ăn xin. Bà bị cuốn hút bởi mâu nhiệm tôn giáo - các nghi thức của Lễ Vượt Qua khiến bà vô cùng kinh ngạc. Bà từng viết trong hồi ký của mình: "Mọi cõi lòng đều xúc động trước sự cao cả của những lời hứa và ưu ái của Thiên Chúa, bởi câu chuyện thống thiết về không biết bao thế kỷ đau đớn nhưng vẫn không thể làm tiêu tan hy vọng."

Raïssa lắng nghe, và mong muốn được hiểu. Mọi quan tâm của bà đối với tôn giáo được kết hợp với niềm đam mê học hỏi của bà. Bà đến trường và khám phá việc tiếp thu kiến thức dần dần, kiên nhẫn. Trong những năm đầu đời của mình, Raïssa từng viết: "Trái tim tôi đập mạnh với hy vọng lớn lao, tôi sẽ học cách đọc. Và tất cả những gì đã được viết đều là sự thật. Ít nhất đó là những gì tôi nghĩ. Bây giờ tôi biết rằng không phải như vậy, nhưng nó phải như vậy."

Sự thôi thúc đối với kiến thức này báo trước ơn gọi của bà; tìm kiếm sự thật, thông qua lý trí; tiếp nhận ánh sáng để thấy sự thật này, thông qua đức tin và cầu nguyện.

Các vụ tàn sát người Do Thái đã làm gián đoạn cuộc sống yên bình của gia đình Oumansoff ở

Mariupol. Để bảo đảm cho con gái của họ, Raïssa và em gái Vera, một nền giáo dục tử tế, gia đình đã di cư để bắt đầu một cuộc sống mới ở Paris. Raïssa hầu như không nói được tiếng Pháp; tuy nhiên, chỉ trong hai tuần, ngôn ngữ mới đột nhiên có ý nghĩa, và vào cuối năm đầu tiên, bà đã được các giáo viên khen ngợi và ngưỡng mộ vì sự thông minh của bà, và các bạn cùng trường ca ngợi bà vì sự liêm chính và trung thực của bà. Bà say mê văn học, đọc ngẫu nhiên các tác phẩm kinh điển của Pháp, và bà đã dành hàng giờ để suy gẫm về những gì Hugo hay Corneille viết về nhân loại. Bà mô tả độ tuổi này là khoảng thời gian buồn bã bồn chồn, trong đó, những câu hỏi đầu tiên của bà về cái ác trên thế giới chưa được giải đáp. Raïssa đã đậu bằng Tú Tài - bà sẵn sàng để vào Đại Học Sorbonne, nơi bà vẫn coi như một ngọn hải đăng sáng chói của túi khôn.

Raïssa đầu tiên xoay quanh lịch sử tự nhiên. Ở nước Pháp cuối thế kỷ 19, người ta theo chủ nghĩa thực nghiệm, theo Darwin và Renan, không có nhiều chỗ dành cho các câu hỏi siêu hình. Tại Sorbonne, Raïssa gặp Jacques Maritain, một thanh niên Thệ phản. Tình bạn của họ diễn ra ngay lập tức và êm đềm; các cuộc trò chuyện của họ là vô tận. Cả hai đều đang tìm kiếm sự thật và khao khát nó như một điều hơn cả những gì khoa học có thể cung cấp. Tuy nhiên, ‘Que sais-je?’ - ‘Tôi biết gì?’ - là phương châm trí tuệ thời bấy giờ, và họ sớm phát hiện ra rằng ngành nhân văn cũng ngập ngừng trong việc cung ứng các câu trả lời và nguyên tắc thống nhất về thế giới. Trong những dòng sâu sắc, Raïssa đã mô tả 'nỗi đau khổ sâu xa của trái tim [bà] ngất xỉu vì đói và khát sự thật' và gán sự hỗn loạn trí thức dẫn đến Chiến tranh thế giới thứ hai cho sự thiếu quyết đoán của một tuổi trẻ bị bỏ rơi không một xác tín nào, đầy một 'nỗi thống khổ siêu hình thấm nhập vào tận gốc rễ của ý chí sống'- cả một thế hệ, bị tước hết bất cứ mục đích nào hoặc sự sử dụng nào các kỹ năng trí thức của họ, sẵn sàng chìm vào sự tôn thờ vũ lực tàn bạo.

Qua sự thúc đẩy của nhà thơ kiêm nhà văn Charles Péguy, Jacques và Raïssa đã băng qua Rue Saint-Jacques, phân cách La Sorbonne với Collège de France, để tham dự các giảng khóa của triết gia Henri Bergson. Đó là một “mặc khải” tức thì. Lần đầu tiên, có người khuyến khích họ và thừa nhận sự khao khát của họ đối với chân lý siêu hình.

Tuy nhiên, vẫn chưa đủ. Có điều gì đó trong triết học của Bergson, ít nhất như Raïssa hiểu nó vào thời điểm đó, để quá nhiều điều cho tính chủ quan, và dường như bỏ rơi tâm trí cho một chuỗi nhận thức có tính duy ngã luận (solipsistic) mà không có sự thống nhất. Vào một chiều nọ, Raïssa và Jacques thấy mình lang thang giữa những con vật trong trại chăn nuôi ở Vườn Bách Thảo. Chính trong khung cảnh đó, họ đã phát biểu điều nghe như một nỗi tuyệt vọng sâu xa nhất: 'Nếu không có điều gọi là sự thật, cuộc sống không đáng sống.' Họ kết hôn năm 1904, nhưng niềm khao khát chung đối với sự thật của họ đã mang bóng dáng tối tăm của một hiệp ước tự sát.

Cùng năm đó, Raïssa và Jacques gặp được một người biết coi trọng cuộc tìm kiếm của họ. Ông đặt tên cho sự thật là Chúa Kitô; và tuyên bố rằng sự thật này không thể tìm thấy ở đâu ngoài Giáo Hội Công Giáo. Ông hăng hái chỉ trích các nghệ sĩ đánh mướn và cả các Kitô hữu hăm hấp. Giọng văn ồn ào, có lúc phản giáo sĩ một cách thô thiển, có lúc mang tính tiên tri một cách vinh tráng, trong các bài viết của ông nói lên một sự bất khoan nhượng đã thu hút họ. Họ gửi, gần như rụt rè, một số tiền cho người ‘ăn mày vô ơn’ sống một cuộc đời nghèo khổ, do sự thờ ơ chung của giới văn học Paris, và vài tuần sau họ được mời đến gặp ông ta -

tên ông ta là Léon Bloy.

Raïssa thấy nơi Bloy sự hào phóng rực lửa giống như tấm lòng hào hiệp mà ông ngoại bà luôn thực hành, và một cảm thức bất khoan nhượng tôn giáo giống như ông nội của bà. Bloy thiếu thốn tiền bạc cho cuộc sống của bản thân và gia đình; nhưng ông sẵn sàng cho bất cứ ai có vẻ cần số ít ông có. Hơn nữa, ông nhạy cảm đối với cơn đói tinh thần của Raïssa và Jacques. Ông không nhồi sọ họ, cũng không vượt quá những gì ông đã viết trong sách của mình. Tuy nhiên, sự dịu dàng của nhà văn năm mươi tám tuổi, già sớm vì đau buồn và nghèo đói, trái ngược với lối viết đầy bão táp của ông, đã mang lại sự bình yên cho đôi vợ chồng trẻ mới cưới. Hơn nữa, Bloy vừa xuất bản cuốn *Le Salut par les juifs* [Sự Cứu rỗi bởi Người Do Thái], một công trình nghiên cứu tuyệt vời về nguồn gốc Do Thái của Kitô giáo, vào thời điểm mà vụ Dreyfus gây ra cả một phong trào bài Do Thái rất đáng trách, nơi cả người Công Giáo Pháp. Đối với Raïssa, cuốn sách này cho thấy tính liên tục giữa nguồn gốc Do Thái của bà và tiếng mời gọi nhỏ bé tĩnh lặng lôi kéo bà về phía Giáo Hội Kitô giáo. Sau này, khi bà và Jacques trợ cấp cho việc tái bản cuốn sách, Bloy đã đề tặng nó cho Raïssa.

Raïssa cũng đọc Plotin, người mà bà đã khám phá ra nền siêu hình học của vẻ đẹp, Pascal, nhà khoa học thế kỷ XVII có tác phẩm ảnh hưởng đến Baudelaire và Camus, cũng như các nhà huyền nhiệm học Công Giáo như Ruysbroeck và Anne-Christine Emerich. Chậm rãi lúc ban đầu, rồi một cách chắc chắn chói lọi, bà biết nơi phải tìm ra chân lý mà bà hằng tìm kiếm - bà quyết định trở thành một người Công Giáo. Jacques đã đi theo một con đường tương tự. Điều đó không hề dễ dàng chút nào - cả gia đình hai bên của họ đều tan nát cõi lòng, và Raïssa đã phải trải qua những giai đoạn đấu tranh tinh thần thảm khốc. Tuy nhiên, bà và Jacques đã được rửa tội vào năm 1906. Bloy là cha đỡ đầu của họ.

Do tình trạng nhiễm trùng cổ họng trở nên trầm trọng hơn do can thiệp phẫu thuật sai lầm và có thể phải trả giá bằng mạng sống của bà, sức khỏe của Raïssa rất yếu, bà phải ở nhà trong thời gian dài. Cô em gái Vera đã giúp việc nhà. Trong khi Jacques đang làm việc lãnh tiền hoa hồng cho nhà xuất bản Hachette, Raïssa đã dành một mùa hè để nghiên cứu Thánh Tôma Aquinô. Đọc *Summa Theologica* (Tổng luận Thần học), bà khám phá ra một văn phong rất rõ ràng và trong sáng, một vẻ đẹp không có gì là giả tạo hay màu mè. Thánh Tôma xác nhận các trực giác tâm linh và trí thức của bà. Mặc dù Jacques đã tách khỏi Bergson trong tiểu luận *From Bergson to Thomas Aquinas* (Từ Bergson đến Thánh Tôma Aquinô), Raïssa vẫn tiếp tục lòng biết ơn trung thành của mình đối với thầy cũ của họ và trích dẫn câu nói của ông 'Tuy nhiên, chỉ có một sự thật' như một tựa đề cho chương trong đó bà mô tả khám phá của bà về Thánh Tôma (*Les Grandes amitiés*, 1941).

Hiện nay, Jacques vẫn được coi là một trong những người theo học thuyết Thánh Tôma xuất sắc nhất của thế kỷ 20, nhưng chính nhờ việc đọc của Raïssa, mà lần đầu tiên ông gặp gỡ giáo huấn của ngài, và dưới sự thúc giục của bà, ông đã xây dựng triết lý và việc giảng dạy của riêng mình xung quanh học thuyết Thánh Tôma. Việc đọc Thánh Tôma của Raïssa không đưa thần học xuống tầm cỡ của một lý tưởng suy lý, nhưng cố gắng xây dựng một cầu nối giữa chân lý của Thiên Chúa, sự khôn ngoan của con người và công bằng xã hội. Jacques có ảnh hưởng trong việc soạn thảo Tuyên ngôn Nhân quyền năm 1948 của Liên hiệp quốc; người ta có thể dám cho rằng nhận thức của ông về phẩm giá con người đã trực tiếp khai thác từ cách giải thích của Raïssa về Thánh Tôma. Trong cuốn di cảo *Notes on the Lord's Prayer* (Ghi chú

về Kinh Lạy Cha), một cuốn sách cô đọng các ý tưởng đã được phát biểu trong nhiều tiểu luận trước đây, Raïssa đã mở rộng phạm vi của con cái Thiên Chúa cho toàn thể nhân loại, bởi vì theo Thánh Tôma, nhiệm thể Chúa Giêsu Kitô không chỉ giới hạn ở những người đã chịu phép rửa – trọn bộ loài người được kêu gọi hưởng ơn cứu rỗi. Cô gái người Nga gốc Do Thái trở thành học giả Pháp này đã trở thành sứ giả của tính thống nhất của nhân loại.

Trong khi chủ nghĩa bài Do Thái và chủ nghĩa phát xít xé nát nước Pháp, phòng khách của bà đã tổ chức nhiều vòng thảo luận về những điểm Do Thái giáo và Kitô giáo có thể gặp nhau. Khi Jacques và Raïssa chạy sang Hoa Kỳ trước Thế Chiến thứ hai, bà đã đóng góp cho nhiều ấn phẩm học thuật. Tiểu luận có ảnh hưởng nhất của bà có lẽ là *Histoire d'Abraham*. Theo quan điểm của bà, ở ngay giai đoạn đầu của lương tâm con người, ngay cả trước khi Mười Điều Răn được hình thành rõ ràng, Abraham, bằng một đức vâng lời đầy yêu thương, đã cố gắng sống theo các mệnh lệnh nhận được từ Thiên Chúa, cả mệnh lệnh giết con trai của mình. Đối với Raïssa, cốt lõi của loài người, đặc điểm chung nhất của loài người, là sự thôi thúc tuân theo tiếng nói của sự thật. Như bà viết sau này trong cuốn tiểu sử Thánh Tôma dành cho trẻ em, 'khao khát công lý cũng giống như khao khát Thiên Chúa'. Như thế, tính bất khoan nhượng của tuổi trẻ Raïssa, được nuôi dưỡng bằng việc bà sớm đọc Nietzsche, dần dần triển khai thành một sự tin tưởng vô điều kiện rằng sự thật, sự khôn ngoan và công lý chỉ là một và y như nhau, nhờ biến động của tuyệt vọng trí thức.

Những ghi chép của Raïssa trong Thế Chiến thứ nhất, sau đó trong suốt cuộc hỗn loạn của thập niên 1930 và Thế Chiến thứ hai, nổi bật ở chỗ không có chút cay đắng nào. Năm 1941, dưới sự thúc đẩy của Jacques, Raïssa đã xuất bản tập đầu tiên của cuốn hồi ký của mình. Đây không những chỉ là một bộ sưu tập các giai thoại; Raïssa ít quan tâm đến những chi tiết của những ấn tượng đơn lẻ cho bằng ý niệm tập thể về sự thật. Bước cạnh bà giữa những dòng hồi ức tuôn chảy này là bất gặp những linh hồn đẹp đẽ, mãnh liệt; các nhà văn và nghệ sĩ như Charles Péguy, Léon Bloy, Marc Chagall, T.S Eliot, và Benjamin và Geneviève Fondane, và diễn viên-trở thành nữ tu Ève Lavallière, tất cả đều trên cùng một con đường hướng tới sự chân thực. Raïssa và Jacques không có con - họ đồng ý sống như anh em, nhưng có nhiều đứa con đỡ đầu mà bà đã giúp đỡ và động viên qua những bức thư, bài thơ và tiểu luận của bà, nhưng trên hết, thông qua lời cầu nguyện – lâu giờ và đôi khi là những giờ phút đau đớn cầu nguyện trong im lặng. Bất cứ nơi nào bà tới, bạn bè đổ xô xung quanh bà, chắc chắn để tìm được những lời nói khôn ngoan và bình yên.

Raïssa từng viết: 'Bất cứ nơi nào tính khách quan của nhận thức bị phủ nhận cách này hay cách khác, mọi niềm vui của tinh thần đều sẽ biến mất'. Cũng giống như Simone Weil, người đương thời với bà, một người khác trở lại đạo từ Do Thái giáo, Raïssa coi chân lý và quyền được đào tạo lý trí của mình để biện phân được nó như là nền tảng căn bản nhất của các nhân quyền. Jacques Maritain bảo vệ ý niệm này vào tháng 6 năm 1947, khi viết cho UNESCO rằng Tuyên ngôn Thế giới về Nhân Quyền nhất định phải có tính tiến hóa, không phải vì sự thật thay đổi, mà vì nhân loại đang không ngừng tiến về hướng nó.

Hầu hết các tác phẩm của Raïssa Maritain hiện đã không còn bản in. Tuy nhiên, vào thời điểm mà những người trẻ tuổi, luôn mong muốn đạt tới công lý, hòa bình và hiểu biết lẫn nhau, tâm gương của Raïssa Maritain có thể mở ra một con đường tiến về phía trước và tiến về phía trên, chứng minh rằng sự thật quan trọng hơn ý kiến, và con lốc vạn hoa của các lý

thuyết chỉ lắng đọng thành một hình ảnh vững chắc một khi người ta chịu bước ra ngoài niềm tin thoải mái của chủ nghĩa chống giáo điều.

5. Raïssa Maritain, chiêm niệm giữa thế gian

Sinh ra trong một gia đình Do Thái và trở lại Công Giáo, nhà triết học kiêm nhà thơ Raïssa Maritain có một tầm quan trọng lớn trong cuộc đời trí thức của chồng bà là Jacques. Việc tái phát hành Nhật ký của bà giúp chúng ta khám phá một nhà huyền nhiệm mà sức hút đối với "cuộc sống chiêm niệm giữa thế gian" đã ảnh hưởng một phần lớn đến việc canh tân đời sống thiêng liêng trong thế kỷ 20.

Ấn bản Desclée de Brouwer được xuất bản vào ngày 26 tháng 9 năm 2018, một ấn bản mới ở dạng bỏ túi của *Nhật ký* Raïssa, tập hợp những ghi chú tinh thần của Raïssa Maritain giữa việc trở lại đạo của bà vào năm 1906 và cái chết của bà vào năm 1960. 55 năm sau ấn bản đầu tiên của nó vào năm 1963, phải dành một ý nghĩa nào cho lần tái bản một tác phẩm vốn chỉ được biết đến như một bản lưu hành khá kín đáo? Ngày nay phải dành cho nó vị trí nào trong vô số các công trình linh đạo đã xuất hiện từ đó và lấp đầy các thư viện của chúng ta? Liệu nó có còn có thể trả lời các câu hỏi tâm linh của chúng ta, vốn được đặt ra trong một bối cảnh giáo hội, xã hội, trí thức và nhân bản rất khác không? Những câu hỏi này ngày nay càng cần được đặt ra vì, đối với nhiều độc giả và Kitô hữu, tên tuổi của Maritain không còn gọi lên nhiều điều nữa.

Một cuộc gặp gỡ có tính quyết định

Đây có lẽ là ý nghĩa đầu tiên ta có thể tìm thấy trong lần tái phát hành này: góp phần khôi phục một vị trí cho cuộc sống và công trình của vợ chồng Maritain ở Pháp. Raïssa Oumançoff sinh năm 1883 tại Rostov-sur-le-Don trong một gia đình Do Thái di cư đến Pháp năm 1893. Là một sinh viên xuất sắc, bà nhanh chóng học tiếng Pháp và bắt đầu nghiên cứu khoa học tại Sorbonne. Tại đây, bà đã gặp Jacques Maritain, cháu trai của Jules Favre, được giáo dục một cách rất xa bất cứ tôn giáo nào và đã đậu cử nhân triết học. Họ kết hôn năm 1904. Khát khao cái tuyệt đối và chân lý, họ bị ngột ngạt bởi chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa khoa học thịnh hành lúc bấy giờ, đến mức dự trữ tự tử nếu không có ánh sáng mới nào đến với họ. Sau đó, họ tìm thấy ánh sáng đầu tiên trong các giảng khóa của Henri Bergson mà họ cùng theo học tại Collège de France. Nhưng sự giải thoát chỉ đến nhờ cuộc gặp gỡ có tính quyết định với nhà văn Công Giáo Léon Bloy, người đã dẫn họ, với Véra, em gái của Raïssa, đến việc trở lại đạo và lễ rửa tội trong Giáo Hội Công Giáo năm 1906. Sau đó Véra đến ở với họ và chia sẻ cuộc sống của họ, cho đến khi qua đời vào năm 1959.

Raïssa được biết đến một phần vì là vợ của nhà triết học Công Giáo này, người đã có ảnh hưởng rất mạnh về trí thức và tâm linh đối với Công Giáo Pháp từ năm 1920 đến năm 1950. Công trình của ông, viết trong luồng canh tân học thuyết Tôma khai mào vào cuối thế kỷ 19, diễn tả ý muốn được bước vào đối thoại với thời hiện đại, để làm nổi các bất cập của nó, các ngộ cụt nhân bản và tâm linh, đồng thời giúp các Kitô hữu nhận ra "các sự thật bị giam cầm" của thời hiện đại và kêu gọi họ nắm lấy nó để gieo mầm cho một Kitô giáo mới.

Rất khó đề cập một cách ngắn gọn công trình phong phú, cô đọng và phức tạp này. Chúng ta hãy đề cập đến các tác phẩm của ông trong thời kỳ giữa hai thế chiến, *Primaute du spirituel* (Tính Nhất đẳng của tinh thần [1927]), *Religion et Culture* (Tôn giáo và Văn hóa [1930]) hay *Humanisme intégral* (Chủ nghĩa nhân bản toàn diện [1936]), những cuốn đã gây ảnh hưởng sâu sắc đến các phong trào Công Giáo Tiến hành và nhiều chiến sĩ đang tìm kiếm một đáp

ứng Kitô giáo cho các nhu cầu của thời đại. Chúng ta cũng hãy đề cập đến những lập trường rất rõ ràng của ông đối với các chế độ phát xít và độc tài xuất hiện trong thập niên 1930, vai trò luân lý và trí thức của ông đối với nước Pháp Tự do trong Thế Chiến thứ hai và sự tỏ cáo sớm sửa và rõ ràng của ông đối với chủ nghĩa bài Do Thái.

Theo bước chân chàng

Do đó, Raïssa là vợ của một nhà trí thức lớn, và một phần lớn cuộc đời của bà đã dành để hỗ trợ ông trong hoạt động của ông trong tư cách một triết gia: hiệu đính, sửa chữa, thư từ... Bà là thợ cả trong công trình của ông và ông không bao giờ giấu diếm điều đó. Do đó, chúng ta có nên xếp bà vào số những phụ nữ sống dưới bóng một người đàn ông vĩ đại không? Điều này có thể hiểu sai bản chất sâu xa của mối liên hệ gắn bó vợ chồng Maritains. Nó cũng hiểu sai các năng khiếu trí thức, triết học và nghệ thuật của riêng Raïssa. Là nhà triết học và nhà thơ, được phú bẩm một mẫn cảm nghệ thuật sâu sắc, bà là tác giả của một số tuyển tập thơ và tiểu luận triết học.

Cuối cùng, sẽ là hiểu sai chứng từ của chính “người đàn ông vĩ đại”, người không ngừng nhắc đi nhắc lại trong suốt cuộc đời rằng chính ông mới là người sống theo đường lối của vợ chứ không phải ngược lại. Cuốn Nhật ký này là một minh chứng cho điều đó. Được Jacques xuất bản ba năm sau cái chết của Raïssa, đây là dấu hiệu của tình yêu sâu sắc mà ông luôn dành cho bà, và là cách để cho cả thế giới biết điều ông nợ nơi bà. Chính theo nghĩa này, ông viết trong phần dẫn nhập rằng "nếu có điều gì hay ho trong tác phẩm triết học của tôi và trong các cuốn sách của tôi, thì nguồn sâu xa và ánh sáng phải được tìm kiếm trong lời cầu nguyện của nàng và trong hiến lễ nàng đã dâng lên Thiên Chúa".

Những tình bạn vĩ đại ở Meudon

Nhưng ngoài một bằng chứng của tình yêu và sự công nhận, ông và những người đã biết rõ về bà tin chắc rằng cuộc sống tinh thần của Raïssa, được tiết lộ qua các trang của nó, có thể trở thành nguồn ánh sáng cho nhiều người khác. Những người thân thiết với cặp vợ chồng này đều biết rằng sự hiện diện tinh thần của họ có liên quan rất nhiều đến ảnh hưởng mà ngôi nhà Maritain có được trong giới nghệ thuật, văn học và trí thức của những năm 1920 và 1930. Định cư ở Meudon, ngôi nhà của họ, mở cửa cho tất cả mọi người, là một nơi ẩn náu và là nơi qua lại của nhiều linh hồn đang tìm kiếm: Jean Cocteau, Éric Satie, Arthur Lourié, Nicolas Nabokov, Nicolas Berdiaev, Georges Rouault, Marc và Bella Chagall, Julien Green, Jean Hugo... Đối với nhiều người, đó là một nơi khám phá đức tin và bước đầu tiên hướng tới việc trở lại đạo. Đối với nhiều người khác, một nơi đơn giản của đối thoại trí thức và nghệ thuật.

Nhưng đừng nhầm lẫn! Trong số các biến cố và nhiều cuộc gặp gỡ đánh dấu cuộc đời bà, cuốn *Nhật ký* cho chúng ta biết khá ít. Về những sự kiện này, bà đã cho chúng ta một chứng từ tuyệt vời trong *Les Grandes Amitiés* (1949), cuốn sách, cho đến ngày nay, vẫn là dẫn nhập hay nhất về cuộc đời của vợ chồng Maritain. Tuy nhiên, cuốn *Nhật ký* mang nhiều dấu vết của nó: các suy tư về nghệ thuật, thi ca và âm sùng, đề cập đến các chuyến thăm viếng và trao đổi với nhiều bạn bè ở Meudon và về các biến cố lịch sử ảnh hưởng đến gia đình (hai cuộc thế chiến, các biến cố tôn giáo và chính trị của thời kỳ giữa hai cuộc chiến, thời sự nghệ thuật và trí thức). Nhưng tất cả điều này chỉ được gợi nhớ, bởi vì đó không phải là mục đích của những ghi chú thân mật mà Raïssa đã lưu giữ nhưng không xem xét tới việc xuất bản chúng. Đúng hơn, chúng nên được xem như sườn bên trong, mặt giấu ẩn của những *Tình bạn Vĩ đại*. Bằng những nét vẽ nho nhỏ tiếp nối nhau, chúng ta thấy sự hiện diện của Thiên Chúa dần dần

tỏ hiện trong cuộc đời của Raïssa và của những người thân cận với bà, một sự hiện diện mà bằng cách xuyên qua linh hồn họ, đánh dấu một phần của lịch sử "giấu ẩn" của thế kỷ 20 và hé cho chúng ta hành động bí mật của Thiên Chúa trong thế giới và trong cuộc sống của chúng ta. Và về điều này, cuốn *Nhật ký* của Raïssa vẫn là một chứng từ đặc biệt và có tính khai sáng cho chúng ta ngày nay.

Chiêm niệm “trên các nẻo đường”

Theo Jacques, người thúc đẩy tâm linh thực sự của “tổ ấm Maritain” ở Meudon này chính là Raïssa. Để hiểu rõ hơn, chúng ta cần nhớ rằng sau cuộc trở lại của bà, đôi vợ chồng trẻ đã trải nghiệm một sức hút mãnh liệt vào đời sống tu trì chiêm niệm kín cổng cao tường. Và Raïssa nhanh chóng cảm thấy được mời gọi bước vào một ơn gọi chiêm niệm thực sự. Nhưng quan niệm thời bấy giờ dành việc này một cách nghiêm ngặt cho đời sống tu trì mà thôi. Do đó, để đáp ứng các kỳ vọng của nó, tổ ấm Maritain phải phác họa đường đi riêng của mình. Và rất nhanh chóng, được sự khuyến khích của Jacques và Véra, Raïssa quyết định dành một phần lớn thời gian hàng ngày của mình cho việc cầu nguyện. Chính bà giúp tổ ấm tìm được sự cân bằng giữa việc dẫn thân mãnh liệt của nó vào thế giới và sự khao khát cuộc sống huyền nhiệm, do đó mở ra con đường dẫn đến một hình thức đời sống tâm linh mới cho những giáo dân dần thân vào thế giới mà bà sẽ phác họa sau này với công thức "chiêm niệm trên những nẻo đường".

Và chính điều này đã đem ý nghĩa của nó lại cho lần xuất bản đầu tiên của cuốn *Nhật ký* vào năm 1963: cho phép chúng ta theo dõi hành trình thân mật của Raïssa, những dò dẫm của bà trong việc hòa giải cuộc sống giáo dân dần thân vào thế giới của bà với lời kêu gọi sống đời sống huyền nhiệm được ngỏ với mọi Kitô hữu và, hơn thế nữa, được Đấng Tạo Hóa ngỏ với mọi người. Và chính ý nghĩa này, vẫn còn nguyên vẹn, đã mang trọn tính liên quan của nó vào ấn bản mới này.

"Không giữ lại bất cứ điều gì"

Cuốn *Nhật ký* cho chúng ta đặc ân nhìn thấy sự gần gũi thiêng liêng của một người phụ nữ, được thúc đẩy sâu xa bởi khát vọng kết hợp với Thiên Chúa và đồng thời xác tín rằng ơn gọi của mình là sống như một giáo dân để làm chứng cho tình yêu Thiên Chúa trong thế giới. Hai lời kêu gọi này, tiếp tục được ngỏ với các Kitô hữu ngày nay, gây ra nhiều giằng co trong bà. Vì vậy, tháng 12 năm 1933, bà từng nhận định rằng: “Chúng tôi dần bước trong bóng tối, gặp phải hàng nghìn chướng ngại vật. Nhưng chúng tôi biết rằng ‘Chúa là tình yêu’, và sự tin cậy nơi Thiên Chúa là Ánh sáng của chúng tôi. Tôi có cảm giác rằng những gì được yêu cầu ở nơi chúng tôi là sống trong cơn lốc, không giữ lại bất cứ điều gì thuộc bản thể của mình, không giữ lại cho chúng tôi, cả nghĩ ngợi, tình bạn, sức khỏe lẫn thư giãn - nói tóm lại, để bản thân lăn theo các làn sóng của ý chí thần linh cho đến ngày ý chí này nói: đủ rồi. »

Các tiểu đệ Chúa Giêsu

Con đường “chiêm niệm trên những nẻo đường” này đã nối kết qua các công trình của vợ chồng Maritain các nguyện vọng của nhiều Kitô hữu, giáo dân hay tu sĩ và đóng một vai trò quan trọng trong việc canh tân đời sống thiêng liêng trong thế kỷ 20. Đã đành, đây chỉ là một con đường trong số rất nhiều con đường khác. Nhưng nó đã được bước theo, hoàn thiện và mở rộng bởi nhiều phong trào tu trì. Đặc biệt, nó đã đóng một vai trò quan trọng trong việc xác định linh đạo của Dòng Tiểu đệ Chúa Giêsu, được thành lập vào năm 1933 bởi René Voillaume nhằm làm cho di sản của Cha de Foucauld sinh hoa kết quả. Chính ở trong dòng

này, tại Toulouse, Jacques đã sống sau cái chết của Raïssa, thậm chí mặc cả áo dòng của họ, hai năm trước khi ông qua đời năm 1973. Chính dòng này là những người theo đuổi với ông việc định nghĩa con đường chiêm niệm mới này trong lòng thế giới và là những người đã khuyến khích ông trong việc xuất bản cuốn *Nhật ký* của Raïssa. Do đó, lẽ dĩ nhiên ông đã yêu cầu bề trên của dòng, Cha René Voillaume, viết lời tựa.

Vị trên, khi mô tả kinh nghiệm linh đạo của Raïssa, khẳng định trong đó rằng bà "tham gia vào giáo huấn của Thánh Têrêsa thành Lisieux, và giáo huấn mà toàn bộ cuộc đời của Anh Charles của Chúa Giêsu đã truyền lại cho chúng ta và liên kết kinh nghiệm này trọn vẹn với việc canh tân thiêng liêng đang diễn tiến, mà đôi với ngài có đặc điểm "ở mỗi quan tâm khôi phục lại sự chiêm ngưỡng Thiên Chúa ở vị trí đầu tiên, và đưa nó trở lại với trọn vẹn thế giới, giữa sự khốn cùng hoàn toàn của thế giới, như một điều cần thiết sinh tử cho sự triển nở xum xuê của đời sống Kitô hữu như các giáo dân vốn được kêu gọi đem nó ra sống". Và chính điều này đã duy trì trọn vẹn sức mạnh cho cuốn *Nhật ký* của Raïssa: nó nhắc nhở chúng ta rằng trước khi tìm cách đem chứng từ Kitô giáo vào thế giới, chúng ta phải, bằng việc cầu nguyện, dần bước tới gặp gỡ Thiên Chúa để trở thành và mãi là những Kitô hữu chân chính.

Nguồn: Antoine Mourges - publié le 12/10/18 <https://fr.aleteia.org/2018/10/12/Raïssa-maritain-contemplative-dans-le-monde/>

6. Raïssa Maritain lần theo bước chân Đức Mẹ La Salette

Trong số các tân tòng lần theo bước chân Đức Mẹ La Salette, ta thấy có Raïssa Maritain, một nữ trí thức hàng đầu của Pháp. Danh tiếng của bà, cũng như danh tiếng của người chồng lỗi lạc của bà là đại triết gia Jacques Maritain, đã vượt quá ranh giới nước Pháp nhiều năm trước khi gót giày xâm lược Hitler buộc họ phải lưu đầy tại Hiệp Chúng Quốc Mỹ Châu.

Chúng tôi sẽ dựa vào cuốn "Les Grandes Amitiés" [Những Tin bạn Lớn] của chính bà để phân nào lần giờ lại diễn trình từ chủ nghĩa vô thần gia nhập Giáo Hội Công Giáo của bà. Cuốn sách tuyên xưng cuộc chiến thắng thiêng liêng vốn góp phần làm rạng danh Đức Mẹ La Salette.



Tháng hai năm 1906, Raïssa lâm bệnh nặng. Nhắc lại biến cố này, bà viết, "Kể từ ngày vắn đề về Đạo Công Giáo được Bloy đặt ra cho chúng tôi, tám tháng đã trôi qua, và chúng tôi vẫn chưa nghĩ ra bất cứ quyết định nào... Tất cả những gì xảy ra trước cuộc gặp gỡ của chúng tôi với Bloy - đọc, suy gẫm, các tình bạn mới - ngay lập tức dẫn chúng tôi tới chỗ đồng ý rằng

không có sự phản đối nào đối với Công Giáo có tính quyết định cả, và cũng đã cho chúng tôi khát khao cháy bỏng có được hạnh phúc và sự thánh thiện của các thánh”.

Bệnh tật và nước mắt

“Căn bệnh của tôi, kéo dài vài tuần, đối với Jacques đặc biệt là dịp cho các suy tư có tính quyết định và mang lại cho anh tâm tư cho rằng đã đến lúc tỉnh thức sau cơn mơ ngủ. Chính trong những ngày đau khổ đó, anh đã tự quỳ gối xuống, như một người lao mình xuống biển để cứu người khác, và lần đầu tiên anh đã đọc Kinh Lạy Cha. Sự phản kháng của anh đã nhường bước, và anh cảm thấy mình đã sẵn sàng để chấp nhận đạo Công Giáo, nếu cần phải làm như thế.

“Vào ngày 15 tháng 2, Bloy đã viết cho tôi: ‘Raïssa rất thân yêu của tôi: Chúng tôi đang nghĩ rất nhiều về chị ở đây tại nhà, và nghĩ đến chị một cách âu yếm. Sáng nay, trong thánh lễ sớm, tôi đã khóc cho chị, người bạn của tôi. Tôi đã cầu xin Chúa Giêsu và Mẹ Maria nhận lấy bất cứ điều gì có thể có ích trong quá khứ đau khổ của tôi và nhân từ áp dụng nó cho sự phục hồi của chị, qui nó cho chị một cách mạnh mẽ và đầy quyền năng, cho sự bình an của thân xác chị và sự vinh hiển của linh hồn chị. Và những giọt nước mắt ngọt ngào tuôn rơi đến nỗi tôi tin rằng tôi đã được nhận lời... Chị được yêu thương rất nhiều, được trân trọng một cách siêu nhiên. Nghe tôi đi. Chị sẽ khỏi bệnh và sẽ biết được những niềm vui vô bờ bến.

“ ‘Chị sẽ khỏi bệnh...’ Tôi không thích ý tưởng cầu nguyện để được khỏi bệnh cho mình lắm, khi chính tôi đã không cầu nguyện một cách vô vị lợi từ khi còn nhỏ. Bạn thiếu sự đơn sơ khi bạn xa rời Thiên Chúa”.

Việc trở lại đạo và phép rửa của Raïssa

“Một ngày nọ khi bệnh của tôi đang ở giai đoạn nặng nhất và tôi đang phải chịu đựng vô cùng đau đớn, bà Bloy đã đến thăm tôi và ngồi xuống bên giường của tôi. Bà bảo tôi cầu nguyện, và nói rằng bà trao cho tôi một mẫu ảnh Đức Mẹ Đồng Trinh. Tôi không thể nói được, nhưng tôi cảm thấy vô cùng bức bối đối với điều mà đối với tôi, dường như là một sự thiếu suy nghĩ nghiêm trọng. Vì Jeanne Bloy không nghe thấy câu trả lời nào, nên bà đeo mẫu ảnh vào cổ tôi. Ngay tức khắc, và không thực sự nhận ra mình đang làm gì, tôi đã tự tin kêu cầu Đức Trinh Nữ, và sau đó chìm vào một giấc ngủ nhẹ nhàng và có sức chữa lành.

“Thời gian dưỡng bệnh của tôi bắt đầu... Vào ngày 5 tháng 4, chúng tôi nói với Léon Bloy mong muốn trở thành người Công Giáo của chúng tôi. Ông ghi ngày tháng trong nhật ký của mình: ‘Phép lạ đã hoàn thành - Jacques và Raïssa muốn được rửa tội! Niềm hân hoan tột độ trong lòng chúng tôi. Một lần nữa những cuốn sách của tôi, nhân dịp phép lạ này, đã được chấp thuận’...

“Ngày 11 tháng 6, cả ba chúng tôi đã tới Nhà thờ Thánh Gioan Thánh sử ở Montmartre. Chúng tôi chịu phép rửa lúc mười một giờ sáng, Léon Bloy là cha đỡ đầu của chúng tôi... Một niềm bình an bao la đổ xuống trên chúng tôi, mang theo với nó các kho tàng Đức tin... Cả ba chúng tôi trở về Paris để Rước lễ lần đầu, diễn ra tại Vương cung thánh đường Sacré-Coeur...”

Cuộc phiêu lưu kỳ lạ của Raïssa và Jacques trong cuộc tìm kiếm trí thức của họ đã đi đến một kết thúc có hậu khi nguyên lý phép rửa mở ra cho họ viễn cảnh vô tận của Chân lý Tuyệt đối như được tỏ hiện trong Giáo Hội Công Giáo. Qua nguồn cảm hứng của một vị tông đồ vĩ đại

của La Salette, họ đã được Đức Mẹ Sầu Bi lôi kéo lên dốc cao của đồi Canvê huyền bí của riêng họ. Chúng ta lựa lọc nhiều ám chỉ đẹp đẽ về sự thu hút màu nhiệm này của La Salette như được báo cáo đầy đủ trong cuốn sách của Raïssa, "Les Grandes Amitié."

Léon Bloy viết “Celle Qui Pleure (Người Đàn bà Khóc)”

“*Celle Qui Pleure* (Người Đàn bà Khóc) là tiêu đề của một cuốn sách được Léon Bloy viết về những sự kiện xảy ra tại La Salette, sự kiện Đức Mẹ hiện ra với hai trẻ chăn chiên ở một ngôi làng vùng Dauphine vào ngày 19 tháng 9 năm 1846. Những trẻ em này đã được thị kiến Đức Trinh Nữ Maria, đáng lúc đầu ngời và khóc, sau đó đứng lên và báo trước những điều bất hạnh thảm khốc. ‘Nếu dân ta không tuân phục, ta buộc phải để cánh tay Con Ta giáng xuống; nó quá nặng và nặng ký đến nỗi ta không thể giữ lại được nữa.’ Sau đó, bà được nâng lên bầu trời và biến mất trong ánh sáng.

“Ông ngoại của Jacques đã được kết nối một cách kỳ lạ với câu chuyện của La Salette và với những tranh cãi rất sôi nổi mà nó đã gây ra. Những người phủ nhận thực tại của cuộc hiện ra cáo buộc một phụ nữ già độc thân trong khu phố đã bày trò nghịch ngợm với hai trẻ chăn chiên. Nhưng Cô de Lamerlière, tức giận khi người ta cho rằng cô có khả năng bay lên trời – chỉ mà nhẹ dạ quá vậy! - đã truy tố trước pháp luật những kẻ nói hành cô, và đã yêu cầu Jules Favre [ông ngoại Jacques Maritain) bào chữa cho cô. Tài hùng biện của vị luật sư nổi tiếng đã thắng kiện.

"Gia đình Termiers, có nhà gia đình ở Varcès, gần Grenoble, luôn quan tâm đến các biến cố ở La Salette, và bản thân Pierre Termier đã đợi ‘ba mươi năm’ để chờ một ai đó đủ điều kiện viết về chúng.

“ ‘Trong cùng một số năm ấy, Léon Bloy đã viết cho ông ta, ‘Tôi đã chờ đợi nó được trao cho tôi để nói về nó một cách thích đáng. Cuối cùng đã xảy ra việc một ngày kia - Cách đây không lâu lắm - sau khi đọc một vài trang trong những cuốn sách của tôi trong đó tôi đã tìm cách tôn vinh La Salette, đối với ngài dường như tôi là nhà văn mà ngài đã hy vọng. Rồi sau đó, chúng ta tới tìm hiểu nhau và tâm tư của ngài trong vấn đề này, không hề thay đổi, đã trở nên mạnh mẽ hơn bao giờ hết.

“‘Được sự khích lệ của ngài, thấy nơi ngài một đại sứ của Đức Maria, tôi có thể làm gì khác hơn là vâng lời?’ (*Thư gửi Pierre Termier*, ngày 5 tháng 10 năm 1906).

“‘Tôi sinh năm 1846, vào lúc Thiên Chúa muốn, bảy mươi ngày trước cuộc hiện ra. Do đó, tôi thuộc về La Salette, một cách khá màu nhiệm, và ngài đã được chọn để đặt tôi vào vị trí viết những gì phải viết - cuối cùng! Cuốn sách này đang lớn dần lên trong tôi mỗi ngày, và tôi lấy làm lạ rằng, sau bao nhiêu năm thai nghén, cuốn sách này lại được đòi hỏi nơi tôi vào đúng thời điểm lúc những lời đe dọa khủng khiếp nhất của La Salette dường như sắp hoàn thành. ‘Tôi nghĩ gì?’ Ngài hỏi. Đơn giản lắm. Hạnh phúc và được chúc phúc cho những ai học được cách chịu đau khổ. Giờ tính số sắp đến, và còn nhiều điều phải trả giá, vô tận hơn người ta nghĩ...” (*Thư gửi Pierre Termier*, ngày 21 tháng 12 năm 1906).

Một chuyến thăm La Salette và một sự hoán cải

"Léon Bloy đã đến La Salette vào năm 1879. Ông viết về điều đó trên cuốn *La Femrre Pauvre*: 'Tôi đã muốn nhìn thấy ngọn núi vinh hiển mà bàn chân của Nữ vương các tiên tri đã chạm tới, và nơi mà Chúa Thánh Thần đã thốt lên qua đôi môi ngài bài hát đáng sợ nhất mà

nhân loại đã nghe kể từ sau kinh *Magnificat*. Rồi vào một ngày giông bão, tôi đã leo lên vòng xoáy ánh sáng đó, trong một trận mưa như trút nước, và giữa những trận cuồng phong điên dại, trong cơn bão niềm hy vọng của tôi và cơn lốc suy nghĩ của tôi, với đôi tai xâu xé bởi tiếng kêu của dòng nước...

'Tôi đã đến đó theo lời khuyên lâu dài của một linh mục siêu phàm, đã qua đời nhiều năm trước, người từng nói với tôi, 'Khi bạn nghĩ rằng Thiên Chúa đang bỏ rơi bạn, hãy đi tìm sự nổi oan ức của bạn với Mẹ của Người trên ngọn núi đó.'

'Khi tôi lên đến đỉnh, và thấy Mẹ ngồi trên một viên đá, khóc, úp mặt vào đôi tay, gần con suối nhỏ như thể chảy ra từ đôi mắt Mẹ, tôi theo lan can đi lên và ném mình quỳ xuống, nước mắt tuôn rơi và khóc nức nở, cầu nguyện lòng xót thương của đấng vốn được mệnh danh là khăn cầu toàn năng... Khi tôi lần đầu tiên đến đó, hoàng hôn vừa chợt đến; khi tôi đứng dậy, yếu ớt như một người già trăm tuổi đang an dưỡng; đêm hoàn toàn tối đen, và tôi có cảm tưởng mọi giọt nước mắt của tôi đều lấp lánh trong bầu trời đen kịt.

'Ôi, các bạn của tôi, ấn tượng đó thật thần linh xiết bao! Xung quanh tôi không có âm thanh của con người. Không một âm thanh mà chỉ là âm thanh của đài phun nước lạ lùng hòa cùng âm nhạc Thiên Đàng được tạo nên bởi những dòng suối chảy róc rách trên núi, và thỉnh thoảng, rất xa, bởi những tiếng chuông trong treo của một vài đàn vật. Tôi không biết làm thế nào để diễn đạt điều này với bạn. Tôi giống như một người không có tội lỗi vừa mới chết, hoàn toàn tự do khỏi bất cứ đau khổ nào! Tôi bùng cháy với niềm vui của những kẻ 'cướp Thiên Đàng', những người đã được Chúa Giêsu Cứu Thế nói về. Không nghi ngờ gì nữa, một thiên thần nào đó, một seraphim rất kiên nhẫn, đã gỡ khỏi tôi, từng sợi từng sợi, toàn bộ mớ hỗn độn của nỗi tuyệt vọng của tôi, và tôi đang nhẩy mừng trong cơn say Thiên thánh thiêng khi tôi đến và gõ cửa đan viện, nơi họ tiếp đón các du khách.'"

Xa hơn một chút, chúng ta được thấy hoạt động tông đồ của Bloy đối với vợ chồng Maritain: "Đến lượt chúng tôi, chúng tôi được biết La Salette thông qua Léon Bloy. Sự kiện Đức Mẹ hiện ra tại La Salette là một trong những sự kiện tôn giáo quan trọng nhất đã diễn ra trong nhiều thế kỷ. Ngay cả Lourdes, nơi được biết đến nhiều hơn, cũng ít phi thường hơn, bất chấp mọi vụ chữa lành lạ lùng của nó. Điều độc đáo về sự kiện La Salette là phẩm chất của các thông điệp được hai trẻ em tiếp nhận và truyền bá... những lời tiên đoán về ngày chung tận được đưa ra ở đó vào năm 1846 đã hoàn toàn được biện minh bởi những diễn biến của thời đại chúng ta.

Niềm tin vào Thông điệp La Salette

"Năm 1907 phán đoán của chúng tôi vẫn chỉ có tính tạm thời; nhưng nhờ sự tin tưởng vào cha đỡ đầu của mình (Léon Bloy), chúng tôi đã có xu hướng tin vào thực tại của các sự kiện được tường trình. Tuy nhiên, chúng tôi biết rằng chúng tôi không bắt buộc phải tin vào chúng và những hiện tượng này của đời sống tôn giáo, giống như mọi điều vốn là 'thị kiến' hay 'mạc khải,' phải chịu một cuộc điều tra nghiêm ngặt nhất, cũng như bất cứ dữ liệu nào trong trật tự lịch sử; và, sau một cuộc điều tra được tiến hành một cách thiện chí, chúng có thể bị bác bỏ mà không phạm bất cứ sai lầm thần học nào. Nhưng chúng ta cũng biết rằng Thiên Chúa vui lòng nâng đỡ Lời của Người bằng các phép lạ và không khôn ngoan cũng không thận trọng khi bác bỏ những điều đó một cách thiên nhiên.

"Biến cố La Salette diễn ra trong hoàn cảnh đặc biệt hoành tráng và đẹp đẽ; Đức Trinh nữ trong nước mắt, khi loan báo những đau khổ không thể kể xiết, đã nói với chúng ta, qua

những người chần chừ nhỏ bé Mélanie và Maximin, "kể từ thời điểm ta đau khổ vì các con..."

Chuyến thăm núi Thánh

“Vào ngày 24 tháng 6, chúng tôi lên đường đến La Salette. Chúng tôi đã quyết định đi đường vòng này trong chuyến trở lại Pháp. Chúng tôi đã đi từ Heidelberg đến Bale, từ Bale đến Genève, từ Genève đến Grenoble. Sau đó từ Grenoble đến Corps, một cuộc hành trình phi thường trên những vực thẳm của Drac. Người ta nên đọc mô tả về nó vốn được Bloy trình bày trong *Celle Qui Pleure*. Tại Corps, chúng tôi leo lên một loại xe ngựa, một cỗ xe cũ đến nỗi gần như tất cả các bộ phận của nó được giữ với nhau bằng những sợi dây - điều này khiến nó mềm mại hơn là rắn chắc. Nó được kéo bởi hai con ngựa và hai con la. Chúng tôi leo lên con đường dốc, được cho là rất nguy hiểm; nó vẫn còn khó khăn trong những ngày này. Chắc chắn rằng độ hẹp của nó giống như của cổng thiên đàng. Một vách đá bao la bên trái, một vực thẳm ở bên phải. Thời tiết ôn hòa tuyệt vời, không khí trong lành đến lạ thường. Đối với chúng tôi, dường như chúng tôi là những người hành hương đến Thiên đàng Dưới thế, nép mình trên đó rất gần với thiên đàng.

“Cuối cùng chúng tôi đã đến vào ngày 26 lúc bảy giờ tối. Ôi thanh tĩnh làm sao! Ôi thình lạng biết chừng nào! Đây là ba bức tượng đồng được đặt nơi các trẻ em đã nhìn thấy Đức Mẹ đang ngồi và khóc, sau đó đứng nói chuyện với chúng, rồi được đưa lên trời.

“Trong cuộc tĩnh tâm cao quý này, chúng tôi chuẩn bị tinh thần để lãnh nhận Bí tích Thêm sức, sẽ được ban cho chúng tôi tại Grenoble. Mọi sự đã được sắp xếp giữa Léon Bloy và Pierre Termier, người sẽ ở cùng chúng tôi vào ngày hôm đó. Khi rời La Salette, chúng tôi đã sống vài ngày với gia đình Termiers tại Varcès. Ngày 6 tháng 7, chúng tôi đã được thêm sức, và vào ngày 8 chúng tôi quay trở lại Paris.

"Từ La Salette, Jacques đã gửi cho Ernest Psichari, khi đó đang ở Châu Phi, một tấm bưu thiếp có hình Đức Trinh Nữ Đang Khóc. ‘Chúng tôi đã cầu nguyện cho bạn trên những đỉnh cao của Núi Thánh...’ Psichari trích dẫn tấm bưu thiếp này sau đó trong *Le Voyage du Centurion*, viết thêm, 'Lần đầu tiên Maxence (đây là tên anh tự đặt cho mình trong cuốn sách này để tránh sử dụng ngôi thứ nhất) tri nhận một hơi thở dịu dàng đến với anh từ Gaul xa xôi. Anh không có bất cứ niềm tin nào vào việc cầu nguyện, nhưng dường như đối với anh người cầu nguyện cho anh này yêu anh hơn những người khác - chỉ mình người này yêu anh.’”

Nguồn <https://www.lasalette.org/about-la-salette/reconciliation/spirituality-and-charism/1900-in-the-footsteps-of-our-lady-Raïssa-maritain.html>

7. Vợ chồng Maritain và tình bạn

Theo Jane Peters (<https://churchlifejournal.nd.edu/articles/friendship-with-god-after-a-time-of-tragedy/>), Raïssa Maritain đã hoàn thành cuốn tự truyện thứ hai của mình, *Les Grandes Amitiés* (Những Tình bạn Vĩ đại) vào mùa hè năm 1944, tại East Hampton, New York, nơi bác sĩ bắt bà phải nghỉ ngơi [1]. Bà đã năm mươi sáu tuổi. Cùng mùa hè năm đó, lực lượng Đồng minh giải phóng Paris vào ngày 25 tháng 8 [2]. Bà và chồng, Jacques Maritain, đã trốn khỏi Pháp bốn năm trước đó với Gestapo theo sát họ.



Cuốn tự truyện của Raïssa là một thao tác về ghi nhớ và tiếc thương những tình bạn trong quá khứ. Những người bạn thân Ernest Psichari và Charles Péguy đã bị giết trong năm đầu tiên của cuộc Đại chiến. Cha đỡ đầu của Raïssa, Léon Bloy, qua đời năm 1917. Henri Bergson, một giáo sư được yêu mến, đã chết trong thời kỳ Đức chiếm đóng. Quá nhiều bạn bè đã bỏ mạng trong Nạn Diệt Chủng [3]. Trong suốt cuốn tự truyện, bà nói về bạn bè của mình nhiều hơn là nói về bản thân.

Đồng thời, *Les Grandes Amitiés* là cách Raïssa làm cho cuộc sống của chính mình có ý nghĩa. Trong phần giới thiệu tập đầu tiên, bà viết, “Làm sao tôi có thể nói về những người thân yêu với tôi... về một thời kỳ trong đó mọi điều (ngay cả nỗi thống khổ và đau đớn) giờ đây đối với tôi xem ra giống như một thiên đường đã mất, mà đồng thời không sống lại cuộc sống của chính mình mà với nó tất cả những thứ này hiện hữu... quán quít vào nhau không tài nào gỡ ra nổi? Bạn bè là một phần trong cuộc sống của chúng ta, và cuộc sống của chúng ta giải thích các tình bạn của chúng ta” [4].

"Cuộc sống của chúng ta giải thích các tình bạn của chúng ta." Dòng chữ này có thể trở thành sáo nhảm, hoặc giả tạo. Tuy nhiên, vào thời điểm bà xuất bản *Les Grandes Amitiés*, tập đầu tiên, vào năm 1941, tập thứ hai vào năm 1944 - Raïssa đã hiểu sâu sắc về tình bạn nhân bản và thần linh, được thông tri bởi một đời học hỏi và chiêm niệm. Đặc biệt, nỗ lực suốt đời của bà để cổ vũ chiêm niệm nơi giáo dân— như bà từng nói, đem sự chiêm niệm từ nơi kín cổng cao tường của đan viện lên những con đường, “sur les chemins”- lên khuôn các suy nghĩ của bà trên tình bạn. Do đó, không phải ngẫu nhiên mà cuốn tự truyện của bà dành vị trí tự hào cho các bạn bè của bà.

Tình bạn vĩ đại nhất của họ có lẽ dành cho Léon Bloy và gia đình ông. Raïssa ghi nhớ tình bạn này một cách trìu mến như là “sự hiệp thông của các trái tim”. Còn Bloy thì mô tả những ngày đầu của tình bạn này gọi ông nhớ đến các biến cố đầy Chúa Thánh Thần trong Tông đồ Công vụ [5]: “Tôi chưa bao giờ thấy điều gì đáng kinh ngạc hơn tình bạn yêu quý của hai bạn, Jacques và Raïssa ạ”, ông viết trong nhật ký, “các bạn là những người cho chúng tôi trái tim của các bạn” [6].

Phải nói chính tình bạn này đã khiến vợ chồng Maritain bỏ qua tất cả mọi yếu tố vật chất khác liên quan đến cuộc sống sôi nổi bên ngoài của Léon Bloy, để đi sâu tìm hiểu “các nguyên lý, các cội nguồn, các động cơ của đời sống Bloy”. Và nhờ thế, lần đầu tiên, họ đối đầu với vấn đề Thiên Chúa cả trong mọi sức mạnh của nó lẫn trong sự cấp thiết của nó [7].

Mặc dù Jacques và Raïssa đã cùng nhau nghiên cứu và thảo luận về giáo lý Công Giáo, cuốn tự truyện của Raïssa coi tình bạn của họ với Bloy như một sự thuyết phục cuối cùng cho việc họ trở lại đạo — đến nỗi, vào thời điểm họ lãnh phép rửa, Jacques và Raïssa nhận thấy giáo hội định chế có phần tư sản, và quấy rầy, và nghĩ rằng họ sẽ phải từ bỏ triết học và từ bỏ cuộc sống trí thức! [8] Chỉ sau khi lãnh phép rửa, Jacques và Raïssa mới phát hiện ra sự tương thích giữa đức tin và triết học. Raïssa bắt đầu đọc *Tổng Luận Thần học* (Summa Theologica) của Thánh Tôma trong thời gian dưỡng bệnh: Jacques biết công trình của Tiến sĩ Thiên thần sau đó. Họ lãnh phép rửa cùng với Vera, em gái của Raïssa, vào năm 1906 — Léon Bloy là cha đỡ đầu của họ.

Trưởng thành trong niềm tin

Năm 1908, Vera chuyển đến sống với vợ chồng Maritains, theo sau là mẹ của cô. Họ là những bổ sung tự nhiên cho gia đình, mà họ triu mến gọi là “đoàn chiên nhỏ”. Jacques, Raïssa và Vera trở thành các thành viên giáo dân của Dòng Biển Đức vào tháng 9 năm 1912. Ngay sau đó, Jacques và Raïssa đã thề nguyện bí mật từ bỏ liên hệ vợ chồng trong hôn nhân của họ, để cống hiến trọn vẹn hơn cho việc chiêm niệm. [9] Cuộc sống hàng ngày từ đó trở đi giống một cộng đoàn giáo dân có chủ đích hơn là một cuộc hôn nhân truyền thống.

Mặc dù bà thường xuyên đau ốm, Raïssa đã hợp tác với Jacques trong công trình của ông. [10] Bà xem lại mọi điều ông viết và xuất bản bằng tiếng Pháp và tiếng Anh, và họ là đồng tác giả của một số sách với nhau. [11] Bà cũng làm thơ, thuyết trình và tiếp đón rất nhiều người tại nhà của mình, nhiều người cuối cùng đã tiếp nhận đức tin Công Giáo. Vợ chồng Maritains có một nhà nguyện nhỏ được sắp đặt trong nhà của họ để thánh lễ có thể được cử hành ở đó. Một người bạn, Olivier Lacombe, nhớ Raïssa là “bà chủ và là trái tim của ngôi nhà”, người đã lắng nghe người khác với “một sự tận tụy thực sự hào phóng.” [12]

Vợ chồng Maritains cũng thành lập “Hội Tôma” vào năm 1919, một tổ chức dành riêng cho việc nghiên cứu một cách cầu nguyện về Thánh Tôma Aquinô. Réginald Garrigou – Lagrange trở thành Tổng Linh hướng và tổ chức cuộc tĩnh tâm đầu tiên vào tháng 9 năm 1922. [13] Hội Tôma kéo dài đến năm 1939 — một trong những mất mát của Thế chiến II, như Ralph McInerney nhận xét. [14]

Đời sống cầu nguyện của Raïssa cũng được sâu sắc thêm trong thời gian này. Một vị linh hướng đã cho phép bà dành bao lâu thì giờ tùy ý để chiêm niệm. Các mục trong nhật ký của thời kỳ này mô tả sự chăm chú cầu nguyện hàng giờ đồng hồ một lần. Bà dao động giữa niềm vui và nỗi thống khổ tinh thần, một điều đôi khi gia trọng bởi sự đau khổ về thể xác. Cũng trong thời kỳ này, sự hiểu biết của Raïssa về tình bạn nhân bản và thần linh đã hình thành.

Raïssa nói về tình bạn

Trong một mục nhật ký viết vào Chúa nhật Phục sinh năm 1924, Raïssa vạch ra sự khác biệt giữa tình bạn với Thiên Chúa và tình yêu của Thiên Chúa. Tình bạn với Thiên Chúa cũng tương tự như tình bạn nhân bản — đó là một tình yêu vô vụ lợi hàm ngụ ước muốn điều tốt cho bạn bè, ngay cả khi điều này đòi hỏi phải hy sinh bản thân. Thiên Chúa yêu chúng ta bằng tình bạn bằng cách chu cấp mọi nhu cầu cần thiết của chúng ta và bằng cách chết trên thập giá. Người ta là bạn của Thiên Chúa nếu họ tuân giữ các điều răn của Người. [15] Ở đây, hình như Raïssa suy nghĩ từ “điều răn mới” của Chúa Kitô trong *Ga 13:34*, và câu, “Các con là bạn hữu của Thầy nếu các con tuân giữ các điều răn của Thầy (*Ga 15:14*). Mặt khác, “Thiên Chúa yêu chúng ta bằng tình yêu, bằng cách biến... linh hồn được thánh hóa thành nơi

Người ngư.” [16]

Có một yếu tố dành riêng cho tình yêu của Thiên Chúa mà không có trong tình bạn với Thiên Chúa. Người yêu Thiên Chúa phải cho đi trọn trái tim mình, với sự trợ giúp của Chúa Thánh Thần, “một cách mà không có tình yêu nào khác ngư cư trong đó.” [17] Chúng ta phải làm gì với sự phân biệt này giữa tình bạn với Thiên Chúa và tình yêu của Thiên Chúa, nhất là vì Raïssa đã biết rằng Thánh Tôma vốn định nghĩa đức ái như là tình bạn với Thiên Chúa (II-IIae q. 23 a.1)? Raïssa không bao giờ trở lại điều này một cách minh nhiên trong nhật ký của bà, và cuốn tự truyện của bà cũng không đề cập đến nó.

Jacques giải thích các suy nghĩ của Raïssa về tình bạn

Jacques khai triển chi tiết về mục nhật ký năm 1924 này trong một tiểu luận, "Tình yêu và tình bạn," được xuất bản lần đầu vào năm 1965, sau cái chết của Raïssa. Ông viết tiểu luận này theo lời yêu cầu của những người bạn muốn làm sáng tỏ lời lẽ của Raïssa. Xin lòng các suy nghĩ của Jacques ở đây, vì vợ chồng Maritains là những người bạn hết sức tri kỷ về trí thức, và mô tả của ông rất nhất quán với các bản văn mà họ từng là đồng tác giả nhiều năm trước đó, chẳng hạn như *Prayer and Intelligence* [Cầu nguyện và Trí hiểu] và *Liturgy and Contemplation* [Phụng vụ và Chiêm niệm].

Raïssa quan niệm tình yêu và tình bạn như những biểu thức của cùng một tình yêu vô vị lợi, *amor amicitiae* (tình yêu tình bạn). [18] Bạn bè và người yêu của Thiên Chúa đều có đức ái của Chúa Thánh Thần; vì đức ái là tình bạn với Thiên Chúa (ST II-IIae q. 23 a. 1). Điều khác biệt giữa chúng là người yêu Thiên Chúa hệ ở việc hoàn toàn tự hiến chính mình. [19] Người bạn của Thiên Chúa cũng hiến mình nhưng chủ yếu qua những điều khác — như việc tuân giữ các điều răn hoặc yêu thương người lân cận — và chỉ thứ yếu, họ mới dâng hiến toàn bộ bản thân mình cho Thiên Chúa (mặc dù việc dâng hiến một điều gì đó luôn bao hàm việc dâng hiến chính bản thân). Mặt khác, một người yêu Thiên Chúa hiến dâng toàn bộ bản thân một cách hoàn toàn và tuyệt đối. [20] Jacques gọi tình yêu thứ hai này là *amour fou*,” nghĩa là, “tình yêu điên cuồng, vô bờ bến,” hay “tình yêu điên dại.” Cả tình bạn lẫn *amour fou* đều có tính *agapic* [đức ái], nhưng tình yêu vừa kể cũng có tính gợi tình (erotic); đó là tình yêu phu thê có tính cách thiêng liêng, liên quan đến sự tự hiến hoàn toàn, lẫn nhau giữa Thiên Chúa và con người. [21] Trong trường hợp này, “Chính con người của người yêu mới là Quà tặng.” [22]

Tình yêu Thiên Chúa bằng *amour fou* diễn ra trong điều được Jacques gọi là “trạng thái huyền nhiệm”, được chia thành hai biểu thức của đời sống chiêm niệm – biểu thức hoàn hảo nhất là chiêm niệm điển hình, có thể nhận ra nơi các thánh như Têrêxa Avila; loại kia là “chiêm niệm ngụ trang,” (contemplation masquée), trong đó người ta chủ yếu dẫn thân vào đời sống hoạt động, nhưng với một trái tim hoàn toàn hiến dâng cho Thiên Chúa. Thánh Vincent de Paul là một điển hình của loại “chiêm niệm ngụ trang” này. Người trong trạng thái huyền nhiệm cũng sở hữu bảy ơn Chúa Thánh Thần, mặc dù người chiêm niệm ngụ trang sử dụng một số ơn nào đó —đạo đức, lo liệu, mạnh mẽ, kính sợ Chúa — trong khi một người chiêm niệm điển hình chủ yếu thực thi các ơn khôn ngoan và thông hiểu.

Thay vì coi tình bạn và trạng thái huyền nhiệm là những ơn gọi khác biệt, chẳng hạn, của các đan sĩ và Kitô hữu giáo dân, vợ chồng Maritains coi chúng như những bước đi trên con đường hoàn thiện tâm linh. Bất cứ ai sở hữu đức ái đều là bạn của Thiên Chúa; nhưng đức ái ngày càng sâu đậm và phát triển đến nỗi, trong đời này hay đời sau, cuối cùng người ta sẽ hiến mình hoàn toàn cho Thiên Chúa trong trạng thái huyền nhiệm, với một tình yêu điên

cuồng, vô giới hạn.

Ngay cả những người sống trọn vẹn ơn gọi kết hôn, với các mục đích sinh sản và hợp nhất của nó, cũng có thể sống trong trạng thái huyền nhiệm này, miễn là họ từ bỏ một tình yêu điên cuồng, vô bờ bến dành cho người phối ngẫu của mình và dâng mình hoàn toàn cho Thiên Chúa. [23] Jacques viết, “Nếu một linh hồn đã bước vào *amour fou* dành cho Thiên Chúa, thì điều cần thiết là phải từ bỏ *amour fou* dành cho con người... Bởi vì tình yêu vô vị lợi [trong đó] Người được yêu thực sự và thực chất đã được ban cho Toàn thể Người yêu, phải là duy nhất cho linh hồn, và nếu một tình yêu như vậy (tức *amour fou*) được trao cho Thiên Chúa, thì tình yêu đó chỉ được trao cho Người mà thôi”. Nhật ký của Raïssa đã củng cố quan điểm này bằng các thuật ngữ tâm linh thực tiễn: Bà viết:

“Tôi có thể chứng minh tình yêu của tôi với [Thiên Chúa] ra sao? Bằng cách hiến mình cho Người từ tận đáy lòng, một cách mà không còn tình yêu nào khác ngụ cư trong đó. Thiên Chúa ghen tuông theo nghĩa này. Người không ghen tuông với các tình bạn của chúng ta, ngược lại, Người khuyến khích chúng. Nhưng Người ghen tuông với việc hiến dâng đặc thù của trái tim, đó là tình yêu, và có tính hoàn toàn và độc chiếm trong bản chất của nó”. [24]

Vì vậy, tình bạn và trạng thái huyền nhiệm tạo nên ba mức độ hoàn thiện thiêng liêng — tình bạn, chiêm niệm ngụ cư và chiêm niệm điển hình — vốn có tính tiêu chuẩn đối với mọi Kitô hữu đã lãnh phép rửa, và được dị biệt hóa bằng việc hiến dâng: cả theo cách người ta hiến dâng bản thân lẫn theo cách các ơn Chúa Thánh Thần hiện diện.

Sự tiến bộ ba cấp này trong đời sống thiêng liêng là điều dễ nhận thấy. Trong II-IIae q. 24 a.9, Thánh Tôma nói tới ba mức độ của đức ái, đó là của người mới bắt đầu, người thành thạo và người hoàn hảo. [25] Tuy nhiên, Thánh Tôma không kết nối trực tiếp những mức độ đức ái này với bất cứ loại trạng thái huyền nhiệm nào. Các chủ đề này phát xuất từ Thánh Gioan Thánh Giá.

Điều này có lẽ không quá bất thường khi thấy trong tác phẩm của Raïssa, vì vợ chồng Maritain tôn kính cả Thánh Tôma lẫn các nhà huyền nhiệm Tây Ban Nha. [26] Điều bất thường hơn đối với thời điểm đó là Jacques và Raïssa nhấn mạnh rằng trạng thái huyền nhiệm là điều khả hữu và thích hợp đối với mọi Kitô hữu đã lãnh phép rửa — như người bạn Réginald Garrigou-Lagrange của họ vốn nói, đó là “cùng đích thông thường và đúng đắn của đời sống ân sủng.”

Mô tả của Jacques về ba giai đoạn tâm linh trong *Amour et Amitié* [Tình yêu và Tình bạn] gần giống với mô tả của Garrigou-Lagrange trong tác phẩm của ngài tựa là *Christian Perfection and Contemplation According to Thomas Aquinas and John of the Cross* [Sự Hoàn thiện và Chiêm niệm Kitô giáo theo Thánh Tôma Aquinô và Thánh Gioan Thánh Giá], xuất bản lần đầu vào năm 1923, khi ngài là Tổng linh hướng của Hội Tôma. Vào ngày 30 tháng 9 năm 1924 — cùng năm của mục Phục sinh nói về tình bạn và tình yêu — Raïssa ghi rằng bà và Jacques đã gặp Cha Garrigou để thảo luận về cuốn sách này. Ngài đồng ý với “gần như tất cả” những sửa chữa mà họ yêu cầu ngài thực hiện đối với ấn bản mới của cuốn sách - *Christian Perfection and Contemplation* [Sự hoàn thiện và chiêm niệm Kitô giáo]. [27]

Vì vậy, sự hiểu biết của Raïssa về tình bạn với Thiên Chúa phát xuất từ cố gắng thiết lập sự liên tục giữa đời sống huyền nhiệm và ơn thánh hóa ban cho mỗi Kitô hữu đã lãnh phép rửa. Điều này xuất hiện như kết quả của những cuộc đàm đạo trong Hội Tôma thời kỳ đầu. Nó đại diện cho một cố gắng của vợ chồng Maritain, Cha Garrigou-Lagrange, và những người khác,

nhằm nối kết đức ái tiêu chuẩn đối với trạng thái ân sủng với ơn gọi chiêm niệm, mà, trong những thế kỷ trước, chỉ được gán cho những cá nhân kiệt xuất cụ thể. [28]

Nếu sự tự hiến hoàn toàn của trạng thái huyền nhiệm này là “cùng đích thông thường, đúng đắn của đời sống ân sủng”, thì còn điều gì dành cho các bạn hữu nhân bản của chúng ta? Huống hồ là dành cho người yêu nhân bản của chúng ta? Nhật ký và tự truyện của Raïssa giải quyết câu hỏi này một cách mặc nhiên. Đối với bà, các tình bạn nhân bản có một vị trí rất đặc thù, một vị trí được đề cao trong tính được sắp xếp đúng đắn [its right-orderedness] của nó theo những điều khác. Tình bạn nhân bản tìm được vinh dự của nó khi nó là điều nó nên là, không hơn không kém.

Bây giờ rõ ràng là tại sao Raïssa lại coi trọng các tình bạn như vậy và tại sao, đồng thời, bà có thể nói về các tình bạn của mình: “Tôi thích có đầy tay những tình bạn này nhưng tôi không khép chặt tay lại đối với chúng; chúng có thể thoát khỏi tôi và bay vút đi, không ảnh hưởng chi đến bất cứ phần thiết yếu nào trong tôi.”[29] Điều này cũng cho thấy rõ Léon Bloy, người rõ ràng có *amour fou* với Thiên Chúa, có thể kết bạn ra sao với một cặp vợ chồng trẻ trên bờ vực tự tử, và hướng dẫn họ tới Thiên Chúa.

Như thế, khi học hỏi về những người bạn của bà, chúng ta đã học hỏi thêm về Raïssa. Tuy nhiên, khi đọc *Les Grandes Amitiés*, người đọc có cảm thức rằng tác giả, khi nói về cuộc sống của chính bà qua các tình bạn của bà, vẫn ẩn sau một bức màn. Có lẽ cách đề cập Raïssa không phải là xem xét kỹ lưỡng hơn nữa đời sống tinh thần của bà, mà là đi sâu vào chính ơn gọi của chúng ta đối với tình yêu điên cuồng, vô biên giới của Thiên Chúa — cả trong bốn bức tường, lẫn trên những con đường đời.

Ghi chú

[1]Raïssa Maritain, *Journal* (Albany, NY: Magi Books, 1974),300 fn. 15.

[2]*Ibid.*,300.

[3]Raïssa viết cho bạn của bà là Achsa Belkind năm 1945: “sự điên rồ và tàn bạo của con người từng được phép tiến xa hết mức, không bị hạn chế, và nói về 6 triệu người bị tàn sát, người ta ít nói về họ xiết bao, chúng tôi đếm được các bạn hữu thân thiết trong đó có: ba người thuộc gia đình Jacob, bà mẹ già, con gái Babet, con trai Manu của anh... Và Fondane và em gái anh và người anh trai của các người bạn của chúng tôi là Jean và Suzanne Marx (Suzanne trở thành con gái đỡ đầu của tôi vào mùa xuân này)” (*Ibid.*, 303).

[4]Raïssa Maritain, *We Have Been Friends Together and Adventures in Grace* (South Bend, IN: St. Augustine’s, 2016), 2.

[5] *We Have Been Friends*,107.

[6]*Ibid.*

[7]*Ibid.*,88.

[8]*Ibid.*,127.

[9]Jean-Luc Barré, *Beggars for Heaven* (Notre Dame, IN: Notre Dame, 2005).

[10] Trong phần dẫn nhập vào Nhật Ký của bà, ông viết, “nếu có bất cứ điều gì tốt trong các công trình triết học của tôi, và trong các cuốn sách của tôi, điều đó có nguồn và ánh sáng sâu xa của nó trong việc cầu nguyện chiêm niệm của nàng và trong việc hiến mình nàng dành cho Thiên Chúa” (8).

[11]*Journal* 13. Chúng tôi có những trang do ông viết với ghi chú của bà viết lên trên chúng-điều mà, dù kết hôn với một nhà khoa bảng khác, tôi có thể tưởng tượng hẳn phải là một thao tác của đức ái.

[12]*Journal* 401. Họ di chuyển tới Meudon năm 1923.

- [13] *Journal* 132.
- [14] Ralph McInerney, “Appendix: The Thomistic Studies Circle.”
- [15] Ở đây, có lẽ “điều răn mới” được nói tới trong cùng một đoạn văn của Thánh Gioan “hãy yêu thương nhau”.
- [16] *Journal* 20th April 1924.
- [17] *Ibid.*
- [18] Tương phản với *amor concupiscentiae* (Tình yêu tư dục), theo: Thánh Tôma Aquinô, *ST I-IIae* q. 26.
- [19] Jacques Maritain, *Notebooks* (Albany, NY: Magi Books, 1984). Ở đây, Jacques rất thận trọng trong việc phân biệt giữa cường độ hay nét vĩ đại của tình yêu và điều ông gọi là đặc tính nội tại hay sự vĩ đại hữu thể học của tình yêu.
- [20] *Ibid.*, 221.
- [21] *Journal* 162 fn 2, by Jacques Maritain.
- [22] *Notebooks* 221.
- [23] Có thể sở hữu một tình yêu đối với Thiên Chúa mà vẫn ở trọn vẹn trong bí tích hôn nhân vì cốt lõi của hôn nhân là tình bạn thiêng liêng giữa hai người phối ngẫu, điều mà dù các khía cạnh xác thịt của hôn nhân làm tiêu tan ở trên thiên đàng, vẫn còn trên thiên đàng.
- [24] *Journal* April 20, 1924.
- [25] Điều này liên tục với Thánh Augustinô, và với con đường thanh luyện, soi sáng, kết hợp gán cho Pseudo-Dionysius.
- [26] Raïssa gọi thánh Teresa and Gioan là “các tiến sĩ tuyệt vời của đời sống thiêng liêng” (*We Have Been Friends* 166).
- [27] *Journal* September 30, 1924.
- [28] Theo cách này, tôi nghĩ Raïssa hơi có tinh thần Teresa một chút: bà đơn giản hóa truyền thống thần học huyền nhiệm cao quý, bà tạo một “con đường nhỏ” ra khỏi chiêm niệm bằng cách đem chiêm niệm “vào các nẻo đường” đời. Đó là một viễn kiến tương tự với thánh Teresa; chúng ta dám nói đây là điều giống như con đường nhỏ dành cho các nhà trí thức giáo dân.
- [29] *Journal*, October 24th 1931.

II. Jacques Maritain

1. New York Times viết về Jacques Maritain

Về Jacques Maritain, thiết nghĩ bài viết của Alden Whitman trên tờ New York Times ngày 29 tháng 4 năm 1973, một ngày sau khi nhà đại triết gia Pháp qua đời, là thấm thía hơn cả (<https://www.nytimes.com/1973/04/29/archives/jacques-maritain-dies-at-90-a-powerful-mind.html>).



Một tâm trí mạnh mẽ

Theo nhà bình bút trên, Jacques Maritain, với một tâm trí có sức mạnh chói sáng, một nhân cách mời gọi ám áp và một giọng văn xuôi sắc sảo, một người đàn ông dịu dàng, đôi chút e dè, là một trong những triết gia và nhà trí thức nhiều ảnh hưởng nhất của thế kỷ 20. Lĩnh vực của ông là siêu hình, nhưng tác động của tư tưởng ông trong cái khoa thâm thúy này gần như vĩ đại như nhau cả ở thế giới trần tục lẫn ở thế giới tôn giáo. Ông là một trong các triết gia đầu tiên của thế kỷ 20 thúc giục các Kitô hữu can dự vào vụ việc thế trần.

Tại Hoa Kỳ, các tác phẩm của người Pháp này đã được nghiên cứu trong hầu hết các trường cao đẳng Công Giáo Rôma. Bản thân ông đã từng giảng dạy tại Princeton, Columbia và Notre Dame, và những cuốn sách của ông đã được công chúng đón đọc rộng rãi vì nội dung nhân bản của chúng.

Tại Pháp, Maritain là nguồn cảm hứng cho Francois Mauriac, nhà tiểu thuyết và tiểu luận đoạt giải Nobel; cho Julien Green, tiểu thuyết gia người Mỹ gốc Pháp; và cho Jean Hugo và Georges Rouault, các họa sĩ. Những người vô thần như Jean Cocteau, nhà văn, cũng chịu ảnh hưởng của ông, cũng như hàng trăm người không theo Công Giáo hoặc không tôn giáo khác.

Tuy nhiên, sự trở vượt về ảnh hưởng của Maritain thấy rõ trong Giáo Hội Công Giáo, nơi, như một nhà quan sát cho biết, ông là "một nhóm áp lực của riêng ông." Là một người tân tông trong những năm đại học, ông đã khôn đúc một nền triết lý về tính thế tục của Kitô giáo, vốn là nhân tố chính trong việc tạo ra bầu khí quan điểm dẫn đến Công đồng chung Vatican II vào năm 1962 và động lực để "đổi mới" đạo Công Giáo.

Các quan điểm nhân bản của ông thường xuyên được trích dẫn tại công đồng, và cuối cùng, Đức Giáo Hoàng Phaolô VI đã ôm hôn ông tại Quảng trường Nhà thờ Thánh Phêrô. Người ta nói rằng Đức Giáo Hoàng đã xem xét việc phong ông làm Hồng Y và sẽ làm như thế nếu ông còn trẻ. Vào thời điểm đó, ông đã 83 tuổi.

Đức Phaolô VI từng nói "Tôi là một môn đệ của Maritain. Tôi gọi ông là thầy của tôi."

Dịch sách của ông

Tình bạn của họ bắt đầu vào năm 1928, khi Đức Phaolô VI, lúc đó là Giovanni Battista Montini, dịch cuốn “Ba nhà cải cách” của Maritain, một cuốn sách nói về Luther, Rousseau và Descartes, từ tiếng Pháp sang tiếng Ý. Sau Thế chiến hai, khi Maritain là Đại sứ Pháp tại Vatican, hai người đã gặp nhau thường xuyên và thường xuyên ăn tối với nhau.

Ảnh hưởng của Maritain đối với Đức Giáo Hoàng Phaolô VI có tính trực tiếp (ông thậm chí còn được trích dẫn cùng với các Giáo phụ trong thông điệp “*Populorum Progressio*” năm 1967) và gián tiếp đối với Đức Giáo Hoàng Gioanna XXIII. Ông đã được Đức Giáo Hoàng Piô XII và người tiền nhiệm của ngài, Đức Piô XI, tham khảo ý kiến. Chính nhờ Maritain mà Đức Piô XI, vào năm 1927, đã chỉ trích tổ chức *Action Française*, một nhóm đấu tranh cực hữu ở Pháp.

Chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo, như Maritain đã khai triển, là một triết học tinh tế, là sự áp dụng các nguyên tắc của Thánh Tôma Aquinô, một học giả thế kỷ 13, vào các vấn đề nghệ thuật, khoa học và xã hội ở thế kỷ 20. Tìm cách kết hợp giữa mạc khải và lý trí, Maritain đã cố gắng hòa hợp đạo Công Giáo với các lực lượng chính trị và xã hội do Cách mạng Kỹ nghệ tạo ra. Ông cho rằng giáo điều Công Giáo là đúng vĩnh viễn nhưng nó nên tập chú vào thế giới như nó vốn là. Nói tóm lại, tình trạng các nhu cầu xã hội và kinh tế của con người cũng là mối quan tâm của Giáo Hội giống như tình trạng linh hồn của họ. Ông đã tìm cách thu hẹp khoảng cách giữa các vấn đề thiêng liêng và trần tục bằng cách nhấn mạnh vai trò của lý trí và lương tâm, bằng cách nêu bật chủ nghĩa nhân vị.

Tổng hợp các quan điểm của mình, ông đã viết trong "Phạm vi của Lý trí" vào năm 1952:

“Các phương tiện tốt nhất để giành được chiến thắng cho tinh thần không phải là che chắn bản thân đằng sau các bức tường pháo đài mà là đi ra các xa lộ để chinh phục bằng tình yêu và tự hiến.”

Cần có 'Niềm tin Sống động'

Ông nói thêm, “Điều đã trở nên rõ ràng là một Kitô giáo có tính trang trí là điều không đủ, ngay cả đối với sự hiện hữu của chúng ta trong thế giới này. Đức tin phải là một đức tin thực chất, thực tế và sống động. Tin vào Thiên Chúa phải có nghĩa là sống theo cách mà cuộc sống không thể sống nếu Thiên Chúa không hiện hữu. Lúc đó, niềm hy vọng tràn thế vào Tin Mừng có thể trở thành động lực thúc đẩy lịch sử trần gian”.

Trong một đoạn văn nổi tiếng trong "Chủ nghĩa Nhân bản đích thực", xuất bản năm 1936, ông viết:

“Hai bình diện [thiên liêng và trần thế] này rõ ràng khác biệt nhau, như những điều thuộc Xêda và những điều thuộc Thiên Chúa.

“Chúng khác biệt nhau, nhưng chúng không tách biệt. Làm cho Kitô giáo trở thành một thứ trừu tượng, đặt Thiên Chúa và Chúa Giêsu Kitô sang một bên trong khi tôi làm việc trong thế giới, là tự cắt tôi thành hai nửa: một nửa Kitô giáo cho những điều thuộc sự sống vĩnh cửu — và một cho những điều thuộc thời gian, một nửa ngoại giáo hoặc một nửa theo Kitô giáo một cách đáng xấu hổ hoặc nửa trung lập. ”

Maritain đã cho thấy rõ việc ông ủng hộ chủ nghĩa đa nguyên chính trị và tôn giáo, ông không hình dung việc quay trở lại chủ nghĩa thời trung cổ và ông không tán thành một nhà nước tập đoàn Phát xít. Ngược lại, ông rao giảng phẩm giá con người, giá trị trần thế và nhu cầu phải thỏa mãn những mong muốn của con người.

Là một người lập luận cho tính duy nhất của nhân loại, Maritain là người ủng hộ mạnh mẽ chủ nghĩa đại kết và là phát ngôn viên trung thành của những người, tại Công đồng Vatican II, đã thành công trong việc giải thoát người Do Thái khỏi lời kết tội lâu đời là giết Thiên Chúa. Lời buộc tội này bắt nguồn từ những lời tường thuật trong Kinh thánh về việc Đóng đinh.

Nhiều người tranh cãi quan điểm của ông xếp ông vào hàng Công Giáo cánh tả. Ông đã gây sốc cho những người chỉ trích bảo thủ khi cho rằng đạo Công Giáo thánh thiêng là điều không đủ và khi ủng hộ phong trào linh mục thợ bùng lên ở Pháp sau Thế chiến hai. Trong phong trào này, một phong trào gây lo ngại cho Vatican, các linh mục sống như công nhân, lao động với giáo dân của họ. Đối với Maritain, các linh mục công nhân là một điển hình cho một khía cạnh của đạo Công Giáo mục vụ. Ông khẳng định, “Kitô giáo nên có tính thế gian; Giáo Hội nên tự mở cửa đối với thế giới như nó vốn là”.

Maritain khuyên Kitô hữu bác bỏ cả chủ nghĩa tư bản lẫn chủ nghĩa xã hội, “cả hai đều bị vấy bẩn bởi quan niệm sống duy vật, điều chúng ta cần là một giải pháp mới, vừa mang tính bản vị vừa mang tính cộng đồng, coi xã hội loài người là tổ chức của các quyền tự do.”

Ông đặc biệt mong muốn hàn gắn “cuộc ly hôn giữa các tầng lớp lao động và Giáo Hội” bằng cách để Giáo Hội quan tâm đến các vấn đề trần thế của lao động, kéo người lao động bị hướng dẫn sai lầm bởi “bởi thứ tin mừng của tuyệt vọng và đấu tranh xã hội”.

Maritain không xa lạ gì với những cuộc tranh cãi, hầu hết là với những người đồng đạo Công Giáo bảo thủ hơn ông. Nhưng vào cuối đời, ông thấy mình bị tấn công bởi một số đệ tử ban đầu của ông vì đã thoái lui khỏi hậu quả của các quan niệm giải phóng của chính ông.

Bồn chồn về các tín điều bị chỉ trích

Trong cuốn “Người nông dân xứ Garonne” của ông, ông lớn tiếng chỉ trích nghiêm khắc cố linh mục Pierre Teilhard de Chardin, một tu sĩ Dòng Tên, người xem ra nghi vấn niềm tin Công Giáo đã được chấp nhận về việc con người bị khiển trách. Cuốn sách cũng chỉ trích điều mà Maritain coi là hậu quả nguy hiểm của Công đồng Vatican II, đặc biệt là tinh thần bồn chồn trước những tín điều của Giáo Hội. Ông phát biểu thái độ của mình cách này:

“Chúa ơi, há các tín điều này đã không được định nghĩa, một lần và mãi mãi hay sao?... Há tín lý Giáo Hội đã không được thiết lập một cách chắc chắn hay sao...? Người nào, sau khi đã nhận được đức tin thần học, có thể ngu ngốc đến mức tưởng tượng rằng các chân lý vĩnh cửu sẽ thay đổi...?”

Tấn công một cách trách móc "việc quy lụy thế gian", ông chế nhạo các đối thủ của mình bằng cách nói thẳng với họ:

“Nội dung khách quan của đức tin mà tổ tiên chúng ta rất gắn bó với - tất cả đều chỉ là thần thoại. Tại sao lại tạo rắc rối khi bác bỏ hỏa ngục, vì nó dễ quên hơn chẳng? Và có lẽ chúng ta cũng nên làm như vậy với việc Nhập thể và Thiên Chúa Ba Ngôi.

“Mặc dù là phù du, nhưng những bài viết này [về tín điều] đe dọa làm mất phương hướng hoàn toàn của lương tâm Kitô hữu và đời sống đức tin.”

‘Đội triều thiên cho tư tưởng của tôi’

Ông Maritain phủ nhận rằng ông đã bác bỏ chính ông. Ông nói vào mùa xuân năm 1967 qua Cha Henry Bars, một người bạn thân, “‘Người nông dân xứ Garonne’ đội triều thiên cho suy nghĩ của tôi, luôn luôn đi theo cùng một hướng”. Maritain đã quyết định nói qua Cha Bars, cha giải tội của ông trong nhiều năm, vì ông cho biết ông quá yếu để có thể được thăm viếng tại đan viện ở Toulouse nơi ông sống.

Nhà triết học nói rằng ông luôn phản đối những thay đổi trong tín điều. Ông giải thích, “Có một sự khác biệt giữa việc thay đổi tín điều và quan điểm về nó. Mặc dù tín điều có thể diễn biến, nhưng nó luôn luôn là một tín điều”.

Mặc dù ông Maritain từng mô tả cuốn “Người nông dân xứ Garonne” như “di chúc cuối cùng của tôi”, ông vẫn đã thêm hai khoản bổ sung vào di chúc này - “Liên quan đến Ân sủng và Nhân tính của Chúa Giêsu” và “Liên quan đến Giáo Hội Chúa Kitô.” Điều thứ hai xuất hiện vào năm ông 89 tuổi.

Việc tìm kiếm thể tuyệt đối là yếu tố quan trọng trong cuộc đời và công việc của Maritain. Sinh ra tại Paris vào ngày 18 tháng 11 năm 1882, Jacques Maritain là con trai của một luật sư giàu có và cháu ngoại của Jules Favre, một trong những người sáng lập nền Cộng hòa thứ ba. Cậu bé được nuôi dưỡng trong bầu khí Thệ phản cấp tiến, một cách tiếp cận theo chủ nghĩa duy lý đối với các vấn đề tôn giáo.

Tại Sorbonne, chàng sinh viên trẻ đã lược loại thế giới triết học để tìm ra một khuôn khổ cho các niềm tin mà ông có thể chấp nhận, lần lượt bác bỏ triết học hàn lâm và chủ nghĩa duy vật cho đến khi gặp chủ nghĩa xã hội và triết lý trực giác của Henri Bergson. Điều này đã thu hút Maritain trong một thời gian, nhưng ông cảm thấy Bergson đã không giải thích đầy đủ các sự thật vĩnh cửu.

Sau này, Maritain nhắc lại, “Điều tuyệt vời nhất mà tôi có được trong quá trình học tập của mình vào thời điểm đó là họ đã đưa tôi đến chỗ tiếp xúc với người phụ nữ mà từ đó về sau, trong mọi công việc của tôi, luôn ở bên cạnh tôi trong một sự kết hợp hoàn hảo và đầy phước lành”.

Năm 1904, ông kết hôn với người bạn đồng học của mình, Raïssa Oumancoff, con gái của một gia đình Nga gốc Do Thái và cũng giống như chính ông, đã nỗ lực để khám phá ý nghĩa cuối cùng của cuộc sống. Mô tả về sự bế tắc của họ, Cha Bars nói:

“Maritain và vợ ông thấy mình đang rơi vào tình trạng vô cùng rối loạn về tinh thần. Cả hai đều đã mất niềm tin, và cả hai đều tính đến chuyện tự tử nếu không khám phá ra chân lý tuyệt đối và thể tuyệt đối. Sau đó, họ gặp Léon Bloy, một người cực kỳ tin tưởng vào đạo Công Giáo, và sau vài lần gặp gỡ với ông này, họ đã yêu cầu được hướng dẫn, giống như những người trong sa mạc. Trong một thời gian, họ yêu cầu được học hỏi về tôn giáo, và họ đã được rửa tội, cùng với em gái của bà Maritain, là Vera, vào ngày 11 tháng 6 năm 1906.”

Giúp biên soạn từ điển

Sau khi trở lại đạo, Maritain, người đã nhận bằng cấp tại Sorbonne năm 1905, đã tính việc từ bỏ triết học với lý do “sự khôn ngoan của các vị thánh đã đủ rồi.” Trong vài năm, ông làm việc ở Đức và trở về Paris, giúp biên soạn một cuốn từ điển kiến thức thực tế về các vấn đề như đan móc, nấu ăn và câu cá.

Đồng thời, trong diễn trình tự đọc (*), ông bắt gặp Thánh Tôma Aquinô và cảm thấy yêu mến hệ thống tư tưởng phức tạp của thánh nhân vốn dựa trên sự tương thích của đức tin với kiến thức thông qua lý trí.

Ông nói: “Ôn gọi triết gia của tôi đã trở nên rõ ràng với tôi. ‘Khôn cho tôi nếu tôi không Tôma hóa [dạy về Thánh Tôma]’, tôi đã viết trong một trong những cuốn sách đầu tiên của tôi như thế.”

Bắt đầu từ năm 1913, ông giảng dạy triết học, chủ yếu là học thuyết Tôma, ở nhiều cơ sở giáo dục, Công Giáo và không Công Giáo, tại một số quốc gia. Trong một số năm, ông đã làm việc tại các học viện như Louvain, Oxford, Heidelberg, Viện Giáo hoàng về Nghiên cứu Trung cổ ở Toronto, Chicago, Princeton và Columbia, cũng như tại các trường cao đẳng ở Pháp.

Các bài giảng và diễn từ của Maritain đã trở thành sách, giúp ông được công nhận là người đi đầu trong phong trào phục hưng trí thức Công Giáo. Trong nhiều năm, ông đã sản xuất hơn 50 cuốn sách, không phải tất cả đều được dịch sang tiếng Anh. Những tác phẩm quan trọng nhất bằng tiếng Anh của ông là “Ba nhà cải cách”, “Nghệ thuật và Chủ nghĩa Kinh viện”, “Những điều không thuộc Xêda”, “Tiến sĩ Thiên thần”, “Chủ nghĩa nhân văn Đích thực”, “Chủ nghĩa Kinh viện và chính trị”, “Lời nói đầu dẫn vào Siêu hình học” Và “Người nông dân xứ Garonne.”

Vào những năm hai mươi, nhà triết học đã liên kết với phong trào *Action Française*, một việc mà sau này ông coi là một trong những sai lầm nghiêm trọng nhất của cuộc đời ông. Ông nói, việc ông bác bỏ phong trào này ngụ ý không đồng ý với nền chính trị cực hữu. Tuy nhiên, ông không phải là thành viên của bất cứ đảng chính trị nào.

Khi quân Đức đánh chiếm nước Pháp vào năm 1940, Maritain đang giảng dạy tại Hoa Kỳ. Ông vẫn ở đây trong suốt cuộc chiến tranh và trở thành chủ tịch của *École Libre des Hautes Etudes* (Trường Cao Đẳng Tự Do), một trường học dành cho các học giả Pháp và Bỉ lưu vong.

Trong phần lớn thời gian của cuộc chiến, vợ chồng Maritain sống ở Làng Greenwich. Dáng người cao, mảnh khảnh, mái tóc trắng và khuôn mặt đẹp trai, râu mép là hình ảnh quen thuộc trên đường phố của Làng khi hàng ngày ông đi bộ đến dự thánh lễ tại Nhà thờ Thánh Giuse. Những người quen biết đều bị ấn tượng bởi sự lịch thiệp và cách cư xử nhã nhặn dễ chịu của ông.

Tại các bữa tiệc tối mà vợ chồng Maritain tổ chức, cuộc trò chuyện cao quý diễn ra dễ dàng bằng cả tiếng Pháp và tiếng Anh khi khách và chủ nhà ăn đậu phộng và nhấm nháp ly bia gừng. Reinhold Niebuhr, nhà thần học Thệ phản, nói, “Maritain thuộc về nhóm nhỏ những tinh thần vĩ đại ở bất cứ thời đại nào mà người ta có thể học hỏi.”

Maritain, sau khi hoàn thành sứ mệnh ngoại giao tại Vatican từ năm 1945 đến năm 1948,

sống và giảng dạy tại Princeton cho đến năm 1952, khi được phong giáo sư hưu trí.

Ngoài nhiều danh hiệu học thuật, Maritain còn là người lãnh huân chương Bắc đẩu Bội tinh của Pháp và huân chương Thánh Grêgôriô Cả của Tòa Thánh. Ông cũng được tặng Huân chương Kháng chiến Pháp và Đại Thập tự của Đức Piô IX. Là một nhà văn, ông đã nhận được Giải thưởng lớn về Văn học của Viện Hàn lâm Pháp năm 1961 và Đại Giải thưởng Quốc gia Pháp về văn học năm 1963.

Trong nhiều năm, Maritain có một ngôi nhà nhỏ ở Meudon, ngoại ô Paris, nhưng không lâu sau cái chết của vợ ông vào năm 1960, ông đến sống với Các Tiểu Đệ Chúa Giêsu, một cộng đồng tu sĩ trên bờ sông Garonne ở Toulouse. Cộng đồng này phục vụ nhu cầu tinh thần cho các người lao động gàn đó.

New York Times

(*) Thực ra, theo nhiều tác giả, chính Raïssa khám phá ra Thánh Tôma trước và đã khuyên chồng nghiên cứu ngài.

2. Jacques Maritain triết gia

Theo Wikipedia, quan tâm và công trình của Maritain bao trùm nhiều khía cạnh của triết học; thẩm mỹ học, lý thuyết chính trị, triết lý về khoa học, siêu hình học, bản chất giáo dục, phụng vụ và giáo hội học.

Tiểu sử

Về cuộc đời ông, chúng tôi xin dựa vào New Catholic Encyclopedia để trình bày một số khía cạnh. Ông sinh tại Paris ngày 18 tháng 11 năm 1882, qua đời tại Toulouse ngày 28 tháng 4 năm 1973, thọ 90 tuổi.

Maritain là con trai của Paul Maritain, một luật sư, và Geneviève Favre, con gái của Jules Favre (một trong những người thành lập nền Đệ tam Cộng hòa Pháp). Ông lớn lên trong một môi trường Thệ phản cấp tiến, và được giáo dục tại Lycée Henri IV (1898–99) và tại Sorbonne, nơi ông chuẩn bị lấy bằng cử nhân về triết học (1900–01) và các khoa học tự nhiên (1901–02). Thoạt đầu, lưu ý tới triết lý của Spinoza, nhưng không lâu sau đó, sớm chịu ảnh hưởng của các giáo sư xác tín rằng chỉ có khoa học mới có thể cung cấp câu trả lời cho tất cả các vấn nạn về thân phận con người.



Tại Sorbonne, Maritain gặp một nữ sinh viên người Nga gốc Do Thái, Raïssa Oumansoff, người sẽ chia sẻ cuộc sống và cuộc tìm kiếm sự thật của ông. (Hơn 50 năm sau, vào năm 1954, Jacques viết: “sự trợ giúp và gợi hứng của Raïssa yêu quý của tôi đã thâm nhập trọn cuộc sống của tôi và tất cả công việc của tôi. Nếu có một điều tốt nào trong đó mà tôi đã làm

được, thì đó là công lao của nàng, sau Thiên Chúa.") Jacques và Raïssa đính hôn vào năm 1902.

Ngay sau đó ít lâu, vì chủ nghĩa duy khoa học của các giáo sư đã để lại cho họ một cảm thức sâu xa về sự vô nghĩa của đời sống, họ đã trải qua giai đoạn trầm cảm. Nhờ sự thúc giục của một người bạn, Charles Péguy, Jacques và Raïssa tham dự các giảng khóa của Henri Bergson tại Collège de France (1903–04); Triết lý của Bergson đưa ra một giải pháp thay thế cho chủ nghĩa duy vật khoa học và trong một thời gian, Jacques đã bị thu hút bởi chủ nghĩa Bergson. Năm 1904 Jacques và Raïssa kết hôn và nhờ ảnh hưởng của một người bạn khác, Léon Bloy, đã được tiếp nhận vào Giáo Hội Công Giáo ngày 11 tháng 6 năm 1906. Vài tháng sau, vào tháng 8, vợ chồng Maritain di chuyển đến Heidelberg, nơi Jacques học sinh học dưới sự dìu dắt của Hans Driesch (1906–08).

Năm 1908, Jacques và Raïssa, cùng với em gái Véra của Raïssa, trở về Pháp. Véra đã sống với vợ chồng Maritain liên tục cho đến khi cô qua đời. Trong một vài tháng sau đó, theo gợi ý của Raïssa, Jacques bắt đầu đọc một số tác phẩm của Thánh Tôma Aquinô; trước đó, trong thời gian dưỡng bệnh, chính Raïssa đã được Cha Humbert Clérissac, một cha Dòng Đa Minh, dẫn nhập vào các công trình của Thánh Tôma. Jacques mô tả hiệu quả của việc đọc cuốn *Summa Theologiae* (Tổng luận Thần học) của Thánh Tôma như một “cơn lũ sáng láng” và dứt khoát từ bỏ học thuyết Bergson.

Năm 1912, Maritain bắt đầu giảng dạy tại Lycée Stanislaus. Trong tác phẩm triết học ban đầu của ông (thí dụ: “Khoa học Hiện đại và lý trí” 1910, và “triết học Bergson”, 1913), ông đã tìm cách bênh vực triết học của Thánh Tôma chống các đối thủ Bergson và thế tục của nó. Ông sớm được bổ nhiệm làm Trợ lý Giáo sư tại Học Viện Công Giáo Paris (gắn liền với Ghé Lịch sử Triết học Hiện đại), trở thành Giáo sư đầy đủ vào năm 1921 và, vào năm 1928, được bổ nhiệm giữ Ghé Luận lý học và Vũ trụ học, ghế mà ông nắm giữ cho đến năm 1939.

Bắt đầu từ giữa những năm 1920, Maritain đã khai triển mối quan tâm mạnh mẽ đối với việc áp dụng triết học vào các mối quan tâm xã hội.

Thoạt đầu bị thu hút bởi phong trào xã hội L’ACTION FRANÇAISE, ông đã rời bỏ nó khi Giáo Hội Công Giáo kết án nó. Các ý tưởng của Maritain đặc biệt gây ảnh hưởng ở châu Mỹ Latinh và phần lớn do nền triết lý chính trị của ông, ông đã bị tấn công từ cả cánh tả lẫn cánh hữu, ở Pháp và ở nước ngoài. Các giảng khóa ở Châu Mỹ Latinh vào năm 1936 dẫn đến việc ông được bổ nhiệm làm thành viên hàm thụ của Hàn lâm viện Văn chương Brazil, nhưng cũng đã trở thành đối tượng cho một chiến dịch gièm pha.

Bắt đầu từ tháng 12 năm 1932, Maritain đi du lịch hàng năm qua Bắc Mỹ, thường dạy ở Toronto tại Viện (sau này là Viện Giáo hoàng) Trung cổ Học. Sau các giảng khóa của ông ở Toronto lúc đầu năm 1940, ông chuyển đến Hoa Kỳ và đến tháng 6, quyết định ở lại đây. Trong Thế Chiến thứ hai, ông đã dạy tại Princeton (1941–42) và tại Đại học Columbia (1941–44). Ông đã có công trong việc thành lập một trường đại học Pháp lưu vong ở New York — École Libre des Hautes Études — và tích cực trong nỗ lực chiến tranh, ghi âm các chương trình phát sóng dành cho nước Pháp bị chiếm đóng.

Tháng 12 năm 1944, Maritain được bổ nhiệm làm đại sứ Pháp tại Vatican, và đã tham gia vào các cuộc thảo luận dẫn đến việc soạn thảo Tuyên ngôn chung của Liên hiệp quốc về Nhân quyền. Sau khi hoàn thành việc bổ nhiệm này vào năm 1948, Maritain trở lại Princeton với tư cách giáo sư ưu trí, nơi ông giảng dạy hàng năm về các chủ đề trong triết học đạo đức và

chính trị, mặc dù trong mùa hè ông thường xuyên trở lại Pháp để trình bày các khóa học ngắn về triết học — nhất là tại L'Eau vive. Một vài tháng sau cái chết của Véra, vào ngày 1 tháng 1 năm 1960, Jacques và Raïssa trở về Pháp. Nhưng chính Raïssa nhanh chóng lâm bệnh, và qua đời vào ngày 4 tháng 11 năm 1960. Jacques chuyển đến Toulouse, sống với một dòng tu, Dòng Tiểu Đệ Chúa Giêsu. Ông vẫn yêu mến các Tiểu Đệ từ lâu, những người theo đuổi một cuộc sống về cơ bản có tính chiêm niệm giữa trần thế và "ở cốt lõi quần chúng"; ông đã tham dự thánh lễ thành lập của họ ở Vương cung thánh đường Sacré-Coeur vào năm 1933, và ngay từ đầu đã có ảnh hưởng lớn đến việc đào tạo trí thức và tâm linh của họ.

Chính trong “tình huynh đệ” ở Toulouse này mà Maritain đã viết cuốn sách nổi tiếng và gây tranh cãi của mình “Người nông dân Garonne” về những gì ông coi như một số các bội rối trong thế giới hậu Công đồng Vatican II. Ông đã hoàn thành một số cuốn sách khác— Thiên Chúa và Việc Cho phép điều ác, Về Ân sủng và Nhân tính của Chúa Giêsu, và Về Giáo hội của Chúa Kitô: Ngôi vị của Giáo hội và Nhân viên của Giáo hội.

Năm 1970, ông xin gia nhập dòng này, và qua đời tại Toulouse ngày 28 tháng 4 năm 1973. Ông được chôn cất cùng với Raïssa ở Kolbsheim, Alsace, Pháp.

Công trình và tư tưởng

Cũng theo New Catholic Encyclopedia, trong nhiều cuốn sách, bài báo và các bài giảng của mình, Maritain đã phát triển và đào sâu các lý thuyết cổ điển của triết học Tôma. Ông nhấn mạnh rằng các triết gia Công Giáo phải làm nhiều hơn, thay vì chỉ lặp lại quan điểm của Thánh Tôma và chính ông đã hết sức cố gắng giải quyết các vấn đề được triết học và văn hóa đương thời nêu lên, bằng cách trình bày các hiểu biết thông sáng của Thánh Tôma một cách độc đáo. Dù nguồn cảm hứng sâu sắc nhất cho nhiều ý tưởng của Maritain là công trình của Thánh Tôma, nhận thức luận và thẩm mỹ học của ông cho thấy nhiều ảnh hưởng khác, đặc biệt của thánh Gioanna Thánh Giá. Maritain không bao giờ thay đổi niềm tin rằng người ta phải tìm trong tư tưởng của Thánh Tôma các nguyên tắc cho một nền siêu hình học thực tiễn và hiện sinh và các cơ sở của nền triết học chính trị và đạo đức biết tôn trọng phẩm giá của con người và mối quan hệ của họ với Thiên Chúa.

Trong suốt diễn trình làm việc của ông, Maritain liên tục kêu gọi sự chú ý đến việc trong mọi khía cạnh của nền văn hóa hiện đại—nghệ thuật, thi ca, khoa học, triết học, và thậm chí cả trong lĩnh vực đời sống thiêng liêng — có một *prise de conscience*, một sự trưởng thành trong ý thức về chính mình.

Ông thấy việc phân đấu để được tự chủ nói trên và một bản sắc trọn vẹn hơn như nét đặc trưng của thời đại hiện đại; đồng thời, ông phàn nàn việc mất đi cảm thức hiện hữu và cảm thức yêu thương trong cuộc sống hiện đại. Mặc dù Maritain luôn đưa ra nhiều lời chỉ trích sắc cạnh đối với nền văn hóa hiện đại (thí dụ: trong cuốn *Antimoderne*, năm 1922), ông thừa nhận và nhấn mạnh nhiều hơn tới các đóng góp tích cực của nó. Nhiệm vụ phía trước cho Các triết gia Kitô giáo tương lai, như ông vốn hình dung, là phải ý thức được sứ mệnh của họ, các nguồn lực của họ, và phương pháp luận của họ và tầm quan trọng của việc khôi phục một nền triết lý về hữu thể và một nền triết lý xã hội và chính trị cởi mở đối với sứ điệp Tin Mừng về tình yêu.

Triết học Luân lý, Xã hội, Chính trị.

Trong cuốn Triết học Luân lý, Maritain trở về với các triết gia luân lý vĩ đại trong quá khứ và

đánh giá các vấn đề được họ coi là nền tảng trong đạo đức học. Trong cuốn *Neuf leçons sur la Philosophie* [Chín bài học triết học] của ông, và cuốn di cảo của ông *La loi naturelle ou loi non-écrite* [Luật tự nhiên hay luật bất thành văn] (các giảng khóa được trình bày, vào năm 1949 và 1950, tại L'Eau vive, và cùng với nhau, sẽ là cơ sở cho tập dự kiến thứ hai của *Triết học Luân lý*), Maritain đã cung cấp một giải trình tích cực về một lý thuyết luân lý, dựa trên luật tự nhiên, nhưng vừa mang tính triết học đích thực vừa hoàn toàn phù hợp với truyền thống Kitô giáo.

Trong *Chủ nghĩa Nhân bản Toàn diện*, Maritain đã đưa ra một hiến chương cho nền triết học xã hội Kitô giáo. Bắt đầu với hoàn cảnh cụ thể của con người trước số phận của họ, Maritain đã hình dung ra một hình thức văn minh sẽ được đặc trưng bởi một chủ nghĩa NHÂN BẢN toàn diện qui thần đối lập với qui nhân, và cố gắng hướng tới lý tưởng của một cộng đồng đích thực bằng cách biểu lộ sự tôn trọng đối với nhân phẩm và các nhân quyền. Trong tác phẩm này và các tác phẩm khác (*Tự do và Thế giới Hiện đại*, *Kitô giáo và Dân chủ*, *Các Quyền của Con người và Luật Tự nhiên*), Maritain kêu gọi một chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo để đạt được mục tiêu một Thế giới Kitô giáo Mới. Trong cuốn *Con người và Nhà nước*, ông đã định nghĩa lại các khái niệm chính trị căn bản — thí dụ: bộ phận chính trị, nhà nước, nhân dân và chủ quyền — và bảo vệ các nguyên tắc và định chế dân chủ cho tất cả các quốc gia. Để chứng minh một số quyền căn bản đã được mọi người công nhận, ông chỉ ra thỏa thuận chung về những quyền đó được tìm thấy trong Tuyên ngôn thế giới về nhân quyền của Liên hiệp quốc năm 1948. Maritain công nhận quyền của người lao động cũng như quyền của nhân vị và quyền công dân.

Xuyên suốt đạo đức học và triết học xã hội và chính trị của Maritain, ta thấy chủ đề quán xuyên TỰ DO. Ông hiểu "tự do" không như phóng túng, mà là sự phát triển đầy đủ của nhân vị phù hợp với bản chất của họ— đặc biệt, đạt được sự hoàn thiện về đạo đức và tâm linh vốn là "lợi ích chung." Trong các công trình như *Ngôi vị và Lợi ích chung*, Maritain phân biệt giữa hữu thể nhân bản như một cá nhân và như một NGÔI VỊ. Hữu thể nhân bản là những cá nhân bao lâu họ là thành phần của trật tự vật chất, xã hội, và chịu trách nhiệm đối với trật tự này. Tuy nhiên, vì họ là thành phần của trật tự tâm linh, họ cũng là các ngôi vị. Ngôi vị là một tổng thể, có phẩm giá, "phải được đối xử như một cứu cánh" và có số phận siêu việt. CHỦ NGHĨA NHÂN VỊ của Maritain là *via media* (con đường trung dung) giữa chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tập thể, và đã có ảnh hưởng trong các tác phẩm của Edith Stein (Thánh Teresa Benedicta) và Karol Wojtyła (Thánh Giáo hoàng Gioanna Phaolô II).

Nhận thức.

Maritain cho rằng, vì nhân loại hướng tới tự do, nên không có gì ngạc nhiên khi mục tiêu chính của giáo dục là chinh phục tự do nội tâm (*Giáo dục đang ở Ngã tư đường*). Tự do như vậy là tự do hoàn thành và mở rộng và tương tự như những gì được hưởng bởi những người hợp nhất với Chúa trong PHÚC KIẾN (Beatific Vision). Đối với Maritain, theo đuổi tự do cao nhất và chiêm niệm cao nhất chỉ là hai khía cạnh của cùng một mưu cầu (*Confession de foi*). Cuộc mưu cầu khôn ngoan và tự do này là mục tiêu của ông.

Trong cuốn *The Degrees of Knowledge* [Các mức độ nhận thức], Maritain đã khảo sát một loạt vấn đề nhằm chứng minh tính đa dạng và tương thích yếu tính của các lĩnh vực nhận thức khác nhau, từ khoa học và triết học đến đức tin và huyền nhiệm tôn giáo.

Ông lập luận rằng nhận thức có nhiều trật tự khác nhau và bên trong các trật tự này, các mức độ khác nhau được xác định bởi bản chất của đối tượng được biết và liên quan tới "mức độ

trừ tượng hóa". Tuy nhiên, tất cả đều có liên quan hữu cơ. Maritain gọi quan điểm của chính ông là "chủ nghĩa hiện thực phê phán", và chủ trương rằng, bất chấp sự khác biệt giữa chúng, CHỦ NGHĨA KANT, CHỦ NGHĨA DUY TÂM, CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG, VÀ CHỦ NGHĨA DUY NGHIỆM tất cả đều phản ảnh ảnh hưởng của CHỦ NGHĨA DUY DANH (NOMINALISM) — mà cho rằng các khái niệm phổ quát đều do tâm trí con người sáng tạo ra và đều không có nền tảng trong thực tại.

Trong suốt các trước tác của ông về triết học lý thuyết, và đặc biệt trong cuốn *Dẫn nhập vào Siêu hình học* và cuốn *Sự Hiện hữu và Thế Hiện hữu*, có một sự nhấn mạnh tới đặc tính hiện sinh của một triết lý hiện thực về hữu thể; trong quan điểm của Maritain, nhận thức cũng như tình yêu đều chìm mình đang hiện hữu.

Giống như Thánh Tôma, Maritain cho rằng không có xung đột giữa đức tin và lý trí đích thực, niềm tin tôn giáo cởi mở đối với việc thảo luận thuần lý và sự hiện hữu của Thiên Chúa và một số niềm tin tôn giáo căn bản có thể được chứng minh về mặt triết học. Maritain cho hay, có nhiều cách để con người tiếp cận Thiên Chúa, nhưng trong cuốn *Các Phương pháp Tiếp cận với Thiên Chúa*, ông nhấn mạnh tầm quan trọng của việc khẳng định lại năm con đường của Thánh Tôma cho tâm trí hiện đại và của việc khám phá các phương pháp tiếp cận mới dựa trên các kinh nghiệm thi ca và cụ thể khác. Ngoài việc phát triển ‘con đường thứ sáu’, Maritain lập luận rằng các hữu thể nhân bản cũng có một nhận thức tiên triết học hoặc trực giác về Thiên Chúa, một nhận thức, dù hữu lý, nhưng không thể diễn đạt thành lời.

Nghệ thuật và Thi ca.

Trong các lĩnh vực nghệ thuật và thi ca được ông suy tư trong suốt cuộc đời của ông, công trình chính của Maritain chắc chắn là cuốn *Trực giác Sáng tạo trong Nghệ thuật và Thi ca*.

Ở đây, ông đã tìm cách làm sáng tỏ bản chất “màu nhiệm của thi ca” và diễn trình sáng tạo bằng các nguồn của nó trong "vô thức tâm linh". Trong cuốn sách này, và trong cuốn *Nghệ thuật và Chủ nghĩa Kinh viện*, Maritain thường xuyên dựa vào ý kiến nghệ thuật và thi ca của Raïssa, bà vốn là một nghệ sĩ và thi sĩ.

Ảnh hưởng.

Vào thời điểm ông qua đời, Maritain đã có thể là triết gia Công Giáo nổi tiếng nhất trên thế giới.

Bề rộng công trình triết học của ông, ảnh hưởng của ông đối với các giáo huấn xã hội của Giáo Hội Công Giáo, và sự hăng hái của ông bảo vệ nhân quyền khiến ông trở thành một trong những nhân vật chính của thời đại ông.

Triết lý của Maritain được đánh dấu bằng một thúc đẩy tôn giáo sâu sắc và đôi khi mang một chiều hướng thần học và thậm chí chiêm niệm. Như Yves Simon đã chỉ ra, ơn gọi của ông là ơn gọi của một triết gia Kitô giáo nhằm khảo sát các vấn đề triết học mà không mất tầm nhìn về mối liên hệ của chúng với đức tin và thần học. Maritain "ít bị mê hoặc" bởi kiểu nói "triết học Kitô giáo," nhưng chấp nhận khái niệm này là hợp pháp bao lâu nó chỉ một triết lý hiện hữu trong bầu khí đức tin minh nhiên. Tuy thế - và đây là một điểm mà bản thân Maritain nhấn mạnh trong các tác phẩm sau này của ông — tác phẩm của chính ông có tính triết học, không phải thần học; nó theo đuổi cùng đích triết học bằng phương tiện của các phương pháp triết học chặt chẽ. Công trình của ông nhằm làm chứng nhân danh quyền tự trị của triết học

và điều tra "mâu nhiệm của hiện sinh tạo dựng." Đồng thời, ông nói, triết học không thể đứng cô lập khỏi cuộc sống và đức tin cụ thể. Nó đạt được các mục tiêu của nó chỉ khi nào hoàn toàn kết hợp với mọi nguồn ánh sáng và kinh nghiệm trong tâm trí con người. Chỉ nền triết lý Kitô giáo nào quan niệm và theo đuổi một lý tưởng như vậy mới có khả năng của "cứu chuộc được thời gian và cứu chuộc được mọi cuộc tìm kiếm sự thật con người."

Công trình triết học của Maritain đã được dịch sang khoảng 20 ngôn ngữ. Sự nổi tiếng của nó một phần, do nó được viết cho một độc giả tổng quát, hơn là học thuật. Một số trước tác của Maritain mang tính bút chiến và vì mỗi quan tâm của ông thường là giải quyết các vấn đề chuyên biệt thuộc thời đại ông, nên thỉnh thoảng chúng có giọng điệu của thời đại ấy. Trong thời đại của ông, người ta tranh cãi xoay quanh các chủ đề sau đây một cách đặc biệt: sự khác biệt giữa tính ngôi vị [personality] và tính cá nhân [individuality] trong mối tương quan với lợi ích chung (thí dụ: Charles de Koninck), sự phân biệt giữa luận lý kinh nghiệm học và bản thể học trong mức độ trừu tượng đầu tiên (xem cuốn *TRIẾT HỌC VÀ KHOA HỌC*), tính độc lập của triết học luân lý đối với thần học, và chính khái niệm triết học Kitô giáo (thí dụ: Étienne GILSON). Chủ đề khác mà Maritain đã có những đóng góp có giá trị bao gồm thẩm quyền và tự do trong một xã hội đa nguyên, bản chất và việc thực hiện ý chí tự do, trực giác hiện sinh về tính chủ quan, hữu thể có ý hướng tình yêu, và loại suy của hữu thể và các hoàn hảo của nó — điều mà Maritain coi như một nguyên tắc hoạt động trong các khu vực đa dạng nhất của thực tại và tư tưởng. Bản thân Ông hy vọng sẽ đóng góp phần nào vào việc hiểu sâu hơn về mâu nhiệm của điều ác (*Thiên Chúa và Việc Cho phép Điều ác*).

Tuy nhiên, không dễ đặt tư tưởng Maritain bên trong lịch sử triết học thế kỷ 20. Rõ ràng, tác động công trình của ông là mạnh nhất trong những quốc gia mà Đạo Công Giáo có ảnh hưởng. Mặc dù triết lý chính trị của ông đã dẫn ông, ít nhất là trong thời ông, đến chỗ được coi là một người tự do và thậm chí là một nhà dân chủ xã hội, ông đã tránh xa chủ nghĩa xã hội và, trong *The Peasant of the Garonne* [Người nông dân Miền Garonne], ông là nhà phê bình rất sớm về nhiều cải cách tôn giáo theo sau Công đồng Vatican II. Do đó, ông thường bị những người theo chủ nghĩa tự do đương thời coi là quá bảo thủ, và bị nhiều người bảo thủ coi là quá tự do.

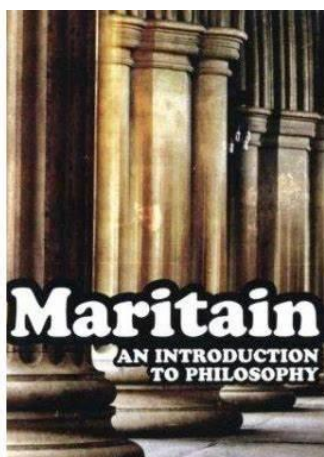
Một lần nữa, mặc dù thường được coi là một người theo chủ nghĩa Tôma, nhưng theo Gilson, "chủ nghĩa Tôma" của Maritain thực sự là một NHẬN THỨC LUẬN và do đó, hoàn toàn không phải là một chủ nghĩa Tôma thực sự.

Từ năm 1958, Trung tâm Jacques Maritain đã hoạt động tại Đại học Notre Dame ở Hoa Kỳ; Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, ở Kolbsheim, Pháp, cũng lưu giữ một bộ sưu tập phong phú các bản thảo và đã tích cực xuất bản cả sách lẫn các bài viết về công trình của Maritain và bộ *Oeuvres de Jacques et Raïssa Maritain*, 15 quyển. (Fribourg, Thụy Sĩ: Éditions Universalitaires, 1982-95). Có một số tạp chí học thuật dành cho công trình của Maritain, chẳng hạn như *Études maritainiennes / Maritain Studies, the Cahiers Jacques Maritain* (được biên tập bởi Cercle d'Études ở Kolbsheim), và các Notes et documents (trong các ấn bản quốc tế và Brasil). Ngoài Institut International Jacques Maritain (Rome), hiện có một số hai mươi hiệp hội quốc gia họp thường xuyên để thảo luận Công trình của Maritain. Mọi quan tâm liên tục tới tư tưởng của Maritain trong thế giới nói tiếng Anh đã dẫn đến việc xuất bản bộ sách gồm 20 tập, bằng tiếng Anh, tựa là *The Collected Works of Jacques Maritain* (Các tác phẩm được sưu tầm của Jacques Maritain) dưới sự bảo trợ của Nhà xuất bản Đại học Notre Dame.

3. Các đóng góp lớn lao của Jacques Maritain

Theo Giáo sư William Sweet trên Bách khoa từ điển triết học Stanford, Jacques Maritain có những đóng góp lớn lao về đủ mọi khía cạnh của triết học Tây Phương.

Về siêu hình, Mặc dù Maritain không đưa ra một bản văn nào cung cấp một tuyên bố toàn diện về siêu hình học của ông, các đóng góp lớn của ông đối với lĩnh vực này được tìm thấy trong *Sept leçons sur l'être et les premiers Principes de la raison spéculative* [Bảy bài học về hữu thể và các Nguyên lý Đầu tiên của Lý trí Suy lý] (1934, bản tiếng Anh: *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being* [Lời nói đầu dẫn vào Siêu hình học: Bảy bài giảng về Hữu thể]), *Court traité de l'existence et de l'existant* [Khảo luận ngắn về Hiện hữu và Thể Hiện hữu] (1947, Bản tiếng Anh *Existence and the Existent* [Hiện hữu và Thể Hiện hữu]), và *De Bergson à Thomas d'Aquin, essais de métaphysique et de morale* [Từ Bergson tới Tôma Aquinô, Tiểu luận về siêu hình và luân lý](1944). Việc thảo luận về siêu hình học của ông cũng tìm thấy trong các tác phẩm khác, chẳng hạn như *Distinguer pour unir; ou, les degrés du savoir* [phân biệt để kết hợp; hay các mức độ của nhận thức] (1932, bản tiếng Anh: *The Degrees of Knowledge* [Các Mức độ của Nhận thức]), *Science et sagesse* [Khoa học và Khôn ngoan](1935, bản tiếng Anh *Science and Wisdom*), *Ransoming the Time* [Chuộc thời gian](1941), và *Raison et raisons* [Lý trí và các Lý lẽ] (1948, bản tiếng Anh: *The Range of Reason*).



Như có lẽ người ta mong đợi, siêu hình học của Maritain theo truyền thống Thánh Tôma, nhưng nó không hề chỉ là việc nhắc lại quan điểm của Thánh Nhân. Đối với Maritain, siêu hình học nói chung luôn cần đổi mới và bảo vệ (xem Dewan 2009), và Maritain xem nhiệm vụ của mình — và nhiệm vụ của phái Tôma nói chung — là “cải tân” tư tưởng của Thánh Nhân, “một nhiệm vụ mà tính mới mẻ có thể còn lớn hơn chính [những người theo chủ nghĩa Tôma] hiểu ra” (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 12–13]).

Theo chân Thánh Tôma, Maritain cho rằng siêu hình học xử lý vấn đề hữu thể như là hữu thể (*ens in quantum ens*), tức là nó “nghiên cứu các nguyên tắc đầu tiên của sự vật và nguyên nhân cao nhất của chúng” (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 27]). Và Maritain cũng cho rằng có một số câu hỏi siêu hình căn bản mà câu trả lời của Thánh Tôma phần lớn là chính xác, mặc dù chúng có thể không hoàn chỉnh. Chông lại John Duns Scotus, Maritain chấp nhận quan điểm tổng quát của Thánh Tôma về các thuật ngữ và khái niệm tương tự. Một lần nữa, để trả lời cho vấn đề đơn nhất và đa dạng — thí dụ: làm thế nào một sự vật có thể là cá thể và khác biệt nhưng vẫn là thành viên của một nhóm các sự vật cùng loại? — Maritain theo Thánh Tôma cho rằng chúng ta phải phân biệt điều một vật là (bản chất hoặc yếu tính của nó,

cái mà nó có chung với những thứ cùng loại) với sự kiện này là nó hiện hữu (tức là nó có 'hành động hiện hữu' của riêng nó). Khi nói đến việc phân tích bản chất và tính đơn nhất (unity) của các hữu thể khả giác, bao gồm cả con người, Maritain sử dụng sự phân biệt của Thánh Tôma giữa mô thức [form] và chất thể [matter] của một sự vật; bản chất hay yếu tính phản ánh mô thức, trong khi tính cá thể là do chất thể quyết định.

Tuy nhiên, đóng góp khác biệt của Maritain không phải là đi vào các chi tiết của siêu hình học Tôma, mà là đưa nó vào mối tương quan với khoa học và triết học hiện đại, cũng như giải thích các nền tảng của nó.

Đối với Maritain, tất cả sự tìm hiểu của con người đều có 'hữu thể' làm đối tượng của nó; nói cách khác, hữu thể là đối tượng chính thức của trí hiểu (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 25]). Nhưng 'hữu thể' có thể được hiểu theo nhiều cách khác nhau, và Maritain phân biệt, chẳng hạn, giữa hữu thể khả giác ("đối tượng trí hiểu con người nắm được trước nhất") và hữu thể như là hữu thể (là đối tượng của siêu hình học). Cách mà ông làm như vậy phân biệt ông với một số nhà theo thuyết Tôma hàng đầu khác của thế kỷ XX, chẳng hạn như Gilson và Fabro (Contat 2008). Chính vì sự khác biệt về đối tượng này mà Maritain phân biệt (như ông ghi nhận trong nhận thức luận và triết học tự nhiên của ông, được thảo luận dưới đây) giữa các hoạt động của nhà khoa học thực nghiệm, nhà toán học, nhà triết học, nhà thần học và nhà huyền nhiệm.

Maritain cho rằng, cuộc điều tra siêu hình — cuộc điều tra hữu thể như là hữu thể — là một màu nhiệm; chẳng hạn, hữu thể là một điều gì đó "chứa đầy tính khả niệm" và quá "thuần khiết đối với trí hiểu của chúng ta" (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 4]). Tuy nhiên, màu nhiệm hữu thể là một "màu nhiệm khả niệm" (1934 [1939: 83]), và Maritain cho rằng, người ta không thể là một triết gia nếu không làm siêu hình học; "Một triết gia không phải là một triết gia trừ khi họ là một nhà siêu hình học" (*Existence and the Existent*, 1947 [1948: 29]).

Sự suy tư triết học về hữu thể bắt đầu với trực giác về hữu thể, và Maritain khẳng định rằng người ta cần thứ trực giác "thấu niệm" [eidetic] này để bắt cứ nhận thức siêu hình chân chính nào trở thành khả thể. Trực giác hữu thể nào nằm ở gốc rễ của việc tìm hiểu siêu hình không phải là trực giác về "một hữu thể mơ hồ của thường thức [common sense]" (xem *Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 78]), mà là "trực giác trí thức" (*Existence and the Existent*, 1947 [1948: 28]) hay nắm bắt "hành động hiện hữu". (Sự nhấn mạnh này của Maritain về trực giác hữu thể vượt xa những gì chúng ta tìm thấy ở Thánh Tôma — một số người đã lập luận rằng nó hoàn toàn xa lạ với ngài [Wippel 2014, Knasas 1992] — và được cho là phản ánh giải trình của Bergson về trực giác kỳ gian [duration]. Như đã ghi nhận trên đây, một số người lập luận rằng xét một cách tổng quan, Maritain nợ ơn Bergson nhiều hơn chính ông nghĩ [Gwozdz 2010].)

Trực giác hữu thể là một tri nhận trực tiếp và tức thì... Đó là một cái nhìn rất đơn giản, vượt trội so với bất cứ lý luận hay minh chứng biện luận nào [... về] một thực tại mà nó đụng đến và nắm giữ; (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 50–51]). Maritain nói, nó là ý thức về thực tại của hữu thể mình — một ý thức mang tính quyết định và có đặc tính chi phối. Như thế, quan điểm về trực giác này không phải là quan điểm của linh cảm hay cái nhìn sâu sắc chóng qua; nó cũng không (Maritain tiếp tục) y hệt như trực giác của Bergson. Nó có đặc tính trí thức, là việc nắm được một điều gì đó có thể hiểu được, và đòi hỏi "một mức độ tâm linh trí thức nào đó" (1934 [1939: 49]). Maritain cho rằng trực giác hữu thể này là điều Kant không có (1934 [1939: 48]) và nhiều triết gia tiếp theo cho đến khi, có lẽ, sự xuất hiện của các nhà hiện sinh.

Có những cách tiếp cận mà người ta có thể chấp nhận để có được sự nắm bắt hoặc trực giác này, nhưng không có phương pháp nào mà người ta có thể tuân theo để có thể tạo ra nó một cách dứt khoát. Thí dụ, sự nắm bắt này có thể đạt được bằng cách tập trung vào một điều có thật và sau đó suy nghĩ những gì ẩn sau nó. Do đó, “trực giác thấu niệm” hay “hình dung lập ý” [ideating visualisation] là nơi chúng ta “nhìn... thực tại... trực diện”, trong đó “thực tại [bị] tước bỏ sự hiện hữu thực sự của nó ở bên ngoài tâm trí” và cho thấy “các điều kiện của... một sự hiện hữu của tính khả niệm đang hành động” (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 58]). Như thế, trực giác siêu hình này là một “trực giác lập ý” các sự vật dưới góc độ “giá trị khả niệm” của chúng, chứ không phải dưới góc độ các điều kiện thực tế của “tính ngẫu nhiên và tính đặc thù” của chúng (*Science and Wisdom*, 1935 [1940: 108]).

Cũng khác biệt trong giải trình của Maritain về siêu hình học là việc nhấn mạnh tới “hành động hiện hữu”. Chính vì điều này mà Maritain đã được gọi là một ‘nhà hiện sinh’; thực sự, cuốn *Existence and the Existent* của ông, có phụ đề là “một tiểu luận về chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo”, và ông mô tả quan điểm của mình như một “chủ nghĩa trí thức hiện sinh” (*Existence and the Existent*, 1947 [1948: 70]).

Maritain tin rằng sự nhấn mạnh như vậy là đặc điểm của bất cứ chủ nghĩa Tôma nhất quán nào; điều phân biệt chủ nghĩa Tôma đích thực... chính là tính ưu việt mà [nó] dành cho hiện hữu và trực giác hữu thể hiện sinh. (1947 [1948: 12])

Tuy nhiên, ‘thuyết hiện sinh’ này khá khác biệt với thuyết hiện sinh của Kierkegaard, Gabriel Marcel, hay Jean-Paul Sartre. Maritain viết, “Chủ nghĩa hiện sinh đích thực khẳng định [các] tính ưu việt của hiện hữu, nhưng như ngụ ý và bảo tồn các yếu tính hoặc bản chất, và như thể hiện chiến thắng tối cao của trí hiểu và tính khả niệm. (1947 [1948: 13])

Nó chống lại quan điểm của những người cùng thời với ông, những người đã từ bỏ việc nói tới bản chất hoặc yếu tính hoặc tính khả niệm của chúng, nhưng cũng chống lại những người tưởng tượng rằng yếu tính được tạo ra và sau đó tồn tại. (Đối với Maritain, yếu tính không có trước hiện hữu; tốt hơn nên coi yếu tính như là “khả năng hiện hữu” [1947 [1948: 34]].)

Khi người ta có trực giác hữu thể và theo đuổi cuộc điều tra về hữu thể này, người ta được dẫn vào những câu hỏi truyền thống về siêu hình học và thần học tự nhiên. Maritain chủ trương rằng có bốn nguyên tắc siêu hình học căn bản: nguyên tắc đồng nhất, nguyên tắc túc lý, nguyên tắc nhân quả tác thành và nguyên tắc cứu cánh (tức là mọi tác nhân đều hành động vì một mục đích). Mặc dù sự thật hoặc khả năng áp dụng các nguyên tắc này không được chứng minh trực tiếp, nhưng chúng được xác nhận một cách nhất quán bằng kinh nghiệm và Maritain cho rằng không thể bị phủ nhận mà không mâu thuẫn (*Preface to Metaphysics*, 1934 [1939: 90]).

Như thế, siêu hình học bao gồm một cách đúng đắn cuộc điều tra về nguyên nhân của hữu thể — tức là Thiên Chúa, trong Người hành động hiện hữu tồn hữu. Tuy nhiên, một số học giả có thiện cảm (như, Yves Floucat) đã đặt câu hỏi liệu cuối cùng Maritain có một quan điểm nhất quán, theo thuyết Tôma về cốt lõi của siêu hình học hay không (Floucat 1996). Dù sao, vì Maritain chủ trương rằng hữu thể là một điều được trực giác nắm bắt, nên người ta không ngạc nhiên khi thấy ông lập luận rằng người ta có thể đạt được kiến thức về sự hiện hữu của Thiên Chúa không những qua năm con đường của Thánh Tôma, mà còn qua trực giác nữa. (Điều này sẽ được thảo luận trong phần 'Thần học Tự nhiên và Triết học Tôn giáo', bên dưới.)

Nhận thức luận

Công trình chính của Maritain về nhận thức luận là *Distinguer pour unir; ou, les degrés du savoir* [Phân biệt để hợp nhất; hay, các mức độ của nhận thức] (1932, bản tiếng Anh: *Distinguish to Unite: or, The Degrees of Knowledge*), mặc dù một số người xem tiểu luận năm 1936 của Maritain, “Khoa học và triết học” (trong *Quatre essais sur l'esprit* [Bốn tiểu luận về tinh thần] 1939), trong đó Maritain đề cập đến các lập luận của Trường phái Vienna, khi hoàn tất giải trình của ông về nhận thức (Malquori 2009). Người ta cũng tìm thấy một số tiểu luận quan trọng về chủ đề này trong *Raison et raisons, essais détachés* [Lý trí và Các lý lẽ, các tiểu luận tách biệt] (1948, bản tiếng Anh: *The Range of Reason*). Một lần nữa, Maritain phân lớn theo quan điểm hiện thực chủ nghĩa của Thánh Tôma — mặc dù ông chịu ảnh hưởng đáng kể của John of St Thomas (John Poinso), Thánh Gioanna Thánh giá, và Thánh Augustinô, và cấu trúc của *Les degrés du savoir* tương tự như thủ tục thấy trong *Itinerarium mentis in Deum* [Hành trình của linh hồn vào Thiên Chúa, 1259 [1938, 2002] của Thánh Bonaventura.

Chống lại 'triết học hiện đại', Maritain nhấn mạnh tới tính ưu tiên của siêu hình học so với nhận thức luận - thực vậy, ông cho rằng "phê bình nhận thức là một phần của siêu hình học" (*The Range of Reason*, 1948 [1952: 25]) - và cũng chủ trương rằng cấu trúc và phương pháp của các khoa học khác nhau được xác định bởi bản chất của đối tượng được biết.

Maritain gọi quan điểm của mình là “chủ nghĩa hiện thực phê phán”, và lập luận một cách đặc biệt chống lại các quan điểm duy lý và duy nghiệm thịnh hành lúc bấy giờ về nhận thức. Ông chủ trương rằng, bất chấp các khác biệt giữa chúng, chủ nghĩa Kant, chủ nghĩa duy tâm, chủ nghĩa thực dụng và chủ nghĩa duy nghiệm đều phản ảnh ảnh hưởng của chủ nghĩa duy danh - cho rằng các khái niệm phổ quát là các sáng tạo của tâm trí con người và không có nền tảng trong thực tại. Chủ nghĩa hiện thực phê phán của Maritain cho rằng những gì trí óc biết là đồng nhất với những gì hiện hữu. Biết một điều là để ‘yếu tính’ của nó hiện hữu một cách phi vật chất trong tâm trí. Điều này không có nghĩa là tâm trí phản chiếu hoặc sao chép những điều được nó biết, nhưng, nhờ các thuộc tính nắm được, nó ‘trở thành’ những điều nó biết. Maritain chủ trương rằng nhận thức của chúng ta về thực tại là thông qua ‘khái niệm’ — tức *esse intentionale* [hữu thể ý hướng]— vốn phi vật chất và phổ quát, mặc dù chính khái niệm là một điều chỉ được biết đến nhờ suy tư. Vì vậy, khi nói đến nhận thức về các đối tượng khả giác, chẳng hạn, tâm trí vừa có vai trò thụ động (tiếp nhận các ấn tượng khả giác) vừa có vai trò chủ động (xây dựng nhận thức từ các ấn tượng này) (xem Deely 1997, Munoz 2012).

Nhận thức luận của Maritain tìm cách giải thích bản chất của nhận thức không những thấy trong khoa học và triết học, mà còn trong cả đức tin và huyền nhiệm học tôn giáo, và một trong các mục đích của ông là chỉ ra các ‘loại’ nhận thức khác nhau và các mối tương quan của chúng với nhau. Ông lập luận rằng có những ‘trật tự’ nhận thức khác nhau và bên trong chúng, những ‘mức độ’ khác nhau được xác định bởi bản chất của đối tượng cần biết và ‘mức độ trừu tượng hóa’ có liên quan.

Đầu tiên, trong trật tự nhận thức thuần lý, người ta có thể nói về nhận thức bản chất khả giác (tức bản chất các đối tượng của khoa học thực nghiệm), khác với nhận thức toán học hoặc các đối tượng 'vật lý-toán học' (vốn có giới hạn vì các đối tượng của nó không có mối tương quan trực tiếp với thực tại), là nhận thức, đến lượt nó, khác biệt với nhận thức về bản chất siêu khả giác hoặc siêu hình.

Tuy nhiên, những 'mức độ nhận thức' này không độc lập với nhau và chúng có điểm chung là

đòi hỏi rằng biết một điều là biết tại sao nó như thế:

“Tâm trí không hài lòng khi nó chỉ đạt được một điều [...], nhưng chỉ khi nó nắm được điều dựa trên đó dữ liệu được thành lập trong hữu thể và tính khả niệm” (*Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 23])

Thí dụ, khoa học tự nhiên, vốn dựa trên tri nhận cảm giới, nhằm mục đích xây dựng các quy luật phản ánh một số đặc điểm nào đó của các đối tượng được tri nhận. Như thế, nhà khoa học chủ yếu quan tâm đến việc tìm kiếm các điều thường có (regularities) trong bản chất, sử dụng điều được Maritain gọi là phương pháp tiếp cận “thực nghiệm” [empiriological] (xem *Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 178–180]; *Philosophy of Nature*, 1935 [1951: 49]). (Phân tích thực nghiệm là một cách tiếp cận phi triết học và cụ thể là phi bản thể học để hiểu các hữu thể tự nhiên nhưng không tìm cách biết chúng “về kiểu hiện hữu hay thực tại”, mà chỉ “xét về những biểu hiện thực nghiệm của chúng” (Carlson 2012: 37). Một phân tích như vậy không cung cấp nhận thức về yếu tính của các hữu thể tự nhiên. Maritain đề nghị khoa vật lý toán học như một minh họa cho cách tiếp cận này.) Sản phẩm của phương pháp này là điều được Maritain gọi là nhận thức *perinoetical* [tiền nhận thức hay gần như nhận thức] (*).

Nhưng để khoa học tự nhiên đạt được vị thế của một khoa học, nó giả thiết khả năng của con người biết được sự vật tách khỏi các đặc điểm cá biệt cụ thể của chúng (mặc dù không tách biệt khỏi sự hiện hữu của chất thể), tức triết học tự nhiên. Triết học tự nhiên “đứng sau” các hiện tượng để khám phá các mối liên hệ và nguyên nhân yếu tính. Như thế, từ điều được trình bày với tri thức khả giác, tâm trí cấu tạo một đối tượng (yếu tính) vốn có tính phổ quát. (Điều này có thể xảy ra bởi vì, như Maritain khẳng định, có những yếu tính hoặc bản chất của sự vật.) Diễn trình ‘nghĩ thông xuyên’ tới bản chất của sự vật này được Maritain gọi là nhận thức *dianoetical* [nhận thức thấu tới] (**). Do đó, dù khoa học tự nhiên và triết học tự nhiên cả hai đều tập trung vào khía cạnh thể lý, nhưng nhà triết học tự nhiên - không giống như nhà khoa học - quan tâm đến yếu tính của đối tượng và định nghĩa của nó (hoặc, ít nhất, giải thích các thuộc tính khác nhau của nó). Đây là kiến thức ở bình diện của ‘mức độ trừu tượng’ đầu tiên.

Các đối tượng vật lý-toán học (thí dụ: lượng, số và trương độ [extension] nằm ở “mức độ” trừu tượng thứ hai. Dù chúng không thể hiện hữu nếu không có sự hiện hữu của sự vật vật chất, nhưng một khi đã được biết đến, chúng có thể được quan niệm mà không cần tham chiếu đến những vật thể đó. Cuối cùng, nhận thức siêu hình hoặc suy lý đề cập đến các đối tượng hiện hữu ở mức độ trừu tượng thứ ba (tức là độc lập với chất thể), chẳng hạn như bản thể [substance], phẩm chất, sự tốt lành và thể thần linh. Do bản chất của các đối tượng siêu hình học, loại nhận thức cuối cùng này không liên quan đến suy luận hợp luận lý nhiều như suy luận bằng phép loại suy hay điều được Maritain gọi là nhận thức *ananoetic* [nhận thức trọn vẹn] (***)). Nhận thức như thế (thí dụ, về thể thần linh) không thông qua bất cứ sự nắm bắt trực tiếp nào, mà là gián tiếp, thông qua các tạo vật.

Có một phẩm trật giữa các “mức độ nhận thức” này. Những đối tượng nào cao nhất ở tính khả niệm, tính phi vật chất và tiềm năng được biết đến là những đối tượng có mức độ nhận thức cao nhất. Maritain viết:

“Nhà siêu hình học xem xét một đối tượng của việc nhận thức một bản chất và tính khả niệm đặc biệt cao hơn, và từ đó, họ có được một nhận thức thích đáng, một nhận thức khoa học, nhờ các phương thể hoàn toàn vượt xa các phương tiện của nhà vật lý hoặc nhà toán học” (*Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 37])

Tuy nhiên, dù có những ‘trật tự’ và ‘mức độ’ nhận thức khác nhau, người ta không nên kết luận rằng có những ‘nhận thức’ khác nhau.

Maritain chủ trương rằng việc chứng minh triết học khác với việc chứng minh khoa học tự nhiên hoặc toán học:

“triết học quan tâm đến một lĩnh vực nhận thức khác biệt một cách khách quan và tạo thành một bộ môn thực sự tự trị, sở hữu các phương tiện thích hợp riêng để giải thích lĩnh vực này của nhận thức (*Range of Reason*, 1948 [1952: 5])

Như vậy, Maritain viết, triết học tự nhiên thâm nhập vào bản chất đối tượng của nó. Siêu hình học – vốn cũng là một loại nhận thức triết học - liên quan đến hữu thể hoàn toàn khả niệm. Tuy nhiên, khoa học cũng lắm có tính ‘thực nghiệm’ — nó không dẫn chúng ta tới chính hữu thể, mà chỉ đến những gì có thể quan sát và đo lường được. Thành thử, sử dụng phương pháp chứng minh khoa học để thiết lập hoặc phê phán các chủ trương về đối tượng của nhận thức siêu hình là một sai lầm về phạm trù theo thuật ngữ cổ điển của Ryle. Chính vì ông cho rằng các nhận thức luận duy nghiệm và duy lý làm điều này, nên Maritain mới đặt vấn đề với họ.

Việc có một trật tự nhận thức thuần lý với ‘các mức độ’ của nó thế nào, thì cũng có một trật tự và các mức độ khác của nhận thức siêu thuần lý như thế - một sự khôn ngoan cao hơn - vượt ra ngoài ‘nhận thức tự nhiên’. Một mặt, đây là ‘khoa học về những mâu nhiệm được mạc khải’ hay ‘khôn ngoan thần học’ và mặt khác, là ‘nền thần học huyền nhiệm’. Ở đây, món nợ của Maritain đối với thánh Augustinô và Thánh Gioanna Thánh Giá đặc biệt rõ ràng (xem Barreiro 2008). Theo Maritain, trong khôn ngoan thần học, thể thần linh được biết đến không chỉ dựa vào lý trí mà còn dựa vào đức tin. (Điều này khác biệt với nhận thức siêu hình, một nhận thức, có thể nói, tiếp cận thể thần linh từ ‘bên ngoài’.) Nhận thức huyền nhiệm vẫn cao hơn một bình diện — nơi không có sự trung gian của các khái niệm — và “hệ ở việc biết [...] Thần tính đúng nghĩa —theo một mô thức vừa siêu nhân vừa siêu nhiên” (*The Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 253]). Đây là một nhận thức nhờ đồng bản tính (connaturality), nhưng cũng là một nhận thức có thể được theo đuổi thông qua khoa thực hành ‘chiêm niệm huyền nhiệm’. Bằng cách này, các hữu thể nhân bản có được một loại nhận thức khiến họ yêu thương hơn và tâm linh hơn. (Cần lưu ý rằng, đối với Maritain, nền huyền nhiệm này vượt quá truyền thống Kitô giáo. Ông không những chỉ đề cập đến tám gương của Ramanuja, mà còn khuyến khích nhà Ấn Độ học tương lai Olivier Lacombe hướng “công trình triết học của mình về việc nghiên cứu nền huyền nhiệm Ấn Độ” [Lardinois 2017: 314].)

Sự phát triển của khái niệm ‘nhận thức nhờ đồng bản tính’ (hay ‘nhận thức đồng bản tính’ hoặc ‘nhận thức nhờ khuynh hướng’), tiềm ẩn nơi Thánh Tôma (*Summa theologiae*, II-II, q. 45, a 2), là một trong những đóng góp chính của Maritain cho nhận thức luận. Maritain đặt nhận thức này ở bình diện trí hiểu tiền ý thức. Nó có tính “phi khái niệm và phi thuần lý”, (*Natural Law*, 2001: 18); ông mô tả nó như “nhận thức tối tăm, không có hệ thống, chủ yếu, nhờ bản năng hoặc thiện cảm, và trong đó trí hiểu, để có thể thực hiện các phán đoán của nó, phải tham khảo các xu hướng bên trong của chủ thể”. (*Man and the State*, 1951: 91).

Nó cũng không phải là nhận thức về các yếu tính, như phần lớn các nhận thức vốn là. Tuy nhiên, nó vẫn được nối kết với “hành động trí thức” và là một nhận thức chân chính về thực tại. Loại nhận thức này nằm ở nền tảng, không những của kinh nghiệm huyền nhiệm, mà còn của hoạt động nghệ thuật và đạo đức; nó cung cấp nhận thức về Thiên Chúa, về các nguyên tắc đầu tiên của đạo đức và một nhận thức về tính chủ quan của người ta.

Một số câu hỏi đã được nêu ra liên quan đến nhận thức luận của Maritain, đặc biệt liên quan đến việc ông đặc điểm hóa nhận thức triết học. Hơn nữa, dù Maritain tuyên bố rằng có sự khác biệt về phương pháp giữa các khoa học và triết học, một số người lập luận rằng người ta không rõ sự khác biệt đó chính xác là gì (Vitoria 2011). Thí dụ, Maritain theo Thánh Tôma khi cho rằng siêu hình học sử dụng phương pháp *demonstratio quia* nghĩa là chứng minh từ các hiệu quả. Nhưng có vẻ như khoa học đôi khi cũng sử dụng một phương pháp chứng minh như vậy. Do đó, người ta không rõ nghĩa là gì trong phương pháp (khác với nội dung của các tiền đề) phân biệt bằng chứng siêu hình (thí dụ, về sự hiện hữu của Thiên Chúa) với việc lập luận khoa học thiết lập sự hiện hữu nguyên nhân của một vật thể tự nhiên.

Thứ hai, Maritain chủ trương rằng nhận thức khoa học được phân biệt với nhận thức triết học tùy theo các phương pháp khác nhau và các đối tượng khác nhau của chúng. Nhưng nếu nhận thức khoa học và nhận thức triết học, xem ra không đồng cân sức, thì người ta không rõ bằng cách nào triết học có thể đánh giá, hoặc sửa chữa được các khoa học.

Một số học giả của trường phái Tôma đã miễn cưỡng chấp nhận việc Maritain khai triển quan niệm của Thánh Tôma về ‘nhận thức nhờ đồng bản tính’, thay vào đó họ thích nói về “nhận thức liên quan với khuynh hướng” (Dewan 2010). Tuy nhiên, có những người đã lập luận rằng sự khai triển này có ý nghĩa sâu rộng, vì khái niệm của Maritain về trực giác hữu thể đã dẫn ông, trong những năm sau khi xuất bản cuốn *The Degrees of Knowledge*, đến chỗ thừa nhận một vai trò lớn hơn cho “đời sống vô thức và tiền ý thức của tâm trí” (*The Range of Reason*, 1948 [1952: 80]; Arraj 2006).

Cuối cùng, có vẻ như mô hình chứng minh được Maritain sử dụng có tính duy nền tảng (foundationalist) và do đó, phải trả lời cho những chỉ trích mà chủ nghĩa phản nền tảng hiện đại đang thu hút được chú ý — thí dụ: họ cho rằng lý thuyết duy nền tảng đặt tiêu chuẩn cho nhận thức không những không có sự biện minh, nhưng là một tiêu chuẩn mà bản thân nó không thể thỏa mãn. Tuy nhiên, một số biện hộ cho nhận thức luận Tôma (thí dụ, Veatch 1990) đề xuất nhiều cách để giải đáp mối quan tâm này.

(*) *Perinoetical*, theo từ nguyên, peri=gần, noetical=nhận thức, tiền nhận thức hay gần như nhận thức (?)

(**) *Dianoetical*, theo từ nguyên, dia=qua, thấu; noetical=nhận thức: nhận thức thấu tới (?)

(***) *Ananoetical*, theo từ nguyên, ana=hoàn tất, noetical=nhận thức: nhận thức trọn vẹn (?)

Triết học về tự nhiên

Triết học về tự nhiên của Maritain xuất hiện xuyên suốt công trình của ông — trong *Éléments de Philosophie* [Các Yếu tố Triết học](Vol. 1, 1920, Bản tiếng Anh: *Introduction to Philosophy*) và trong một tiểu luận trong *Science et sagesse* [Khoa học và Khôn ngoan] (1935, bản tiếng Anh: *Science and Wisdom*), nhưng đặc biệt trong *Les degrés du savoir* [Các Mức độ của Nhận thức](1932, bản tiếng Anh: *The Degrees of Knowledge*) và *La Philosophie de la nature* [Triết học về Tự nhiên](1935, bản tiếng Anh: *The Philosophy of Nature*). Một lần nữa, giải trình của Maritain dựa trên Aristôt, Thánh Tôma và John Poinsot, mặc dù rõ ràng ông đã mở rộng quan điểm của những người đi trước.



Như đã lưu ý trên đây, nền giáo dục sớm của Maritain và các nghiên cứu ở đại học là về khoa học tự nhiên. Sự thất vọng của ông trước phương pháp tiếp cận duy nghiệm đối với các khoa học của các giáo sư của ông ở Paris, và việc quan tâm của ông (sau khi trở lại đạo) trong việc đưa triết học của Thánh Tôma vào thế giới đương thời đã dẫn ông đến chỗ xem xét lại mối tương quan giữa triết học và khoa học và đặc biệt tới việc phát triển một triết học về tự nhiên.

Đối với Maritain, triết học về tự nhiên là một nhánh của triết học suy lý. Nó tìm cách cung cấp một phân tích bản thể học về ‘hữu thể chuyển động’ [*ens mobile*] có xác thân, khả giác; đặc biệt, nó liên quan đến việc tìm kiếm những nguyên tắc đầu tiên của các sự vật vật chất — tức là những nguyên tắc vượt quá cảm giác. Như thế, “nó liên quan đến một nhận thức mà đối tượng của nó, hiện diện trong mọi sự vật có bản chất xác thân, là hữu thể chuyển động đúng nghĩa và các nguyên tắc bản thể học giải thích khả năng chuyển động của nó” (*Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 197]).

Trong số — và ở đỉnh cao — các vật thể tự nhiên là con người, và do đó tâm lý học là phạm trù cao nhất của triết học tự nhiên.

Do đó, triết học về tự nhiên nằm giữa khoa học và siêu hình học; nó cần được phân biệt với siêu hình học, vốn đề cập đến mọi hữu thể như là hữu thể, nhưng cả với khoa học (thực nghiệm) nữa, một khoa học vốn đề cập đến hữu thể khả giác như hữu thể có thể quan sát hoặc đo lường được. Vì nó tìm kiếm những nguyên tắc làm nền tảng cho mọi đối tượng vật lý, nó tuân theo những suy tư về và vượt quá khoa học; tuy nhiên, vì nó vẫn đề cập đến những đối tượng như vậy và thừa nhận rằng các kết luận của nó cần phải phù hợp với sự xác minh bằng các giác quan, nên nó không phải là siêu hình học.

Theo Maritain, các tìm tòi của khoa học tự nhiên không giống với triết học tự nhiên vì mục tiêu của triết học tự nhiên không chỉ đơn thuần là suy tư về các phương pháp và kết luận của khoa học vật lý, mà còn cung cấp các nguyên tắc căn bản. Hơn nữa, triết học về tự nhiên hiểu rằng thực tại không thể bị giản lược vào vật lý (thực tại vật lý). Nó tập chú vào yếu tính của sự vật và các loại (tự nhiên) mà những sự vật đó thuộc về.

Giải trình của Maritain giả thiết rằng có một phẩm trật siêu hình và nhận thức luận: gồm từ những sự vật khả giác, có thể quan sát được, như giác quan biết đến, qua “những tất yếu khả niệm đắm chìm trong thực tại của thế giới hiện hữu này” vốn được biết đến thông qua trí tuệ tách biệt khỏi các giác quan (*Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 145]), tới “vũ trụ số lượng đúng nghĩa” (toán học), tới siêu hình học và cuối cùng là kinh nghiệm huyền nhiệm (xem *Degrees of Knowledge*, 1932 [1959: 145–6]). Như thế, các bình diện trong phẩm trật này được

xác định theo cách thức và mức độ mà những gì đã biết được trừu tượng hóa khỏi chất thể. Vậy thì triết học về tự nhiên là một khoa học suy diễn nằm ở bình diện trừu tượng hóa đầu tiên. Nó gần với siêu hình học ở chỗ giải quyết các vấn đề tổng quát liên quan đến vũ trụ, chẳng hạn như mối liên hệ của nó với các nguyên tắc tất yếu và ngẫu nhiên, và với nguyên nhân đầu tiên. Nhưng nó cũng cần được hoàn thiện bằng nhận thức của các khoa học tự nhiên và do đó, ở cùng một bình diện trừu tượng hóa.

Đâu là các nguyên tắc mà cách tiếp cận như vậy tìm kiếm? Triết học về tự nhiên đặc biệt quan tâm đến bản chất của chuyển động, bản chất của bản thể xác thân (tức chất thể và mô thức), bản chất của sự sống và bản chất của các nguyên tắc cấu tạo của sinh vật. Maritain viết, “triết học tự nhiên hướng dẫn chúng ta về bản chất của thể liên tục [continuum] và của con số, của số lượng, của không gian, của chuyển động, của thời gian, của bản thể xác thân, của hành động bắc cầu, của sự sống thực vật và sự sống khả giác, của linh hồn và các khả năng hoạt động của nó, v.v.” (*Degrees of Knowledge* 1932 [1959: 186]) và do đó, ở cùng một bình diện trừu tượng hóa như các môn khoa học tự nhiên.

Chủ trương của Maritain ở đây trái ngược hẳn với quan điểm của đồng nghiệp của ông, là Etienne Gilson, người có thiện cảm hơn đối với Bergson và là người viết ít về triết học tự nhiên trong suốt cuộc đời mình, có thể vì ông tin rằng chủ nghĩa Aristốt làm nền cho quan điểm của phái Tôma đã bị khoa học hiện đại biến thành bất liên quan (Nelson 2007). Ngay cả những nhà phê bình có thiện cảm, như Gerald McCool, cũng cho rằng lời giải thích của Maritain về ba mức độ trừu tượng khác nhau, vốn làm cơ sở cho quan điểm này, đã bóp méo quan điểm của chính Thánh Tôma (McCool 1989: 254). Nhiều nhà phê bình nhiệt tình hơn đã phản đối lời giải thích của Maritain về điều được ông gọi là 'chủ nghĩa duy nghiệm', và một số người, như George Boas, đã lập luận vào thời điểm đó rằng Maritain phụ thuộc vào một lý thuyết về sự hiện hữu của các loài (classes) tự nhiên có yếu tính — một lý thuyết triết học, trên thực tế, có thể không được hầu hết các nhà khoa học giả định (Boas 1952). (Tất nhiên, Maritain sẽ trả lời rằng đây chính là quan điểm của mình; những yếu tính như vậy không phải là đối tượng của khoa học thực nghiệm.)

Thần học Tự nhiên và Triết học Tôn giáo

Giống như Thánh Tôma, Maritain cho rằng không có mâu thuẫn giữa đức tin chân chính và lý trí chân chính, niềm tin tôn giáo cởi mở đối với cuộc thảo luận thuần lý, và sự hiện hữu của Thiên Chúa và một số niềm tin tôn giáo căn bản có thể được chứng minh về mặt triết học. (Tuy nhiên, Maritain chủ trương rằng 'luận lý toán học của Russell' không "hay bằng luận lý truyền thống của Aristốt" và bất kỳ sự chứng minh nào về niềm tin tôn giáo đều cần tuân theo tam đoạn luận của Aristốt; (*Introduction to Logic*, 1923 [1937a: 222–232]; Kraal 2013: 357.) Như thế, niềm tin tôn giáo không phải là một thái độ hay một vấn đề thuộc ý kiến riêng - một lựa chọn có thể chấp nhận hoặc không tùy theo sở thích riêng tư của mỗi người; đó là một vấn đề của 'sự thật'. Đối với Maritain, người ta phải lựa chọn giữa “Thiên Chúa đích thực hay sự phi lý triệt để” (*Introduction to Philosophy*, 1920 [1944: 259]).

Maritain chủ trương rằng triết học là *ancilla theologiae* (“người đầy tớ gái của thần học”), và triết học đó, dưới tiêu chuẩn của nhận thức siêu hình, cho phép chứng minh một số niềm tin tôn giáo căn bản. Giống như Thánh Tôma, Maritain chấp nhận chủ trương của **phái duy nền tảng [foundationalist]** cổ điển rằng những niềm tin này có thể được thiết lập bằng cách diễn dịch hợp lý từ các nguyên tắc hiển nhiên và cấu thành nhận thức chân chính. Một cách chuyên biệt, ông chủ trương rằng, bằng cách sử dụng lý trí tự nhiên, người ta có thể biết được một số chân lý nào đó về Thiên Chúa, và 'năm con đường' của Thánh Tôma cung cấp nhận

thức chắc chắn về sự hiện hữu của Thiên Chúa. Nhưng Maritain cũng lập luận rằng có thể có những ‘bằng chứng’ khác về sự hiện hữu của thể thần linh và trong *Approches de Dieu* (1953), ông đã phát triển điều được ông gọi là “con đường thứ sáu”.

Maritain viết, có một trực giác được đánh thức nơi những con người khi họ dẫn thân vào suy nghĩ - nghĩa là, trong tư cách các hữu thể suy nghĩ, dường như họ không thể, một lúc nào đó, không là những hữu thể như thế. Là một hữu thể có suy nghĩ, người ta dường như thoát khỏi sự thăng trầm của thời gian và không gian; không có chuyện trở thành hiện hữu hay ngưng hiện hữu - tôi không thể nghĩ điều không hiện hữu. Tuy thế, tất cả chúng ta đều biết rất rõ rằng chúng ta được sinh ra - chúng ta bước vào hiện hữu. Như thế, chúng ta đối diện với một mâu thuẫn - không phải mâu thuẫn luận lý, mà là mâu thuẫn sống. Giải pháp duy nhất cho vấn đề này là người ta luôn hiện hữu, nhưng không phải thông qua bản thân mình, mà là bên trong “một Hữu thể có nhân cách siêu việt” và từ Người “bản ngã suy nghĩ nay tiến vào hiện hữu trong thời gian” (*Approches de Dieu*, trong *Oeuvres complètes*, Vol. X, trang 64 [Bản dịch tiếng Anh., tr. 71–72]). Hữu thể này phải chứa đựng mọi sự vật trong chính mình một cách ưu việt và chính mình là hữu thể, là tư tưởng và ngôi vị, một cách tuyệt đối siêu việt. Điều này ngụ ý rằng sự hiện hữu đầu tiên là sự viên mãn vô hạn của hữu thể, tách biệt trong yếu tính với mọi thể hiện hữu đa dạng khác. (Sđđ, tr. 66 [Bản tiếng Anh., tr. 74])

Maritain cũng thừa nhận khả thể một nhận thức tự nhiên, tiên triết học, nhưng vẫn thuận lý về Thiên Chúa (xem *Approches de Dieu*, trang 13–22). Maritain tuyên bố, đây là một ‘nhận thức’ cần thiết đối với — và trên thực tế, dẫn đến — một minh chứng triết học về sự hiện hữu của Thiên Chúa. (Bằng cách này, người ta có thể biết rằng một số niềm tin tôn giáo là đích thực, ngay cả khi không thể chứng minh được chúng). Lập luận của Maritain, một lập luận giống lập luận của trường phái Tôma về hữu thể ngẫu nhiên, là, trong trực giá hữu thể của người ta, họ ý thức được, thứ nhất, một thực tại tách biệt với chính họ; thứ hai, ý thức được chính mình như hữu thể hữu hạn và có giới hạn; và thứ ba, ý thức được sự cần thiết phải có một điều gì đó “hoàn toàn thoát khỏi hư vô và sự chết” (sđđ, tr. 15 [Bản tiếng Anh tr., 19]). Điều này xảy ra đồng thời với việc “lý luận tự phát” theo cùng một quy trình dẫn tới kết luận rằng có “một Toàn thể khác [...] Một Hữu thể khác, siêu việt và tự đầy đủ và chưa được biết đến trong chính nó và kích hoạt mọi hữu thể [...] nghĩa là Hữu thể tự tồn hữu, Hữu thể hiện hữu thông qua chính mình (Sđđ, tr. 16 [Bản tiếng Anh tr., 20]).

Maritain thừa nhận, nhận thức về Thiên Chúa này không có tính chứng minh, nhưng vẫn “phong phú về độ chắc chắn” (sđđ., tr. 19 [Bản tiếng Anh. Tr. 23]) và vừa được giả định bởi, vừa là sức mạnh nằm dưới, các chứng minh triết học về sự hiện hữu của Thiên Chúa.

Sự khác biệt giữa nhận thức tiên triết học và nhận thức triết học về Thiên Chúa là nhận thức sau dựa trên “sự chứng minh khoa học” (*Approches de Dieu*, p. 19 [Bản tiếng Anh Tr. 23]) — dựa trên các sự kiện thực nghiệm— và liên quan đến phép loại suy, từ đó chúng ta có những thuật ngữ có thể khẳng định một cách thích đáng cho thể thần linh. Mặt khác, nhận thức tiên triết học là “trực giác” — một cách tiếp cận nhận thức, mặc dù không phải là một “con đường” (sđđ, tr. 20 [Bản tiếng Anh Tr.24]), một bằng chứng, hoặc một chứng minh. Nhận thức này dựa trên một lối lý luận tự nhiên không thể diễn đạt bằng lời. Tuy nhiên, điều cũng quan trọng là phải thừa nhận rằng mặc dù Maritain cho rằng người ta có thể “nắm bắt một số chân lý nào đó bằng thường thức trước khi trở thành đối tượng của mối quan tâm triết học” (sđđ, tr. 24 [Bản tiếng Anh tr. 30]), các bằng chứng triết học về sự hiện hữu của Thiên Chúa không những “được xác lập và biện minh một cách triết lý” ở chính bình diện triết học, nhưng đã “có giá trị và hiệu năng” ở bình diện của nền triết học “khởi đầu [inchoative] và tự phát” này (ibid., p. 24 [Bản tiếng Anh tr. 30]), và điều mà người ta đạt được bằng cách tiếp

cận như vậy là nhận thức về chân lý của một mệnh đề (như trong các chứng minh triết học).

Tuy nhiên, người ta từng tranh luận rằng ở đây có một số khó khăn với chủ trương của Maritain. Thí dụ, dù đúng là người ta có thể khẳng định một cách ‘tự nhiên’ mệnh đề nói rằng có một Thiên Chúa, nhưng không hề hiển nhiên việc bằng cách nào họ có thể khẳng định rằng họ biết điều đó. Nói cách khác, dù mệnh đề đó đúng, thì vẫn không rõ bằng cách nào chúng ta có thể nói rằng chúng ta biết hoặc tin nó là đúng. Điều Maritain xem ra cung cấp cho chúng ta ở đây là lời giải thích về cách người ta đạt tới một mệnh đề nào đó và sự chắc chắn của họ, chứ không có gì hơn. Nhưng, vì trạng thái chắc chắn của một cá nhân không là một với sự khẳng định rằng người đó biết điều gì đó là đúng, nên điều không rõ ràng là cách tiếp cận tiên triết học cung cấp cho người ta một cơ sở thỏa đáng để nói rằng một niềm tin tôn giáo là đúng, mà chỉ có thể nói là họ được thuyết phục về nó. Và, người ta có thể lập luận, các kết luận song hành có thể được rút ra nếu người ta khảo sát các con đường khác mà Maritain cho là sẽ dẫn đến nhận thức giả định về Thiên Chúa.

(Một cách đáng lưu ý, Maritain là người chỉ trích một số lập luận được đề xuất để bênh vực niềm tin tôn giáo. Ông lập luận rằng những bênh vực như vậy thất bại vì chúng không thừa nhận rằng có những loại nhận thức khác nhau, những loại khác nhau này được sắp xếp theo phẩm trật và các phương pháp chúng sử dụng, theo định nghĩa, không thích hợp để chứng minh một số điều nào đó. Vì vậy, Maritain chủ trương rằng trong khi ‘lý trí’, hiểu như “trí hiểu đang di chuyển theo hướng tiên bộ về đích đến của nó, là điều có thực”, có thể đạt được nhận thức về Thiên Chúa bằng cách chứng minh, nếu chúng ta coi ‘lý trí’ như một phương pháp có tính biện luận thuần túy— một phương pháp mà Maritain đồng nhất hóa với “khoa học vật lý-toán học” và là điều ông cũng gọi là “lý trí” của chủ nghĩa duy lý (*Antimoderne*, 1922: 64, bản dịch của William Sweet) - nó có thể không biết hoặc không nói gì về Thiên Chúa. Vì lý trí phải được sắp xếp theo đối tượng của nó, lý trí (theo nghĩa thứ hai này) không thể chứng minh hoặc thậm chí không thể bắt gặp các sự thật mạc khải.)

Ngoài khả thể chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa và sự cố kết của các thuộc tính thần linh, Maritain thừa nhận có một số con đường khác trong đó người ta có thể tiến tới chỗ biết các niềm tin tôn giáo là đúng. Bên cạnh việc biết Thiên Chúa ‘một cách tự nhiên’, còn có một sự “hiểu biết vô thức về Thiên Chúa” trong hành động tự do đầu tiên của con người (xem *Range of Reason*, 1948 [1952: 69–71]), “nhận thức đồng bản tính [connatural]”, “trực giác trừu tượng” [abstract intuition](qua đó người ta biết “các nguyên tắc đệ nhất” như nguyên tắc đồng nhất và không mâu thuẫn và nguyên tắc nhân quả), “những con đường của trí hiểu thực tiễn” (tức là thông qua kinh nghiệm đạo đức hoặc thẩm mỹ - mặc dù những quy luật này không cung cấp một chứng minh nghiêm ngặt (xem *Approches de Dieu*, ch. IV) và tất nhiên, sự mạc khải Thiên Chúa.

Đối với Maritain, nói rằng bằng lý trí, người ta có thể đạt được một số nhận thức về Thiên Chúa không có nghĩa là mọi người đều có thể làm được điều này. Hơn nữa, Maritain cũng cho rằng có thể hợp lý khi tin, ngay lúc thiếu các lập luận hoặc bằng chứng như vậy, mặc dù điều người ta tin không được mâu thuẫn với kết quả của “lý trí đích thực”. Thí dụ, Maritain lập luận rằng, ngay cả khi người ta cho rằng một niềm tin có khả năng được chứng minh thuận lý, thì cũng không vì thế mà cho rằng họ phải có khả năng cung cấp nó; do đó, nhận thức của người ta về “các sự thật mạc khải” là hợp lý, mặc dù Maritain (như Thánh Tôma) sẽ không bao giờ cho rằng người ta phải có thể đưa ra một chứng minh triết học về chúng. Hơn nữa, Maritain thừa nhận thần học có thể “bác bỏ là sai bất cứ khẳng định triết học nào mâu thuẫn với chân lý thần học” (*Introduction to Philosophy*, 1920 [1944: 126]).

Maritain viết rằng có thể có nhận thức về các thuộc tính thần linh. Như với mọi nhận thức tự nhiên về thần linh, nhận thức này trong căn bản có tính loại suy, và nó thường là kết quả của *via negativa* (con đường phủ định). Vì vậy, ông nhấn mạnh rằng chúng ta biết một số điều về Thiên Chúa. Chúng ta có thể biết rằng Thiên Chúa hiện hữu (*quia est*), mặc dù không biết Thiên Chúa là chi trong chính Người (*quid est*) (*Degrees of Knowledge*, Phụ lục III, 1932 [1959: 423]). Hơn nữa, chống lại A.G. Sertillanges và Etienne Gilson, Maritain khẳng định rằng chúng ta có thể có nhận thức khẳng định về Thiên Chúa — tức là, biết một cách ít nhiều không hoàn hảo nhưng, tuy thế, vẫn theo cách thực sự biết Thiên Chúa là chi. Ngoài ra, Maritain cho rằng, nhận thức nhờ phủ định giả định nhận thức tích cực. (Tuy nhiên, Mary Daly lưu ý rằng Maritain không rõ ràng về phạm vi mà nhận thức khẳng định của chúng ta về Thiên Chúa đạt tới bằng lập luận triết học [Daly 1966: 53].) Tuy nhiên, Maritain thừa nhận rằng nhận thức về Thiên Chúa được triết học cung cấp không đầy đủ và không hoàn hảo; nhận thức loại suy mà chúng ta có về Thiên Chúa không thể mô tả đầy đủ về việc Thiên Chúa là chi.

Rõ ràng là Maritain tránh được nhiều mối quan tâm được các nhà phê bình bày tỏ về ‘nhận thức loại suy’. Thí dụ, nếu thuật ngữ ‘nguyên nhân’ được dùng một cách loại suy khi áp dụng vào Thiên Chúa, thì khi người ta thốt ra mệnh đề ‘Thiên Chúa là nguyên nhân của vũ trụ’ sau khi khảo sát ‘con đường thứ hai’ của Thánh Tôma, có vẻ như người ta phải sử dụng thuật ngữ này y hệt cùng một ý nghĩa như nó đã được sử dụng suốt trong lối lập luận trước đó. Nếu nó không được sử dụng theo cùng một ý nghĩa, thì làm sao người ta có thể khẳng định rằng Thánh Tôma đã chứng minh được kết luận này? Vấn đề không phải là liệu việc khẳng định loại suy có khả hữu hay không mà trước tiên là liệu người ta có thể hiểu được khẳng định loại suy hay không và thứ hai, liệu người ta có thể sử dụng một khẳng định như thế trong một chứng minh mà không phạm lỗi lập luận nói nước đôi hay không.

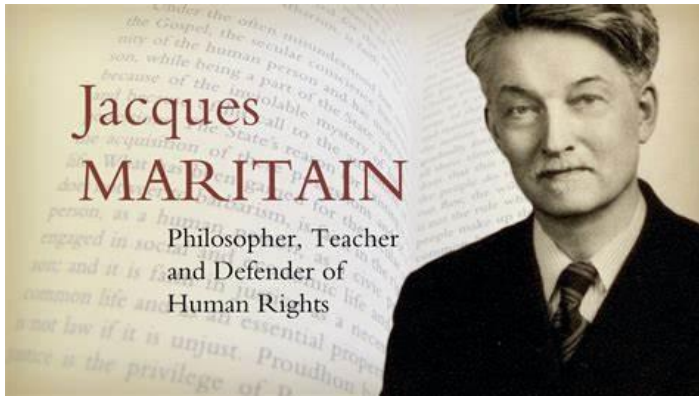
Vì giải trình của Maritain về đức tin và về nhận thức siêu thuận lý, có vẻ như ông muốn coi niềm tin tôn giáo như ‘niềm tín thác’ [trusts] và do đó, không phải chỉ có đặc điểm nhận thức thuần túy. Chắc chắn, ông theo Thánh Tôma, người từng nói về đức tin như một ‘thiên hướng’ [disposition] hay tập tính [habitus]. Tất nhiên, một thói quen không chỉ đơn thuần là sản phẩm của hành động, mà bản thân nó được sắp xếp để hành động. Như thế, nói rằng các niềm tin tôn giáo có tính chất đề xuất về hình thức không có nghĩa là chức năng của chúng chỉ mang tính mô tả. Tuy nhiên, giải trình của Maritain về niềm tin tôn giáo và mối liên hệ của nó với lập luận và bằng chứng là không đầy đủ. Hơn nữa, vì Maritain quả sử dụng ‘thuyết duy nền tảng’ như một tiêu chuẩn đủ bằng chứng để tuyên bố rằng một số mệnh đề phát biểu niềm tin tôn giáo là đúng, như đã nói ở trên, có một cuộc tranh luận về việc liệu ông có thể trực tiếp giải quyết những thách thức của các nhà phê bình ‘hậu hiện đại’ đối với nhận thức luận duy nền tảng hay không.

Triết học Luân lý, Chính trị và Pháp luật

Triết học luân lý và chính trị của Maritain nằm trong điều có thể gọi là truyền thống luật tự nhiên Aristót-Tôma. Tuy nhiên, Maritain cho rằng đạo đức học của Aristót tự nó là không đủ vì nó thiếu nhận thức về cứu cánh cuối cùng của nhân loại. Quan điểm của phái Tôma - rằng có một quy luật trong bản chất con người bắt nguồn từ (mặc dù có thể biết được một cách tách biệt với) một quy luật thần linh hoặc vĩnh cửu, và ‘cứu cánh’ của nhân loại vượt quá bất cứ điều gì có thể đạt được trong cuộc sống này - theo Maritain, là một tiến bộ đáng kể đối với những gì Aristót đã cung cấp.

Theo chân Thánh Tôma, Maritain khẳng định rằng có một quy luật tự nhiên “bất thành văn”

nhưng nội tại trong tự nhiên. Một cách chuyên biệt, do bản chất tự nhiên có đặc tính cứu cánh, người ta có thể biết một sự vật nên làm gì hoặc nên được sử dụng ra sao bằng cách khảo sát “cùng đích” và “tính hợp qui tắc [normality] trong vận hành của nó”. Do đó, Maritain định nghĩa 'luật tự nhiên' như “Một trật tự hoặc một thiên hướng mà lý trí con người có thể khám phá ra và theo đó ý chí con người phải hành động để phù hợp với những mục đích cần thiết của con người” (*La loi naturelle*, 1986: 21, bản dịch của Sweet; xem *Man and the State*, 1951: 86).



Định luật này “quy định các bốn phận căn bản nhất của chúng ta” (*Man and the State*, 1951: 95) và cùng tương độ với luân lý tính.

Maritain cho rằng có một quy luật tự nhiên duy nhất dành cho mọi hữu thể có bản chất con người. Các nguyên tắc đệ nhất của luật này được biết đến một cách đồng bản tính, không theo lý trí hay thông qua các khái niệm, bởi một hoạt động mà Maritain, theo Thánh Tôma, gọi là *synderesis* [luong năng]. Như vậy, luật tự nhiên là ‘tự nhiên’ vì nó không chỉ phản ánh bản chất tự nhiên của con người, mà còn được biết đến một cách tự nhiên. Tuy nhiên, Maritain thừa nhận rằng nhận thức về quy luật tự nhiên thay đổi khắp trong nhân loại và tùy theo năng lực và khả năng của mỗi cá nhân, và ông nói tới sự phát triển trong ý thức luân lý của một cá nhân hoặc một tập thể. Điều này cho phép ông trả lời thách thức cho rằng không thể có một quy luật tự nhiên, phổ quát vì không một quy luật nào như vậy được biết đến hoặc được tôn trọng một cách phổ quát. Một lần nữa, mặc dù định luật này được biết đến một cách tiệm tiến, nó không bao giờ được biết đến một cách hoàn toàn, và vì vậy luật tự nhiên không bao giờ được khai thác cạn kiệt trong bất cứ cách trình bày cụ thể nào về nó (*La loi naturelle*, xem Sweet 1998). Tuy nhiên, sự thừa nhận yếu tố lịch sử này trong ý thức con người đã không ngăn cản Maritain cho rằng định luật này là khách quan và có tính ràng buộc. (Tuy nhiên, các nhà phê bình đã lập luận rằng nói về 'nhận thức đồng bản nhiên' là điều tối nghĩa; nó hoàn toàn không giống với những gì chúng ta thường gọi là 'nhận thức' và do đó, không đủ để làm cơ sở cho nhận thức về luật lệ [Xem, thí dụ, Nielsen 1959 [1991].])

Một khái niệm chủ chốt trong triết học luân lý của Maritain là khái niệm tự do của con người. Ông nói rằng 'mục đích' của nhân loại là được tự do nhưng ông không hiểu 'tự do' như buông thả hay quyền tự chủ thuần túy thuần lý, mà là việc thể hiện nhân vị phù hợp với bản chất của họ — nhất là, đạt được sự hoàn thiện về luân lý và tâm linh. Do đó, triết học luân lý của Maritain không thể được xem xét một cách độc lập với sự phân tích của ông về bản chất con người. Maritain phân biệt giữa con người với tư cách là một cá thể và với tư cách là một ngôi vị. Các hữu thể nhân bản là những ‘cá nhân’ có liên quan đến một trật tự chung, có tính xã hội mà họ là các bộ phận. Nhưng họ cũng là những ngôi vị. Ngôi vị (person) là một ‘toàn

thể', là một đối tượng có phẩm giá, "phải được cư xử như một cứu cánh" (*Les droits de l'homme*, 1942 [1943: 84]), và có một số phận siêu việt. Tuy nhiên, trong cả trật tự vật chất lẫn tinh thần, con người tham gia vào một lợi ích chung (xem D'Souza 2011). Người ta là một cá nhân vì là một hữu thể vật chất; người ta là một ngôi vị bao lâu họ có khả năng hoạt động trí thức và tự do. Tuy nhiên, trong khi khác biệt, cả hai yếu tố đều cần thiết như nhau để trở thành một hữu thể nhân bản. Vì tính cá nhân của họ, con người có nghĩa vụ đối với trật tự xã hội, nhưng vì tính ngôi vị của họ, họ không thể bị phụ thuộc vào trật tự đó. Hơn nữa, nhờ có sự lựa chọn và hành động tự do, một ngôi vị tự xác định mình (xem Toromczak 2008). Sự nhấn mạnh của Maritain về giá trị của nhân vị đã được mô tả như một hình thức của chủ nghĩa nhân vị (personalism), được ông coi như *via media* (con đường trung dung) giữa chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa xã hội.

Mặc dù một số nhà phê bình đã thách thức sự phân biệt của Maritain giữa ngôi vị và cá nhân, chẳng hạn như thiếu sự chặt chẽ về mặt siêu hình (Floucat 1996), nhiều học giả nghiên cứu về Maritain coi đó là một cách hữu ích để sáng lập một nền triết học chính trị tự do, nhưng không cá nhân chủ nghĩa (D'Souza 2008) hoặc dựa trên một nền đạo đức học áp dụng (Acevedo 2012).

Triết học luân lý của Maritain rõ ràng có liên quan đến triết học chính trị và triết học pháp luật của ông. Lập trường nhân vị mà ông bênh vực đã có từ trước vào thế kỷ 19, nhưng có lẽ lần đầu tiên nó trở thành một phần của giải trình về một mô hình văn minh mới (De Tavernier 2009). Trong một trong những tác phẩm chính trị đầu tiên của ông, Maritain đã mô tả quan điểm của mình là "Chủ nghĩa Nhân bản Kitô giáo toàn diện" - 'toàn diện', vì nó coi hữu thể nhân bản, một thực thể có cả chiều kích vật chất lẫn tinh thần, như một thể thống nhất và vì nó coi các hữu thể nhân bản trong xã hội như những người tham gia vào lợi ích chung. Mục tiêu triết học chính trị của Maritain là phác thảo những điều kiện cần thiết để biến cá nhân thành nhân bản trọn vẹn. Do đó, chủ nghĩa nhân bản toàn diện của ông tìm cách kết hợp các chiều kích khác nhau của con người lại với nhau, mà không bỏ qua hoặc làm giảm giá trị của một trong hai, và nó được một số người coi là vượt trội so với "chủ nghĩa nhân bản độc chiếm" của Charles Taylor (Klassen 2011) hoặc, ít nhất, như hình thức hoàn tất nó (Doyle 2009). Trong khi lợi ích riêng của người ta trong tư cách một cá nhân phụ thuộc vào lợi ích chung (trần thế) của cộng đồng, trong tư cách một ngôi vị có mục đích siêu nhiên, thì 'lợi ích tinh thần' của một người là vượt trội hơn so với xã hội — và đây là điều được Maritain tin rằng mọi cộng đồng chính trị nên công nhận.

Đối với Maritain, trật tự chính trị tốt nhất là trật tự công nhận quyền thống trị của Thiên Chúa. Do đó, ông bác bỏ không những chủ nghĩa phát xít và chủ nghĩa cộng sản, mà mọi chủ nghĩa nhân bản thế tục. Maritain phản đối rằng những quan điểm như vậy — nhất là chủ nghĩa phát xít và chủ nghĩa cộng sản — không những là tôn giáo thế tục, mà còn hạ nhân phẩm (Kinsella 2012) và dù là người bảo vệ nền dân chủ kiểu Mỹ, ông rõ ràng không quan tâm đến việc kết hợp sự gắn bó của mình với Kitô giáo và chủ nghĩa tư bản. Maritain lập luận rằng một thuyết nhân bản qui thần có nền tảng triết học trong việc thừa nhận bản chất của nhân vị như một hữu thể tinh thần và vật chất — một hữu thể có mối tương quan với Thiên Chúa — và các định chế xã hội và chính trị do đó phải phản ánh điều này.

Maritain hình dung một xã hội chính trị dưới pháp quyền — và ông phân biệt bốn loại luật pháp: vĩnh cửu, tự nhiên, 'thường luật văn minh' (*droit des gens* hoặc *jus gentium* = luật của người dân) và luật thực định (*droit positif*).

Luật tự nhiên là "phổ quát và bất biến" và đề cập đến "các quyền và nghĩa vụ [nhất thiết] phát

xuất từ nguyên tắc đệ nhất” (xem *La loi naturelle; Man and the State*, 1951: 97–98) hoặc giới luật [*precept of law*]— nghĩa là phải làm điều tốt và tránh điều xấu. Tuy nhiên, dù luật tự nhiên là “tự nhiên” (xem *Man and the State*, 1951: 90) và nhất quán cũng như được xác nhận bởi kinh nghiệm - điều bị nhiều nhà phê bình thách thức - Maritain cho rằng nó không dựa trên bản chất con người. Nó bắt nguồn từ lý trí thần linh và từ một trật tự siêu việt (tức là từ luật vĩnh cửu), và được Thiên Chúa ‘viết vào trong’ bản chất con người. Có lúc, hình như Maritain cho rằng luật tự nhiên có được đặc tính bắt buộc của nó chỉ vì mối liên hệ của nó với luật vĩnh cửu; ông viết rằng “luật tự nhiên chỉ là luật vì nó tham dự vào Luật vĩnh cửu” (xem *Man and the State*, 1951: 96). (Một số người đã kết luận - có lẽ quá vội vàng - rằng một lý thuyết đề cập đến Luật Vĩnh cửu cuối cùng phải là thần học chứ không thể thuần túy là triết học.)

Droit des gens hay 'thường luật văn minh' là sự mở rộng của luật tự nhiên tới các hoàn cảnh của cuộc sống trong xã hội, và do đó nó liên quan đến các hữu thể nhân bản trong tư cách các hữu thể xã hội (thí dụ, như các công dân hoặc thành viên của gia đình). 'Luật thực định' là hệ thống các quy tắc và quy định liên quan đến việc bảo đảm trật tự chung trong một xã hội đặc thù. Nó thay đổi tùy theo giai đoạn phát triển xã hội hoặc kinh tế trong cộng đồng đó và theo các hoạt động chuyên biệt của các cá nhân trong cộng đồng đó. Tuy nhiên, cả luật thực định lẫn *droit des gens* đều không thể suy diễn từ luật tự nhiên. Cả hai đều không được biết đến một cách đồng bản nhiên và do đó, không phải là một phần của luật tự nhiên. Tuy nhiên, chính vì mối liên hệ của chúng với luật tự nhiên mà chúng “có sức mạnh của luật pháp và tự áp đặt lên lương tâm” (*Les droits de l'homme*, 1942 [1943: 90–1]). Khi một luật thực định hành động chống lại luật tự nhiên, nói đúng ra, nó không phải là một luật. Như thế, Maritain rõ ràng bác bỏ chủ nghĩa thực định pháp lý.

Tuy nhiên, thuật ngữ 'luật tự nhiên' và các mối liên hệ của nó với cả 'luật vĩnh cửu' lẫn luật thực định đều là tập chú của nhiều tranh cãi. Giải trình của Maritain về luật tự nhiên vừa giá thiết một quan điểm siêu hình về bản chất hữu thể nhân bản vừa là một nhận thức luận hiện thực, và các nhà phê bình đã lập luận rằng có một số căng thẳng hoặc bất nhất bên trong nó. Một số chỉ trích chính đối với giải trình này là i) nó không nhất quán vì nó đặt ra một lý thuyết duy tự nhiên về điều gì tốt điều gì xấu, nhưng lại tuyên bố rằng chỉ có một chế tài siêu nhiên mới có thể giải thích được nghĩa vụ luân lý, ii) nhận thức đồng bản nhiên không những thiếu thỏa đáng đối với điều chúng ta thường coi là nhận thức, mà trên thực tế, cũng không có khả năng xác lập rằng một điều gì đó là luật luân lý tự nhiên, iii) nguyên tắc đầu tiên của luật luân lý trống rỗng, và iv) Maritain che đậy sự phân biệt sự kiện / giá trị.

Maritain chủ trương rằng lý thuyết luật tự nhiên liên quan đến các nhân quyền. Vì mục đích tự nhiên của mỗi ngôi vị là đạt tới sự hoàn thiện về luân lý và tinh thần, nên cần phải có các phương tiện để làm như vậy, nghĩa là có các quyền mà, vì chúng giúp thể hiện bản chất của họ, nên được gọi là 'tự nhiên'. Điều này tôn trọng nguyên tắc Aristót-Tôma về công lý, một nguyên tắc cho rằng chúng ta nên phân phối cho mỗi người "điều thực sự là của anh ta hoặc của cô ta". Trả lời chỉ trích, Maritain cho rằng không có những quyền như thế, vì chúng không được công nhận một cách phổ quát, bằng cách nhắc nhở độc giả của ông rằng, luật tự nhiên dần dần được công nhận với thời gian thế nào, thì các quyền cũng dần dần được công nhận như thế. Thật vậy, Maritain cho rằng một số quyền căn bản tự nhiên có thể được mọi người công nhận mà không cần phải nhất trí về nền tảng của chúng, và để minh họa điều này, ông chỉ ra thỏa thuận chung về những quyền đó trong Tuyên ngôn chung của Liên hiệp quốc năm 1948 về các Nhân Quyền. Tuy nhiên, ông nhấn mạnh rằng việc giải thích thỏa đáng về các nhân quyền đòi hỏi phải có nền tảng trong luật tự nhiên (xem *Man and the State*, 1951: Ch. IV) —một chủ trương bị nhiều tác giả theo truyền thống Anh-Mỹ bác bỏ, chẳng hạn như

Rawls (Clark 2012).

Maritain cho rằng các quyền tự nhiên có tính nền tảng và không thể chuyển nhượng, và có trước trong tự nhiên, và cao hơn xã hội. Tuy thế, không nên hiểu chúng như "tiền thân" theo nghĩa thời gian và không nên dùng chúng làm cơ sở cho nhà nước hoặc luật dân sự. Các quyền đặt cơ sở trên luật tự nhiên, và một cách chuyên biệt trong tương quan với lợi ích chung. Chính điều tốt này, chứ không phải các quyền cá thể, là cơ sở của nhà nước, và chính vì điều này mà Maritain cho rằng có thể có việc sắp xếp phẩm trật cho các quyền này (*Man and the State*, 1951: 106–7).

Một hệ quả của lý thuyết luật tự nhiên và các quyền tự nhiên của ông là Maritain ủng hộ quan điểm dân chủ và tự do về nhà nước, và lập luận cho một xã hội chính trị vừa duy nhân vị, vừa đa nguyên vừa lấy cảm hứng từ Kitô giáo. Ông cho rằng thẩm quyền cai trị bắt nguồn từ người dân - vì người dân có quyền tự nhiên để tự cai trị. Tuy thế, theo tư tưởng của Maritain, điều này nhất quán với việc dấn thân vào Kitô giáo, vì chính các lý tưởng dân chủ được truyền cảm hứng từ niềm tin vào quyền cai trị của Thiên Chúa và nguồn gốc đệ nhất của mọi thẩm quyền là Thiên Chúa (*Man and the State*, 1951: 127).

Maritain cũng ủng hộ một số lý tưởng tự do, và danh sách các quyền mà ông thừa nhận vượt xa rất nhiều so với nhiều lý thuyết tự do, và bao gồm các quyền của người lao động cũng như quyền của con người và công dân. Đặc biệt, ông là người bảo vệ tự do lương tâm - chứ không chỉ đơn giản là tự do tôn giáo hay tự do thờ phượng – được ông coi là nền tảng cho việc phát triển trọn vẹn nhân cách con người và cho lợi ích chung của xã hội (Sweet 2006, Coulter 2012).

Hơn nữa, lý tưởng về tự do được tìm thấy nơi nhà nước rất gần với lý tưởng mà ngày nay thường được gọi là tự do tích cực — tức là lý tưởng phản ánh quan điểm coi ngôi vị như là chủ thể tham dự vào lợi ích chung. Với tư cách một chính thể cố gắng cung cấp các điều kiện cho việc thể hiện nhân vị như một cá nhân, chủ thể, do đó, là một thành viên của một cộng đồng trần thế, nó thừa nhận rằng việc các cá nhân sử dụng các thiện ích phải phục vụ thiện ích của mọi người (*Integral Humanism*, 1936 [1968: 184]), và các cá nhân có thể được yêu cầu phục vụ cộng đồng. Hơn nữa, trong tình trạng như vậy, các nhà lãnh đạo chính trị không những là phát ngôn viên cho người dân (*Man and the State*, 1951: 140), và Maritain thừa nhận rằng họ có thể đại diện cho ‘ý chí tiềm ẩn’ của người dân. Tuy nhiên, mục tiêu của họ — và mục tiêu của nhà nước như một toàn thể — luôn là lợi ích chung. Vì chính các nhóm thiểu số có thể phản ánh ‘ý chí tiềm ẩn’ này, nên Maritain cũng thừa nhận vai trò quan trọng của các nhóm thiểu số bất đồng chính kiến.

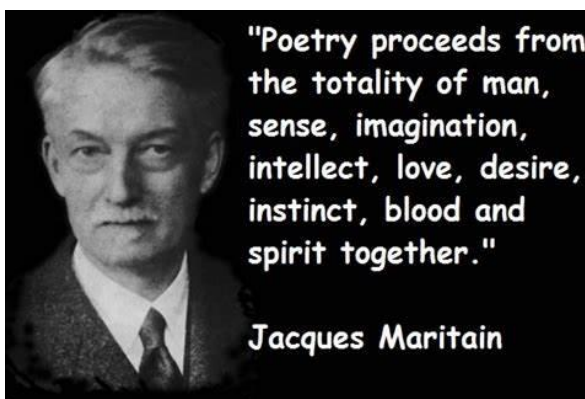
(Maritain không thảo luận chi tiết về chính thể theo mô hình ‘Kitô giáo’ của ông có thể được thực hiện ra sao, nhưng gợi ý rằng nó là chính thể duy nhất đề cao giá trị tinh thần của mỗi ngôi vị và thừa nhận tầm quan trọng của việc cung cấp các phương tiện để thúc đẩy sự phát triển của người ta như một ngôi vị. Nó thừa nhận các dị biệt của lương tâm tôn giáo và bằng cách này có tính đa nguyên trong nền tảng. Maritain tin rằng một chính thể như thế sẽ không những chứng tỏ khoan dung mà còn là tình bạn và tình đồng chí [xem D'Souza 2011, Zunic 2005], và do đó sẽ có sự gắn kết xã hội. Tuy nhiên, liệu nó có thực sự có thể khoan dung tính đa nguyên trong khi vẫn là một cộng đồng thống nhất hay không vẫn là chủ đề của một số cuộc tranh luận [Armor 2005].)

Trong một chính thể lý tưởng như vậy, Maritain tưởng tượng rằng vai trò lãnh đạo sẽ được đảm nhiệm bởi rất nhiều nhóm huynh đệ công dân, được thành lập trên cơ sở tự do, lấy cảm

hứng từ các nhân đức Kitô giáo, phản ánh kỹ luật luân lý và tinh thần, và trong căn bản có tính dân chủ. Mặc dù những nhóm như vậy không nhất thiết phải thực thi quyền lực chính trị, nhưng toàn xã hội sẽ phản ánh các giá trị Kitô giáo — không những vì các giá trị này là một phần của tôn giáo hoặc đức tin ưu tuyển (một vấn đề mà Maritain sẽ bảo vệ), mà vì các giá trị này là cần thiết cho cộng đồng trần thế. Trong một chính thể như vậy, tất nhiên, người ta sẽ tìm thấy một giáo hội và một nhà nước, mặc dù Maritain sẽ coi chúng như những thực thể hợp tác, với việc nhà nước phụ trách các vấn đề tập trung vào các quan tâm trần thế nhưng vẫn giải quyết các nhu cầu của toàn thể nhân vị, và với việc giáo hội tập trung vào các vấn đề tâm linh.

Có lẽ, hiển nhiên là một chính thể như vậy không thể sống còn trong một quốc gia đơn nhất hiện hữu giữa nhiều quốc gia với những lý tưởng khác nhau, và vì vậy Maritain ủng hộ lý tưởng về một liên bang thế giới gồm các xã hội chính trị (xem Goedert 2010). Dù việc hiện thực hóa một lý tưởng như vậy là điều sẽ xảy ra trong một tương lai xa, Maritain vẫn nghĩ rằng một liên bang như vậy là có thể thực hiện được, miễn là các tiểu bang riêng lẻ vẫn giữ được mức độ tự trị hợp tình hợp lý và có thể tìm thấy những người từ mỗi tiểu bang tự nguyện tách mình ra khỏi lợi ích đặc thù của quê hương họ.

Maritain có ảnh hưởng đáng kể trong việc phát triển và vận động cho Tuyên ngôn Quốc tế về Nhân quyền, và triết lý chính trị của ông đã có tác động đáng kể đến các đảng 'Dân chủ Kitô giáo' ở Tây Âu, Chile và Argentina (Saranyana, 1999–2002: 205), cũng như về tư duy lập hiến ở Mỹ Latinh và sau này là ở Canada. Việc bảo vệ các quyền tự nhiên của ông, được phát triển bắt đầu từ cuối những năm 1930 và được cung cấp một cách chi tiết trong *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), được cho là có mặt trong việc soạn thảo Tuyên ngôn Mỹ Châu về các Quyền và Nghĩa vụ của Con người (đã được thông qua bởi Hội nghị Quốc tế lần thứ IX của các Quốc gia Châu Mỹ, tại Bogotá, Colombia, năm 1948), một tuyên ngôn, đến lượt nó, đã ảnh hưởng đến một số thành viên của Ban soạn thảo của Ủy ban Nhân quyền Liên hiệp quốc. Hơn nữa, không những một số bài viết quan trọng của Maritain đã được Ủy ban soạn thảo đọc trước mà một trong những thành viên chủ chốt của Ủy ban, Charles Malik, đã theo sát tư tưởng chính trị của Maritain về một số khía cạnh. Do đó, không có gì đáng ngạc nhiên khi Tuyên ngôn có những song hành chặt chẽ với các quyền được liệt kê trước đó trong *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, và Maritain là người cố vấn chính cho bản văn bản đó trong khuôn khổ UNESCO, vào năm 1947–48, trước khi nó được Đại hội đồng Liên hiệp quốc thông qua, và cả trong quá trình phát triển sau này.



Thẩm mỹ học và triết học nghệ thuật

Maritain có niềm yêu thích từ lâu đối với nghệ thuật và các nghệ thuật. Từ một trong những

cuốn sách đầu tiên của ông, *Art et scolastique* [Nghệ thuật và Kinh viện](1920, bản tiếng Anh: *Art and Scholasticism*), qua tác phẩm đề cập đến họa sĩ Georges Rouault và tác giả Jean Cocteau (Thí dụ, *Art and Faith: Letters between Jacques Maritain and Jean Cocteau*, 1926 [1948]), tới *Frontières de la poésie* (1935, bản tiếng Anh: *Art and Poetry*), *Situation de la poésie* [Tình huống Thi ca] (1938, bản tiếng Anh: *Situation of Poetry*), *Creative Intuition in Art and Poetry* [Trực giác Sáng tạo trong Nghệ thuật và Thi ca] (1953) và *The Responsibility of the Artist* [Trách nhiệm của Nghệ sĩ] (1960), người ta thấy sự chú tâm lâu dài dành cho chủ đề, và các tham chiếu đến nghệ thuật xuất hiện xuyên suốt công trình của ông, đặc biệt trong nhận thức luận của ông. Điều này không có gì ngạc nhiên. Vợ của Maritain, Raïssa, là một nhà thơ, và trong số bạn bè và thân quen của ông, Maritain có các họa sĩ Marc Chagall và Georges Rouault, các tác giả Georges Bernanos, Jean Cocteau và Julien Green, và nhà soạn nhạc Arthur Lourié.

Tập chú trước tác của Maritain không phải là lý thuyết thẩm mỹ hay thậm chí là kinh nghiệm thẩm mỹ, mà là nghệ thuật và bản chất của cái đẹp. Maritain tìm cách tham gia vào thế giới nghệ thuật đương thời, nhưng ông cũng chỉ trích phần lớn khoa thẩm mỹ được bao hàm bởi nó; ông đề nghị khám phá các nguyên tắc của nghệ thuật vào thời điểm mà việc nói về các nguyên tắc đó đã trở nên hơi bị nghi ngờ. Sự quen thuộc của ông với nghệ thuật khiến công trình của ông trở nên phù hợp và dễ tiếp cận với những người tham dự vào chúng, và mặc dù tác phẩm ban đầu của ông dựa trên kiến thức của ông về nghệ thuật phương Tây, trong tác phẩm sau này, ông cũng viết về nghệ thuật trong các nền văn hóa châu Á và Ấn Độ.

Về các nghệ thuật, thi ca thường xuất hiện trong các cuộc thảo luận của Maritain về vẻ đẹp và chiêm niệm. Tuy nhiên, định nghĩa của Maritain về 'thơ' rất độc đáo; ông viết, "việc thông đạt qua lại giữa hữu thể bên trong của sự vật và hữu thể bên trong của con người vốn là một kiểu tiên đoán" (*Creative Intuition*, 1953: 3) - mặc dù một số nhà phê bình vẫn không biết chắc Maritain muốn nói gì với định nghĩa này. Do đó, thông qua thi ca, Maritain cho rằng có thể có một sự chiêm niệm về "hữu thể bên trong của sự vật" và do đó, của vẻ đẹp (Trapani 2011: 163). Do đó, có một mối quan hệ chặt chẽ giữa việc hiểu hữu thể trong triết học và thi ca (xem Chenet 2012).

Một đặc điểm nổi bật trong cuộc thảo luận của Maritain về nghệ thuật là lời giải thích của ông về nghệ thuật là gì. Đối với Maritain, nghệ thuật là "đức tính của trí hiểu thực tiễn nhằm mục đích tác tạo" (*Art and Scholasticism*, 1920 [1962: 13]; *Creative Intuition*, 1953: 49); như thế, nó là một đức tính tìm thấy nơi các nghệ nhân và nghệ sĩ như nhau (xem Storck 2010). Maritain viết, đức tính hay *habitus* [tập tính] của nghệ thuật, không chỉ đơn giản là "sự phát triển bên trong của cuộc sống tự phát", mà còn mang đặc tính trí thức và liên quan đến sự tu dưỡng và rèn luyện. Với tư cách là một đặc điểm của trí hiểu thực tiễn, nghệ thuật không phải là một hoạt động suy luận hay lý thuyết; nó không nhằm nhận thức, mà nhằm làm. Hơn nữa, người ta có thể dạy về nó (Trutty-Coohill 2008). Cuối cùng, Maritain viết rằng việc 'tác tạo' mà nghệ thuật hướng tới là một điều được chính cùng đích của hoạt động đó yêu cầu, chứ không phải sở thích đặc thù của nghệ sĩ.

Theo quan điểm của Maritain, điều phân biệt mỹ thuật với công việc của các nghệ nhân là mỹ thuật chủ yếu quan tâm đến cái đẹp - nghĩa là "điều khi được nhìn thấy sẽ làm hài lòng" (*Art and Scholasticism*, 1920 [1962: 23]; *Creative Intuition*, 1953: 160); quan điểm cổ điển này, một lần nữa được phỏng theo Thánh Tôma, đi ngược lại với một số xu hướng chính của thẩm mỹ học và nghệ thuật kể từ thế kỷ mười tám. Tuy nhiên, Maritain khẳng định rằng quan điểm của ông về vị trí của cái đẹp trong nghệ thuật nhất quán hơn với việc thực hành hoạt động nghệ thuật. Thí dụ, mặc dù một tác phẩm nghệ thuật tự nó là một mục đích, nhưng mục đích

tổng quát của nghệ thuật là vẻ đẹp. Như thế, vì nghệ thuật là một đức tính nhằm mục đích tạo tác, đề trở thành một nghệ sĩ đòi phải hướng tới việc làm ra những sự vật đẹp đẽ (*Art and Scholasticism*, 1920 [1962: 33]).

Vẻ đẹp có thể được tìm thấy trong tự nhiên cũng như trong nghệ thuật. Mặc dù cái đẹp tác động đến con người thông qua các giác quan, và trong khi ý thức về cái đẹp không liên quan đến trừu tượng hóa (cũng như nhận thức trong các khoa học), tuy nhiên, cái đẹp là một đối tượng của trí hiểu. Maritain, theo chân Thánh Tôma, nói rằng vẻ đẹp “làm vui sự hiểu biết”; như thế, việc đánh giá cao nghệ thuật, về phía người thưởng ngoạn, liên quan đến việc đánh thức trí hiểu.

Nghệ thuật có cả chiều kích chủ quan lẫn chiều kích khách quan. Hoạt động sáng tạo nghệ thuật rõ ràng là hoạt động do một chủ thể thực hiện. Hơn nữa, Maritain thừa nhận rằng vẻ đẹp có tính loại suy - cũng giống như 'tốt'; mọi sự đều tốt theo cách riêng của nó thế nào, thì mọi sự cũng đều đẹp theo cách riêng của nó. Tuy nhiên, vẻ đẹp không phải là một điều gì đó hoàn toàn mang tính chủ quan hay tương đối. Vẻ đẹp - và nói một cách rộng hơn, nghệ thuật - là một điều gì đó liên quan đến tính toàn vẹn, tỷ lệ, sự lộng lẫy hay tính rõ ràng, vốn là các phẩm tính khách quan. Nói rộng hơn, nghệ thuật có mối tương quan với thế giới; nó có thể là đáp ứng với thế giới, nhưng phát biểu của nó cũng được xác định bởi thế giới và bởi chính việc làm. (Điều này cũng giúp đặt các tham vọng và cao ngạo của nghệ sĩ vào viễn ảnh). Sau cùng, vẻ đẹp và nghệ thuật được nối kết với thể tâm linh và kinh nghiệm tâm linh (*Creative Intuition*, 1953: 178). Với tư cách một hoạt động sáng tạo, nghệ thuật cuối cùng phụ thuộc vào (và Maritain nói rằng nó được "sắp xếp cho") Đấng sáng tạo và do đó, mục đích của nó, vẻ đẹp, có mối liên hệ với thể thần linh và với những điều siêu việt là điều tốt, điều đúng và điều thống nhất.

Đặc điểm chủ yếu thứ hai trong quan điểm của Maritain về nghệ thuật là nghệ thuật liên quan đến tự do; các quan điểm của ông ở đây không chỉ phản ánh siêu hình học của ông, mà còn tác động lên triết lý chính trị của ông nữa. Đối với Maritain, hoạt động nghệ thuật là một phần trong động lực cơ bản của con người để sáng tạo và tác tạo. Điều này đòi hỏi tự do - và do đó, nghệ sĩ phải được tự do. Thật vậy, đối với Maritain, tự do là đặc tính căn bản của con người. Nhưng sự tự do này không phải là tuyệt đối. Maritain nhắc nhở độc giả của mình rằng tự do không phải là buông thả, muốn làm gì thì làm, tùy theo ý muốn của người ta. Tự do dưới mọi hình thức cuối cùng phải tuân theo sự thật và, đối với nghệ sĩ, nó cũng phải tuân theo “những điều kiện tinh thần của việc làm trung thực” (*Art and Scholasticism*, 1920 [1962: 4]). Maritain muốn nói rằng hoạt động nghệ thuật tương tự như hoạt động sáng tạo tự do của Thiên Chúa (xem những bức thư của ông gửi Cocteau); nó là "sự tương đồng tự nhiên cao nhất với hoạt động của Thiên Chúa" (*Art and Faith*, 1926 [1948: 89]).

Dù Maritain bác bỏ sự phụ thuộc của nghệ sĩ vào chính trị và tôn giáo, ông cũng phủ nhận rằng nghệ sĩ chỉ phải trả lời cho chính họ. Ông viết, bản ngã sáng tạo, “tự chết đi cho chính nó để sống trong tác phẩm [của nó]” (*Creative Intuition*, 1953: 144). Hơn nữa, Maritain viết rằng nghệ thuật 'hoàn thiện' người nghệ sĩ; bằng cách dấn thân vào hoạt động này có một “sự hoàn thiện tinh thần” (*Art and Scholasticism*, 1920 [1962: 62]). Như thế, quyền tự do mà Maritain gán cho các nghệ sĩ không phải là một quyền tự do vô luật lệ.

Đặc điểm khác biệt thứ ba trong triết học nghệ thuật của Maritain là giải trình của ông về nhận thức nghệ thuật (hay đôi khi ông gọi là 'thi ca'). Maritain lưu ý sự tập trung vào ý thức bản ngã như một đặc điểm của nghệ thuật từ thời lãng mạn Đức, và ông nhận ra giá trị của nó bao lâu nó thách thức việc nhấn mạnh của một số nghệ sĩ ở thế kỷ 17 tới lý trí và kỹ thuật cơ

khí - có lẽ muốn nói tới các nhân vật như Paul Freart de Chantelou. Nhận thức nghệ thuật là một điển hình của điều được Maritain gọi, một cách tổng quát, là nhận thức mặc dù là nhận thức đồng bản nhiên; nó là một loại 'trực giác sáng tạo' phát sinh từ "tính sáng tạo tự do của tinh thần" (*Creative Intuition*, 1953: 112; *Natural Law*, 2001: 18; xem Bellusci 2013, Klein 2010). Maritain cũng mô tả hoạt động nghệ thuật như một sự “nắm bắt, bởi nhà thơ, tính chủ quan của chính mình để có thể sáng tạo” (*Creative Intuition*, 1953: 113). Như đã nói trên đây, trong cuộc thảo luận về nhận thức luận của Maritain, nhận thức này thông qua tính đồng bản nhiên tìm thấy ở bình diện trí hiểu tiền thức [preconscious]. Mặc dù nó không mang tính khái niệm và "tối nghĩa" (*Creative Intuition*, 1953: 18; xem *Natural Law*, 2001: 18), tuy nhiên, nó là một nhận thức về một "thực tại cụ thể" - dù là một nhận thức “xu hướng về và mở rộng đến vô hạn” (*Creative Intuition*, 1953: 126).

Các quan điểm của Maritain về nghệ thuật có ảnh hưởng đáng kể đến một số nghệ sĩ, nhà văn và nhà soạn nhạc cùng thời với ông, chứ không chỉ đối với những người đối thoại với ông. Nhà văn người Mỹ, Flannery O'Connor, coi *Art and Scholasticism* (Nghệ thuật và Chủ nghĩa Kinh viện) là cuốn sách mà cô đã “rút được kinh nghiệm về thẩm mỹ của [mình]” (O'Connor 1979: 216), và nhà văn Canada Morley Callaghan đã nhận xét rằng, vào đầu thế kỷ 20, “Các nghệ sĩ Kitô giáo đã tìm thấy phẩm giá và cuộc phiêu lưu tâm linh mới mẻ” trong tác phẩm của Maritain (Callaghan 1963 [2006: 76]). Mặc dù không còn là trung tâm trong các cuộc tranh luận đương thời về thẩm mỹ, nhưng quan điểm của Maritain vẫn tiếp tục có nhiều khán giả.

Nói tóm lại, theo Sweet, vào thời điểm ông qua đời, Maritain được cho là nhà triết học Công Giáo được biết đến nhiều nhất trên thế giới. Bề dày công trình triết học của ông, ảnh hưởng của ông trong triết học xã hội của Giáo Hội Công Giáo, và sự bảo vệ nhiệt tình của ông về nhân quyền đã khiến ông trở thành một trong những nhân vật trung tâm của thời đại. Các tác phẩm của ông đã ảnh hưởng đến nhiều nhân vật, từ Thomas Merton, Yves Simon, và Gabriel Marcel (tuy nhiên, sau này bị ông ghê lạnh), đến Saul Alinsky, Martin Luther King, Paul Martin, và Eduardo Frei trong lĩnh vực chính trị, cho đến các nghệ sĩ như Bernanos, Julien Green, và Lourie, và đến các Giáo hoàng Gioanna XXII và Phaolô VI (người sau này đã dịch hai cuốn sách của Maritain sang tiếng Ý, và người đã tôn vinh Maritain bằng cách trình bày “Thông điệp gửi Các Tư tưởng gia và Khoa học gia” cho ông vào buổi kết thúc Công đồng Vatican II, năm 1965).

Công trình triết học của Maritain đã được dịch sang khoảng 20 thứ tiếng. Như đã thấy rõ từ những nhận xét trên đây, nó bao gồm nhiều lĩnh vực — mặc dù phần lớn nó được viết cho độc giả tổng quát, hơn là độc giả học thuật chuyên nghiệp. Tuy nhiên, một số tác phẩm của Maritain mang tính luận chiến và vì phần lớn mối quan tâm của ông (đặc biệt là về lịch sử triết học) là giải quyết các vấn đề triết học và thần học rất chuyên biệt trong thời đại ông, nên các bản văn này có thể có tính cách thời thế.

Di sản lâu dài nhất của Maritain chắc chắn là triết học chính trị và luân lý của ông, và ảnh hưởng công trình của ông đối với các nhân quyền có thể nhìn thấy, không những trong Tuyên ngôn của Liên hiệp quốc năm 1948 mà còn được khẳng định, trong một số tuyên ngôn quốc gia, chẳng hạn như Hiến chương về Quyền và Tự do của Canada và lời mở đầu cho Hiến pháp của Đệ tứ Cộng hòa Pháp (1946) — bản cuối cùng này giống như một phản ảnh bức thư dài của Maritain gửi cho người anh hùng chiến tranh của Pháp và sau này là Tổng thống Charles DeGaulle. Chủ nghĩa nhân bản và chủ nghĩa nhân vị Kitô giáo của Maritain cũng có ảnh hưởng đáng kể trong các thông điệp xã hội của Đức Giáo Hoàng Phaolô VI và trong tư tưởng của Đức Giáo Hoàng Gioanna Phaolô II. Điều đáng lưu ý là kể từ khi Chiến tranh Lạnh

kết thúc, các ý tưởng chính trị của Maritain đã được hồi sinh ở Trung và Đông Âu.

Hai lĩnh vực khác mà tư tưởng của Maritain có ảnh hưởng là thẩm mỹ học và triết lý giáo dục của ông. Mặc dù không còn mạnh mẽ như trước, nhưng chúng đặc biệt có ý nghĩa ở châu Mỹ Latinh và châu Phi nói tiếng Pháp từ những năm 1930 cho đến những năm gần đây. Tuy nhiên, công trình của Maritain về nhận thức luận, mặc dù rõ ràng là cần thiết đối với tư tưởng chính trị và tôn giáo cũng như thẩm mỹ học của ông, tuy nhiên, đã không có được sự đón nhận xứng đáng như Maritain từng nghĩ.

Không dễ gì đặt công trình của Maritain trong lịch sử triết học ở thế kỷ XX. Rõ ràng, ảnh hưởng của ông mạnh nhất ở những quốc gia mà triết học của Thánh Tôma có vị trí đáng tự hào. Dù triết học chính trị của ông đã dẫn ông, ít nhất là vào thời ông, đến chỗ được coi là một người theo chủ nghĩa tự do và thậm chí là một nhà dân chủ xã hội, ông tránh xa chủ nghĩa xã hội và, trong *Le payan de la Garonne*, ông là một người phê phán sớm của nhiều cải cách tôn giáo theo sau Công đồng Vatican II. Như thế, người ta dám nói rằng ông bị những người theo chủ nghĩa tự do ngày nay coi là quá bảo thủ, và nhiều người bảo thủ coi ông là quá tự do. Một lần nữa, mặc dù thường được coi là một người theo chủ nghĩa Tôma, nhưng mức độ của ông trong vấn đề này vẫn còn được tranh cãi. Thật vậy, theo Etienne Gilson, ‘thuyết Tôma’ của Maritain thực sự là một nhận thức luận và do đó, hoàn toàn không phải là một thuyết Tôma thực sự. Không có gì ngạc nhiên khi không có quan điểm chung nào về đặc điểm chính xác trong triết học của Maritain.

Tuy nhiên, công trình của Maritain vẫn có ảnh hưởng. Từ năm 1958 đã có Trung tâm Jacques Maritain tại Đại học Notre Dame ở Hoa Kỳ, có các tạp chí dành cho công việc của ông, chẳng hạn như *Études maritainiennes / Maritain Studies, Notes et documents*, và *Cahiers Jacques et Raïssa Maritain*, và hiện có khoảng 20 hiệp hội quốc gia họp thường xuyên, ngoài Institut International Jacques Maritain. Việc liên tục quan tâm đến tư tưởng của ông trong thế giới nói tiếng Anh đã dẫn đến việc, vào giữa những năm 1990, Nhà xuất bản Đại học Notre Dame đảm nhiệm việc xuất bản Tuyến tập các Công trình từ các ấn bản tiếng Anh các tác phẩm của Maritain.

Thư mục

Sweet liệt kê các sách và tài liệu thuộc nguồn đệ nhị (không phải công trình của chính Maritain) ông tham khảo như sau

- Acevedo, Alma, 2012, “Personalist Business Ethics and Humanistic Management: Insights from Jacques Maritain”, *Journal of Business Ethics*, 105(2): 197–219. doi:10.1007/s10551-011-0959-x
- Allard, Jean-Louis, 1978, *L'éducation à la liberté ou la philosophie de l'éducation de Jacques Maritain*, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- —, 1982, *Education for Freedom: The Philosophy of Education of Jacques Maritain*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- —, 1985, Jacques Maritain, *Philosophe dans la cité/ A Philosopher in the World*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- American Maritain Association, 1981, *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain's The Degrees of Knowledge*, St. Louis, MO: American Maritain Association.
- Armour, Leslie, 2005, “Escaping Determinate Being: The Political Metaphysics of Jacques Maritain and Charles de Koninck”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 21: 61–96.

- Arraj, James, 2006, “Maritain’s Lost Sequel to The Degrees of Knowledge and the Future of Thomism”, *Gregorianum*, 87(3): 544–556.
- Barré, Jean-Luc, 1996 [2005], *Jacques et Raïssa Maritain, les Mendians du Ciel*, Paris: Stock. English translation: Jacques & Raïssa Maritain: Beggars for Heaven, Bernard E. Doering (trans.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- Barreira, Marcelo Martins, 2008, “A função do Entendimento e da Vontade na Contemplação Mística: Sobre o paralelismo entre João da Cruz e Tomás de Aquino”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(1): 545–557.
- Bars, Henry, 1959, *Maritain en notre temps*, Paris: Bernard Grasset.
- Bellusci, David, 2013, “Jacques Maritain and Poetic Intuition”, *Maritain Studies / Etudes maritainiennes*, 29: 40–52.
- Boas, George, 1952, “Review of The Philosophy of Nature”, *The Journal of Philosophy*, 49(7): 247–252. doi:10.2307/2021495
- Bonaventure of Bagnoregio, St., 1259 [1938, 2002], *Itinerarium Mentis in Deum* [Tria opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae. Breuiloquium, Itinerarium mentis in Deum, et De reductione artium ad theologiam, The Fathers of the Collegii S. Bonaventura (eds.), Florence: Quaracchi, 1938; *Journey of the Soul into God*, Zachary Hayes, OFM, and Philotheus Boehner, OFM (trans.), St. Bonaventure, NY, Franciscan Institute Publications, 2002.
- Caldera, Rafael-Tomás, 1980, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d’Aquin*, Paris: Vrin.
- Callaghan, Morley, 1963, *That Summer in Paris; Memories of Tangled Friendships with Hemingway, Fitzgerald, and Some Others*, New York,: Coward-McCann. Toronto: Exile Editions, 2006.
- Campana, Gilberto, 2002, “Un testo di Maritain su Spinoza”, *Aquinas*, 45(1): 105–133.
- Carlson, John W., 2012, *Understanding Our Being*, Washington: Catholic University of America Press.
- Chenaux, Philippe, 1999, *Entre Maurras et Maritain, Une génération intellectuelle catholique (1920–1930)*, Paris: Cerf.
- Chenet, François, 2012, “Métaphysique et poésie: une admirable concordia discors?”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, 202(1): 15–28.
- Clark, Meghan J., 2012, “Reasoned Agreement versus Practical Reasonableness: Grounding Human Rights in Maritain and Rawls”, *Heythrop Journal*, 53(4): 637–648. doi:10.1111/j.1468-2265.2009.00557.x
- Contat, Alain, 2008, “Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (seconda parte)”, *Alpha Omega: Rivista di Filosofia e Teologia dell’Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*, 11(2): 213–250.
- Compagnon, Olivier, 2003, *Jacques Maritain et l’Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Coulter, Gregory J., 2012, “Maritain on tolerance and religion”, *Science et esprit*, 64(2): 217–227.
- Croteau, Jacques, 1950, *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Ottawa: Éditions de l’Université d’Ottawa.
- D’Souza, Mario, 2000, “Intellectual Unity, Intellectual Virtues, and Intellectual Culture”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 16: 59–70.
- —, 2008, “The Person, Natural Law, and the Good of Pluralist Societies: Some Thoughts from Maritain’s Political Philosophy”, *Maritain Studies / Etudes maritainiennes*, 24: 3–18.
- —, 2011, “Being, Becoming, and the Philosophical Transformation of the Self”, *Philosophy, Culture, and Traditions*, 7: 51–61.
- Daly, Mary F., 1966, *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*,

Rome: Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency.

- Daujat, Jean, 1978, *Maritain: Un maître pour notre temps*, Paris: Téqui.
- De Tavernier, Johan, 2009, “The Historical Roots of Personalism: From Renouvier’s *Le Personnalisme*, Mounier’s *Manifeste au service du personnalisme* and Maritain’s *Humanisme intégral* to Janssens’ *Personne et Société*”, *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, 16(3): 361–392.
- Deely, John, 1997, “Quid Sit Postmodernismus?”., in *Postmodernism and Christian Philosophy*, Roman T. Ciapalo (ed.), Washington, DC: Catholic University of America Press/American Maritain Association, pp. 68–96.
- Delfino, Robert A., 2002, “Mystical Theology in Aquinas and Maritain” in *Ollivant 2002*: 253–268. [Delfino 2002 available online (pdf)]
- Dennehy, Raymond 2003, “Maritain’s Reply to Gilson’s Rejection of Critical Realism”, in *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Etienne Gilson*, Peter A. Redpath (ed.), New York: Rodopi, pp. 57–80.
- Dewan, Lawrence, 2009, “St. Thomas and the Perennial Need for Renewal in Metaphysics”, *Science et esprit*, 61(1): 5–17.
- —, 2010, “The Foundations of Human Rights”, *Science et esprit*, 62(2–3): 227–236.
- DiJoseph, John, 1996, *Jacques Maritain and the Moral Foundation of Democracy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Doering, Bernard, 1983, *Jacques Maritain and the French Catholic Intellectuals*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- — (ed.), 1994, *The Philosopher and the Provocateur: The Correspondence of Jacques Maritain and Saul Alinsky*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Dougherty, Jude P., 2003, *Jacques Maritain: An Intellectual Profile*, Washington DC, Catholic University of America Press.
- Doyle, Dominic, 2009, “Retrieving the Hope of Christian Humanism: A Thomistic Reflection on Charles Taylor and Nicholas Boyle”, *Gregorianum*, 90(4): 699–722.
- Dunaway, John M., 1978, *Jacques Maritain*, Boston: Twayne Publishers.
- Eco, Umberto, 1961, *Storiografia Medievale ed Estetica Teorica Appunti Metodologici su Jacques Maritain*, Turin: Edizioni di “Filosofia”.
- Evans, Joseph W. (ed.), 1963, *Jacques Maritain: The Man and His Achievement*, New York: Sheed and Ward.
- —, 1973, “Jacques Maritain (1882–1973): A Biographical Memoir”, *Proceedings of the National Academy of Education*, 5: 92–127.
- Fallon, Robert, 2002, “Composing Subjectivity: Maritain’s Poetic Knowledge in Stravinsky and Messiaen”, in *Ollivant 2002*: 284–302. [Fallon 2002 available online (pdf)]
- Fecher, Charles A., 1953, *The Philosophy of Jacques Maritain*, Westminster, MD: Newman Press.
- FitzGerald, Desmond J. “Maritain and Gilson on Painting”, in *Beauty, Art, and the Polis*, Alice Ramos (ed.), Washington, DC: Catholic University of America Press, 2000, pp. 190–199.
- Floucat, Yves, 1983, *Pour une philosophie chrétienne: éléments d’un débat fondamental*, Paris: Téqui.
- —, 1996, *Jacques Maritain ou la fidélité à l’éternel*, Paris: FAC Editions.
- Fornasier, Roberto, 2010, *Jacques Maritain ambasciatore. La Francia, la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Roma: Edizioni Studium.
- Gallagher, Donald and Idella Gallagher, 1962, *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography*, New York: Doubleday and Co..
- Goedert, Georges, 2010, “Die Idee einer politischen Welteinheit: ein philosophisches Projekt von Jacques Maritain”, *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch, 36: 277–304.

- Gwozdz, Thomas L., 2010, “Young and Restless: Jacques Maritain and Henri Bergson”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 84(3): 549–564. doi:10.5840/acpq201084336
- Hubert, Bernard and Yves Floucat (eds), 1991, *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris: Desclée.
- Hudson, Deal W. and Matthew J. Mancini (eds), 1987, *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, Macon, GA: Mercer University Press.
- Institut International Jacques Maritain, 1984, *Droits des peuples, Droits de l’homme*, Paris: Éditions du Centurion.
- Jimenez Berguecio, Julio, S.J., 1948, *La ortodoxia de Jacques Maritain, ante un ataque reciente*, Talca, Chile: Libreria Cervantes.
- Jung, Hwa Yol, 1960, *The Foundation of Jacques Maritain’s Political Philosophy*, Gainesville, FL: University of Florida Press.
- Killoran, John, 2000, “Approaches to Wisdom: Newman and Maritain on the University”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 16: 131–144
- Kinsella, Noel A., 2012, “Le service public dans ses pas: Considérations philosophiques sur la foi et le service public”, *Science et esprit*, 64(2): 143–156.
- Klassen, David J., 2011, “Integral Humanism or Exclusive Humanism? Reconsidering Maritain’s Political Philosophy”, *Philosophy, Culture, and Traditions*, 7: 87–101.
- Klein, Terrance W., 2010, “The Art of Knowing”, *Heythrop Journal*, 51(1): 60–72. doi:10.1111/j.1468-2265.2009.00535.x
- Knasas, John F.X. (ed.), 1988, *Jacques Maritain: The Man and his Metaphysics*, (Maritain Studies / Études maritainiennes, 4), Mishawaka, IN: American Maritain Association.
- —, 1992, “Gilson vs. Maritain: The Start of Thomistic Metaphysics”, *The Future of Thomism*, Deal Hudson and Dennis Moran (eds.), Mishawaka, IN: American Maritain Association/Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Kraal, Anders, 2013, “The Emergence of Logical Formalization in the Philosophy of Religion: Genesis, Crisis, and Rehabilitation”, *History and Philosophy of Logic*, 34(4): 351–366. doi:10.1080/01445340.2013.808805
- Lardinois, Roland, 2017, *Scholars and Prophets: Sociology of India from France in the 19th-20th Centuries*, London: Routledge.
- Malquori, Diego, 2009, “Science et philosophie: Sobre la concepció epistemològica de Jacques Maritain”, *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia*, 11(1): 31–45. [Malquori 2009 available online]
- Mathias, R., 2001, “Exploring the New Classicism: Reflections on Stravinsky and Maritain c. 1920–1940”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 17 (2001): 79–86.
- McCool, Gerald A., 1989, *Nineteenth-century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*, New York: Fordham University Press.
- McInerny, Ralph, 1988, *Art and Prudence: Studies in the Thought of Jacques Maritain*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- —, 2003, *The Very Rich Hours of Jacques Maritain*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Michener, Norah Willis, 1955, *Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy*, Hull (Canada): Éditions “L’Eclair”.
- Minkiel, Stephen J., C.M. (ed.), 1981, *Jacques Maritain: The Man for Our Times*, Erie, PA: Gannon University Press.
- Muñoz, Ceferino P.D., 2012, “En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomas de Aquino”, *Topicos: Revista de Filosofia* (Mexico), 43: 123–151.
- Nelson, Ralph C., 2007, *Two Masters, Two Perspectives: Maritain and Gilson on the Philosophy of Nature*, Washington DC: Catholic University of America Press.
- Nielsen, Kai, 1959 [1991], “An Examination of the Thomistic Theory of Natural [Moral]

- Law”, *Natural Law Forum*, paper 39, 4: 44–71; reprinted in his *God and the Grounding of Morality*, Ottawa, ON: University of Ottawa Press, 1991, ch. 3, pp. 41–68. [Nielsen 1959 available online]
- Nottingham, William J., 1968, *Christian Faith and Secular Action: An Introduction to the Life and Thought of Jacques Maritain*, St. Louis, MO: The Bethany Press.
 - O’Connor, Flannery, 1979, *The Habit of Being: Letters*, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
 - Ollivant, Douglas A. (ed.), 2002, *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington DC: Catholic University of America Press. [Ollivant 2002 available online]
 - Papini, Roberto (ed.), 1978, *Jacques Maritain e la Società Contemporanea*, Milan: Massimo.
 - — (ed.), 1981, *L’Apporto del Personalismo alla Costruzione dell’ Europa*, Milan: Massimo.
 - Possenti, Vittorio (ed.), 1978, *Maritain e Marx*, Milan: Massimo.
 - — (ed.), 1983, *Jacques Maritain: Oggi*, Milan: Vita e Pensiero.
 - —, 1985, “Philosophie du droit et loi naturelle selon Jacques Maritain”, in *Jacques Maritain: philosophe dans la cité / a philosopher in the world*, Jean-Louis Allard (ed.), Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 313–326.
 - Possenti Ghiglia, Nora, 2000 [2006], *I tre Maritain. La presenza di Vera nel mondo di Jacques e Raïssa*, Milano: Ancora. French translation: *Les trois Maritain: La présence de Vera dans le monde de Jacques et Raïssa*, René Mougel and Dominique Mougel (trans.), Parole et Silence, 2006.
 - Prouvost, Géry, 1991a, *Catholicité de l’intelligence métaphysique: La philosophie dans la foi selon Jacques Maritain*, Paris: Pierre Téqui.
 - —, 1991b, *Étienne Gilson-Jacques Maritain: Correspondance 1923–1971*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
 - Ramsey, Paul, 1962, *Nine Modern Moralists*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
 - Redpath, Peter A. (ed.), 1990, *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*, Mishawaka, IN: American Maritain Association.
 - Saranyana, Josep-Ignaci, et al., 1999–2002, *Teología en América Latina*, Madrid: Iberoamericana.
 - Schmitz, Kenneth L., 2000, “Jacques Maritain and Karol Wojtyła: Approaches to Modernity”, in *The Bases of Ethics*, William Sweet (ed.), Milwaukee, WI: Marquette University Press.
 - Schultz, Walter James, 2001, “The Eclipse of the Person in Postmodern Iconography”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 17: 87–102.
 - —, 2005, “Freedom for Friendship: Maritain’s Christian Personalist Perspective on Global Democracy and the New World Order”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 21: 3–31.
 - Storck, Michael, 2010, “The Meaning of the Word Art: A Neothomistic Investigation”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84: 263–273. doi:10.5840/acpapro20108421
 - Sweet, William, 1998, “Persons, Precepts, and Maritain’s Account of the Universality of Natural Law”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 14: 141–165.
 - —, 2006, “Jacques Maritain and Freedom of Conscience”, *Journal of Dharma*, 31(1): 29–43.
 - Thomas Aquinas, St., 1265–74 [2006], *Summa Theologiae* [Summary of Theology], Thomas Gilby O.P., et. alii (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
 - Torre, Michael D. (ed.), 1990, *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Mishawaka, IN: American Maritain Association.
 - Torończak, Edward, 2008, “Filozoficzno: Pedagogiczne implikacje wyboru podstawowego

czlowieka” (in Polish), *Studia Philosophiae Christianae*, 44(1): 176–191.

• Trapani Jr, John G., 2011, *Poetry, Beauty, and Contemplation: The Complete Aesthetics of Jacques Maritain*, Washington, DC: Catholic University of America Press.

• Trutty-Coohill, Patricia, 2008, “Can Art Be Taught?”, in *Education in Human Creative Existential Planning*, (Analecta Husserliana, 95), Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), pp. 123–134. doi:10.1007/978-1-4020-6302-2_11

• Veatch, Henry B., 1990, “Preliminary Statement of Apology, Analysis, and Critique”, Leonard A. Kennedy (ed.), *Thomistic Papers IV*, Houston: Center for Thomistic Studies, 1990, pp. 5–63.

• Vitoria, María Angeles, 2011, “La relación entre filosofía y ciencias en Jacques Maritain: Implicaciones del quehacer científico”, *Temas: Revista de Filosofía* (Mexico), 40: 171–193. doi:10.21555/top.v40i1.90

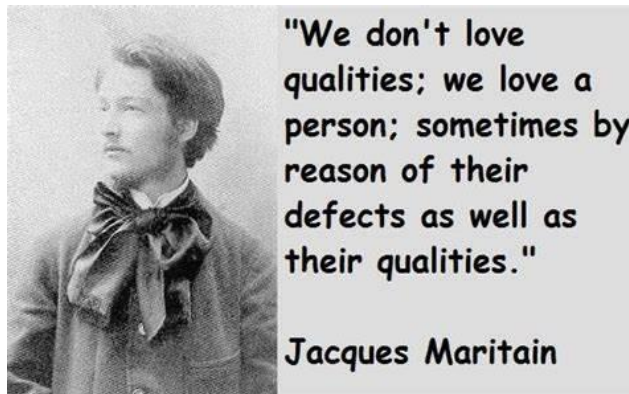
• Wippel, John F., 2014, “Maritain and Aquinas on Our Discovery of Being”, *Studia Gilsoniana: A Journal of Classical Philosophy*, 3: 415–443. [Wippel 2014 available online]

• Zunic, Nikolaj, 2005, “Maritain on Human Fellowship and the Evil of Genocide”, *Études Maritainiennes—Maritain Studies*, 21: 97–121.

4. Thuyết nhân vị của Jacques Maritain và Emmanuel Mounier

Thời Đệ nhất Việt Nam Cộng Hòa, nói về thuyết nhân vị, người ta biết Emmanuel Mounier nhiều hơn Jacques Maritain mặc dù hai triết gia này là người thuộc cùng một tôn giáo (Công Giáo), cùng một thời kỳ dù Mounier trẻ hơn, và cùng bàn rộng dài về thuyết nhân vị.

Dries Deweer, thuộc Đại Học Công Giáo Leuven, Bỉ, trên Tạp chí Triết học và Thần học Quốc tế, năm 2013 có bài *The political theory of personalism: Maritain and Mounier on personhood and citizenship* (<http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2013.809869>). Chúng tôi xin thoát dịch tiểu luận này sang tiếng Việt.



Theo tác giả, phần lớn các ý niệm cụ thể của các nhà nhân vị về việc tổ chức dân chủ không mấy còn giá trị nhưng cốt lõi lý thuyết chính trị của họ thì vẫn còn là một viễn kiến đặc thù về trách nhiệm chính trị cá nhân. Theo họ, chính trị là phương thế cần thiết trong việc xây dựng và bảo vệ một khuôn khổ giúp chúng ta phát triển như các hữu thể nhân bản. Cách duy nhất để bảo đảm chính trị sống đúng theo nhiệm vụ này là khi các công dân lãnh trách nhiệm chính trị. Lời kêu gọi đảm nhiệm một tư cách công dân cảnh giác và tích cực vẫn luôn là một cảnh cáo quan trọng liên quan tới quan niệm tự do về con người và xã hội.

Tác giả cũng cho rằng thuyết nhân vị Pháp đã không được kể là qui điển trong triết học Tây

Phương. Tuy nhiên, như một nhóm lòng lẻo các triết gia Kitô giáo từng suy tư về xã hội hiện đại, phong trào này đã đóng được dấu ấn của họ trên Châu Âu ngày nay. Đạo đức học xã hội của thuyết nhân vị là nguồn cảm hứng quan trọng cho các chính trị gia có trách nhiệm tái thiết lục địa cũ sau Thế Chiến II, không những theo nghĩa vật chất của từ ngữ, mà còn trên bình diện luân lý và văn hóa nữa.

Tuy nhiên, theo tác giả, dù các thành tựu lịch sử của thuyết nhân vị là điều không ai chối cãi, nhưng đạo đức học xã hội của thuyết này thì đã lỗi thời. Ngày nay, ta cần nhìn phía sau các quan điểm xã hội riêng rẽ của họ để khám phá ra lý thuyết chính trị với một sứ điệp vượt thời gian. Để làm việc này, tác giả sẽ trình bày tư tưởng chính trị của Jacques Maritain và Emmanuel Mounier, hai triết gia đại biểu cho phong trào nhân vị Pháp.

Các nhà tư tưởng Kitô giáo ở thời họ

Vào đầu thế kỷ XX ở Pháp, chủ nghĩa dân tộc phản động của Action Française đã gây sức hút lớn đối với giới ưu tú Công Giáo. Charles Maurras (1868–1952), nhà lãnh đạo vô thân của phong trào, đã cố gắng tiếp cận Công Giáo sau Thế chiến thứ nhất, để thể hiện một liên minh theo chủ nghĩa duy dân tộc và duy quân chủ của những người có đức tin và những người không có đức tin. Triết lý chính trị của phái Tân-Tôma đang thịnh hành vào thời điểm đó được cho là cung cấp sự biện minh về lý thuyết để người Công Giáo hô vang 'Nước Pháp trước nhất' và 'chính trị trước nhất'. [1] Năm 1926, Đức Giáo Hoàng Piô XI (1857–1939) chấm dứt liên minh này bằng cách lên án về tín lý đối với Maurras và Action Française, vì một mặt đã ngụ ý tách biệt chính trị một bên và bên kia là đức tin và đạo đức. Việc lên án này xây dựng như một trái bom đối với các trí thức Công Giáo Pháp, những người phần lớn có thiện cảm với Action Française. Việc kết án buộc họ phải suy nghĩ lại cách nhìn của Kitô giáo về con người và xã hội cũng như chủ trương và nhiệm vụ của họ như là các Kitô hữu trong thời hiện đại. Đây là bối cảnh cho sự phát triển của chủ nghĩa nhân vị Pháp trong những năm 1930. [2]

Sự thay đổi gây ra bởi việc lên án Action Française ngụ ý rằng trọng tâm của tư duy xã hội và chính trị Công Giáo đã bị chiếm giữ bởi viễn kiến coi con người như một tạo vật chỉ có thể phát triển bên trong các cộng đồng, mặc dù cá nhân được phú bẩm một phẩm giá tuyệt đối. Điều này làm người ta có thể len lỏi giữa chủ nghĩa duy cá nhân, vốn bỏ qua tầm quan trọng của cộng đồng và chủ nghĩa tập thể, vốn đặt con người phụ thuộc vào một tập thể. Phong trào trí thức này được gọi là chủ nghĩa nhân vị, sau khi Charles Renouvier (1815–1903), một nhà triết học đạo đức người Pháp, đã đặt ra thuật ngữ này vào đầu thế kỷ để chỉ những ý niệm tương tự. [3] Chủ nghĩa nhân vị Pháp của thập niên 1930 được thống nhất nhờ việc đi tìm ơn gọi của con người trong xã hội hiện đại, đối lập với những ý thức hệ thống trị thời đó: chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa phát xít, và cái gọi là chủ nghĩa tư bản tư sản. Tự nó, điều này dứt khoát không phải là một hiện tượng độc quyền của Pháp. Ít nhiều thì toàn bộ lục địa trong thời kỳ giữa hai thế chiến đã tham gia vào việc tìm kiếm 'Con đường thứ ba' giữa những nẻo đường của Mỹ và Nga. Thay vì một ý thức hệ khác, chủ nghĩa nhân vị được cho là cung cấp một quan điểm đạo đức rộng rãi về văn minh.[4] Điểm xuất phát chính của quan điểm này cho rằng con người không phải là một cá thể nguyên tử, mà là một tạo vật cộng đồng với một giá trị cá nhân tuyệt đối. Ngoài ra, những người theo chủ nghĩa nhân vị còn tìm kiếm một viễn kiến toàn vẹn về con người trong xã hội, một viễn kiến biết nhìn nhận con người trong tính toàn thể của họ thay vì giản lược họ thành một yếu tố sản xuất, một công dân của một quốc gia đặc thù hoặc bất cứ bộ phận phụ thuộc nào khác. Chiều kích tinh thần và vật chất của nhân vị phải được cân bằng trong một 'chủ nghĩa nhân vị toàn diện.' [5] Do đó, chiều kích chính trị và chiều kích tôn giáo và đạo đức của tư cách nhân vị được đặt cùng hàng với nhau,

minh nhiên trái ngược với ý thức hệ của Maurras và Action Française.

Bất chấp dự án chung này, chủ nghĩa nhân vị có nhiều bộ mặt. Do đó, chính xác hơn nên nói tới các chủ nghĩa nhân vị thay vì một chủ nghĩa nhân vị rõ ràng.[6] Dự án chung được giải thích theo những cách khác nhau, tùy thuộc vào một số nhân tố. Một nhân tố quan trọng là viễn kiến của triết học Kitô giáo, một chủ đề tranh luận gay gắt thời ấy. Đối lập với một phong trào chính thống cho rằng triết học Kitô giáo là một mâu thuẫn về từ ngữ, có hai cách giải thích quan trọng về triết học Kitô giáo: một mặt là phái Tân Tôma, mặt kia là phái hiện đại. Những người theo thuyết Tân Tôma coi triết học thời trung cổ là triết học Kitô giáo đích thực. Do đó, triết học Kitô giáo đương thời phải là một sự tái thích ứng trung thành của tư tưởng thời Trung cổ. Những người ủng hộ triết học Kitô giáo hiện đại tìm kiếm nhiều cảm hứng đương thời hơn, đặc biệt là trong chủ nghĩa tinh thần (spiritualism) của Henri Bergson (1859–1941).

Họ chỉ trích sự tập chú của phái Tân Tôma vào quá khứ và tuyên bố rằng triết học Kitô giáo đương thời nên được ghép vào triết học hiện đại như một triết học thất bại tạo ra rào cản chống lại việc tự nhiên hóa siêu nhiên.[7] Chủ nghĩa nhân vị được phát triển từ bên trong những khuôn khổ lý thuyết khác nhau này.

Jacques Maritain (1882–1973) là đại diện quan trọng nhất của chủ nghĩa nhân vị Tân Tôma. Emmanuel Mounier (1905–1950) đúng hơn, chịu ảnh hưởng bởi triết học Kitô giáo hiện đại của Jacques Chevalier (1882–1962), và do đó đã phát triển một chủ nghĩa nhân vị theo nghĩa duy hiện sinh hơn, mang dấu ấn Bergson và hiện tượng học.[8] Những quan điểm khác nhau này không làm thay đổi sự kiện này là Maritain và Mounier đều đi đến kết luận tương tự về trách nhiệm chính trị của nhân vị.

Jacques Maritain

Từ chủ nghĩa phản duy hiện đại đến chủ nghĩa nhân bản toàn diện

Jacques Maritain là người dẫn đầu về tư tưởng chính trị và xã hội Công Giáo vào giữa thế kỷ XX. Lớn lên như một người không tin và trở lại Công Giáo trong những năm còn trẻ, cuối cùng ông trở thành một trong những nhà đi đầu quan trọng nhất của nền dân chủ Kitô giáo và Công đồng Vatican II. Bất chấp tư cách sau này làm người lèo lái phong trào cập nhật (aggiornamento) Công Giáo, Maritain ban đầu là một trong những người theo chủ nghĩa Tân Tôma có cảm tình với tổ chức Action Française phản động. Tác phẩm chính ban đầu của ông *Trois Réformateurs* [Ba Nhà Cải Cách] (1925) là một cuộc tấn công của phái Tân Tôma chống duy hiện đại và dân chủ, trong đó ông chỉ ra Luther, Descartes và Rousseau như nguồn gốc của mọi sai lầm trong các xã hội phương Tây kể từ thế kỷ XVI. Trong tư cách ấy, cuốn sách này đã tạo thành một bổ sung Công Giáo cho chủ nghĩa phản duy hiện đại phàm tục của Maurras. Ở nhiều bình diện, họ nhất trí với nhau: họ đồng nhất hóa với nước Pháp, với đạo Công Giáo và nền văn minh phương Tây, họ bác bỏ trật tự xã hội hiện có, họ chỉ trích ý niệm tiến bộ và qui tội cho chủ nghĩa nhân vị và chủ nghĩa tập thể như những căn bệnh thiết yếu của thế giới hiện đại. Việc Đức Giáo Hoàng lên án Action Française đã kích động một cuộc cách mạng trong lối suy nghĩ của ông. Cuối cùng, thậm chí ông còn được Đức Giáo Hoàng yêu cầu giải thích cho người dân Pháp các lý do của việc lên án. Trong khi triết lý ban đầu của Maritain kết hợp các yếu tố khai huyền, phản động và cải cách, điều này không còn khả thi sau khi có việc kết án. Do đó, ông đã phát triển theo hướng quan điểm thực nghiệm hơn và ít ý thức hơn về xã hội. Nó buộc ông phải phân biệt giữa những yếu tố thiết yếu và những yếu tố không thiết yếu của tín lý Công Giáo, làm loãng các thành tố bảo thủ và phản động

nhất trong tư tưởng của ông khiến ông tìm kiếm mối liên hệ tích cực hơn giữa đạo Công Giáo và nền dân chủ đương thời. [9] Mười năm sau việc can thiệp của Vatican, triết lý mới mẻ của ông đã được thể hiện trong đại tác phẩm của ông *Humanisme Intégral* (Chủ nghĩa Nhân bản Toàn diện)(1936).

Maritain dựa việc ông lia bỏ Maurras trên điều gọi là ‘tính ưu việt của thể thiêng liêng.’[10] Đối lập với chủ nghĩa dân tộc Công Giáo, từ những năm 1920 trở đi, ông nhấn mạnh tính phổ quát của Kitô giáo, cao quý hơn bất cứ nền văn minh đặc thù nào. Hơn nữa, ông bác bỏ sự tách biệt giữa Đức tin và thế giới vốn là đặc trưng trong ý thức hệ của Maurras.[11] Lĩnh vực chính trị xã hội và lĩnh vực thiêng liêng tuy khác biệt, nhưng không nên tách biệt. Chính trị có tính tự trị và có trật tự riêng, nhưng chỉ có Thiên Chúa mới là đáng có chủ quyền tối cao và Kitô hữu cũng có một nhiệm vụ thế gian phải hoàn thành. Theo cách này, Maritain phản đối chủ nghĩa Machiavelli của nền chính trị hiện đại. Machiavelli được cho là đã biến chính trị thành một nghệ thuật giành và giữ quyền lực, một nghệ thuật hoàn toàn tách rời khỏi đạo đức. Tuy nhiên, Maritain đã coi chính trị theo nghĩa Tân Tôma, như một vấn đề khôn ngoan thực tế trong việc phục vụ *bonum commune* (ích chung). Do đó, cần có một triết học xã hội và chính trị có thể giải thích kỹ hơn về *bonum commune* đó. Maritain nhận nhiệm vụ này bằng cách xây dựng một ‘lý tưởng lịch sử cụ thể’ cho tân Kitô giáo.[12]

Lý tưởng có tính lịch sử cụ thể có ba đặc điểm chính. Maritain bắt đầu bằng cách mô tả lý tưởng này như một lý tưởng ‘cộng đồng’: nó nhắm đến lợi ích chung về vật chất và tinh thần hơn là tổng số các lợi ích cá nhân. Do đó, khái niệm tự do về lợi ích chung đã bị bác bỏ để ủng hộ quan điểm của phái Tân Tôma về *bonum commune* có thực chất. Hơn nữa, đó cũng là một lý tưởng ‘nhân vị thuyết’, được ông giải thích như sau: cộng đồng chính trị là phụ đới (subsidiary) cho con người và sự phát triển đầy đủ của họ như một hữu thể tâm linh tự do: ‘Xã hội chính trị, trong yếu tính, nhằm... việc phát triển các điều kiện môi trường giúp đem con người đến một bình diện sống về vật chất, trí thức và đạo đức tương ứng với phúc lợi và hòa bình cho mọi người theo cách mọi người được hỗ trợ tích cực trong cuộc chinh phục liên tục cuộc sống bản thân hoàn chỉnh và tự do tinh thần.’[13]

Trên cơ sở của hai đặc điểm đầu tiên này, chúng ta có thể nói tới một căng thẳng điển hình của chủ nghĩa nhân vị. Mọi người đều tham gia vào nhiệm vụ chung của xã hội, một nhiệm vụ mà từ đây họ tùy thuộc. Tuy nhiên, trên cơ sở ơn gọi bản thân của mình, con người luôn vượt trội hơn nhiệm vụ chung đó. Con người phục vụ lợi ích chung, nhưng lợi ích chung phải giúp thúc đẩy việc họ theo đuổi ơn gọi bản thân. Maritain tìm kiếm nền tảng của quan điểm này trong mô tả của Thánh Tôma Aquinô về nhân loại: ‘Mỗi con người cá nhân đều liên hệ với cộng đồng như một bộ phận của toàn thể,’ và ông tiếp tục, nhưng ‘con người không phụ thuộc vào cộng đồng chính trị dựa trên tất cả những gì họ là và sở hữu.’ [14] Hữu thể nhân bản, từ bản chất, vốn là một động vật xã hội, nhưng họ - trên cơ sở đích đến siêu trần thế của linh hồn – cùng một lúc mang trong mình một phẩm giá tuyệt đối cần phải thoát khỏi kìm kẹp của tập thể.[15]

Đặc điểm chính thứ ba và cuối cùng cho thấy lý tưởng lịch sử cụ thể như một ‘lý tưởng của những người hành hương’, một lý tưởng mà theo định nghĩa chưa hoàn thành vĩnh viễn. Việc thể hiện ơn gọi của chúng ta ở đây và bây giờ đang được tiến hành để theo đuổi một mục tiêu cao hơn. Lý tưởng thế gian là một mục tiêu quan trọng nhưng phụ thuộc, vì sự hoàn tất nhân tính chúng ta là điều không thể đạt được trên trái đất này.

Bên cạnh ba đặc điểm trên, Maritain cũng nhấn mạnh bản chất lịch sử của lý tưởng. Viễn kiến Kitô giáo về chính trị thế kỷ 20 không thể giống với viễn kiến thời Trung cổ. Mặc dù

bản chất vẫn y nguyên, nhưng cách giải thích đã lỗi thời.

Sự khác biệt chính là: viễn kiến của thế kỷ 20 phải có tính đa nguyên, do đó là vấn đề ‘Kitô giáo phạm tục’, như Maritain thường gọi. Không còn cần đến sự hiệp nhất của đức tin, mà chỉ cần sự ‘hiệp nhất của tình bạn’, dựa trên ơn gọi thực tế chung: hiện thực hóa đời sống cộng đồng phù hợp với các giá trị của bản chất Kitô giáo mặc nhiên, chẳng hạn như phẩm giá và tình yêu thương nhân bản.[16]

Sau khi giải thích nội dung của lý tưởng, câu hỏi tiếp theo là làm thế nào để hiện thực hóa nó. Theo đuổi một xã hội tốt đẹp hơn là một nhiệm vụ thế gian đối với mỗi cá nhân Kitô hữu, và nói rộng ra là cho mọi hữu thể nhân bản. Đó là lý do tại sao cần phải có việc dần thân cụ thể của mọi người. Tuy nhiên, để *bonum commune* được tiếp nhận một cách có cấu trúc, Maritain trông đợi đặc biệt nơi các chính trị gia có ‘*prudentialia politica*’ (đức khôn ngoan chính trị) cần thiết. Chính trị gia phải là người tốt, nhưng họ cũng phải biết sử dụng sự hiểu biết cần thiết về các năng động tính và khả năng của xã hội. Do đó, ‘*prudentialia politica*’ đề cập đến cách hành động chính trị biết liên kết chính trị với đạo đức, nhưng một cách nhân bản, có tính đến các khả thể của hoàn cảnh lịch sử hiện có. Thông thường, cái xấu ít hơn được ưu tiên hơn cái tốt tuyệt đối.[17]

Từ chủ nghĩa nhân bản toàn diện đến lý thuyết nhân vị chủ nghĩa về dân chủ

Liên quan đến việc thực hiện lý tưởng lịch sử cụ thể của ông, Maritain đã kinh qua một sự phát triển hơn nữa đối với tư duy của ông trong Thế Chiến thứ hai. Trong thời gian sống lưu vong tại Hoa Kỳ, ông rất có ấn tượng đối với xã hội Hoa Kỳ. Ở đó, ông nhận ra một sự phản ánh khá trung thực quan điểm của ông về xã hội: một xã hội phi giai cấp và được truyền cảm hứng tôn giáo trên cơ sở một lý tưởng đa nguyên cùng chung sống của các cộng đồng và con người. Ấn tượng đó càng khiến ông rời xa những lời chỉ trích của mình đối với xã hội hiện đại và tiến gần lại hơn việc hòa giải các xác tín Kitô giáo của mình và nền dân chủ tự do, dựa trên cách giải thích dân chủ về các giáo huấn của Thánh Tôma Aquinô. Những người theo chủ nghĩa Tân Tôma thường giải thích Thánh Tôma như người phản đối dân chủ, vì luận thuyết chính trị *De Regno* [Về Quyền Vua] (1979, công bố lần đầu năm 1267), trong đó ngài bảo vệ một hiến pháp hỗn hợp không những có các yếu tố dân chủ mà còn cả quý tộc và hoạt đầu nữa. Tuy nhiên, Maritain dần dần đi tới kết luận này là không thể nói Thánh Tôma đã ủng hộ hoặc chống lại nền dân chủ hiện đại, vì điều này không đúng niên đại. Điều được Maritain hiểu khi đọc tinh thần công trình của Thánh Tôma là: tính hợp pháp chính trị thuộc về người dân. Làm thế nào để định chế hóa điều này là tùy thuộc vào diễn trình biến hóa của lịch sử.[18] Sự phát triển tư tưởng này của ông lên đến cao điểm trong việc phát biểu lại nền triết lý chính trị của ông trong *Man and the State* [Con người và Nhà nước] (1998, xuất bản lần đầu tiên vào năm 1951) và sẽ trở thành một cuốn sách tiêu chuẩn về lý thuyết dân chủ Kitô giáo. [19] Trong cuốn sách này, Maritain phác thảo các thuật ngữ của một nền dân chủ theo thuyết nhân vị như một phương tiện chính trị để theo đuổi một xã hội lý tưởng. Ý niệm này không hoàn toàn mới. Trong *Humanisme Intégral* [Chủ nghĩa Nhân bản Toàn diện], ông đã đề cập ngắn gọn đến ý niệm dân chủ theo thuyết nhân vị như một hệ luận của nền triết học của mình. Nền dân chủ theo thuyết nhân vị này có đặc điểm ở các quyền chính trị bình đẳng cho tất cả mọi người, với việc tham gia không chỉ hạn chế vào quyền bầu cử, nhưng làm cho mọi công dân tham dự một cách tích cực vào đời sống chính trị của cộng đồng. [20] Sau chiến tranh, nền dân chủ theo thuyết nhân vị trở thành mối quan tâm chính trong triết học chính trị của Maritain.

Việc xây dựng có hệ thống lập luận của Maritain trong *Man and the State* [Con người và Nhà

nước] bắt đầu với một số phân biệt. [21] Phân biệt đầu tiên là giữa cộng đồng và xã hội. Cộng đồng là một dữ kiện với một sự kiện tự nhiên nào đó (ngôn ngữ, khu vực, giai cấp, v.v.). Xã hội là sản phẩm của lý trí con người, được cấu thành một cách tự do để thể hiện một mục tiêu nào đó, cả khi việc theo đuổi mục tiêu này là một tất yếu tự nhiên, giống như trường hợp của một gia đình, mà cả của một xã hội chính trị hoặc cơ chế chính trị. Maritain có một ý niệm rất cao quý đối với xã hội chính trị. Điều kiện đệ nhất đẳng để một cơ chế chính trị hiện hữu là công lý, nhưng yếu tố cấu thành thiết yếu là tình bạn, cảm giác tận tụy và yêu thương lẫn nhau như nền tảng của quyền công dân chung. [22]

Bên trong cơ chế chính trị là tính đa nguyên gồm nhiều loại cộng đồng và xã hội mà tất cả đều có quyền tự trị của họ trong khi toàn bộ cơ chế chính trị, đồng thời, được điều hướng tới một *bonum commune* chung. *Bonum commune* này bao gồm mọi thiện ích công cộng - vật chất, luật pháp, đạo đức cũng như tâm linh – nhằm hỗ trợ con người phát triển quyền tự do của họ. Bên cạnh cơ chế chính trị, nhà nước cũng được đặt dưới tiêu đề ‘xã hội.’ Nếu cơ chế chính trị là toàn thể, thì nhà nước là phần ở trên, một tập hợp các định chế nhằm các lợi ích của toàn thể; nhà nước có tư thế một công cụ. Nó phục vụ lợi ích công cộng, phục vụ con người. Trong tư cách ấy, nó có một nhiệm vụ không thể thay thế. Với tính phức tạp của xã hội hiện đại, sự phát triển của bộ máy nhà nước là một hiện tượng bình thường dưới ánh sáng nhiệm vụ của nó, do đó là một điều xấu cần thiết. Tuy nhiên, Maritain nói rằng vấn đề của thế kỷ 20 là sự kiện này: diễn trình này trải qua một sự thoái hóa qua đó nhà nước trở nên áp đảo và can thiệp vào các lĩnh vực được cho là vượt quá giới hạn của nó. Xu hướng độc tài toàn trị đó của nhà nước hiện đại chỉ có thể được duy trì bằng cách đánh giá lại một cách dân chủ thực sự về nhà nước, một sự tái đánh giá trang bị cho các công dân phương tiện để họ luôn kiểm soát được nhà nước. Người dân phải sử dụng được ý chí và phương tiện để thực thi việc kiểm soát này. Chỉ khi đó họ mới có thể nói tới một nền dân chủ thực sự.

Trong lời giải thích của ông về ý nghĩa của khái niệm dân chủ, Maritain bắt đầu bằng sự phân biệt giữa dân chủ và chủ quyền nhân dân. [23] Theo ông, khái niệm chủ quyền không tương ứng với dân chủ. Chủ quyền, như Jean Bodin (1530–1596) định nghĩa, ngụ ý rằng người nắm chủ quyền siêu việt đối với xã hội chính trị. Người nắm chủ quyền không phải là một bộ phận của xã hội – dù là bộ phận cao cấp - mà là một toàn thể trong chính nó, bên trên toàn thể, bất phân chia và không thể bị qui trách nhiệm. Nhà nước không thể là người có chủ quyền, vì điều này sẽ chấm dứt trách nhiệm giải trình, trong khi dân chủ đòi hỏi nhân dân phải có khả năng đưa ra phán kết cuối cùng. Nhưng chính nhân dân cũng không có chủ quyền, bởi vì họ phải chịu trách nhiệm với chính mình, trái ngược với siêu việt và không bị qui trách nhiệm. Vì vậy, dân chủ không đồng nghĩa với chủ quyền nhân dân. Maritain mô tả dân chủ đúng hơn như một vấn đề hợp lý hóa chính trị về phương diện luân lý, đối lập với việc hợp lý hóa chính trị kiểu kỹ thuật, theo chủ nghĩa Machiavelli. Trong trường hợp sau, chính trị là một kỹ thuật giành quyền lực mà về lâu dài, mang họa lại cho cơ chế chính trị. Trong sự hợp lý hóa chính trị về phương diện luân lý, mối liên hệ giữa mục tiêu của chính trị (*bonum commune*) và phương tiện để đạt được mục tiêu đó không phải là vấn đề kỹ thuật, mà đúng hơn là vấn đề luân lý có tính đến nền tảng luân lý của cơ chế chính trị, cụ thể là công bằng và tình bằng hữu hỗ tương. Dân chủ là dịch bản duy nhất có thể có của một cuộc hợp lý hóa chính trị về phương diện luân lý, một nền chính trị theo đuổi tự do và công lý bằng các phương tiện hợp luân. Do đó, Maritain sử dụng cách giải thích hợp luân cho khái niệm dân chủ, nhưng ông đã phân biệt rõ ràng cách giải thích của ông với 'chủ nghĩa siêu đạo đức chính trị' và 'chủ nghĩa tình rỗng kiểu Biệt phái'. Dân chủ không nên bác bỏ sự phân biệt giữa đạo đức công và đạo đức bản thân, cũng không nên sợ phải bận tay. Các phương tiện phải tốt và tương xứng, nhưng người ta không nên ngưng hành động chỉ vì sợ làm sai. [24]

Nền dân chủ nhân vị thuyết và quyền công dân tích cực

Thông điệp của triết lý chính trị thời hậu chiến của Maritain cho đến thời điểm này khá đơn giản: Chính trị hướng tới *bonum commune*; dân chủ là cách tốt duy nhất theo hướng đó và dân chủ đòi hỏi công dân phải kiểm soát xem liệu nhà nước có làm những gì nó giả thiết phải làm và không làm những gì nó không được phép làm hay không. Câu hỏi là làm thế nào người ta có thể áp dụng điều này vào thực tế. Kể từ thế kỷ 19, hầu hết các chế độ chính trị châu Âu đều mang danh nghĩa dân chủ, nhưng điều này không ngăn chặn được những thảm họa xã hội chính trị của thế kỷ XX. Do đó, cách giải thích phổ biến về dân chủ lúc bấy giờ phần lớn là thiếu sót. Theo Maritain, cốt lõi thất bại của 'nền dân chủ tư sản' hệ ở sự tập chú của phe tự do vào tính trung lập. Tính trung lập này thậm chí liên quan đến cả việc công nhận tự do và chính dân chủ, một điều đã gieo mầm cho chủ nghĩa toàn trị. Do đó, nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị của Maritain đã nghi vấn tính trung lập này. Điều này không có nghĩa là ông phản đối sự tách biệt giữa Giáo Hội và nhà nước. Trong *Humanisme Intégral* m[Chủ nghĩa Nhân bản Toàn diện], ông đã nhấn mạnh rằng việc theo đuổi lợi ích chung nhất thiết là một vấn đề thế tục trong thời hiện đại. Tuy nhiên, ông lập luận rằng điều này không hàm nghĩa một xã hội dân chủ không cần một đức tin chung. Chỉ có đức tin này mới không còn là một đức tin tôn giáo nữa, mà đúng hơn là một 'đức tin thế tục' được gọi hứng bởi Kitô giáo trong một hiến chương dân chủ mà những người không tin cũng có thể chia sẻ. 'Tín điều tự do' này được Maritain mô tả bằng những thuật ngữ gần như của John Rawls, như các kết luận thực tế cần được phân biệt với những biện minh lý thuyết khác với chúng. [25]

Nội dung của tín điều đó là tập hợp các quyền, các tự do và các trách nhiệm, nhưng cũng có các giá trị như bình đẳng, công lý, tình huynh đệ, ý thức trách nhiệm công cộng và tình liên đới với toàn thể nhân loại. [26]

Việc chấp pháp hiến chương dân chủ này là điều mà Maritain coi là đang bị đe dọa bởi hai bên. Một mặt có khuynh hướng độc tài toàn trị của nhà nước, mặt khác có sự đe dọa của các tác nhân chính trị phản dân chủ. Trong cả hai trường hợp, quyền công dân tích cực cung cấp cho ta một lối thoát. Chỉ có sự cảnh giác và sẵn lòng hành động của công dân mới có thể buộc nhà nước chu toàn các nghĩa vụ của mình và từ chối việc áp đặt ách thống trị bất hợp pháp. [27] Chính nhà nước có thể đứng lên chống lại kẻ thù của tự do, nhưng có mối đe dọa nghiêm trọng là khi làm như vậy, nhà nước tự củng cố, gây nguy hiểm cho nền dân chủ để phục vụ chính các mục đích riêng của nó. Ở đây, các công dân cũng là những người chấp pháp đầu tiên và quan trọng nhất của hiến chương dân chủ khi họ chỉ đạo hành động chính trị của mình chống những kẻ phản dân chủ. [28] Con người, do đó, là trục của nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị: chính trị là phục vụ nhân dân và nhân dân phải đặt mình phục vụ nền dân chủ. Là ngôi vị, họ có một ơn gọi vượt quá chính trị, trong khi họ cũng dựa trên chính trị vì chính trị có trách nhiệm như một khuôn khổ giúp người ta phát triển ơn gọi bản thân của họ. Do đó, nền dân chủ của Maritain đồng thời mang tính nhân bản và Kitô giáo, vì nó gán một tầm quan trọng tự trị cho chính trị, trong khi Kitô hữu, trong tư cách công dân, cuối cùng phải xem xét chính trị dưới ánh sáng các cùng đích của chính mình. Bồn phận trần thế của Kitô hữu là thể hiện tự do như một mục tiêu bó buộc nhưng phụ thuộc, vì con người không phải chỉ là một tạo vật chính trị. [29] Tuy nhiên, tự do phải được giải thích đúng. Quan niệm cá nhân chủ nghĩa về tự do không phải là tự do lựa chọn cách tiêu cực của chủ nghĩa tự do mà là tự do tích cực: tự do tìm kiếm và làm điều thiện; tự do phân định và theo đuổi ơn gọi của chính mình trong cuộc sống.

Vai trò chủ chốt của tư cách công dân đòi hỏi họ phải sử dụng các cơ cấu và phương tiện cần thiết để chu toàn nhiệm vụ của mình. Trước hết và trên hết, điều này đòi hỏi một nền giáo

dục công dân đạo đức. Maritain lập luận rằng giáo dục trước hết là trách nhiệm của gia đình, trong khi nhà nước và hệ thống giáo dục có nhiệm vụ bổ sung. Nhiệm vụ bổ sung này vượt quá việc thu thập kiến thức và các khả năng. Tuổi trẻ cũng phải được giáo dục để trở thành công dân có trách nhiệm.

Theo Maritain, điều này đòi hỏi giáo dục phải có cơ sở tôn giáo hoặc triết học. Ông tin chắc rằng người trẻ sẽ dần thân vào nền dân chủ một cách vững chắc hơn khi họ không những được trang bị kiến thức thực tế mà còn hiểu biết về lý thuyết nữa. [30]

Tuy nhiên, mặc dù các công dân phải tham gia diễn đàn chính trị với các công cụ cần thiết, nhưng các định chế thích hợp phải được thiết lập để chu toàn vai trò của họ. Về vấn đề này, Maritain nhấn mạnh sự thiếu sót của các kênh tham gia thông lệ. [31] Vào thời ông, ông đã học được điều này: các cuộc bầu cử và đại diện quốc hội là điều quan trọng nhưng không thỏa đáng và các nhà vận động hành lang và các phương tiện phi định chế khác của các nhóm phụ trong cơ chế chính trị cũng có thể đóng góp một cách có giá trị. Tuy nhiên, những nhóm này có nguy cơ gây rối và tuyên truyền chính trị, đặc biệt khi một tiểu nhóm tuyên bố đại diện cho tiếng nói của nhân dân. Lấy cảm hứng từ nhà hoạt động cấp tiến người Mỹ Saul Alinsky (1909–1972), trong số những người khác, Maritain khẩn thiết kêu gọi một nền chính trị quần chúng (grassroots politics) và việc tham gia tích cực của mọi công dân.

Từ ngữ chủ chốt trong việc khai triển chi tiết nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị của ông là 'tính phụ đới' (subsidiarity), nguyên tắc cho rằng tất cả những gì có thể được thực hiện bởi sáng kiến tự do của các cơ quan nhỏ hơn nhà nước phải được giao cho các cơ quan này và chính trị phải được cấu trúc từ dưới lên trên, thay vì từ trên xuống dưới. [32]

Maritain cũng nhấn mạnh tầm quan trọng của các phương tiện thiêng liêng trong chính trị, lấy Gandhi (1869–1948) làm một mẫu gương tối hậu. Phương tiện thiêng liêng có ý đề cập đến sự can đảm chịu đựng đau khổ để bảo vệ những yêu sách chính đáng. Maritain cũng nói về vai trò của các 'tiên tri' trong nền dân chủ, các cá nhân hoặc cộng đồng nhỏ tạo thành chất xúc tác giải phóng trong những thời điểm quan trọng bằng cách đánh thức người ta ý thức trách nhiệm xã hội của họ. Đồng thời, ông cảnh cáo sự nguy hiểm của các tiên tri giả chuyên lừa dối người dân. Các nhà tiên tri có một vai trò quan trọng để đóng trong lịch sử, nhưng họ không bao giờ có thể thay thế được quyền công dân tích cực và được phổ biến. Sự khác biệt giữa tiên tri giả và tiên tri thật chỉ có thể được tiết lộ trong một nền dân chủ phát triển mạnh, có sự tham gia của mọi người. [33]

Tóm lại, triết lý chính trị của Maritain kết cục là sự dung hòa độc đáo giữa tư tưởng Kitô giáo truyền thống và xã hội hiện đại. Con người và sự phát triển toàn diện của họ như một hữu thể xã hội và tâm linh duy nhất nằm ở trung tâm. Dần dần, Maritain đã tiến đến việc công nhận dân chủ tự do như khuôn khổ chính trị thích hợp để hỗ trợ sự phát triển của mọi hữu thể nhân bản. Tuy nhiên, nền dân chủ tự do đã được dành cho một lối giải thích nhân vị và một nền tảng Tân Tôma. Do đó, chính trị dân chủ được biểu lộ như cuộc phấn đấu của cơ chế chính trị giành *bonum commune* qua một nhà nước biết thực thi quyền lực được uỷ nhiệm và các công dân tích cực biết giám sát một cách đầy cảnh giác.

Emmanuel Mounier

Cuộc cách mạng nhân vị và cộng đoàn

Emmanuel Mounier có lẽ là người theo chủ nghĩa nhân vị nổi tiếng nhất ở Pháp. Điều này

được giải thích phần lớn vì ông là một trí thức đại chúng hơn là một học giả. Trẻ hơn Maritain một vài tuổi, Mounier bị ảnh hưởng mạnh mẽ bởi chủ nghĩa nhân bản toàn diện của người lớn tuổi hơn mình. Tuy nhiên, chủ yếu là Henri Bergson và Charles Péguy, những người mà dấu ấn trở nên nổi bật nhất trong phiên bản chủ nghĩa nhân vị Mounier. Điển hình của Péguy đã khiến Mounier từ bỏ sự nghiệp học thuật và cống hiến đời mình để thay đổi xã hội bằng tạp chí *Esprit* mà ông là người sáng lập và là tổng biên tập. [34] Do đó, chủ nghĩa nhân vị của Mounier ít là một học thuyết triết học hơn là một 'ma trận' triết học, một dự án bao trùm nền văn minh nhân vị đang thành hình cho phép nhiều khai triển triết học khác nhau. [35] So với Maritain, chủ nghĩa nhân vị của Mounier cũng ít tính cách chuyên nhất Kitô giáo trong bản chất hơn. [36] *Esprit* thu hút cả những người tin và những người không tin, vì Mounier minh nhiên tuyên bố rằng một nền văn minh mới chỉ có thể xuất hiện qua sự hợp tác với nhau của cả người tin lẫn người không tin. [37]



Esprit ra đời năm 1932. Sau một giai đoạn khởi đầu dõng dẫm, trong đó đôi khi ông tiến gần tới các ý niệm toàn trị và thuần túy (purist) và bỏ qua quyền tự trị của chính trị đối với tâm linh, [38] Mounier đã tiến tới một tuyên ngôn 5 năm sau đó. *Manifeste au service du personnalisme* [Tuyên ngôn phục vụ chủ nghĩa nhân vị] này đã nêu ra các nền tảng tinh lọc của 'cuộc cách mạng nhân vị và cộng đoàn' được cộng đoàn *Esprit* dự định. Đó là một lời kêu gọi khẩn thiết cho phẩm giá con người và chống lại các ý thức hệ đang đe dọa con người. [39] Sự phê phán chủ nghĩa tư bản tư sản, chủ nghĩa phát xít và chủ nghĩa cộng sản là điểm xuất phát. Mỗi học thuyết này, theo cách riêng, bị tố cáo đã đàn áp nhân vị. Theo Mounier, chủ nghĩa tư bản tư sản là kết quả của việc cá nhân hóa xã hội ngày càng gia tăng kể từ thời Phục hưng, dần dần làm biến chất các giá trị tinh thần. Các hữu thể nhân bản không có tình yêu hoặc ý nghĩa, bị thúc đẩy duy nhất bởi ham muốn của cải và tiện nghi, là hậu quả. Chủ nghĩa phát xít đã bác bỏ những sự thái quá của chủ nghĩa nhân vị, chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa tự do, nhưng nó đã làm như vậy một cách sai lầm. Chủ nghĩa phát xít đã giảm lược các giá trị tinh thần chỉ còn là các giá trị sinh tồn, và do đó, thay đổi vị trí ưu việt của tinh thần thành vị thế ưu việt của quyền lực. Quyền lực tối cao này được hình thành dựa trên sự khinh thường lý trí và sự phục tùng hoàn toàn của con người đối với nhà nước hoặc quốc gia. Về chủ nghĩa Mác, Mounier thừa nhận nhiều hiểu biết thông sáng có giá trị trong phê bình xã hội

và lý thuyết tha hóa của nó. Tuy nhiên, những cơ sở duy vật của chủ nghĩa Mác phủ nhận quyền tự chủ của tinh thần. Đó là lý do tại sao chủ nghĩa Mác kết thúc giống như chủ nghĩa phát xít: trong sự áp bức con người để ủng hộ tập thể. [40]

Mounier cho rằng việc khôi phục lòng tôn trọng phẩm giá của nhân vị đòi hỏi không kém một 'thời kỳ phục hưng mới', một cuộc cách mạng xã hội hướng tới một nền văn minh nhân vị và cộng đoàn, một nền văn minh cho phép mọi người sống như những hữu thể trọn vẹn nhân bản và công nhận các cộng đồng tự nhiên trong cùng đích của chính họ, mặc dù những cộng đồng này cuối cùng cũng phải được điều hướng tới sự phát triển trọn vẹn của mọi cá nhân. Tính cách ngôi vị này, trong yếu tính, được đặc trưng bởi quyền tự do tích cực để khám phá ra và theo đuổi ơn gọi riêng của người ta ở trong đời. [41] Trọng tâm tuyên ngôn của Mounier là mô tả các điều kiện tiên quyết có tính định chế để biến điều này thành khả hữu. Ông trao cho khuôn khổ định chế này nhiệm vụ ba chiều: xóa bỏ áp bức, bảo vệ biên độ độc lập và biến trách nhiệm thành nền tảng của cuộc sống trong xã hội. Ông đã làm cho điều này trở nên cụ thể trong một số lĩnh vực, như giáo dục, gia đình và văn hóa. Sự quan tâm đặc biệt đã được dành cho nền kinh tế. Ông đã đưa ra một giải pháp nhân vị thay thế cho chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa cộng sản, với định hướng hướng tới các nhu cầu thực tế, tính ưu việt của lao động so với tư bản và dân chủ kinh tế như các trọng điểm. [42]

Bên cạnh các lĩnh vực nói trên, Mounier đặc biệt phát biểu các ý tưởng liên quan đến lĩnh vực chính trị. Yếu tố chủ chốt đầu tiên là việc ông chỉ trích chủ nghĩa nhà nước (statism), vốn là sự trùng hợp giữa nhà nước và xã hội, kết quả của nó là sự khuyết diện một trung gian giữa nhà nước và cá nhân, dẫn đến sự phục tùng của cá nhân đối với nhà nước. Mounier cố gắng mô tả vấn đề bằng cách đề cập đến các yếu tố căn bản: Thực tế chính trị bao gồm các ngôi vị và cộng đồng. Đất nước [country] là loại cộng đồng đệ nhất đẳng, có tính bản năng nhất. Quốc gia [nation] là tập hợp mọi cộng đồng dưới một truyền thống lịch sử và văn hóa bao trùm. Ngược lại, nhà nước [state] không phải là một cộng đồng tinh thần và không đứng trên đất nước hay quốc gia, và nhất định không đứng trên con người; nhà nước là 'một công cụ phục vụ các cộng đồng, và thông qua chúng, hoặc nếu cần thiết chống lại chúng, để phục vụ con người.' [43] Do đó, nhà nước là một công cụ nhân tạo và công cụ phụ thuộc, một công cụ cần thiết để phân xử tranh chấp, an toàn, hỗ trợ và phối hợp các cộng đồng giúp con người triển nở. Do đó, quyền cưỡng chế của nhà nước bị hạn chế vào những trường hợp khi quyền tự do vật chất hoặc tinh thần của người ta bị đe dọa hoặc khi ai đó từ chối các nghĩa vụ xã hội mà cộng đồng chính trị đặt ra. Sự hạn chế quyền lực nhà nước này phải được bảo đảm từ trên xuống, bởi thẩm quyền tối cao của tòa án cấp cao, nhưng cũng từ dưới lên, bởi cấu trúc xã hội của các cộng đồng đã cùng tạo thành quốc gia. [44]

Việc hạn chế quyền lực từ dưới lên đưa chúng ta đến yếu tố chủ chốt thứ hai trong suy tư của Mounier về chính trị trong tuyên ngôn của ông, đó là việc ông chỉ trích nền dân chủ nghị viện tự do và sự chung tay ủng hộ nền dân chủ nhân vị. Ông tuyên bố rằng nền dân chủ tự do được thành lập trên ý niệm chủ quyền nhân dân [popular sovereignty], vốn dựa trên huyền thoại về ý chí nhân dân. Theo Mounier, ý chí nhân dân đã bị nghị viện vây kín. Do đó, ý chí nghị viện đã thay thế ý chí nhân dân mà không có bất cứ bảo đảm nào có mối liên hệ chân chính giữa hoạt động của quốc hội và lợi ích và niềm tin của người dân mà đáng lẽ ra phải được bày tỏ. Nguồn gốc của vấn đề này là sự bóp méo ý nghĩa của dân chủ, được cân bằng một cách sai lầm với luật đa số và do đó, quyền lực có tính số lượng. Ngược lại với điều này, Mounier lập luận ủng hộ cách giải thích dân chủ theo hướng đạo đức: "Dân chủ không phải là quyền lực tối cao của số lượng, mà là một loại áp bức. Nó không là gì khác ngoài việc tìm kiếm các phương tiện chính trị nhằm bảo đảm để mọi người trong cộng đồng có quyền được phát triển tự do và có trách nhiệm tối đa." [45] Một mặt, điều này đòi hỏi chính trị phải được lãnh đạo

bởi một tầng lớp tinh thần ưu tú, những người có thể sử dụng quyền lực cho mục đích đó một cách có thẩm quyền. Mặt khác, phải thiết lập đủ sự bảo đảm để ngăn cản giới chính trị ưu tú thống trị vì chủ nghĩa nhân vị của Mounier hàm ngụ sự bất tín căn bản đối với quyền lực. Do đó, cuộc đấu tranh chống thống trị và việc đưa quyền lực vào pháp luật tạo thành yếu tính của nền dân chủ nhân vị, được mô tả như là 'một sự phản kháng có hệ thống đối với quyền lực được thực thi một cách thông thường.' [46]

Trong nền dân chủ nhân vị, nhà nước được coi như một công cụ nguy hiểm nhưng cần thiết với một nhiệm vụ hạn chế nghiêm ngặt và dưới sự giám sát của nhân dân, do không tin tưởng vào quyền lực. Đối với việc giám sát quyền lực, Mounier buộc quốc hội phải chịu trách nhiệm. Cùng đường hướng với thời đại của mình, ông đã mất niềm tin vào nền dân chủ nghị viện. Ông nhìn nhận rằng tiếng nói của người dân có vai trò quan trọng, nhưng người ta phải bảo đảm rằng đây thực sự là ý chí của những người tự do được phát biểu, và không phải là những đam mê bị kích động dẫn đến chế độ độc tài. Trên cơ sở đó, các cuộc bầu cử phải được kết hợp với việc phổ biến thông tin độc lập và dân chủ trực tiếp. Nghị viện lúc đó vẫn chịu trách nhiệm đối với việc cử nhiệm quyền hành pháp, nhưng chính phủ không còn chịu trách nhiệm trước quốc hội mà trực tiếp trước nhân dân, bằng phương thức trưng cầu dân ý các sáng kiến phổ biến. Việc thực thi cụ thể một nền dân chủ nhân vị như vậy là điều được Mounier coi là chỉ khả hữu trong một cộng đồng chính trị nhỏ. Các quốc gia lớn hơn chỉ có thể hiện thực hóa điều này bằng quyền phân chia và cân bằng lẫn nhau, bằng chủ nghĩa liên bang và chính sách phụ đới [subsidiarity]. Điều này khiến nhà nước có một vai trò hạn chế, phụ trách việc phối hợp và phân xử, và là đại diện đối ngoại của quốc gia và là nơi trong nước để người ta chạy tới chống lại sự lạm quyền ở những bình diện thấp hơn.[47]

Chủ nghĩa nhân vị hiện sinh: chân dung con người và quan niệm tự do

Trong khi tuyên ngôn nhân vị của Mounier chủ yếu phản ánh dự án xã hội cho một nền văn minh mới, triết học của ông dần dần có chiều sâu hơn. Trong suốt những năm bốn mươi, ông đã lên khuôn tư tưởng của ông theo sự xuất hiện của các triết lý hiện sinh, dẫn đến việc trình bày chủ nghĩa nhân vị như một loại chủ nghĩa hiện sinh đặc biệt. Hơn nữa, ông còn cố gắng nối kết nó với các khoa học nhân văn. [48] Cốt lõi tư tưởng chín mùi của Mounier là ý tưởng về tự do có trách nhiệm, liên quan đến một nghịch lý nội tại trong hiện sinh của con người. Nghịch lý này bao gồm sự kiện này là tư cách ngôi vị (personhood) là phương thức hiện sinh thực sự của con người, trong khi phương thức này vẫn còn cần đạt được hoàn tất. Việc thể hiện tư cách ngôi vị này không phải là vấn đề tự cho mình là trung tâm, nhưng là điều được Mounier gọi là *disponibilité*, mà chúng ta có thể dịch là sự sẵn sàng có đó hoặc sẵn lòng có đó (availability or willingness). Nói cách khác, khái niệm tối hậu về tính ngôi vị là hiện hữu vì người khác. Điều này ngụ ý việc hợp tác để sáng tạo ra một xã hội trong đó các chuẩn mực và định chế đầy chất giải phóng và công nhận lẫn nhau. Về phương diện này, mọi hữu thể nhân bản đều phải trải qua một loạt các giai đoạn. Giai đoạn đầu tiên và quan trọng nhất là phải học cách bước ra ngoài chính mình, sau đó người ta mới có thể học cách tương tượng mình trong vai trò của người khác. Đó là điều kiện cần để có sự tương cảm [empathy], vốn là nền tảng của sự rộng lượng. Bước cuối cùng và là bước không bao giờ được hoàn thành là lòng trung thành với tính sẵn sàng có đó cho người khác, một điều đòi hỏi người ta phải liên tục hồi sinh cam kết bản thân. [49]

Nhân học triết học của Mounier thiếu sự rõ ràng và chặt chẽ, nhưng sợi dây xuyên suốt thì rõ ràng. Trong yếu tính, nó đề cập tới hiện sinh con người như tự do để dần thân. Quyền tự do này không phải là tự do lựa chọn không có nguyên tắc chỉ đạo, mà là tự do trong các điều kiện, đặt đề trong thế giới và liên quan đến một chân trời các giá trị. Do đó, trước khi chúng

ta tuyên bố tự do bằng lời nói, chúng ta cần bảo đảm các điều kiện tiên quyết chung cho tự do: các điều kiện tiên quyết về sinh học, xã hội, kinh tế, chính trị và đạo đức giúp người ta biện phân và dần dần nhận ra ơn gọi của chính mình. Do đó, tự do là một động từ và trước hết và trên hết, chiều kích công cộng của ơn gọi nhân bản hệ ở 'tinh thần tự do', hay sự cống hiến bản thân để bảo vệ các quyền tự do, như là nền tảng của tự do: 'Người ta không ban tự do cho người ta từ bên ngoài, bằng các điều kiện sống hoặc hiến pháp: họ sẽ ngủ gật trong sự tự do của họ, và thức dậy như nô lệ.' [50] Do đó, tự do hàm nghĩa một cuộc đấu tranh bất tận. Các quyền tự do căn bản phải được lồng vào khuôn khổ định chế của xã hội. Tuy nhiên, điều đó tự nó vẫn không đầy đủ. Mối liên hệ giữa các quyền cá nhân và lợi ích chung luôn là một chủ đề thảo luận. Đó là lý do tại sao Mounier nhấn mạnh sự kiện này là: các tuyên bố chính trị, chẳng hạn như Tuyên ngôn Phổ quát về các Nhân quyền vừa được đăng tải trên báo chí lúc bấy giờ chỉ có thể hữu hiệu nếu chúng được khắc ghi vào một xã hội không những chỉ đơn thuần cung cấp các bảo đảm định chế cần thiết mà còn phải cung cấp sự cam kết đầy đủ và tính bất khả chế ngự (untameability) nơi các công dân. [51] Như thế, Mounier đã nhận thức đầy đủ các cam kết, nếu cuộc tranh luận về các nhân quyền bị tách khỏi mối quan tâm đối với lợi ích chung và sự cảnh giác thường trực của công chúng. Một động lực quan trọng đứng đằng sau tạp chí *Esprit* chính là ý thức này: việc tiếp nhận các giá trị căn bản sẽ vô dụng nếu nó không được hỗ trợ bởi một cuộc tranh luận cởi mở và năng động. [52]

Chủ nghĩa nhân vị hiện sinh của Mounier nhấn mạnh rằng tự do không phải là một dữ kiện hiển nhiên và do đó không có kết quả hiển nhiên. Tự do phải được bảo vệ và chấp nhận. Hữu thể nhân bản tự do chịu trách nhiệm không những về khuôn khổ tự do cho bản thân và người khác mà còn về những gì họ làm với tự do của chính họ. Ở giữa tình thế không chắc chắn, mỗi con người có nhiệm vụ phải lựa chọn một cách sáng tạo để phát huy thế giới và lên khuôn con người. Theo Mounier, một lựa chọn như vậy chỉ có ý nghĩa nếu đó là một cam kết hoàn toàn. Do đó, con người, trong yếu tính, được đánh dấu bằng cam kết và, vì cần có 'tinh thần tự do,' nên cam kết nhất thiết phải ngụ ý việc cam kết chính trị. Sự phát triển lý thuyết của những trực giác cốt lõi này dựa trên các phác thảo của lý thuyết hành động và lý thuyết chính trị.

Lý thuyết nhân vị về hành động

Hiện sinh con người là một vấn đề về hành động. Ý tưởng cốt lõi của chủ nghĩa hiện sinh này có tầm quan trọng trung tâm trong diễn trình phát triển chủ nghĩa nhân vị của Mounier. Do đó, ông dành nhiều quan tâm cho việc phát biểu các tiêu chuẩn cho hành động chân chính của con người. Điểm xuất phát của ông là bác bỏ các học thuyết duy vật và tiền định đang thịnh hành về hành động của con người, với quan điểm hướng tới việc phục hồi hữu thể nhân bản tự do và có trách nhiệm. Lý thuyết hành động của riêng ông dựa trên ba trụ cột: không có tự do, hành động bị mắc kẹt trong chủ nghĩa định mệnh; bị cô lập, hành động không hữu hiệu dưới góc độ theo đuổi chân lý và công lý; không có khuôn mẫu giá trị, hành động là vô định hướng, dẫn đến tùy tiện, quán tính hoặc mê sảng. Do đó, hành động giả thiết tự do, hợp tác và một chân trời giá trị nếu nó muốn tránh mất tầm quan trọng. [53]

Chủ nghĩa nhân vị của Mounier đưa ra bốn yêu cầu cho hành động: can thiệp vào thế giới bên ngoài, uốn nắn con người, thiết lập sự sáp lại gần người khác và làm phong phú thêm vũ trụ giá trị của chúng ta. Không phải mọi trường hợp hành động đều chứa tất cả các yếu tố này với cùng một mức độ, nhưng toàn bộ hành động của chúng ta giả thiết phải thể hiện tất cả các yếu tố này một cách hài hòa. Mounier đã phân biệt một cách cô điển giữa các loại hành động khác nhau về phương diện này, để mọi loại hành động đều cung cấp một nhập lượng chủ chốt ở một mức độ nào đó. Đầu tiên, ta có hành động kinh tế (*poiein*). Loại hành động này liên

quan đến sự tương tác của chúng ta với vật chất, hoạt động kỹ nghệ của chúng ta nhằm áp đặt ý chí của chúng ta lên thiên nhiên. Tiêu chuẩn cốt lõi cho hành động kinh tế, mục tiêu và tiêu chuẩn của nó, là hiệu năng (efficiency). Loại hành động thứ hai là hành động đạo đức (*prattein*). Loại hành động này không trực tiếp nhằm thể hiện một điều gì đó ở thế giới bên ngoài, mà nhằm việc đào tạo con người hành động. Ở đây, tiêu chuẩn cốt lõi là tính chân chính [authenticity]. Cuối cùng, Mounier cũng đề cập đến hành động chiêm niệm (*theorein*). Loại hành động này không những chỉ là vấn đề trí thức hay tâm linh mà còn liên quan đến việc kết hợp con người vào toàn bộ cộng đồng, vì nó liên quan đến việc thăm dò các giá trị sâu sắc hơn và việc phổ biến chúng giữa nhân loại. Các mục tiêu và tiêu chuẩn của loại hành động này không là gì ngoài sự hoàn hảo và tính phổ quát. [54]

Tuy nhiên, quan trọng hơn sự phân biệt giữa các loại hành động này là sự phụ thuộc và tương tác lẫn nhau của chúng. Hoạt động kinh tế không thể mang lại sự thỏa mãn nếu người ta không thể tìm thấy phẩm giá, tình bạn và mục đích cao hơn trong lao động của mình. Đó là lý do tại sao kinh tế phụ thuộc chính trị, để tránh khoảng cách giữa hành động kinh tế và đạo đức. Đạo đức không thể giữ im lặng trong lĩnh vực kinh tế; mối liên hệ giữa những con người không bao giờ hiện hữu chỉ trên cơ sở kỹ thuật. Nếu phương tiện được con người áp dụng làm giảm giá trị của con người, thì kết quả lâu dài cũng sẽ bị tổn hại. Do đó, các xem xét đạo đức cũng quan trọng như các tính toán kỹ thuật. Do đó, về phía hành động kinh tế, chủ nghĩa phi chính trị nghiêng về phía một nền kỹ trị phi nhân vị và, về phía hành động đạo đức, nó nghiêng về phía chủ nghĩa tinh thần và đào thoát khỏi thực tại. Trong cả hai trường hợp, nó diễn biến có hại cho mục đích thực sự của hành động. Cuối cùng, hành động chiêm niệm, trong nguyên tắc, không nhắm vào các thể hiện vật chất hoặc xã hội, nhưng một biến thể đặc biệt của hành động chiêm niệm chuyên biệt nhằm giữ cho hành động kinh tế và đạo đức luôn có ý thức. Mounier gọi đây là 'hành động tiên tri', nối kết chiêm niệm với thực hành kinh tế và đạo đức, y như chính trị nối kết kinh tế với đạo đức. Một số điển hình của điều này là việc can thiệp của Émile Zola vào vụ Dreyfus nổi tiếng ('J'accuse') và sự phản kháng bất bạo động của Mahatma Gandhi.

Dựa trên sự tương tác cần thiết giữa các loại hành động khác nhau, Mounier đã mô tả xã hội thích hợp như sự tác động lẫn nhau giữa cực chính trị và cực tiên tri. Cực chính trị tượng trưng cho khuynh hướng dần xếp và thỏa hiệp, cực tiên tri tượng trưng cho lòng dũng cảm và sự suy tư. Không phải ai cũng có thể thống nhất hai cực này trong một nhân cách đơn nhất. Đó là lý do tại sao xã hội cần sự kết hợp của những con người với những đức tính khác nhau, phù hợp với toàn bộ phổ hệ (spectrum) giữa cực chính trị và cực tiên tri. Như thế, kết quả tổng quát của sự tương tác này là trạng thái cảnh giác nghiêm túc, trong đó, người ta sẵn lòng làm bản bàn tay, vì biết rằng sự hoàn thiện không thuộc về thế giới này, nhưng trong đó, cùng một lúc, phẩm giá của con người và các giá trị căn bản được theo dõi. Đồng điệu với tác phẩm của Paul-Ludwig Landsberg, [55] học trò của Max Scheler, người đã tham gia phong trào *Esprit* trong tư cách tị nạn chính trị ở Paris, Mounier đã sử dụng cam kết như một thuật ngữ chủ chốt trong bối cảnh này, đề cập đến chiều kích bi thảm của hành động trong các tình huống cụ thể, trong đó thực tế buộc chúng ta phải tìm kiếm điểm giữa quý giá giữa chủ nghĩa cuồng tín và chủ nghĩa cơ hội. [56]

Theo Mounier, sự tác động qua lại cần thiết giữa cực chính trị và cực tiên tri không hàm nghĩa sự hiểu lầm nào về quyền tự trị của chính trị. Điều ông cố gắng làm bằng cách khai triển lý thuyết hành động của mình thực sự là: để cung cấp cho mọi phạm vi chỗ đứng và vai trò thích hợp của nó trong hiện sinh con người. Tuy nhiên, ông vẫn duy trì một sự bất cân xứng rõ ràng giữa chính trị và tâm linh, theo nghĩa tâm linh phải được coi như một lĩnh vực siêu chính trị, là chân trời định hướng các vấn đề chính trị và kết hợp chiều kích phê phán vào

thực hành chính trị. [57] Đó là lý do tại sao, đối với Mounier, quyền công dân, trong nội tại, gắn liền với tư cách ngôi vị. Khái niệm quyền công dân thuộc về lĩnh vực chính trị. Như một công dân, tôi gánh một phần trách nhiệm đối với việc vận hành của nhà nước. Tuy nhiên, chỉ với tư cách ngôi vị, tôi mới có thể đưa ra một phán đoán trọn vẹn về giá trị, theo tiêu chuẩn của điều thiện và điều công chính vốn vượt quá chính trị. Do đó, phán đoán chính trị của một công dân phải được hiểu như một phán đoán đạo đức định vị bởi và vì ngôi vị. [58] Khuôn khổ từ đó, ngôi vị phải sử dụng khả năng chính trị của mình để phán đoán là điều mà Mounier đã khai phá thêm trong lý thuyết chính trị.

Lý thuyết chính trị theo chủ nghĩa nhân vị

Một tầm nhìn nhân vị chủ nghĩa về chính trị, ngay từ đầu, hàm nghĩa chính trị phục vụ con người. Nơi Mounier, điều này được nhấn mạnh trong việc hoàn toàn mất tin tưởng vào nhà nước và sự chỉ trích kéo dài đối với nền dân chủ nghị viện. Đây là những yếu tố mà Mounier đã nhấn mạnh trong tuyên ngôn của ông nhưng chúng đã nhận được sự khai triển chi tiết nhiều hơn trong triết lý chín mùi của ông. Nền chính trị phục vụ con người nào cũng không thể tự nó là một mục tiêu tối hậu. Vấn đề đầu tiên làm nổi bật vấn đề này là vị trí và vai trò của nhà nước. Mounier đã hình dung ra một nhà nước đa nguyên. [59] Điều này giả thiết nhà nước không tự đặt mình vào vị trí của quốc gia và không tập trung toàn bộ quyền lực của mình, một nhà nước, ngược lại, hoạt động thông qua tính đa dạng của các cộng đồng và định chế cùng nhau tạo thành cộng đồng chính trị và cân bằng lẫn nhau. Khi chi tiết hóa ý niệm này, Mounier đã dựa vào định nghĩa của nhà xã hội học người Pháp Georges Gurvitch (1894–1965). Gurvitch minh giải chủ quyền của nhà nước trong tương quan với tính đa dạng của các cộng đồng nhỏ hơn và lớn hơn, trong đó người ta sống với nhau. Nhiệm vụ hạn chế, nhưng quan trọng của nhà nước được mô tả như một khách quan hóa công lý mạnh mẽ và tập trung vốn phát xuất một cách tự phát từ đời sống xã hội của các cộng đồng, trong đó luật pháp đóng vai trò như một bảo đảm có tính định chế cho con người. [60] Do đó, nhà nước ở đó vì con người, chứ không phải ngược lại.

Nhà nước chỉ có thể hoàn thành nhiệm vụ của mình nếu nó có đủ quyền lực cần thiết để sử dụng tùy ý. Trên cơ sở nhiệm vụ này, quyền lực này chỉ có thể hợp pháp nếu nó phục vụ sự tôn trọng và phát huy nhân vị. Lấy cảm hứng từ nhà vô chính phủ người Pháp Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), Mounier nhấn mạnh rằng con người luôn cần được bảo vệ chống lại quyền lực bởi vì mọi quyền lực không bị kiểm soát đều kích thích sự lạm dụng. Ông nghĩ rằng chủ nghĩa vô chính phủ ném cả đũa bé lẫn nước tắm, vì lợi ích chung không thể thành hiện thực nếu không đặt ra các hạn chế đối với người dân, nhưng ông đã giữ lại của chủ nghĩa vô chính phủ bài học quan trọng này là quyền lực luôn có khuynh hướng áp chế và do đó, một nền chính trị hợp pháp theo chủ nghĩa nhân vị là một chủ trương mong manh:

“Ranh giới luôn không chắc chắn, việc đo lường luôn khó khăn, giữa sự hạn chế phục vụ con người và sự hạn chế bắt đầu hành hạ họ, giữa sự tự do phát biểu bản thân và sự tự do tự làm hại mình: kinh thành nhân vị là một kinh thành mong manh, như một cơ thể sống, như âm súng vốn mong manh, và đó là sự vĩ đại của nó”. [61]

Là một phần của diễn trình xây dựng lý thuyết về tính mong manh của chính trị, Mounier đã đưa ra sự phân biệt giữa ba loại quyền lực: thẩm quyền, quyền lực và sức mạnh. [62] Thẩm quyền (autorité) đề cập đến nền tảng hiện thực của quyền lực: tính ưu việt của nhân vị và các giá trị tinh thần. Quyền lực (pouvoir) là công cụ hữu hình của thẩm quyền, nếu cần thiết, sẽ hạn chế con người. Sức mạnh (puissance) là những gì còn lại của quyền lực khi nó tách rời khỏi thẩm quyền. Do đó, việc thực thi quyền lực một cách hợp pháp đòi hỏi quyền lực phải lệ

thuộc thẩm quyền. Nhưng đồng thời có một mối đe dọa liên tục đối với điều ngược lại, một mối đe dọa mà quyền lực tự tách mình ra khỏi thẩm quyền và tự hạ mình xuống hàng chỉ còn là sức mạnh. Thực thi quyền lực một cách có thẩm quyền có nghĩa là chính trị được định hướng bởi các giá trị và nhằm thúc đẩy nhân tính. Điều mà quyền lực không bao giờ được áp chế là con người và sự tự do của họ. Tuy nhiên, quyền tự do này không phải là dừng dừng: 'Tự do là tự giải phóng mình bằng cách tiếp nhận các nẻo đường giải phóng.' [63] Việc thực thi quyền lực có thẩm quyền phải bảo vệ và chỉ ra những nẻo đường tự do, tức là những nẻo đường nhằm phát triển toàn diện mọi nhân vị. Nói cách khác, chính trị phải tạo ra khuôn khổ thích hợp cho tự do của con người, mà không bao giờ tiếm quyền của con người. [64] Đó là *bonum commune*, vốn là mục tiêu của chính trị, khác với tổng số đơn thuần các lợi ích cá nhân. Do đó, quyền lực được phép vượt qua quyền lợi cá nhân, nhưng không bao giờ được làm hại tới quyền tự do tinh thần của con người. Một khi điều đó xảy ra, quyền lực sẽ mất thẩm quyền và biến chất thành một sức mạnh áp chế và tha hóa.

Câu hỏi còn lại để Mounier trả lời là làm thế nào để kiểm tra việc thực thi quyền lực một cách có thẩm quyền khi nó có khuynh hướng biến thái. Câu trả lời của ông, mà các điểm phác thảo đã có trong bản tuyên ngôn nhân vị, bao gồm hai thành tố, đó là những hạn chế hợp hiến và áp lực của người dân. Thành tố đầu tiên hàm nghĩa các biện pháp bảo vệ của một nhà nước hợp hiến, chẳng hạn như *habeas corpus* (*), quản trị tư pháp độc lập và quy định chặt chẽ của lực lượng cảnh sát. Hơn nữa, nó cũng liên quan đến các cấu trúc căn bản của hệ thống chính trị, mà vì nó Mounier đã tham khảo Proudhon và Gurvitch. Từ những tác giả này, ông đã sử dụng các ý tưởng của chủ nghĩa liên bang dựa trên tính phụ đới và kiểm tra và cân bằng lẫn nhau. Dựa trên những nguyên tắc này, chính thể phải đề cao sự cân bằng năng động giữa tự do và thẩm quyền, bằng một phẩm trật phân quyền, đa nguyên, trong đó các thành tố tự cai quản lấy mình. Điều này liên quan đến các đơn vị lãnh thổ (thí dụ: các thành phố) và các đơn vị chức năng (thí dụ: công đoàn), cũng như các hiệp hội tự do. Lúc đó, chính quyền trung ương chỉ giữ lại vai trò điều hợp và phân xử. Nó phải bảo vệ con người khỏi sự lạm quyền của các thực thể chính trị thấp hơn, nhưng nó cũng cần sự phân chia chức năng, để các định chế khác nhau có thể kiểm soát lẫn nhau và như vậy bảo đảm để quyền lực không phản bội mục tiêu của chính nó, nghĩa là con người. [65]

Như đã rõ trong khái niệm tự do của mình, Mounier tin chắc rằng các biện pháp bảo vệ hợp hiến đối với quyền tự chủ của con người sẽ không có kết quả nếu chúng không được hỗ trợ bởi sự cảnh giác và sẵn lòng hành động về phía các công dân. Nếu sự kiểm soát hợp hiến đối với quyền lực giống như chiếc vòng cổ ngựa, thì người ta cũng cần nhân dân như chiếc roi da. Điều này ám chỉ khuôn khổ của nền dân chủ nhân vị mà Mounier đã phác thảo trong bản tuyên ngôn của mình. Như chúng ta đã quả quyết ở trên, quan niệm nhân vị về dân chủ không hệ ở quyền của đa số, mà dựa trên tính hợp pháp của việc thực thi quyền lực vì việc thiết lập tập thể các tự do và định chế nhằm hỗ trợ mọi con người nhận lãnh trách nhiệm của mình trong tư cách một con người. Người dân phải chỉ đạo việc đảm nhận này, với hai máng chuyển tùy ý họ sử dụng. Máng chuyển thứ nhất có tính gián tiếp. Đó là cơ chế đại diện dân chủ bình thường, vốn phải nghiêm túc và hữu hiệu, trái ngược với các chế độ nghị viện mà Mounier từng biết. Như những điều kiện tiên quyết cho sự thành công của việc đại diện, Mounier đề cập đến việc giáo dục chính trị sâu sắc dành cho mọi công dân, nhưng cũng phải bảo đảm việc tôn trọng các nhóm thiểu số. Tuy nhiên, phải liên tục nhớ rằng việc đại diện có thể không thành công. Trong trường hợp này, người dân phải chuẩn bị để gây áp lực trực tiếp lên chính phủ. Bên cạnh các hình thức qui ước của dân chủ trực tiếp được đề xuất trong bản tuyên ngôn của mình, ông cũng minh nhiên nói tới các cuộc biểu tình, đình công, và thậm chí cả việc nổi dậy của công dân như các cơ chế kiểm soát trong tay công dân. Xét cho cùng, sự tham gia và kiểm soát của người dân là quyền bất khả chuyển nhượng của con người như là

công dân, vì con người vốn được giả thiết là mục đích của chính trị. [66]

Kết luận

Những người chủ trương thuyết nhân vị không dừng lại ở việc phát biểu lý tưởng trừu tượng về nhân vị, mà họ còn diễn dịch viễn kiến của họ thành một đề cương chi tiết cho một xã hội tốt đẹp hơn. Bên cạnh những lời kêu gọi khẩn thiết về cải cách xã hội, kinh tế, đạo đức và tâm linh trong chức năng của nhân vị, họ nhắm chiều kích chính trị của thời kỳ phục hưng mới vừa được hình dung một mức độ lớn hơn. Trong bối cảnh các nền dân chủ thất bại trong thời kỳ giữa hai thế chiến, phong trào *Esprit* nhận thấy sự cần thiết phải có một nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị. Điều đó chính xác có nghĩa gì và nó phù hợp đến đâu với những gì chúng ta hiểu ngày nay theo quan niệm về một nền dân chủ tự do là chủ đề còn đang diễn, nhưng rõ ràng là cuối cùng Mounier ít ủng hộ nền dân chủ tự do hơn Maritain. Dù sao, nền dân chủ đã nhận được một cách giải thích đạo đức, vượt quá quyền của đa số. Nền dân chủ nhân vị chủ nghĩa, trong yếu tính, là một hệ thống chính trị nhằm tạo ra khuôn khổ tự do, trách nhiệm và công lý, từ đó mọi hữu thể nhân bản có thể tìm được đâu là ơn gọi của họ ở trong đời và làm thế nào thể hiện nó để có thể phát triển thành một con người hoàn toàn đủ bản lĩnh ở trong đời. Đó là *bonum commune* mà chính trị phải mong muốn đạt tới. Do đó, dân chủ có một sứ mệnh cao cả, nhưng đồng thời, chủ nghĩa nhân vị cũng man mác một ý thức về sự mong manh của một hệ thống như vậy. Đó là lý do tại sao nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị cũng có đặc điểm không có niềm tin căn bản nào vào quyền lực. Tất cả những người theo chủ nghĩa nhân vị cảnh báo rằng quyền lực chính trị mà không có ranh giới sẽ từ sự ủng hộ con người sa vào việc đàn áp họ.

Tính bền vững của nền dân chủ đích thực không chỉ phụ thuộc vào một hiến pháp biết xác định ranh giới cũng như kiểm tra và cân bằng, mà nhất là vào một đoàn công dân cảnh giác và tích cực biết kiểm chế quyền lực chính trị. Việc tập chú vào trách nhiệm chính trị của mọi cá nhân này là đặc điểm của lý thuyết chính trị của Chủ nghĩa nhân vị Pháp. Nó là một phần của quan niệm tích cực về tự do vốn tạo kim chỉ nam cho ngôn từ nhân vị. Theo các nhà nhân vị, tự do không phải là tự do tiêu cực, muốn làm gì thì làm miễn là không làm hại ai, mà là tự do để làm điều tốt, nghĩa là tự do tìm ơn gọi bản thân của bạn trong cuộc sống và cam kết thực hiện ơn gọi ấy. Nền dân chủ nhân vị chịu trách nhiệm về các điều kiện của quyền tự do này, nhưng mọi hữu thể nhân bản, trong tư cách một công dân, chịu trách nhiệm cho việc vận hành của nền dân chủ. Chúng ta cũng có thể phát biểu điều này một cách khác: con người phải phục vụ lợi ích chung, nhưng lợi ích phục vụ con người và quyền tự do của họ. Theo cách này, con người và cộng đồng có liên hệ với nhau trong một lý tưởng nhân vị và cộng đồng nhằm thiết lập một môi liên kết chặt chẽ giữa tự do và cam kết vì lợi ích chung. Tự do giả thiết việc đảm nhận trách nhiệm trong cuộc đấu tranh chống lại sự thống trị chính trị và lạm dụng quyền lực. Chỉ khi đó, cộng đồng chính trị mới có thể tiến tới một trạng thái trong đó, mọi người có thể thực sự sống trong tự do. Nhu cầu phải có một tư cách công dân tích cực đã truyền cảm hứng cho các nhà chủ trương thuyết nhân vị phát biểu lại một cách triệt để việc thực hành chính trị, trên bình diện định chế cũng như trên bình diện đạo đức. Trên bình diện định chế, Mounier và Maritain vận động cho chủ nghĩa liên bang và tính phụ đới. Chính sách đại diện nghị viện cổ điển đã bị chỉ trích nặng nề. Hầu hết những người theo chủ nghĩa nhân vị đều thừa nhận vai trò của nghị viện, nhưng họ coi những sự kiện trong thời đại của họ như một dấu hiệu cho thấy những thiếu sót của nó. Các công dân phải có khả năng đóng góp vào diễn trình chính trị một cách tích cực hơn. Do đó, chủ nghĩa nhân vị muốn thiết lập các hình thức sâu rộng của nền chính trị từ dưới lên trên và giữ cho chính trị gần gũi với người dân bằng cách trao cho các cộng đồng số lượng tự chủ chính trị lớn nhất có thể. Do đó, họ tìm cách bảo đảm sự tham gia và kiểm soát tối đa của người dân. Trên bình diện đạo đức, những

người theo chủ nghĩa nhân vị của tạp chí *Esprit* nhấn mạnh sự cần thiết của việc cam kết [commitment]. Trong bối cảnh chuẩn bị tiến tới Thế Chiến thứ hai, điều này cũng ngụ ý phải ngầm phản kháng chủ nghĩa chủ hòa ngây thơ. Xuyên suốt lý thuyết chính trị nhân vị là ý tưởng cho rằng chúng ta không nên bị tê liệt bởi khát vọng muốn sự thuần túy tinh ròng. Chính trị là một nghề mạo hiểm nhưng cần thiết. Mặc dù chúng ta phải được dẫn dắt bởi những điều tốt, nhưng trong thực tế, điều này dễ dàng dẫn đến việc chọn những điều ít xấu hơn.

Chúng ta phải cam kết hướng tới những điều tốt đẹp bất chấp những thiếu sót của mọi nỗ lực lịch sử nhằm đưa các giá trị vào thực hành. Đó là lý do tại sao đạo đức chính trị của cả Mounier lẫn Maritain đều chứa đựng tính lưỡng cực [bipolarity] thiết yếu. Emmanuel Mounier nói tới cực tiên tri và cực chính trị còn Jacques Maritain thì nói đến một *prudencia politica* [một nền chính trị khôn ngoan]. Trong mỗi trường hợp, cùng một lối giải thích về cam kết lịch sử, một cách diễn giải nhấn mạnh rằng một mặt chúng ta phải hướng tới những giá trị nhất định, nhưng mặt khác chúng ta phải tính đến những khả năng và hạn chế của hoàn cảnh lịch sử và các rủi ro ngụ ý trong quyền lực chính trị được tính đến. Với nhu cầu phải có một tầng lớp công dân tích cực tổng quát, đây không phải là vấn đề nan giải dành riêng cho các nhà lãnh đạo chính trị, mà là một nhiệm vụ của mọi nhân vị. Không ai thoát khỏi trách nhiệm khá bi thảm này.

Mặc dù có sự khác biệt rõ ràng về nền tảng và việc khai triển triết lý của họ, Maritain và Mounier đã đồng nhất một cách đáng kể trong tư duy chính trị và xã hội theo chủ nghĩa nhân vị của họ. Cả hai triết gia đều là những trí thức Công Giáo tham gia vào việc tìm kiếm nhiệm vụ của con người trong xã hội và cả hai đều đi đến kết luận rằng ơn gọi của con người luôn bao hàm thành tố chính trị và xã hội. Sự phát triển hoàn chỉnh của con người đòi hỏi một khuôn khổ xã hội, vốn là ích chung mà chính trị phải thể hiện. Tuy nhiên, cả Maritain và Mounier đều đề cập đến mối nguy hiểm nội tại của quyền lực chính trị cần thiết. Do đó, nền chính trị theo chủ nghĩa nhân vị đúng đắn cần có những công dân tinh táo và tích cực để giữ cho thẩm quyền chính trị đi đúng hướng. Trong khi Maritain dần dần có thiện cảm với nền dân chủ tự do như là hiến pháp chính trị thỏa đáng cho thành tố dân chính này trong tư cách ngôi vị, thì cách giải thích của Mounier về nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị vẫn giữ được bản chất triết đề hơn.

Được định hình bởi bối cảnh lịch sử, chủ nghĩa nhân vị của *Esprit* có ảnh hưởng rất lớn vào giữa thế kỷ XX. Tuy nhiên, lý thuyết chính trị vẫn còn phù hợp trong xã hội đương thời. Những ý tưởng cụ thể về việc phát triển dân chủ có lẽ đã lỗi thời, nhưng cốt lõi của lý thuyết là một quan điểm đặc thù về trách nhiệm chính trị của cá nhân. Điều mà chủ nghĩa nhân vị minh giải là chính trị liên quan đến tất cả chúng ta, nhưng không phải vì chính trị là một vấn đề cao cả theo nghĩa của Aristot. Mounier và Maritain tập chú vào mặt tối của chính trị, cuộc thi đấu quyền lực, áp bức và cao ngạo của dân chủ, nhưng thừa nhận rằng chính trị là điều cần thiết để xây dựng và bảo vệ khuôn khổ để chúng ta phát triển như các nhân vị. Cách duy nhất để làm cho chính trị sống đúng với nhiệm vụ của nó là để các công dân đảm nhận vai trò riêng của họ. Nghĩa vụ công dân tích cực và cảnh giác này vẫn có tính chỉnh sửa quan trọng đối với tính bá chủ của khái niệm tự do về con người và xã hội muốn tách tự do ra khỏi trách nhiệm và điều đó tạo cho các nghĩa vụ công dân dân chủ một đặc tính có điều kiện. Các chủ nghĩa nhân vị cũng dạy chúng ta ngày nay rằng tự do có ý nghĩa tùy thuộc vào một bối cảnh định chế mà chính chúng ta phải đóng góp vào vì lợi ích của mình và vì lợi ích của nhiều người khác.

(*) **habeas corpus** ('hā-bē-əs- 'kòr-pəs) chỉ bất cứ lệnh thường luật nào ban hành để mang một bên ra trước tòa hay một thẩm phán hay chỉ việc một công dân có quyền nhận được một trật tòa *habeas corpus* như một bảo đảm không bị giam bắt hợp pháp.

Ghi Chú

1. Chenu (1999), *Entre Maurras et Maritain*, 17–47; Perreau-Saussine (2011), *Catholicisme et démocratie*, 191–206.
2. Calvez (2000), “French Catholic Contribution,” 312–315.
3. Thuyết nhân vị như một từ ngữ không phải chỉ được dùng chỉ thuyết nhân vị của Pháp hay của châu Âu, bắt đầu với Renouvier. Bên cạnh nghĩa rộng chỉ bất cứ thứ triết lý nào thừa nhận giá trị tuyệt đối của con người, nó cũng chuyên biệt chỉ luồng siêu hình học Hoa Kỳ với Borden Parker Bowne (1847–1910), Albert C. Knudson (1873–1960) và Edgar Sheffield Brightman (1884–1953) như các đại biểu chính. Chủ nghĩa nhân vị Hoa Kỳ này khác với chủ nghĩa nhân vị Pháp qua việc nhấn mạnh tới siêu hình học, hơn là triết lý xã hội và chính trị, và qua chủ nghĩa duy tâm triệt để, ngược với các giả thiết hiện thực của các nhà nhân vị Pháp. Xem Bouckaert (1992a), ‘Een personalistisch vademecum,’ 313–323; De Tavernier (2009), “Historical Roots of Personalism,” 361–392.
4. Landsberg (1952), *Problèmes du personalisme*, 13–27; Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 483–488.
5. Maritain (1936), *Humanisme intégral*.
6. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 483–488.
7. Xem Sadler (2011), *Reason Fulfilled by Revelation*.
8. Amato (2002), *Mounier and Maritain*. Nhân tố này dứt khoát không phải điểm khác biệt duy nhất bên trong thuyết nhân vị Pháp. Tuy nhiên, nó là nhân tố chủ chốt để hiểu sự khác biệt bên trong cốt lõi thuyết nhân vị Pháp. Tuy thế, cũng có các nhánh phụ của thuyết nhân vị Pháp, như cánh hữu hơn, tức thuyết nhân vị liên bang (federalist personalism) của Alexandre Marc và Denis de Rougemont hay thuyết nhân vị sinh thái (ecological personalism) của Jacques Ellul và Bernard Charbonneau. Xem Loubet del Bayle (2001), *Les non-conformistes des années 30*; Roy (1999), “Ecological Personalism,” 33–44.
9. Amato (2002), *Mounier and Maritain*, 55–76; Chenu (1999), *Maurras et Maritain*, 133–161.
10. Maritain (1927), *Primauté du spirituel*.
11. Maritain (1936), *Humanisme intégral*, 102–133.
12. Opdebeeck (2000), “Religieus humanisme van Maritain,” 243–49; Schall (1998), *Jacques Maritain*, 1–17.
13. Nguyễn văn tiếng Pháp: ‘La société politique est destinée essentiellement[...] au développement de conditions de milieu qui portent de telle sorte la multitude à un degré de

vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout, que chaque personne s’y trouve aidée positivement à la conquête progressive de sa pleine vie de personne et de sa liberté spirituelle.’ Maritain [1936], *Humanisme intégral*, 141).

14. Nguyên văn tiếng Latinh: ‘Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum’ (Aquinas [1897], *Summa Theologiae* II–II q. 64 a. 2); ‘Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua’ (Aquinas [1897], *Summa Theologiae* I–II q. 21, a. 4 ad. 3).

15. Về nền tảng của mô tả nhân vị về nhân loại trong công trình của Thánh Tôma Aquinô, xin xem Maritain (1946), “Person and Common Good,” 419–455.

16. Maritain (1936), *Humanisme intégral*, 134–214.

17. De Jonghe (1992), “Integraal humanisme,” 111–113.

18. Mancini (1987), “Maritain’s Democratic Vision,” 151.

19. Hittinger and Fuller (2001), “Maritain and the reassessment of the liberal state,” 1–8; Perreau-Saussine (2011), *Catholicisme et démocratie*, 203–206.

20. Maritain (1936), *Humanisme intégral*, 180.

21. Maritain, *Man and the State*, 1–27.

22. Maritain, *Man and the State*, 10.

23. Maritain, *Man and the State*, 28–53.

24. Maritain, *Man and the State*, 54–64.

25. "Chủ nghĩa tự do chính trị" của Rawls đã thiết lập nền dân chủ tự do theo lối "đồng thuận gói đầu lên nhau" trên các quyền và tự do căn bản, vốn là thành phần trong quan niệm của mọi người về điều thiện. Mọi cá nhân đều có thể biện minh sự ủng hộ của mình đối với sự đồng thuận trên cơ sở quan niệm đặc thù của họ về điều thiện, nhưng chính quan niệm về điều thiện vẫn nằm ngoài phạm vi công cộng (Rawls [1993], *Political Liberalism* [Chủ nghĩa Tự do Chính trị]). Mặc dù công thức của Maritain về hiến chương dân chủ như những kết luận thực tế được chia sẻ từ các góc độ triết học khác nhau cho thấy sự tương tự với các ý tưởng của Rawls, cũng vẫn có những khác biệt đáng kể. Maritain nhấn mạnh bản chất Kitô giáo ban đầu của các giá trị liên quan và do đó, vẫn cởi mở hơn nhiều đối với việc đóng góp của tôn giáo vào lãnh vực công cộng. Ông nghĩ rằng Giáo hội có một vai trò tích cực thường xuyên như nguồn tinh thần của nền dân chủ (Maritain, *Man and the State*, 141–187). Sự khác biệt bề ngoài này dựa trên điểm xuất phát khác nhau từ căn bản. Maritain có một viễn kiến ‘toàn diện’ về dân chủ, điều này muốn nói rằng dân chủ hướng tới những điều thiện, trong khi Rawls đứng về phía quan niệm tối thiểu về dân chủ, vốn giả thiết rằng ưu tiên phải được dành cho công lý hơn là thiện ích (Woldring [2001], “Dân chủ Lập hiến,” 73–86).

26. Maritain, *Man and the State*, 108–114.

27. Maritain, *Man and the State*, 18–19, 24–27.

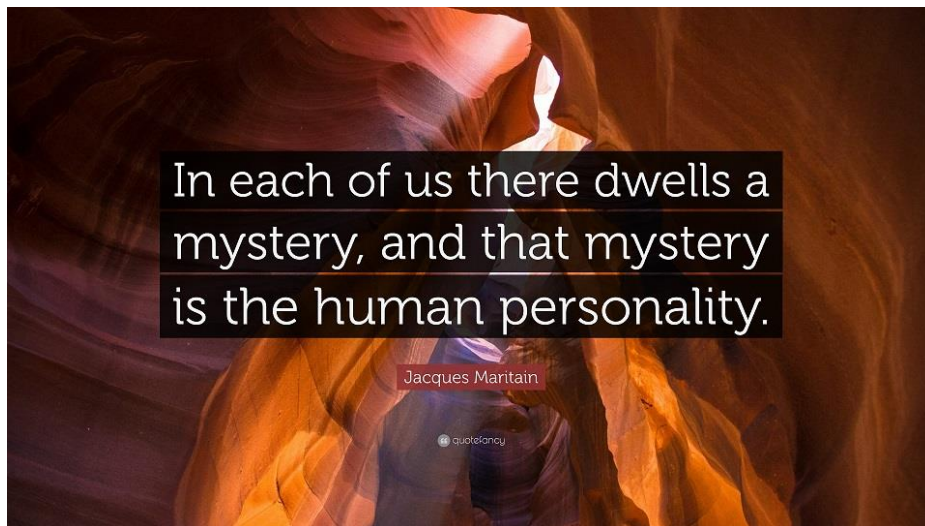
28. Maritain, *Man and the State*, 114–19.
29. Schall, *Jacques Maritain*, 59–63; 99–117.
30. Maritain (1943), *Education at the Crossroads; Man and the State*, 119–126.
31. Maritain, *Man and the State*, 64–68.
32. Maritain, *Man and the State*, 67–68.
33. Maritain, *Man and the State*, 68–71, 139–146.
34. Amato (2002), *Mounier and Maritain*, 91–124.
35. Ricoeur (1955), *Histoire et Vérité*, 138.
36. Opdebeeck (2000), “Religious humanisme,” 248–249.
37. Mounier (1927), *Oeuvres*: Tome I, 859–869. Cũng thế, Mounier là một Kitô hữu nhiệt tâm, xác tín mạnh mẽ rằng thuyết nhân vị và các ý niệm mặc nhiên về ơn gọi và siêu việt chỉ có thể nắm được một cách trọn vẹn bởi các Kitô hữu. Xem, chẳng hạn, Mounier (1962, *Oeuvres*: Tome III, 467–468, 87).
38. Le Goff (2003), “Penser politique,” 172–174.
39. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 479–649.
40. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 491–520.
41. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 523.
42. Bouckaert (1992b), “Mounier en Esprit,” 123–142; Bouckaert (2000), “Mounier en economische democratie,” 221–230.
43. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 615.
44. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 615–619.
45. Nguyễn văn tiếng Pháp: ‘La démocratie n’est pas la suprématie du nombre, qui est une forme d’oppression. Elle n’est que la recherche des moyens politiques destinés à assurer à toutes les personnes, dans une cité, le droit au libre développement et au maximum de responsabilité’ (Mounier [1961], *Oeuvres*: Tome I, 623).
46. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 619–624.
47. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 624–626.
48. Amato (2002), *Mounier and Maritain*, 10–28; Ricoeur (1955), *Histoire et Vérité*, 135–163.

49. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 427–525.
50. Nguyễn văn tiếng Pháp: ‘On ne donne pas la liberté aux hommes, de l’extérieur, avec des facilités de vie ou des Constitutions: ils s’assoupissent dans leurs libertés, et se réveillent esclaves.’ (Mounier [1962], *Oeuvres*: Tome III, 483).
51. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 470–484.
52. Villela-Petit (2003), “Personne, droit, droit de l’homme,” 155–156.
53. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 498–500.
54. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 500–503.
55. Landsberg (1952), *Problèmes du personnalisme*, 28–48.
56. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 503–506.
57. Le Goff (2003), “Penser politique,” 177–178.
58. Villela-Petit (2003), “Personne, droit, droit de l’homme,” 159.
59. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 521.
60. Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 518–519; Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 616.
61. Nguyễn văn tiếng Pháp: ‘La frontière est toujours incertaine, la mesure toujours difficile, entre la contrainte qui sert la personne et celle qui commence à la brimer, entre la liberté qui l’exprime, et celle qui la compromet: la cité personnaliste est une cité fragile, comme un corps vivant, comme la grace est fragile, et c’est sa grandeur’ (Mounier [1961], *Oeuvres*: Tome I, 680, emphasis in original).
62. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 675–681.
63. Nguyễn văn tiếng Pháp: ‘Être libre, c’est se libérer en s’engageant dans les voies qui libères’ (Mounier [1961], *Oeuvres*: Tome I, 677).
64. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 693.
65. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 692–695; Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 518–519.
66. Mounier (1961), *Oeuvres*: Tome I, 619–626; Mounier (1962), *Oeuvres*: Tome III, 519–521.

Kỳ tôi: Cá nhân tính và ngôi vị tính theo Jacques Maritain

5. Cá nhân tính và ngôi vị tính theo Jacques Maritain

Trên tạp chí *International Journal of Philosophy and Theology* (Triết học và Thần học Quốc tế) mùa Hè năm 1991, Donald Demarco, giáo sư triết tại cao đẳng St. Jerome, Ontario, Gia Nã Đại, cho rằng thuyết nhân vị dựa trên tư tưởng Thánh Tôma Aquinô của Jacques Maritain là luồng tư duy chống lại việc thế giới đương thời tôn vinh lòng ích kỷ. Demarco cho rằng với hơn 50 cuốn sách, viết suốt trong nửa thế kỷ và được dịch sang hầu hết các ngôn ngữ lớn trên thế giới, Jacques Maritain xứng đáng với danh hiệu “triết gia Công Giáo vĩ đại nhất” thời nay.



Trong các cuốn sách, bài báo và bài giảng của mình, Maritain nhiều lần và một cách nhiệt thành kêu gọi Giáo hội đưa thần học và triết học của mình tiếp xúc với các vấn đề ngày nay. Những tư tưởng tự do của ông liên quan đến các vấn đề chính trị và công bằng xã hội đã khiến ông trở thành kẻ thù cay đắng nơi các nhà tư tưởng cực bảo thủ của Giáo hội. Thậm chí, nhiều mưu toan đã được thực hiện, mặc dù không thành công, nhằm vận động để các cuốn sách của ông bị Vatican lên án.

Thánh Giáo hoàng Phaolô VI đã tôn vinh Maritain trong Công đồng Vatican II, và vào năm 1967, đã ghi công lao chưa từng có cho ông vì đã truyền cảm hứng cho thông điệp mang tính bước ngoặt của ngài về công bằng kinh tế, tức thông điệp *Populorum Progressio*. Như đã nói trong một bài trước, ngài cũng cân nhắc việc phong Maritain làm Hồng Y, nhưng nhà triết học đã từ chối đề nghị này.

Khi ông qua đời vào năm 1973, Thánh Giáo hoàng Phaolô VI đã công khai mô tả ông là “bậc thầy của nghệ thuật suy tư, cách sống và cầu nguyện”.

Maritain từng tự gọi mình là "một người mà Thiên Chúa đã lật từ trong ra ngoài như một chiếc găng tay." Trong một bức thư gửi nhà thơ Jean Cocteau, ông viết: “Tôi đã hiến cuộc đời mình cho Thánh Tôma, và lao động để truyền bá học thuyết của ngài. Vì tôi cũng vậy, tôi muốn trí hiểu được lấy khỏi Ác quỷ và trả lại cho Thiên Chúa”. Thật vậy, không có nhà tư tưởng Công Giáo hiện đại nào đã nỗ lực để đạt được mục tiêu này hơn Jacques Maritain.

Ngôi vị và Cá nhân

Trong cuốn *The Person and the Common Good* (Ngôi vị và lợi ích chung), tức tác phẩm rõ

ràng nhất và nhất quán nhất của Maritain về ngôi vị, ông hỏi liệu ngôi vị có đơn giản chỉ là bản ngã [self] và không là gì khác hơn không. Đây là một câu hỏi thích hợp để nêu ra trong bối cảnh nền văn hóa hiện đại thường đồng nhất hóa hai yếu tố này. Chúng ta thấy việc đồng nhất hóa này trong các cách diễn đạt khác nhau của chủ nghĩa duy cá nhân khi họ chủ trương rằng một cá nhân có quyền theo đuổi các đối tượng họ mong muốn mà không xem xét tác dụng của việc theo đuổi này đối với người khác. Câu nói nổi tiếng của Jean-Paul Sartre trong vở kịch *No Exit* của ông ta - "Địa ngục là những người khác" - phản ánh việc thiếu quan tâm phổ biến này mà những người vị bản ngã vốn dành cho người khác. Điềm qua danh sách những cuốn sách tự mình giúp mình bán chạy nhất để chứng thực điểm này: *Winning Through Intimidation*; *How to Be Your Own Best Friend*; *Having It All*; *Own Your Own Life*; *Creative Divorce* [Chiến thắng nhờ đe dọa; Làm thế nào để trở thành người bạn tốt nhất của chính bạn; Có trọn nó; Sở hữu cuộc sống của riêng bạn; Ly hôn sáng tạo]; và *Getting Divorced from Mother and Dad* [Ly dị Cha Mẹ].

Ngày nay, vấn đề của Maritain có thể có giá trị hơn bao giờ hết, vì xã hội hiện tại bận tâm vô độ tới chủ nghĩa vị kỷ. Nhiều nhà phê bình văn hóa đương thời đã nghiên cứu hiện tượng này rất chi tiết. Một vài tác phẩm đáng chú ý có thể kể ra đây như: *Culture of Narcissism* [Văn hóa tự mê m,ệt mình] của Christopher Lasch; *Psychology as Religion: The Cult of Self-worship* [Tâm lý học như Tôn giáo: Đạo tôn thờ bản thân] của Paul Vitz; *The Heresy of Self-Love* [Lạc giáo về tự yêu mình] của Paul Zweig; *The Inflated Self* [Bản ngã thổi phồng] của David Myers; và *The Age of Sensation* [Thời não động] của Herbert Hendin. Các tạp chí nổi tiếng và hầu như tất cả các quảng cáo thương mại đều dựa trên quan điểm cho rằng nhân vị chỉ đơn thuần là bản ngã, là trung tâm của trải nghiệm khoái lạc và thu mua của cái vật chất. Tiểu thuyết gia Thomas Pynchon đã nắm bắt được yếu tính của bản ngã tiêu dùng khi ông nói về một trong những nhân vật của mình như "đang đi dạo dọc các lối đi của một siêu thị bóng loáng, khổng lồ, thực hiện chức năng duy nhất của mình đối với nhu cầu".

Maritain không muốn làm người vụ luân dạy đời. Ông không xỉ vả điều xấu hoặc sự hẹp hòi của cái tôi. Ông khuyên chúng ta không nên vội vàng gạt bỏ cái tôi, và nhấn mạnh rằng không ai có thể trở thành thánh mà không có ý thức mạnh mẽ về cái tôi của mình.

Ông muốn đưa chúng ta đi sâu hơn vào vấn đề. Bề ngoài, xem ra có sự mâu thuẫn. Ông nhắc đến Pascal, người khẳng định rằng "cái tôi là đáng ghét." Mặt khác, Thánh Tôma nói rằng "Ngôi vị biểu thị điều hoàn hảo nhất trong toàn bộ tự nhiên." Điều hết sức rõ ràng là không thể đánh đồng cái tôi với ngôi vị vì điều "đáng ghét" không thể là điều "hoàn hảo nhất trong toàn bộ tự nhiên". Làm thế nào có thể giải quyết được mâu thuẫn rõ ràng này?

Maritain tránh mâu thuẫn bằng một phân biệt chủ yếu giữa cá nhân tính và ngôi vị tính (individuality and personality). Chúng ta nên lưu ý ở đây rằng điều có thể phân biệt được bằng tâm trí không nhất thiết có thể phân biệt được trong thực tại. Xin đơn cử một thí dụ, chúng ta có thể phân biệt trong tâm trí bên phải và bên trái của một tờ giấy. Tuy nhiên, nếu chúng ta cắt bỏ mặt phải của tờ giấy, chúng ta không thành công trong việc gỡ bỏ mặt phải để chỉ còn lại cho chúng ta một tờ giấy chỉ có mặt trái. Bằng cách cắt mặt phải, chúng ta chỉ có một mảnh giấy nhỏ hơn mà vẫn có mặt phải theo tỷ lệ bằng nhau với phần đối diện bên trái của nó. Chúng ta không thể tách bên phải khỏi bên trái trong thực tại mặc dù chúng ta có thể thực hiện sự phân biệt rất hữu ích và thiết thực giữa chúng trong tâm trí.

Vì vậy, mặc dù chúng ta có thể phân biệt cá nhân tính với ngôi vị tính, chúng ta không thể tách chúng ra khỏi nhau trong hữu thể nhân bản cụ thể. Người ta đã nói về Maritain rằng phương châm của cuộc đời triết học của ông là "phân biệt để hợp nhất." Triết học là phân biệt

(*Philosophiae est distinguere*). Nhưng mục đích cuối cùng của nó không phải là phân mọi thứ thành những mảnh vụn, mà là đánh giá sâu sắc hơn tính đa dạng bên trong tính thống nhất, cấu trúc nhiều mặt của hữu thể, cách thức trong đó đối tượng nghiên cứu triết học được tích hợp. Maritain muốn chúng ta hiểu cá nhân tính và ngôi vị tính (vốn là những nguyên tắc, chứ không phải những thực tại độc lập) kết hợp ra sao để tạo thành một con người đơn nhất, thống nhất, giống như thân xác và linh hồn.

Nhận xét của Pascal rằng “cái tôi là đáng ghét” xuất hiện trong tác phẩm cổ điển của ông, cuốn *Pensées*. Nhà khoa học, toán học, triết học và nhà tư tưởng tôn giáo vĩ đại của thế kỷ 16 giải thích rằng chúng ta ghét cái tôi bởi vì nó có thể tự coi mình là trung tâm của mọi sự, một sự áp đặt đối lập trực tiếp với công lý.

Nói tóm lại, cái tôi có hai phẩm chất: nó không công bằng vì nó tự cho mình là trung tâm của mọi sự; nó không nhất trí với người khác vì nó cố gắng hăm dọa họ; vì mỗi cái tôi đều là kẻ thù và muốn trở thành bạo chúa của mọi người khác. Bạn loại bỏ được sự khó chịu của nó, nhưng không loại bỏ được sự bất công của nó.[1]

Maritain cũng lập luận tương tự, rằng cực vật chất, vốn chỉ là “cái bóng của ngôi vị tính,” có xu hướng thu hút mọi sự về chính nó. Ngược lại, cực tâm linh, vốn liên quan đến ngôi vị tính đích thực, là điều được Thánh Tôma nghĩ đến khi ngài nói tới nguồn gốc của sự đại lượng và hào phóng.

Sự phân biệt giữa cá nhân tính và ngôi vị tính có nguồn gốc trong thế giới cổ đại. Người Hy Lạp có hai từ ngữ chỉ sự sống: *bios* và *zoe*. Điều trước dùng để chỉ sự sống cá nhân, sự sống chứa đựng bên trong một sinh vật đơn lẻ. Tuy nhiên, điều sau đề cập đến hình thức sống siêu việt, sự sống có thể được chia sẻ. Tín lý Kitô về Chúa Ba Ngôi cũng theo những dòng tương tự. Mỗi ngôi vị trong Chúa Ba Ngôi đều sở hữu cá nhân tính riêng. Tuy nhiên, Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần có một nguồn sống dư tràn mà các ngôi này chia sẻ với nhau một cách mật thiết đến nỗi cả ba cùng tạo thành một Thiên Chúa đơn nhất, hợp nhất.

Gần đây hơn, Đức Giáo Hoàng Gioanna Phaolô II đã nhấn mạnh lại việc hôn nhân giữa người nam và người nữ là hình ảnh của Thiên Chúa Ba Ngôi và là một *communio personarum* [cộng đồng (một sự hiệp thông) của các ngôi vị], một sự kết hợp hai trong một xác thịt của hai cá nhân vượt quá các điểm độc đáo riêng để chia sẻ ngôi vị tính của họ với nhau trong một thể thống nhất vừa thánh thiêng vừa sâu sắc. [2]

Nhà tâm lý học Paul Vitz đã giải thích rằng khái niệm “ngôi vị” là thành quả của thần học Do Thái và Kitô giáo. Tách khỏi gốc rễ này, “ngôi vị” bị cắt xén thành một “cá nhân tự hiện thực hóa mình, chỉ lo phát triển cái tôi thế tục của mình”. [3] Thành thử khi Carl Rogers đặt tựa đề cho công trình nổi tiếng nhất của ông, tức cuốn *On Becoming a Person* [Về việc Trở thành một Ngôi vị] nói về việc bồi dưỡng cái tôi tự hiện thực hóa, thế tục, ông ta hoàn toàn sai lầm. Theo Vitz, phải gọi cuốn sách do Rogers viết là *Về việc Trở thành một cá nhân.* [4]

Maritain ám chỉ đến sự đóng góp của nhà triết học hiện sinh Nicolas Berdiaeff vào kho tàng chủ nghĩa nhân vị. Nhà tư tưởng lỗi lạc người Nga này đã viết một cách say mê và sâu rộng về “ngôi vị”. Đối với Berdiaeff, khái niệm ngôi vị nằm bắt được đặc tính hai mặt, phân cực của hữu thể nhân bản. Những chữ sau đây có thể được viết bởi chính Maritain:

Con người là một ngôi vị không phải do tự nhiên mà là do tinh thần. Do tự nhiên, họ chỉ là một cá nhân. Tính ngôi vị không phải là một đơn tử [monad] tham gia vào một phẩm trật các

đơn tử và lệ thuộc vào nó. Tính ngôi vị là một tiểu vũ trụ, một vũ trụ hoàn chỉnh. Chỉ riêng tính ngôi vị mới có thể mang lại với nhau một nội dung phổ quát và là một vũ trụ tiềm năng trong một hình thức riêng lẻ... Đơn tử đóng kín, khép kín, nó không có cửa sổ cũng không có cửa ra vào. Tuy nhiên, đối với tính ngôi vị, vô tận mở rộng cửa, nó đi vào vô tận, và tiếp nhận vô tận vào chính nó; trong sự tự mặc khải của nó, nó hướng tới một nội dung vô tận. [5]

Sau khi giải quyết sự mâu thuẫn biểu kiến bằng cách phân biệt các cực vật chất và tinh thần, Maritain sau đó tiếp tục thảo luận sâu hơn về khái niệm cá nhân tính.

Cá nhân tính [Individuality]

Theo nghĩa căn bản mà hầu hết mọi người đều có thể hiểu được, chỉ có các cá nhân mới hiện hữu trong thế giới ngoài tâm trí của thực tại cụ thể. Các ý tưởng và những thứ tương tự không có sự hiện hữu thực sự, nghĩa là chúng không có khả năng thực hiện hành vi hiện hữu. Ở đây, Maritain đang viết với tư cách một nhà hiện sinh lặp lại chủ nghĩa hiện sinh của thầy mình, là Thánh Tôma Aquinô. Đối với Tiến sĩ Thiên thần, “Hiện hữu là điều hoàn thiện của những điều hòa thiện”; nó là điều nhờ đó mà một điều gì đó trở nên thực tại thực sự. Là “hành động đầu tiên” của một yếu tính, hiện hữu cụ thể hoá một yếu tính trong thực tại.

Ở điểm này, chúng ta phải lưu ý điều này: không phải yếu tính hiện hữu (và chắc chắn không phải hiện hữu hiện hữu), mà là chủ thể nằm ở bên dưới (hoặc “bản thể”[supposit]). Chính “bản thể” này thực hiện hành vi hiện hữu và làm nó đi vào thế giới thực. Đối với Maritain và Thánh Tôma, thực tại bao gồm các chủ thể thực hiện sự hiện hữu và biểu lộ một yếu tính. Đây là một điểm chủ chốt và cho phép nhà triết học phân biệt các thực thể thực chất với những yếu tính hay hình thức lý tưởng của Platông trôi nổi trong bầu trời trừu tượng.

Do đó, cá nhân tính chung cho tất cả mọi sự vật hiện hữu. Như thế, thiên thần và Thiên Chúa là những cá nhân. Các thiên thần là các cá nhân theo mô thức của họ. [6] Họ khác nhau như loài này khác loài nọ, chẳng hạn như ngựa khác với bò. Các hữu thể thiêng liêng là những cá nhân, mặc dù họ không bị “cá nhân hóa”, [7] nghĩa là “bị cá nhân hóa bởi chất thể.” [8]

Con người, bởi vì họ là vật chất, nên cá nhân tính của họ bắt nguồn từ chất thể. Tuy nhiên, chất thể tự nó chỉ là tiềm năng [potency] tiếp nhận các mô thức. Bản chất của nó, trong yếu tính, liên hệ đến điều có thể mặc mô thức [inform] cho nó. Về phương diện này, nó gần giống như phần cứng máy tính chỉ đơn thuần là một tiềm năng để nhận thông tin chứa trong phần mềm lập trình.

Bởi vì bản chất ký sinh triệt để này của chất thể, Maritain coi nó như một loại “không hiện hữu” tự trong nó. Và vì tính liên quan trong yếu tính của nó với mô thức, ông nói về chất thể như một “sự thèm khát hiện hữu”. Cùng với nhau, chất thể và mô thức kết hợp với nhau để tạo thành một thể thống nhất về bản thể. Nhân vị là một bản thể đơn nhất, thống nhất hóa, một toàn thể năng động, là tổng hợp của thể xác và linh hồn.

Ngôi vị tính [personality]

Sau khi thảo luận về khía cạnh cá nhân của con người, Maritain chuyển sang nhiệm vụ khó khăn hơn là phát biểu ý nghĩ của ông về ngôi vị tính. Ông bắt đầu cuộc khảo luận của mình bằng việc giải thích tình yêu là một chuyển động tự hướng tới trung tâm ngôi vị tính của một con người ra sao. Tình yêu không quan tâm đến các yếu tính, hay phẩm tính, hay khoái lạc, mà đến việc khẳng định trung tâm siêu hình của ngôi vị tính người được yêu. Tình yêu không

làm ngơ các phẩm tính của người được yêu. Thật vậy, nó là một với chúng. Hơn nữa, người yêu không bằng lòng bày tỏ tình yêu của mình bằng những món quà chỉ tượng trưng cho tình yêu của mình. Họ tự cho đi chính họ như một món quà.

Tại trung tâm siêu hình của ngôi vị tính là khả năng tự cho đi như một ngôi vị và tiếp nhận sự hiến dâng của một ngôi vị khác. Điều này không thể có nếu những người yêu nhau không phải là những chủ thể có khả năng khẳng nhận hỗ tương giữa chủ thể này với chủ thể nó. Tình yêu bắt nguồn từ siêu hình học của tính liên chủ quan [inter-subjectivity].

Điều được Maritain dẫn đến đây là một khái niệm từng khiến các sinh viên đau đầu rất nhiều, đó là khái niệm tồn hữu [subsistence]. Đây là một quan niệm có phê phán vì nó cần để xác lập, về mặt triết học, thực tại của chủ thể (đôi lập với khách thể). Ngược lại, chủ thể quan trọng vì chỉ có chủ thể mới có thể hiện hữu như một ngôi vị.

Chủ thể hiện sinh (giống như chính hiện hữu) không có khả năng khái niệm hóa. Nó không phải là một đối tượng của suy nghĩ, một điều chúng ta có thể nắm bắt bằng trí hiểu. Do đó, nó có xu hướng vắng mặt trong nhiều nền triết lý, đặc biệt những nền triết lý có khuynh hướng duy lý. Trí hiểu biết sự vật như là các đối tượng. Nhưng tình yêu di chuyển trên một bình diện khác và yêu người khác như một chủ thể. Bản chất của chủ thể là như thế đến nỗi nó vượt lên trên sự vận hành của trí hiểu. Về phương diện này, chủ thể là một điều “siêu khả niệm.” [9] Tuy nhiên, nó phải được giả định, vì nó không phải là yếu tính hiện hữu tồn tại, mà là chủ thể. Yếu tính là điều mà một sự vật là; trong khi chủ thể là điều có một yếu tính, điều thực hiện sự hiện hữu và hành động, là điều “tồn hữu”.

Tính chủ quan đánh dấu biên giới ngăn cách triết học với tôn giáo. Triết học bao gồm mối liên hệ của trí hiểu với đối tượng; trong khi tôn giáo đi vào mối liên hệ của chủ thể với chủ thể. Tình yêu cho chúng ta cơ hội thiết lập mối liên hệ giữa ngôi vị với ngôi vị. Vì Thiên Chúa là tình yêu, nên tôn giáo trở thành một khuôn mẫu cho trải nghiệm về tính liên chủ thể này.

Chủ quan tính vừa nhận vừa cho. Qua trí hiểu, nó tiếp nhận bằng cách siêu hiện hữu trong nhận thức. Qua ý chí, nó cho đi bằng cách siêu hiện hữu trong tình yêu. Nhưng vì cho thì tốt hơn nhận, nên nhờ tình yêu mà một ngôi vị đạt tới mặc khải tối cao về thực tại ngôi vị của mình. Họ đồng thời khám phá ra sự hào phóng căn bản trong hiện hữu của mình, trong đó họ nhận ra chính ý nghĩa của hữu thể sống động của họ [10].

Như thế, tình yêu sẽ phá sập các rào cản khiến người ta luôn xa cách nhau, khiến họ coi nhau như đồ vật. Nó làm cho hữu thể chúng ta yêu trở nên một chúng ta khác, nghĩa là, một chủ thể tính khác đối với chúng ta, một chủ thể tính khác vốn là của chúng ta. Tình yêu có tính làm hoàn hảo các ngôi vị của chúng ta; nó giúp chúng ta đạt được một cách trọn vẹn hơn mục đích hiện hữu của mình, mà theo cách nói của Maritain, vốn là việc “làm chủ bản thân với mục đích tự hiến.” [11]

Sự sống của nhân vị không phải là việc tự bảo tồn hay tự làm mình lớn hơn như sự sống của cá nhân, mà là việc tự phát triển và tự hiến mình. Nó giả thiết sự hy sinh, và sự hy sinh không thể nào vô ngôi vị được. Chủ nghĩa cá nhân tâm lý, hết sức đặc trưng của thế kỷ 19 và 20, là mặt trái của chủ nghĩa nhân vị.

Nhân vị tính chia sẻ cuộc sống được vun bồi của chính nó với cuộc sống của những người khác. Trong diễn trình phát triển sự hiệp thông ngôi vị này với những người khác, cần có đối

thoại. Tuy nhiên, như Maritain đã chỉ ra, sự hiệp thông như vậy hiếm khi khả hữu. Thật vậy, như một nhà tư tưởng theo chủ nghĩa nhân vị khác, Martin Buber, đã nhận xét, sự kiện người ta “không còn có thể tiếp tục đối thoại chân thực với nhau nữa là một triệu chứng sắc nét nhất của bệnh lý thời đại chúng ta”. Do đó, sự xa lánh, cả bản thân lẫn trí thức, dường như là đặc điểm của con người hiện đại hơn là sự kết hợp yêu thương, bản vị. Tình trạng bất hạnh này trực tiếp gắn liền với khía cạnh vật chất của con người mà lực kéo nội tâm đã lôi kéo họ xa khỏi người khác. Chỉ những ngôi vị mới tham dự đối thoại, vì chỉ có các ngôi vị mới có khả năng tham gia vào cuộc sống chung. Như các cá nhân, con người bị chia rẽ và xa lánh nhau. Như Maritain từng nhận xét, “cái ác xuất hiện khi, trong hành động của chính chúng ta, chúng ta dành ưu thế cho khía cạnh cá nhân của con người chúng ta.”

Tiểu thuyết gia Công Giáo, Walker Percy, đã mô tả trạng thái tha hóa này của con người hiện đại trong cuốn *Lost in the Cosmos: The Last Self-Help Book* [Mất hút trong Vũ trụ: Sách Tự giúp Cuối cùng] của ông. Giống như Maritain, Percy nhìn thấy cội rễ của tình trạng khó xử này trong việc Descartes cô lập cái tôi có ý thức khỏi mối liên hệ thể xác với cả tính toàn vẹn ngôi vị cũng như vị trí của nó trong vũ trụ. Ông viết, “kể từ thời Descartes, cái tôi đã bị mắc kẹt, tách khỏi mọi điều khác trong Vũ trụ, một tâm trí tuyên bố mình hiểu được các vật thể và thiên hà nhưng do chính hành vi hiểu biết này, bị bỏ rơi trong Vũ trụ, mà nó không có mối liên hệ nào với.” [12]

Khái niệm “nhân vị tính” của Maritain có nhiều hệ luận tôn giáo sâu sắc (nhất là Kitô giáo). Qua việc thông đạt yêu thương với người khác, ngôi vị bắt đầu đánh giá cao sự phong phú vô tận của chủ quan tính. Hình ảnh về vô tận này ngụ ý một Nguồn sung mãn vô hạn. Như thế, con người có liên hệ trực tiếp với thể tuyệt đối và chỉ tìm thấy sự đầy đủ của nó trong mối liên hệ mật thiết với Thiên Chúa. Ý niệm này nhất quán với việc Kinh thánh coi con người được tạo ra theo hình ảnh của Thiên Chúa. “Hình ảnh” mà Kinh thánh đề cập đến, là hình ảnh thiêng liêng của Thiên Chúa nơi con người, giúp con người có thể nhận biết và yêu mến Thiên Chúa, và nhờ ân sủng, tham dự vào Sự sống của Người.

Như một ngôi vị, hữu thể nhân bản là một toàn thể, là tổng hợp của thể xác và linh hồn. Nhưng, như Maritain đã nhận xét ở một chỗ khác, con người là một “toàn thể cởi mở”. [13] Sự cởi mở này cho phép nhiều sự hợp nhất hóa bổ xung và cao hơn. Do chính bản chất của mình, con người hướng đến đời sống xã hội và các phương thức hiệp thông chỉ có thể đạt tới sự thành toàn cuối cùng trong Thiên Chúa mà thôi. Có một sự hào phóng triệt để được ghi khắc chính bên trong hữu thể ngôi vị, một phẩm tính vốn là yếu tính của tinh thần. Không có gì mâu thuẫn cho ngôi vị cho bằng cô đơn một mình. Do bản chất không thể biến đổi của hữu thể thiêng liêng của mình, nhân vị muốn biết và yêu. Nhưng hơn thế nữa, nó muốn chia sẻ nhận thức và tình yêu đó với những người khác. Hơn nữa, nó muốn sự chia sẻ này đạt đến mức độ hoàn hảo chỉ có thể được thực hiện với Thiên Chúa.

Ghi chú:

[1] Blaise Pascal, *Pascal's Pensees*, bản tiếng Anh của Martin Turnell (New York: Harper & Row, 1962), § 141, p. 78.

[2] Đức Giáo Hoàng Gioanna Phaolô II, *The Original Unity of Man and Woman* (Boston: Daughters of St. Paul, 1981), p. 76.

[3] Paul Vitz, “Empirical Sciences and Personhood: From an Old Consensus to a New Realism,” *Theological Powers and the Person*, A. S. Moraczewski et al., eds. (St. Louis: The

Pope John Center, 1983), p. 191.

[4] *Ibid.*, p. 207.

[5] Nikolai Berdyaev, *Slavery and Freedom*, bản tiếng Anh của R. M. French (New York: Scribner's Sons, 1944), pp. 21-22.

[6] Maritain, *Scholasticism and Politics* (Garden City: Doubleday, 1960), p. 65.

[7] *Ibid.*

[8] Maritain, *The Degrees of Knowledge*, bản tiếng Anh của Gerald Phelan (New York: Scribner's Sons, 1959), p. 233.

[9] Maritain, *Existence and the Existent*, bản tiếng Anh của L. Galantiere & G. Phelan (Garden City: Doubleday, 1957), p. 71.

[10] *Ibid.* p. 90.

[11] *Ibid.*, p. 89.

[12] Walker Percy, *Lost in the Cosmos: The Last Self-Help Book* (New York: Washington Square Press, 1984), p. 47.

[13] Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, bản tiếng Anh của Doris Anson (New York: Scribner's Sons, 1947), p. 5.

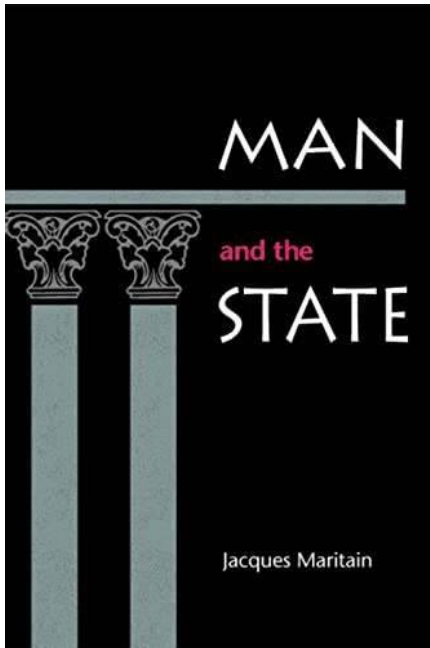
<https://media.christendom.edu/1991/06/the-christian-personalism-of-jacques-maritain/>

6. Jacques Maritain viết về Con người và Nhà nước

Trong đoạn trích sau đây, nhà triết học Công Giáo người Pháp Jacques Maritain không chỉ trích bản chất nhà nước mà là sự kiện này: nhà nước đã tự biến mình trở thành chủ quyền tuyệt đối của cơ chế chính trị (xã hội). Làm như vậy, nó đã đảo lộn mối liên hệ giữa con người và nhà nước, biến con người thành công cụ phục vụ nhà nước.

Theo Maritain, điều này đã xảy ra, trong cuộc Cách mạng Pháp khi quyền lực chuyển từ Nhà vua sang Quốc gia và Quốc gia được xem như một thẩm quyền cao hơn được gọi là Nhà nước Quốc gia.

Đoạn trích ngắn ngủi sau đây là một phần của cuốn sách nhằm hệ thống hóa sáu bài giảng do Maritain trình bày vào tháng 12 năm 1949 tại Hoa Kỳ dưới sự bảo trợ của Quỹ Charles R. Walgreen Foundation dành cho các Cơ chế Nghiên cứu Hoa Kỳ.



NHÂN DÂN VÀ NHÀ NƯỚC

Nhà nước không phải là hiện thân tối cao của Ý niệm, như Hegel vốn tin tưởng; Nhà nước không phải là một loại siêu nhân tập thể; Nhà nước chỉ là một cơ quan được quyền sử dụng quyền lực và cưỡng chế, và bao gồm các chuyên gia hoặc các nhà chuyên môn về trật tự và phúc lợi công cộng, một công cụ phục vụ con người. Đặt con người vào thể phục vụ công cụ đó là hành vi đồi bại chính trị. Nhân vị như một cá nhân là dành cho cơ chế chính trị và cơ chế chính trị là dành cho nhân vị như một ngôi vị. Nhưng con người không hề dành cho Nhà nước. Nhà nước là dành cho con người.

Khi chúng ta nói rằng Nhà nước là bộ phận cao cấp trong cơ chế chính trị, điều này có nghĩa là nó ưu việt hơn các cơ quan khác hoặc các bộ phận tập thể của cơ chế này, nhưng không có nghĩa là nó ưu việt hơn chính cơ chế chính trị. Như thế, thành phần thấp hơn so với toàn thể. Nhà nước thấp hơn cơ chế chính trị như một toàn thể, và phục vụ cơ chế chính trị như một toàn thể. Nhà nước thậm chí có là người đứng đầu cơ chế chính trị không? Ít khi lắm, vì trong hữu thể nhân bản, đầu là một công cụ của những sức mạnh tinh thần như trí tuệ và ý chí, mà toàn bộ cơ thể phải phục vụ; trong khi các chức năng do Nhà nước thực hiện là dành cho cơ chế chính trị, chứ không phải cơ chế chính trị dành cho chúng.

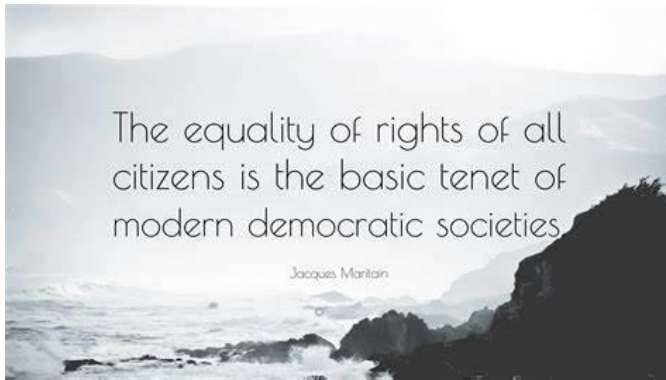
Lý thuyết mà tôi vừa tóm tắt, và là lý thuyết coi Nhà nước là một bộ phận hoặc một công cụ của cơ chế chính trị, phụ thuộc vào nó và được trao cho thẩm quyền cao nhất không phải bởi quyền lợi riêng và lợi ích riêng của nó, mà chỉ bởi và tới mức các đòi hỏi của lợi ích chung, có thể được mô tả như một lý thuyết "duy công cụ", làm cơ sở cho khái niệm thực sự có tính chính trị về Nhà nước. Nhưng chúng ta đang đương đầu với một khái niệm hoàn toàn khác, khái niệm chuyên chế về Nhà nước, dựa trên lý thuyết "duy bản thể" hoặc "duy tuyệt đối". Theo lý thuyết này, Nhà nước là một chủ thể có quyền lợi, tức là một ngôi vị tinh thần, và do đó là một toàn thể; kết quả là nó được đặt lên trên cơ chế chính trị hoặc được tạo ra để hấp thụ hoàn toàn cơ chế chính trị, và nó được hưởng quyền lực tối cao do quyền tự nhiên, bất khả xâm phạm và vì cùng đích của chính nó.

Tất nhiên, mọi thứ vĩ đại và quyền thế đều có xu hướng như từ bản năng - và một con cá mồi

đặc biệt – muốn phát triển quá giới hạn của chính nó. Quyền lực có xu hướng gia tăng quyền lực, cỗ máy quyền lực có xu hướng không ngừng tự mở rộng nó; bộ máy pháp lý và hành chính tối cao có xu hướng tự mãn quan liêu; nó thích tự coi mình là cứu cánh, chứ không phải là phương tiện. Những người chuyên lo các công việc của toàn thể có khuynh hướng tự coi mình là toàn thể; các vị tham mưu tự coi mình là toàn quân, các thẩm quyền Giáo hội có khuynh hướng tự coi mình là toàn thể Giáo hội; Nhà nước có khuynh hướng tự coi mình là toàn bộ cơ chế chính trị. Đồng thời, Nhà nước có xu hướng tự gán cho mình một ích chung đặc biệt – việc tự bảo tồn và phát triển chính mình - khác biệt với cả trật tự và phúc lợi công cộng vốn là mục đích cận kề của nó, lẫn với công ích là mục đích cuối cùng của nó. Tất cả những điều bất hạnh này chỉ là những trường hợp của việc vượt quá hoặc lạm dụng “tự nhiên”.

Nhưng còn có một điều gì đó cụ thể và trầm trọng hơn nhiều trong việc phát triển của lý thuyết duy bản thể hoặc duy tuyệt đối về Nhà nước. Sự phát triển này chỉ có thể hiểu theo quan điểm của lịch sử hiện đại và là cái hậu của các cấu trúc và quan niệm đặc biệt đối với Đế chế Trung cổ, đối với chế độ quân chủ tuyệt đối của thời cổ điển Pháp, và chính quyền tuyệt đối của các vị vua nhà Stuart ở Anh. Một cách đáng chú ý, chính từ ngữ Nhà nước cũng chỉ xuất hiện trong diễn trình lịch sử hiện đại; khái niệm Nhà nước mặc nhiên có liên hệ với khái niệm cổ xưa về thành phố (polis, civitas), trong yếu tính, vốn là cơ chế chính trị, và càng có nghĩa như thế hơn nữa trong khái niệm của người La Mã về Đế chế: nó chưa bao giờ được đưa ra một cách minh nhiên thời cổ xưa. Theo một khuôn khổ lịch sử, đáng tiếc là hay được lặp đi lặp lại, cả sự phát triển bình thường của Nhà nước - tự nó là một tiến bộ lành mạnh và chân chính – lẫn sự phát triển của quan niệm giả mạo-duy tuyệt đối-pháp lý và triết học về Nhà nước đã diễn ra cùng một lúc.

Một lời giải thích thỏa đáng về diễn trình lịch sử đó có lẽ đòi hỏi một cuộc phân tích lâu dài và kỹ lưỡng. Ở đây, tôi chỉ gợi ý rằng vào thời Trung cổ, thẩm quyền của Hoàng đế, và trong buổi đầu thời hiện đại, thẩm quyền tuyệt đối của nhà Vua, từ trên đưa xuống cơ chế chính trị, được áp đặt lên cơ chế chính trị. Trong nhiều thế kỷ, thẩm quyền chính trị là đặc quyền của một "chủng tộc xã hội" cao cấp, một chủng tộc có quyền được hưởng quyền lực tối cao và sự lãnh đạo cũng như hướng dẫn đạo đức trên cơ chế chính trị - mà theo giả thiết vốn bao gồm những người dưới tuổi có thể đòi hỏi, phản kháng, hoặc bạo loạn, không tự quản trị được; và người ta tin đây là quyền bẩm sinh hoặc trực tiếp do Thượng đế ban tặng và không thể chuyển nhượng. Vì vậy, trong "thời đại baroque," trong khi thực tại Nhà nước và cảm thức Nhà nước dần dần thành hình như những thành tựu pháp lý vĩ đại, khái niệm Nhà nước ít nhiều xuất hiện một cách mơ hồ như là khái niệm toàn thể - đôi khi được đồng nhất với con người của nhà vua - được áp đặt lên trên hoặc bao trùm cơ chế chính trị và được hưởng quyền lực từ trên nhờ quyền tự nhiên và bất khả xâm phạm của nó, - nghĩa là có chủ quyền. Vì theo nghĩa chân thực của chữ này – một nghĩa vốn lệ thuộc vào sự thành hình lịch sử của khái niệm chủ quyền, trước các định nghĩa khác nhau của các nhà luật học - chủ quyền không chỉ bao hàm việc chiếm hữu thực sự quyền lực tối cao và quyền đối với nó, mà còn là một quyền tự nhiên và không thể chuyển nhượng, quyền được hưởng một quyền lực tối cao vốn là quyền tách biệt khỏi và đứng trên các thần dân của nó.



Vào thời Cách mạng Pháp, khái niệm Nhà nước được coi như một toàn thể tự thân vẫn được bảo tồn, nhưng nó chuyển từ Nhà vua qua Quốc gia, bị đồng nhất một cách nhầm lẫn với cơ chế chính trị; do đó Quốc gia, Cơ chế Chính trị và Nhà nước đã được đồng nhất hóa. Và chính khái niệm chủ quyền - như một quyền tự nhiên hoặc bẩm sinh và bất khả chuyển nhượng được hưởng quyền lực siêu việt tối cao - đã được bảo tồn, nhưng đã chuyển từ Vua sang Quốc gia. Đồng thời, dựa trên lý thuyết duy chí (voluntarist) về pháp luật và xã hội chính trị, vốn đạt tới cao điểm trong triết học thế kỷ thứ mười tám, Nhà nước được biến thành một ngôi vị (điều được gọi là ngôi vị tinh thần) và một chủ thể có quyền lợi, một cách mà thuộc tính chủ quyền tuyệt đối, khi được quy cho Quốc gia, trên thực tế, tất yếu phải được Nhà nước đòi hỏi và thực thi.

Do đó, trong thời hiện đại, khái niệm chuyên chế hoặc duy tuyệt đối về Nhà nước đã được các nhà lý thuyết về dân chủ chấp nhận như các nguyên lý dân chủ - cho đến khi Hegel, nhà tiên tri và nhà thần học của Nhà nước toàn trị, thần thánh hóa, xuất hiện. Ở Anh, các lý thuyết của John Austin chỉ có xu hướng chế ngự và văn minh hóa phần nào con thú quái Leviathan cũ của Hobbes. Diễn trình chấp nhận này được ủng hộ nhờ một thuộc tính tượng trưng vốn thực sự thuộc về Nhà nước, tức sự kiện này là, như chúng ta nói hai mươi đầu gia súc nghĩa là hai mươi con vật thể nào, thì phần trên cùng của cơ chế chính trị tự nhiên đại diện cho toàn bộ chính trị như vậy. Không, hơn thế nữa, ý niệm về điều vừa kể còn được nâng lên một mức độ trừu tượng và tượng trưng cao hơn, và ý thức của xã hội chính trị được nâng lên thành một ý tưởng hoàn toàn cá nhân hóa hơn về chính nó trong ý niệm Nhà nước. Trong khái niệm duy tuyệt đối về Nhà nước, biểu tượng đã được biến thành thực tại, nó đã được ngôi vị hóa (hypostasized). Theo quan niệm này, Nhà nước là một đơn tử siêu hình, một ngôi vị; nó là một toàn thể đối với chính nó, là toàn thể chính trị duy nhất trong mức độ thống nhất và cá nhân tính cao nhất của nó. Vì vậy, nó thu hút vào nó trọn cơ chế chính trị mà từ đó nó vốn phát xuất, cũng như mọi ý chí cá nhân hoặc đặc thù mà, theo Jean-Jacques Rousseau, từng tạo ra Ý chí Chung để chết và sống lại một cách huyền bí trong tính thống nhất của nó. Và nó được hưởng chủ quyền tuyệt đối như một đặc tính và quyền theo yếu tính.

Khái niệm Nhà nước, được thực thi trong lịch sử nhân loại, đã buộc các nền dân chủ rơi vào những mâu thuẫn không thể dung thứ được với chính mình, trong sinh hoạt quốc nội và nhất là trong sinh hoạt quốc tế. Vì khái niệm này không phải là thành phần của các nguyên lý dân chủ chân chính, nó không thuộc về cảm hứng và triết lý dân chủ thực sự, nó thuộc về một di sản ý thức hệ giả mạo vốn rình mò nền dân chủ như một ký sinh trùng. Trong thời kỳ thống trị của nền dân chủ cá nhân chủ nghĩa hay "tự do", Nhà nước, được biến thành tuyệt đối, biểu lộ xu hướng tư coi mình thay thế cho nhân dân, và do đó khiến nhân dân ra xa lạ đối với sinh hoạt chính trị đến một mức độ nào đó; nó cũng có thể phát động các cuộc chiến tranh giữa các quốc gia làm xáo trộn Thế kỷ XIX. Tuy nhiên, sau thời đại Napoléon, các hệ luận tồi tệ

nhất của diễn trình tuyệt đối hóa Nhà nước này đã được kiểm chế bởi triết lý dân chủ và các thực hành chính trị đang thịnh hành lúc đó. Chính với sự ra đời của các chế độ và triết lý toàn trị mà những hệ luận tồi tệ nhất đó đã được xỏ lồng. Nhà nước biến thành tuyệt đối lộ rõ bộ mặt thật của nó. Kỷ nguyên của chúng ta đã có đặc ân được chiêm ngưỡng chủ nghĩa toàn trị Nhà nước của Chúng tộc với Chủ nghĩa Quốc xã Đức, của Quốc gia với Chủ nghĩa Phát xít Ý, của Cộng đồng Kinh tế với Chủ nghĩa Cộng sản Nga.

Điểm cần nhấn mạnh là điều trên. Đối với các nền dân chủ ngày nay, nỗ lực cấp bách nhất là phát triển công bằng xã hội và cải thiện việc quản lý kinh tế thế giới, và tự bảo vệ mình trước các mối đe dọa toàn trị từ bên ngoài và sự bành trướng toàn trị trên thế giới; nhưng việc theo đuổi các mục tiêu này chắc chắn sẽ kéo theo sự rủi ro có quá nhiều chức năng của đời sống xã hội do Nhà nước kiểm soát từ trên cao, và chúng ta chắc chắn sẽ phải chấp nhận rủi ro này, bao lâu ý niệm của chúng ta về Nhà nước chưa được phục hồi trên nền tảng dân chủ đích thực và chân chính, và chừng nào cơ chế chính trị chưa đổi mới cơ cấu và ý thức của chính nó, để người dân được trang bị hữu hiệu hơn cho việc thực thi tự do, và Nhà nước có thể trở thành một công cụ thực sự cho lợi ích chung của mọi người. Chỉ khi đó, cơ quan cao nhất, được nền văn minh hiện đại làm cho ngày càng trở nên cần thiết hơn đối với nhân vị trong tiến bộ chính trị, xã hội, đạo đức, thậm chí trí thức và khoa học của họ, mới ngưng cùng một lúc là mối đe dọa đối với các quyền tự do của nhân vị cũng như trí tuệ và khoa học. Chỉ lúc đó, các chức năng cao nhất của Nhà nước – bảo đảm luật pháp và tạo điều kiện cho sự phát triển tự do của cơ chế chính trị - mới được khôi phục, và cảm thức về Nhà nước của công dân mới được khôi phục. Chỉ khi đó, Nhà nước mới đạt được phẩm giá thực sự của mình, một phẩm giá không phát xuất từ quyền lực và thanh thế, mà là từ việc thực thi công lý.

7. Tầm nhìn Nga và Ukraine về Các khía cạnh hiện đại trong tư tưởng chính trị và pháp lý của Jacques Maritain

Ảnh hưởng tư tưởng chính trị, luật pháp và cả giáo dục của Jacques Maritain khá sâu rộng và ngày nay cả Nam Mỹ, Bắc Mỹ và thậm chí khối Nga cũng tìm về tư tưởng này. Trong bài sau đây của Sergey S. Shestopal, Kateryna V. Astakhova, và Victor V. Astakhov, thuộc Đại học kinh tế và dịch vụ bang Vladivostok, 690014, Gogolya 41, Vladivostok, Nga (https://www.academia.edu/74425052/Modern_Dimensions_of_Jacques_Maritains_Political_and_Legal_Personalism), chúng tôi xin mời độc giả xem qua phân tích của hai tác giả Nga nói về quan điểm của Jacques Maritain với các thách thức thời hiện đại trong đó nổi bật là thuyết nhân vị và đa nguyên. Trong hai bài kế tiếp, chúng tôi sẽ trình bày ảnh hưởng của ông đối với nền chính trị Hoa kỳ và Nam Mỹ.

1. Dẫn nhập

Ở đây chúng ta sẽ xem xét đóng góp căn bản của triết học luật pháp: chủ nghĩa nhân vị và chủ nghĩa đa nguyên của Jacques Maritain (1882 - 1973), một trong những đại diện sáng giá nhất của triết học và lý thuyết pháp luật cổ điển Pháp. Ngày nay, những vấn đề này dường như đặc biệt đáng lưu ý và phù hợp: sự biến đổi chủ quyền trong thời đại hoàn cầu hóa, sự biến đổi bản sắc và các truyền thống quốc gia về chính trị và bản thân, tâm trí và xã hội một bên và bên kia là sự tích hợp và hoàn cầu hóa châu Âu là những thách thức của thời đại. Chủ nghĩa nhân vị chính trị và pháp lý và chủ nghĩa đa nguyên, vốn là những phạm trù triết học và pháp lý căn bản của xã hội, luôn đối đầu và thâm nhập vào nhau. Sự hợp nhất và mâu thuẫn thường trực của chúng luôn là một trong những động lực cơ bản cho sự phát triển chính trị xã hội của xã hội. Rõ ràng là những phạm trù triết học và pháp lý này cực kỳ phù hợp trong các thực tại của hoàn cầu hóa ngày nay nói chung và tích hợp Châu Âu hay Châu Á nói riêng.

Những điểm đặc thù được du nhập vào xã hội và các định chế luật pháp của nó, do cấu trúc của thời đại, có đặc điểm bảo vệ rộng rãi các nhân quyền, tự do cá nhân, (“Tự do thuộc yếu tính của mọi hữu thể trí thức.” “Tự do trong Thế giới Hiện đại” [Maritain 1996].), đặc biệt quan tâm và tôn trọng các cá nhân và quyền riêng tư của họ, chủ nghĩa đa nguyên và hoàn cầu hóa, liên kết với việc phi lãnh thổ hóa [deterritorialization (*)], đã làm tăng tính nối kết xã hội qua lại giữa các ranh giới địa lý và chính trị hiện có và tốc độ nhanh chóng của hoạt động xã hội. Những va chạm liên tục của lãnh vực thông tin hoàn cầu có tính bản vị, đa nguyên và bỏ qua mọi ranh giới làm cho xã hội hiện đại trở nên mâu thuẫn và căng thẳng nội bộ hơn bao giờ hết. Các lực lượng va chạm nhau của diễn trình hoàn cầu hóa, bản địa hóa và nhân vị hóa đang đặt ra một thách thức cho nhân loại. Đây là lời kêu gọi đầy gợi ý cho các trụ cột của triết học hiện đại. Học thuyết xã hội hiện đại của Pháp dựa trên các định đề lịch sử hàng nghìn năm của các giá trị gia đình Kitô giáo. Những vấn đề căn bản của chủ nghĩa đa nguyên và chủ nghĩa nhân vị trong xã hội cũng như các khía cạnh triết học và luật pháp của chúng theo truyền thống vốn nằm trong tập chú của các nhà triết học Pháp. Những truyền thống này có từ thời Abelard, Albert Cả, Thomas Aquinas, Bodin, Descartes, Pascal, Malebranche, Montesquieu, Voltaire, Maine de Biran, de Maistre, Cousin, Renouvier. Những tiến bộ lý thuyết của những đại diện hàng đầu của triết học luật pháp thế kỷ XX như Jacques Maritain, Etienne Gilson, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel đã có tác động không nhỏ đến cộng đồng thế giới. Học thuyết triết học xã hội của Maritain kế thừa vô số quan niệm và khái niệm (với ông, ngoài hệ thống đào tạo, truyền thống Tôma với các thành tố vẫn còn của Aristốt), bắt đầu với "Nhà nước" của Platông, các ý tưởng của Phong trào Ánh sáng và kết thúc với các nghiên cứu của trường phái xã hội học Chicago. Bergson, E. Mounier và Berdyaev có ảnh hưởng trực tiếp đến ông. Nhà thơ Mỹ nổi tiếng Thomas Stearns Eliot từng gọi Jacques Maritain là “nhân vật dễ thấy nhất và có lẽ là thế lực mạnh mẽ nhất trong triết học đương thời”. Theo quan điểm của Maritain, việc tuân theo chủ nghĩa nhân bản có ba nguyên tắc nền tảng: chấp nhận giá trị của cá nhân, mọi người chung sống trong khát vọng vì lợi ích chung, cũng như xu hướng Kitô giáo-hữu thần, sẽ dẫn đến sự hiện hữu của một xã hội trong đó các khả năng của con người có thể cởi mở và nhận ra chính mình một cách đầy đủ nhất và tự do của con người cũng sẽ được thi hành. Biết rõ rằng các nguyên tắc cai trị như vậy sẽ không thể hiện hữu trong một nhà nước quốc gia riêng biệt bao quanh bởi một nhà nước với những nguyên tắc cai trị khác thế, Maritain đề nghị lối giải quyết mâu thuẫn một cách hữu hiệu bằng "một liên minh thế giới của các xã hội chính trị" với quyền tự chủ đáng kể và công dân có thể di chuyển tự do trên khắp các liên bang của các tiểu bang nếu họ muốn (Shestopal, 2014). “Jacques Maritain trước nhất là một triết gia Công Giáo vĩ đại, một trong những người đã đóng góp nhiều hơn cả vào việc phục hồi Thánh Tôma Aquinô. Nhờ sức mạnh của sự việc, ông cũng là một triết gia chính trị để lại một công trình phong phú, một công trình, ở thời không có cột mốc của ta, hơn bao giờ hết vẫn có tính hiện thực để suy nghĩ lại tương lai Kinh thành chính trị” (Maritain, *Philosophe De La Cité*, Christophe Geffroy, Nguồn: La Nef N ° 248 DE MAI 2103) Nhưng «Trên thực tế, triết học phương Tây chưa bao giờ tự giải thoát khỏi Kitô giáo: bất cứ nơi nào Kitô giáo không nhúng tay vào việc xây dựng một triết học hiện đại thay vào đó nó được coi như một chương ngại vật” (J.Maritain. *An Essay on Christian Philosophy* (1955), p. 51).

2. Quan niệm của Maritain và những thách thức của thời hiện đại

Jacques Maritain là người đầu tiên trong lịch sử thế kỷ XX, đã liên kết lý thuyết triết học và nhân học (chủ nghĩa nhân vị) với việc tham gia thực tế vào việc soạn thảo Bản Tuyên ngôn Nhân quyền, nhằm chống lại sự xâm phạm toàn trị đối với những quyền này. Đối với Maritain, Chủ nghĩa Tôma là nguồn gốc của những ý tưởng và mô hình phương pháp luận trong suốt cuộc đời sáng tác của ông (Villey, 2002; Corduan, 2007; Crosson, 1983; Fay, 1991

& Lyubashits, Mordovtsev & Mamychyev, 2015). Nói đến chủ nghĩa đa nguyên và chủ nghĩa nhân vị, Maritain dựa vào tác phẩm của chính mình, "Freedom in the Modern World [Tự do trong thế giới hiện đại]" (1936), Ch. I, và "Integral humanism [Chủ nghĩa nhân bản toàn diện]", Ch. V. Tóm tắt những điểm chính của chúng, Maritain trình bày "hệ thống nhân vị và đa nguyên mới". Nhu cầu về một quy chế chung cho nhà nước phải biến mất với sự ra đời của hệ thống mới, và tất cả các hình thức tự nhiên của hoạt động kinh tế và xã hội, dù là lớn nhất, sẽ bắt nguồn từ bên dưới, từ sáng kiến tự do và khả năng cạnh tranh của một số nhóm, tổ chức công đoàn, các tổ chức hợp tác xã, hiệp hội, các nhà sản xuất và người tiêu dùng thống nhất với nhau trên cơ sở hiệp đoàn liên bang - các tổ chức được định chế công nhận ở các bình diện khác nhau. Nhà nước, dành cho các tổ chức xã hội khác nhau sáng kiến độc lập và tự kiểm soát trong mọi hoạt động vốn có của họ, sẽ giữ lại cho mình đặc quyền đích thực duy nhất là "trọng tài và giám sát tối cao qui định các hoạt động độc lập và tự chủ này theo quan điểm chính trị cao nhất về ích chung" (Maritain, 1951). Xã hội chính trị, khi dành cho nhà nước thẩm quyền kiểm soát và các thẩm quyền vì lợi ích chung, đòi hỏi nhà nước không những duy trì trật tự công cộng mà còn phải tôn trọng công lý. Maritain nhấn mạnh tầm quan trọng của khả năng xã hội chính trị thực hiện quyền kiểm soát tối cao đối với nhà nước, vốn được ban cho các chức năng quản trị và kiểm soát. Nhưng vì thẩm quyền tối cao này do nhà nước có được từ một xã hội chính trị, tức là từ người dân, chính nhà nước không sở hữu quyền tự nhiên được hưởng quyền lực tối cao (Maritain, 1951), tức chủ quyền. Tuy nhiên, theo nghĩa được Maritain đưa vào khái niệm "chủ quyền" như một quyền tự nhiên và bất khả chuyển nhượng của thẩm quyền tối cao siêu việt hoặc riêng biệt, thì không có bất cứ chủ thể trần thế nào sở hữu quyền đó: "thực vậy, không phải vua, cũng không phải hoàng đế là những người có chủ quyền, nhưng họ có một thanh gươm và các thuộc tính của chủ quyền. Nhà nước không phải là một thực thể có chủ quyền và ngay cả người dân cũng không có chủ quyền. Chỉ một mình Thiên Chúa là có chủ quyền» (Maritain, 1951). Quan điểm cực đoan này về chủ quyền là hoàn toàn tự nhiên, có thể chấp nhận được, và thậm chí là cần thiết về mặt luận lý đối với một nhà tư tưởng tôn giáo, nhưng hầu như không thể chấp nhận được đối với triết lý luật pháp thế tục. Việc chấp nhận một lối bàn như thế về chủ quyền đã tạo cơ hội cho một kiểu giải thích và đánh giá khá võ đoán về điều tốt nhất của chủ quyền cần thiết để bảo đảm tính hợp pháp thực sự của nhà nước và cuối cùng của xã hội chính trị, mà Maritain vốn đồng nhất hóa với người dân. Sự mâu thuẫn giữa lý thuyết tôn giáo - triết học với thực tiễn này là một điểm yếu trong quan niệm của Maritain, người cố gắng tạo ra một khái niệm nhất quán về quyền tối cao của xã hội chính trị (người dân) so với nhà nước. "Nói về người dân, cũng như về cộng đồng chính trị, chúng ta nên nói rằng cả người dân lẫn cộng đồng chính trị đều không có chủ quyền, nhưng họ có quyền tự nhiên được độc lập hoặc tự trị hoàn toàn" (Maritain, 1951). Nhưng nếu người dân có "quyền tự nhiên được độc lập hoàn toàn", thì điều này có nghĩa là người dân có chủ quyền, theo ngay ý nghĩa mà Maritain đưa ra cho khái niệm chủ quyền. Hiện nay, rất khó để lượng định liệu Maritain có nhận thấy sự mâu thuẫn mà ông đã thừa nhận hay không, nhưng những lập luận tiếp theo của ông chỉ có nghĩa thuận lý khi cho rằng nhân dân dù sao cũng có chủ quyền. "Người dân sử dụng quyền này khi nhận được hiến pháp thành văn hoặc bất thành văn của xã hội chính trị, hoặc khi một bộ phận của họ được kết hợp thành một nhóm chính trị nhỏ, để tranh đấu quyền lợi hoặc để đưa ra quyết định, hoặc khi họ bầu ra đại diện của họ. Người dân luôn có quyền như vậy. Chính nhờ quyền này mà người dân kiểm soát nhà nước và các quan chức chính phủ của nó" (Maritain, 1951). Các phương pháp kiểm soát như vậy bao gồm việc ủy quyền để làm luật và cai trị qua các cuộc bầu cử theo định kỳ và với một số quyền hạn nào đó cho một dân cử. Bằng cách trao thẩm quyền cho những người cụ thể này, người dân, ở cùng một mức độ, hạn chế quyền cai trị của chính họ, nhưng không mất quyền này, vì họ quản trị qua các người đại diện và các cơ quan đặc biệt của họ. "Nhưng con người không hề vì Nhà nước. Nhà nước vì con người." (Maritain, 1951) - đây là luận điểm căn bản của Maritain. Maritain tin rằng nếu nền dân chủ

bước vào giai đoạn lịch sử tiếp theo "với đầy đủ trí hiểu và sức sống", thì nó sẽ không bỏ qua tôn giáo, như nền dân chủ tư sản đã làm trong quá khứ. Đồng thời, ngược lại, đối với triết gia Công Giáo này, rất có thể nền dân chủ "nhân vị chủ nghĩa" được đổi mới này sẽ là một nền dân chủ đa nguyên, nghĩa là đặc biệt khoan dung đối với các tôn giáo đa tuyên tín và các dị biệt về quan điểm. Sự phát triển các ý tưởng của Maritain về sự cần thiết của việc biến đổi một niềm tin thế tục thành các giá trị nhân bản và sự hỗ trợ toàn diện đối với chúng trong xã hội chính trị (dân sự) có thể tạo cơ sở cho các biện pháp thiết thực hơn nữa để tăng cường sự đoàn kết của quốc gia, không phân biệt sắc tộc, văn hóa, khác biệt tôn giáo hoặc vô thần. Bước đầu tiên theo hướng này có thể là việc cải tiến Hiến pháp của một nhà nước có chủ quyền, thế tục, dân chủ, xã hội, trong đó các tín hữu và những người không theo tín ngưỡng nào có chung một mục đích chính trị - củng cố quyền lực và thâm quyền trong tư cách người bảo đảm các quyền và tự do của công dân. Theo Maritain, chỉ có xã hội theo chủ nghĩa nhân vị mới có thể thực sự dân chủ. Để hình thành ra nó, cần phải hoàn tất việc thiết lập các quyền dân chủ. Maritain nhìn thấy giai đoạn đầu tiên của sự hình thành này trong thời Trung cổ, khi có những nỗ lực to lớn để xây dựng đời sống xã hội dựa trên sự thống nhất giữa các xác tín thần học và niềm tin tôn giáo, lý thuyết chính trị và luật pháp và cuộc sống thực tiễn. Điều đó đã khả hữu trong một vài thế kỷ - phần lớn các nhà nước châu Âu cận đại và các hệ thống pháp luật đã được hình thành trong thời kỳ này. Tuy nhiên, với sự xuất hiện của Phong trào Cải cách, thời kỳ này đã kết thúc, "và việc quay trở lại mô hình thời Trung cổ thánh thiêng là điều trở thành bất khả" (Maritain, 1951). Như kết quả của Phong trào Cải cách, xã hội dân sự hoặc chính trị ngày càng tách rời khỏi thâm quyền thiêng liêng của Giáo Hội và đã xây dựng một trật tự "thế tục" "trần đời" trong đó, các dị biệt về chính trị và luật pháp giữa những công dân có bối cảnh khác nhau và các tôn giáo khác nhau đã bị xóa nhòa. Diễn trình "thế tục hóa" xã hội chính trị trong thời kỳ Mới gia tăng do những nỗ lực xây dựng đời sống của xã hội dựa trên "lý trí thuần túy" tách rời khỏi mọi tôn giáo. Nhưng khi những trận đại hồng thủy trong hai thế kỷ trước đã xảy ra, "lý trí thuần túy" đã chứng tỏ không có khả năng cung cấp sự thống nhất tinh thần cho nhân loại. Do đó, Maritain kết luận: "Ngay khi các biến cố bi thảm trong những thập niên gần đây bác bỏ chủ nghĩa duy lý tư sản của thế kỷ XVIII và XIX, chúng ta đã nhận thức được rõ ràng hơn sự kiện này là tôn giáo và siêu hình học là một thành tố thiết yếu của nền văn hóa nhân bản, nguồn gốc và những động lực cần thiết của đời sống xã hội" (Maritain, 1951). Do đó, nền dân chủ được đổi mới trong tương lai không nên làm ngơ tôn giáo và nên là loại đa nguyên và duy nhân vị, nghĩa là tập chú vào các cá nhân. Trong xã hội chính trị theo chủ nghĩa nhân vị này, những người thuộc các khuynh hướng triết học hoặc tôn giáo khác nhau, có thể và nên làm việc với nhau vì các mục tiêu chung và ích chung, nếu họ chấp nhận các nguyên tắc căn bản của một xã hội của những người tự do.

3. Đây là các nguyên tắc căn bản của nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị?

Trước hết, nền dân chủ nên mang trong nó sự ủng hộ và bảo vệ niềm tin của những người bình thường vào tự do. Maritain cho rằng giáo điều của chủ nghĩa tự do tư sản, một giáo điều hệ ở ý tưởng cho rằng một xã hội dân chủ nên cung cấp diễn đàn công cộng cho các cuộc thuyết trình về các cơ sở của đời sống xã hội, trong đó, cũng như trong thị trường tự do, các ý tưởng và chủ trương đang đối diện và cạnh tranh nhau thậm chí một cách phá hoại nhất đối với các quyền lợi và các tự do, là một sai lầm lớn. Sự dung túng có tính ý thức hệ ấy của nền dân chủ tư sản thế kỷ XIX và nửa đầu thế kỷ XX hiện hữu dưới khẩu hiệu "tự do có ý kiến" đã biến thành trung lập ngay cả đối với chính tự do của họ.

Maritain từng viết: "Vì nó (tức giai cấp tư sản) không có ích chung thực sự, nên nó không có tư duy chung thực sự, không có ý thức chung, mà chỉ có bộ óc trống rỗng thờ ơ, bao quanh bởi những tấm gương: không có gì đáng ngạc nhiên khi trước Thế Chiến thứ hai ở những

quốc gia chịu ảnh hưởng tuyên truyền của phát xít, của phân biệt chủng tộc hoặc cộng sản thối nát, xã hội đã đánh mất bất cứ ý tưởng nào về chính mình và niềm tin vào chính mình, một loại niềm tin chung, có thể khuyến khích họ đối đầu với các diễn trình tiêu cực” (Maritain, 1999). Niềm tin này có tính chất dân sự hoặc trần tục, không phải tôn giáo. Với tất cả sự cần thiết phải có nó trong một nền dân chủ thực sự, niềm tin như vậy không thể được áp đặt lên công dân dưới hình thức một số loại khái niệm triết học nào đó. Maritain tin chắc rằng "trong thời đại của chúng ta, khái niệm này chỉ có thể tạo ra sự giả tạo vô nhân đạo, tàn ác hoặc giả hình được củng cố bởi các nhà nước độc tài tự cho mình có đức tin, tình yêu và sự tôn trọng của một người tôn giáo đối với Thiên Chúa; nó phát sinh ý hướng của các quốc gia này muốn áp đặt niềm tin của chính họ lên ý thức của quần chúng bằng sức mạnh tuyên truyền, dối trá và bộ máy cảnh sát" (Maritain, 1951). Những người có nhiều quan điểm triết học và tôn giáo khác nhau có thể đến với loại đức tin thế tục như thế. Đức tin này không nói tới các nguyên tắc ý thức hệ và thực tiễn, gây ra bởi sự phát triển của ý thức đạo đức về nhu cầu phải cùng nhau phấn đấu vì ích chung.

Xã hội chính trị có quyền và nghĩa vụ phát triển và hỗ trợ nơi các công dân một đức tin thế tục, mà cộng đồng quốc gia và ý thức công dân vốn tùy thuộc vào. Dù vì lợi ích chung, điều quan trọng là các tình huống thực tế, vốn là cơ sở của luật pháp của xã hội, phải đúng trong chính chúng, các nhà nước dân chủ không tự chiếm cho mình đặc quyền đánh giá sự thật của những điều khoản này, phải để chúng cho chính người dân công nhận và chấp thuận. Maritain cho rằng luật dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị phải bao gồm các điều sau đây:

- Các quyền lợi và tự do của con người, các quyền lợi và tự do chính trị, các quyền lợi và tự do xã hội và trách nhiệm tương ứng;
- Các quyền và trách nhiệm của các ngôi vị vốn là thành phần của xã hội gia đình cũng như tự do và các trách nhiệm của họ đối với cộng đồng chính trị;
- Các quyền và trách nhiệm hỗ trợ của Nhà nước và các nhóm xã hội; việc cai trị dân, do dân và vì dân; các chức năng thẩm quyền trong nền dân chủ chính trị và xã hội, nghĩa vụ đạo đức có ý thức liên quan đến cả luật pháp và Hiến pháp, bảo đảm cho người dân các quyền tự do khác nhau;
- Loại trừ các điều kiện để có thể gây ra các cuộc cách mạng chính trị trong một xã hội thực sự tự do, và được cai trị bởi luật pháp, mà các thay đổi và phát triển phụ thuộc vào đa số của quốc gia;
- Bình đẳng giữa người dân, công bằng trong các mối liên hệ giữa cá nhân và xã hội chính trị, hòa hợp dân sự và lý tưởng huynh đệ, tự do tôn giáo, khoan dung và tôn trọng lẫn nhau giữa các cộng đồng tâm linh khác nhau và các trường phái tư tưởng, đức hy sinh dân sự và tình yêu Tổ quốc, tôn trọng lịch sử và di sản của nó, và cả sự hiểu biết về các truyền thống khác nhau vốn đan xen tạo thành sự thống nhất của nó;
- Những cam kết của mỗi cá nhân liên quan đến lợi ích của xã hội và cam kết chính trị của mọi quốc gia vì lợi ích chung của xã hội văn minh và nhu cầu nhận thức được tính thống nhất của thế giới và sự hiện hữu của cộng đồng các dân tộc (Maritain, 1999). Maritain nhấn mạnh rằng mặc dù những dự khoản này của nền dân chủ theo chủ nghĩa nhân vị phát xuất từ học thuyết Kitô giáo, nhưng trong một xã hội dân chủ, không nên có áp lực tôn giáo đối với những người không phải là Kitô hữu, những người có quyền xây dựng đức tin dân chủ của họ trên các cơ sở tư tưởng khác: "Quyền lực dân sự và nhà nước nên quan tâm đến một điều duy nhất là đức tin thế tục chung bên trong luật thế tục chung" (Maritain, 1999).

4. Đâu là các nguyên tắc căn bản của chủ nghĩa đa nguyên trong chế độ dân chủ? Làm thế nào ngôi vị được tích nhập vào Xã hội Dân chủ?

Maritain duy trì phần nào trong trí tưởng tượng của ông một thế giới duy tâm chắc chắn có tính đa nguyên, nhưng dĩ nhiên, ông cũng đặt vào thế giới này một viễn kiến Kitô giáo về con người làm cơ sở. Triết lý của ông về triết học thực hành (***) và chính trị được ông định nghĩa là "chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo toàn diện", thậm chí là "chủ nghĩa nhân bản qui thần [theocentric]. Một số thành tố siêu việt trong các quan niệm về số phận và niềm tin của con người luôn hiện diện trong các lý thuyết chính trị của ông; và như chúng ta đã đề cập ở trên, sự công nhận vượt trội về chủ quyền của Thiên Chúa. Chắc chắn, với sự hòa nhập vào thế giới này nền dân chủ và trọn vẹn phẩm giá, tự do và ý thức về mình, là những hữu thể nhân bản vốn là các cá nhân theo kiểu nói của Maritain. Maritain mô tả xã hội với sự thống trị của luật pháp. Nhà lý thuyết này đã phân loại bốn loại lẽ luật chính: luật vĩnh cửu, luật tự nhiên, 'thường luật văn minh' (*droit des gens* hoặc *jus gentium*), và luật thực định (*droit positif*).

Vì bản chất của đức tin dân chủ không phải là giáo thuyết mà là thực hành, nên tiêu chuẩn can thiệp của Nhà nước trong lĩnh vực phát biểu các ý tưởng cũng phải mang tính thực tiễn chứ không phải ý thức hệ. Nhà nước không cần phán quyết liệu một lý thuyết chính trị có lạc giáo hay không. Chỉ cần nó cung cấp các bảo đảm cho công lý và tính hợp pháp là đủ để quyết định xem liệu những kẻ lạc giáo chính trị có đe dọa quyền dân chủ bằng hành động của họ hay họ có nhận trợ cấp của nhà nước ngoại quốc để tuyên truyền chống dân chủ hay không. "Mỗi lần chính phủ làm ngơ sự thật căn bản này, vốn tùy thuộc vào bản chất riêng của nó, lý lẽ sẽ bị hy sinh. Và mỗi lần khi lý lẽ trả thù, thì cuối cùng xã hội chính trị phần nào đó cũng sẽ bị hy sinh" (Maritain, 1951).

Tuy nhiên, các hạn chế không nên quan trọng nhất trong việc bảo vệ xã hội khỏi những kẻ lạc giáo chính trị. Có nhiều phương thế tích cực và xây dựng trong nền dân chủ vững ổn có hiệu quả hơn nhiều. Maritain tin rằng hoạt động của các nhóm và nghiệp đoàn chuyên nghiệp gồm những công dân tận tụy với sự phát triển của triết lý dân chủ, giáo dục người dân về các vấn đề thường luật và đấu tranh trí thức chống lại các phong trào chính trị ưa lật đổ là những phương tiện như vậy. Chính nhà nước có thể thông báo cho người dân biết về những ý thức hệ phản dân chủ, trao nhiệm vụ cho những người nổi tiếng về "khôn ngoan và trong sáng đạo đức để đấu tranh." Điều quan trọng là nâng cao cảm thức trách nhiệm trong việc sử dụng các phương tiện truyền thông để tạo điều kiện cho xã hội chính trị "sử dụng sức ép tự phát của lương tâm chung và dư luận công cộng bắt nguồn từ các nhóm sắc tộc quốc gia đã được xác nhận rõ ràng, nhằm ngăn chặn quyền lực của những kẻ lạc giáo chính trị" (Maritain, 1951). Nhưng công cụ có ý nghĩa quan trọng nhất mà xã hội chính trị có được - đó là nền giáo dục dân chủ nhằm dạy niềm tin vào quyền dân chủ và nhu cầu hữu cơ phải có nó.

Một nền giáo dục như vậy hầu hết phụ thuộc gia đình chứ không phải nhà nước. Maritain tin rằng việc làm quen với luật tự nhiên về mặt tinh thần là một chức năng của hệ thống giáo dục công cộng và là phụ giúp cho gia đình. Giáo dục công cộng nên cung cấp điều mà gia đình không thể cung cấp - cung cấp cho trẻ em trọn vẹn kiến thức cần thiết cho việc đào tạo một con người văn minh. "Quan điểm của tôi nằm ở chỗ, thực hiện vai trò hỗ trợ chung này, hệ thống giáo dục của nhà nước nên cung cấp cho các công dân tương lai không những các kỹ năng, kiến thức và khôn ngoan (giáo dục nhân đạo [humanitarian] tổng quát chung cho mọi người), mà còn tạo cho họ một niềm tin sâu sắc và công phu về các quyền dân chủ nói chung, đó là quyền cần thiết cho sự thống nhất của cộng đồng chính trị" (Maritain, 1951).

Maritain thấy rõ vấn đề nan giải của giáo dục tôn giáo trong trường học dân chủ hiện đại, một điều có thể được giải quyết theo hai cách: hoặc các ý tưởng tôn giáo khác nhau quan trọng đối với quốc gia được tích hợp vào hệ thống trường công, hoặc trên cơ sở của mỗi ý tưởng này, chỉ nên dạy tại các trường tư thục.

Cuối cùng, là vấn đề nổi kết qua lại giữa giáo dục công lập và giáo dục gia đình. Nhân cách có được những nét đặc trưng của nó ở đâu, trong gia đình hay trong trường học? Maritain tìm kiếm sự hòa hợp giữa các gia đình có giáo dục và các trường công lập dân chủ. Thậm chí, ông còn quy định sự cần thiết của giáo dục nhân đạo [humanitarian] (nghĩa là việc dẫn nhập và hiện hữu thoải mái của con người trong giai đoạn văn minh hiện đại) cho mọi người, sống trong xã hội dân chủ tiên tiến. Ngày nay, vấn đề này vẫn còn rất cấp bách (Raley, 2010; Tabachnick, 2012; Astakhova, 2013 & Mordovtsev, Mordovceva & Mamychev, 2015), và chúng ta phải đóng góp những nỗ lực đáng kể vào diễn trình phát triển và giải quyết vấn đề này.

5. Kết luận

Như vậy, từ những phân tích trên, chúng ta thấy rõ sự đồng điệu của nhiều ý tưởng của lý thuyết gia người Pháp với tính hiện đại. Ở đây điều thích đáng là trích dẫn tác phẩm hàng đầu của Maritain (Maritain, 2007) "Triết gia là một người tìm kiếm sự khôn ngoan. Trên thực tế, sự khôn ngoan không nằm trong số những thiện ích quá nổi tiếng; chưa bao giờ có sự sản xuất quá mức trong lĩnh vực này. Chủ đề được nhà triết học giả thiết lưu ý càng hiếm hoi, thì xu hướng nghĩ rằng xã hội đặc biệt cảm thấy cần có nhà triết học càng bộc lộ mạnh mẽ hơn". Và bất chấp sự ngây thơ biểu kiến trong một số ý tưởng của ông đối với xã hội kỹ trị hiện đại, người ta phải công nhận tính liên quan và hữu ích của nhiều thành quả lý thuyết của ông trong cộng đồng hoàn cầu đang phát triển với tốc độ đáng kinh ngạc, xóa bỏ không chỉ biên giới của các nhà nước mà còn cả các biên giới của nhân cách nữa.

(*) Thoát dịch thuật ngữ *detrterritorialization*, trong lý thuyết phê phán, *detrterritorialization* là diễn trình qua đó một liên hệ xã hội, được gọi là lãnh thổ (territory) có tổ chức và bối cảnh hiện thời của nó bị thay đổi hay hủy diệt.

(**) thoát dịch thuật ngữ "*Low Philosophy*": một nền triết học được coi là "low" khi có xu hướng không tập chú vào một cấu trúc đã hoàn tất, nhưng tập chú vào tư tưởng gia sống động; không tập chú vào các suy nghĩ tất yếu hay phổ quát, mà vào các điểm đặc thù đã sống vốn gọi hứng, làm cơ sở và vượt quá chúng; không tập chú vào điều vĩnh cửu và khách quan, nhưng vào điều cận kề và có tính chủ quan. Điều nhà tư tưởng là, làm, và nói quan trọng hơn sách vở, các luận điểm chính thức, và xây dựng hệ thống. Nói tóm lại, một nền triết học "bên dưới" tập chú vào đức tính và sự hoàn hảo của nó.

Tham khảo

Astakhova, E. (2013) *Education as a socio-economic market the product in the new historical conditions // Educational potential of the Kharkiv region: monograph* / Nar. Ukr. Acad. Kharkiv. Section. 3.1. pp. 282-289.

Chiesa, S.B. (1980) *Cultura e politica in Jacques Maritain* / B. Sorge // *Civiltà cattolica*. – Roma, 1980.

Corduan, W. (2007) *Neo-Thomism* (Electronic resource) / W. Corduan. Mode of access: <http://mb-soft.com/believe/txo/neothomi.html> last updated on 05/31/2007.

Crosson, F.J. (1983) *Maritain and natural rights* / F.J. Crosson // *Rev. of metaphysics*. Wash. Vol. 36, 4. pp. 897–912.

Fay, Th.A. (1991) *Maritain on rights and natural law* / A.Th. Fay // *Thomist*. Wash. Vol. 55, 3. pp. 439–448.

Lyubashits, V.Y., Mordovtsev, A.Y. & Mamychev, A.Y. (2015) *State and Algorithms of Globalization* // *Mediterranean Journal of Social Sciences*. Vol 6, No 3 S6. pp. 269-277.

Maritain, J. (1996) *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and A Letter on Independence*, Revised Edition (ND Maritain Collected Works). pp. 368.

Maritain, J. (1987) *l'Ordre des concepts (logique)* / J. Maritain // Jacques et Raïssa Maritain. *Oeuvres complètes*. Fribourg (Suisse): Editions universitaires / Paris Editions Saint–Paul. Vol. II. pp. 277–765.

Maritain, J. (1999) *La loi naturelle ou loi non écrite* / J. Maritain // Jacques et Raïssa Maritain. *Oeuvres complètes*. Fribourg (Suisse): Editions universitaires. Paris: Editions Saint–Paul. Vol. XVI. pp. 918.

Maritain, J. (1951) *Man and the State*. University of Chicago Press, Chicago, ILL. pp. 196.

Maritain, J. (2007) *Le philosophe dans la cité*. Editeur Parole et Silence (6 septembre 2007). Paris. pp. 227.

Miller, F.D. & Biondi, Carrie-Ann (2015) *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Volume 6: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. Springer, 2015. pp. 444.

Mordovtsev, A.Y. & Mordovceva, T.V. & Mamychev, A.Y. (2015) *The Convergence of Law: The Diversity of Discourses* // *Mediterranean Journal of Social Sciences*. Vol. 6, 3. pp. 257-26.

Possenti, V. (1983) *Philosophie du droit et loi naturelle selon Jacques Maritain* / V. Possenti // *Revue thomiste*. Paris; Bruxelles. T.83, No.4. pp. 598–608.

Raley, Y. & Preyer, G. (2010) *Philosophy of Education in the Era of Globalization*, Taylor & Francis, NY, Routledge. pp. 246.

Shestopal, S. (2014) *Political and Legal personalism and pluralism J. Maritain's concept and treatment* // *Theory and practice of jurisprudence*, 1(5), pp. 32. Retrieved from: http://nauka.jur-academy.kharkov.ua/download/el_zbirnik/1.2014/13.3.pdf.

Sorge, B. (1980) *Chiesa, cultura e politica in Jacques Maritain* / B. Sorge // *Civiltà cattolica*. Roma. A.131, vol. 4, 3130. pp. 356–366.

Tabachnick, D. & Koivukoski, T. (2012) *Globalization, Technology, and Philosophy*, SUNY Press. pp. 257

Nhưng thực tại là tất cả những câu trích dẫn trên đều thuộc về cùng một nhà văn. Thật vậy, không những từ cùng một nhà văn, mà từ cùng một nhà văn trong cùng một chương của cùng một cuốn sách duy nhất: đó là Jacques Maritain, viết về “Giáo hội và Nhà nước” trong chương thứ sáu của cuốn *Man and the State* (Con người và Nhà nước), xuất bản năm 1951. Và thực tại là người ta có thể xây dựng những câu chuyện khác nhau như vậy từ một tiểu luận duy nhất cho thấy rằng việc quay lại với công trình của Maritain có thể làm sáng tỏ nhiều điều đáng lưu ý về những tranh cãi của chính chúng ta, gần ba thế hệ sau.

Trong chương được đề cập, Maritain - như một phần của một phong trào lớn hơn - cố gắng khai triển giáo huấn Công Giáo về mối liên hệ giữa Giáo hội và nhà nước ngoài quan điểm truyền thống của Giáo hội ông khi cho rằng, một cách lý tưởng, hai quyền lực nên thống nhất trên thực tế, được tích nhập vào nhau như linh hồn và thể xác tích nhập vào nhau trong suy nghĩ và hoạt động. Quan điểm cũ hơn hàm nghĩa rằng Công Giáo nên được công nhận là tôn giáo chính thức của nhà nước, cần có một số sự phục tùng của quyền lực thế tục đối với quyền lực phẩm trật của Giáo hội, và Giáo hội phải có khả năng hoàn toàn dựa vào quyền lực thế tục để thực thi các đòi hỏi của riêng mình đối với tất cả các Kitô hữu đã chịu phép rửa — khiến quyền lực nhà nước sẵn sàng cưỡng chế những kẻ lạc giáo và ly giáo, duy trì tính độc dạng hơn là đa nguyên trong thực hành và niềm tin Kitô giáo.

Vào đầu thế kỷ 20, Giáo Hội Công Giáo sẵn sàng chấp nhận rằng sự sắp xếp trên thường là bất khả thi trong thực tế, nhưng nó vẫn được duy trì như một lý tưởng chính thức, một điểm đến được ngay cả một nước cộng hòa đa dạng và thiên nặng về Thệ phản như Hoa Kỳ hy vọng. Ngược lại, Maritain lập luận, một cách hết sức quan tâm và thận trọng, cho một sự thay đổi minh nhiên hơn, một sự thay đổi trong đó Giáo hội nên nói rằng lý tưởng của các mối liên hệ giữa Giáo hội và nhà nước thời Trung cổ “thánh thiêng” không còn được áp dụng trong thời hiện đại “thế tục” nữa, và mối liên hệ lý tưởng giờ đây đã khác rồi — đến nỗi không thể quay trở lại với thần học chính trị, chẳng hạn, của Tòa án Lạc giáo Tây Ban Nha nữa.

Dù Maritain có thành công hay không về mặt trí thức khi lập luận rằng sự thay đổi này có thể xảy ra mà không có sự thay đổi về tín lý chính thức, thì trên thực tế, ông và những người khác đã thành công trong việc đẩy nhanh việc thay đổi thái độ công khai của Giáo hội mình. Vào thời *Man and the State*, những tuyên bố của các vị giáo hoàng đã có vẻ thuận lợi hơn cho những ý tưởng về tự do tôn giáo, và mười bốn năm sau, Tuyên ngôn về *Tự do Tôn giáo của Công đồng Vatican II* đã phê chuẩn một sự thay đổi lớn. Sau đó, theo mức độ giáo huấn cũ vẫn còn đó, nó đã coi giáo huấn này như một khía cạnh cần che giấu, một bí mật duy truyền thống được bọc kỹ bằng những mỹ từ có âm thanh hiện đại. Ngay cả các học giả như Thomas Pink, những người cho rằng Công đồng thực sự vẫn duy trì giáo huấn cũ, tức lý tưởng duy toàn diện (integralist), cũng có xu hướng dựa vào việc đọc kỹ và phân tích cú pháp cẩn thận, trong khi thừa nhận rằng về việc Giáo hội tự trình bày về chính mình, các ý niệm của nền “thần học chính thức” – để phân biệt với nền “thần học huấn quyền” không sai lầm – như của Maritain mang tất cả những gì có trước chúng.

Nhưng họ làm như vậy, một cách chủ yếu, vì họ hứa hẹn một điều gì đó không chỉ đơn giản là sự tách biệt giữa Giáo Hội và nhà nước, và chắc chắn một điều gì đó hơn cả sự hòa giải với chủ nghĩa cấp tiến ở khía cạnh tục hóa nhất của nó. Các nhị nguyên biểu kiến trong tiểu luận của Maritain phản ánh yếu tố chủ chốt trong lập luận của ông, đó là: trong việc gạt bỏ bất cứ chủ trương chính thức nào về quyền lực chính trị, như việc bỏ mũ ba tầng của Giáo Hoàng, Giáo Hội của Chúa Kitô không những chỉ duy trì ảnh hưởng, mà còn mong muốn có được một quyền bá chủ mềm, một quyền lực trong bối cảnh đa nguyên được thực hiện một cách

gián tiếp hơn nhưng vẫn giữ nguyên quyền lực thực sự - thực vậy, đủ thực để xứng với nhân hiệu cũ “Thế giới Kitô giáo”, bất chấp các đặc điểm hiện đại của nó khác biệt ra sao.

Quyền lực trên trước hết sẽ phát sinh từ điều Maritain gọi là “nguồn cảm hứng sinh động” (vivifying inspiration). Giáo Hội tách biệt khỏi nhà nước và thoát khỏi một số sa đọa và cám dỗ nào đó sẽ rạng rỡ hơn, với “ảnh hưởng thâm nhập và sinh động” đối với “các tác nhân khác... có vị trí thấp hơn trong bậc thang hữu thể.” Nhưng ảnh hưởng đó sẽ không chỉ được cảm nhận trong lương tâm cá nhân. “Các tác nhân khác” của Maritain bao gồm tất cả các hình thức quyền lực thế tục, quyền làm luật và lên khuôn văn hóa, điều mà ông mong đợi sẽ đứng về phía Tin Mừng, không bao giờ áp đặt mọi tín lý của mình nhưng vẫn làm sinh động bằng các giáo huấn của mình, vẫn tìm kiếm một nền chính trị Kitô giáo giữa bối cảnh đa nguyên trong niềm tin thần học.

Nếu từ vọng nhìn của năm 1951 - Maritain là một người theo phe cấp tiến, thì từ vọng nhìn của năm 2022, giọng ông nghe có vẻ như giọng của một trong những nhà hậu-cấp tiến của chúng ta hơn, với lời hứa của họ về một xã hội “được sắp xếp lại vì lợi ích chung và cuối cùng là Điều thiện Cao nhất,” nói theo câu tán công nổi tiếng của Sohrab Ahmari chống lại phe hữu cấp tiến cổ điển.

Viễn kiến của Maritain loại trừ sự cưỡng bức niềm tin nhưng rõ ràng vẫn cho phép, trong giới hạn khôn ngoan, tất cả các cách thức làm luật đạo đức, làm luật sabát (*), cấm nội dung khiêu dâm và phải cầu nguyện trong các trường học. Nó đòi hỏi việc khoan dung tôn giáo và sự tách biệt giữa Giáo Hội và nhà nước nhưng không mong đợi việc mọi nhóm tôn giáo đều được hưởng cùng một ảnh hưởng hoặc tôn trọng như nhau. Nó mong muốn nhà nước có thể khoan dung sự yếu đuối của con người nhưng cũng phải tìm cách cải thiện đạo đức, không đơn giản để mặc các cá nhân cho các trò phóng túng của họ. Nó giả định một số thừa nhận công khai về sự hiện hữu của Thiên Chúa, thậm chí một số “phát biểu công khai” về “việc tuyên xưng Kitô giáo”.

Và nếu viễn kiến về xã hội Kitô giáo này có vẻ hơi mơ hồ và trừu tượng, cũng như duy tâm và lạc quan quá mức — nếu hai động lực được trích dẫn ở phần đầu của tiêu luận này không hoàn toàn hài hòa — thì Maritain vẫn có thể cho rằng nó quả có một cơ sở tuy không được thiện cảm nhưng thực tế trong thế giới thực. Với bất cứ hành trang lý thuyết nào, chủ yếu ông mô tả một điều giống như mô hình Hoa Kỳ giữa thế kỷ về mối liên hệ giữa Giáo Hội và nhà nước, về nền chính trị Kitô giáo diễn ra trong một xã hội đa nguyên, tuy trong lập luận của mình, ông tái tưởng tượng một xã hội với đa số Công Giáo hơn là đa số Thệ phản.

Nói cách khác, việc thực thi thích đáng quyền lực Kitô giáo trong những điều kiện hiện đại, không chỉ hiển hiện trong một số điều không tưởng về mặt lý thuyết. Nó đã đủ rõ ràng trong vai trò mà các Giáo Hội Thệ phản đã đóng ở Hoa Kỳ trong nhiều thế hệ và cuối cùng được Giáo Hội Công Giáo tham gia. Ở đây niềm tin Kitô giáo không bị áp đặt, cũng như không có bất cứ giáo phái cá thể nào được đặc quyền. Tuy nhiên, Hoa Kỳ rõ ràng là một xã hội Kitô giáo, được phó thác cho Đấng Toàn năng trong Lời thề Trung thành (pledge of Allegiance) và trên đồng tiền của họ, Kitô giáo trong thực hành, hơn nhiều nước châu Âu, với sức mạnh của đức tin hiển hiện trong vai trò lên khuôn mà các ý tưởng Kitô giáo đã đóng trong rất nhiều định chế và các cuộc tranh luận của nó.

Không bao giờ đòi hỏi phải hành động phù hợp với tín ngưỡng, Kitô giáo Hoa Kỳ không ngừng tranh luận về việc áp dụng đúng nguyên tắc Kinh thánh và luật tự nhiên vào chính trị thế tục, liên tục tạo ra các phong trào cải cách tôn giáo với viễn kiến xã hội hoặc kinh tế vì lợi

ích chung. Và kinh nghiệm lâu dài đó - từ chủ nghĩa bãi nô đến phong trào ôn hòa, từ Tin Mừng xã hội đến Thỏa thuận mới, với phong trào thức tỉnh lòng đạo (revivalism) như một hàng số xuyên suốt, đã chứng minh tính hợp lý căn bản của viễn kiến Maritain. Nhà nước có thể tách mình ra khỏi Giáo Hội mà không tách Kitô giáo ra khỏi chính trị, không làm suy yếu đức tin Kitô giáo, thậm chí không từ bỏ chính lý tưởng thế giới Kitô giáo.

Ngày nay chúng ta biết rằng sự lạc quan này chỉ giá trị có lúc (timebound) và yếu mệnh. Các dàn xếp tôn giáo mà Maritain đã quan sát ở Mỹ, sự pha trộn giữa sự tách biệt Giáo Hội và nhà nước và quyền bá chủ mềm của Thệ Phản, đã tan biến qua nhiều thế hệ sau tiểu luận của ông, và chủ nghĩa bảo thủ tôn giáo từng tìm cách khôi phục một thế giới Kitô giáo Mỹ bằng liên minh Công Giáo-Tin lành, đến lượt nó, đã bị đánh bại. Ở châu Âu, một mô hình Maritain được cho là có thể thực hiện được trong khoảng thời gian ngắn ngủi lúc sinh thời của ông, thời đại Dân chủ Kitô giáo của Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi và Jean Monnet — và rồi bị giải thể tương tự thành hiện tượng phi Kitô hóa, với bất cứ phương thức thay thế nào cũng bị giới hạn ở các vùng ngoại vi của lục địa.

Trải nghiệm này đã tạo ra nhiều lời phê bình khác nhau về viễn kiến ban đầu của Maritain trong số các nhà văn đang sàng lọc đồng đồ nát của Kitô giáo phương Tây. (Và cần phải lưu ý rằng tất cả các lời phê bình này đều theo bước chân của chính Maritain, vì từ thời *The Peasant of the Garonne* [Người nông dân xứ Garonne], tiếng than vờ mộng cuối đời, giữa những năm 1960 của ông, ông xác tín rằng niềm hy vọng trước đó của ông “về việc ra đời của một nền chính trị Kitô giáo” đã “hoàn toàn nản chí.”)

Đối với mục đích của chúng ta, lời phê bình thẳng thừng nhất trong số này là lập luận cho rằng Maritain quá ngây thơ về những gì sẽ xảy ra, sớm hay muộn, từ việc Giáo Hội từ bỏ quyền lực chính trị chính thức. Dù đức tin giữ lại được quyền lực mềm nào đi nữa, thì các điều khoản từ bỏ này, trong căn bản vẫn khiến Kitô giáo phải rơi vào sự xài xể của nhà nước — và như Pink từng viết trong một lời phê bình trực tiếp hơn đối với *Church and State* [Giáo Hội và Nhà nước], kể từ những năm 1950 “việc thế tục hóa chính trị đã không mang một hình thức nhân từ nào” như Maritain dự đoán.

Thay vì vun xới (như Maritain hy vọng) sự phân biệt rõ ràng hơn giữa trần thế và thánh thiêng, cảm thức rõ ràng hơn về tính ưu việt của Giáo Hội so với lĩnh vực chính trị, nhà nước thế tục ngày nay áp đặt nó lên Kitô giáo hơn bao giờ hết, liên tục đòi hỏi những điều vốn thuộc Giáo Hội, coi thường các giới hạn quyền lực của nó mà Maritain, cũng như các thẩm quyền của Công đồng Vatican II, cho rằng mình nắm giữ. Và rồi bài học, đặc biệt đối với các nhà văn có thiện cảm với phong cách duy toàn diện [integralism] cũ - có thể là: một chế độ không minh nhiên sử dụng quyền lực của mình để ủng hộ đức tin chân chính, cuối cùng sẽ sử dụng những quyền lực đó chống lại đức tin, và nếu bạn từ bỏ tất cả các yêu sách đòi thẩm quyền đối với nhà nước, cuối cùng bạn sẽ nhận được sự thù địch của nó.

Từ lời phê bình này, bạn có thể nói tới câu chuyện suy sụp của Kitô giáo ở Mỹ, trong đó nhà nước thế tục trở thành tay chơi chính. Theo lý thuyết này, quyền bá chủ mềm của Thệ Phản Hoa Kỳ không những chỉ thất bại từ những năm 1950 trở đi. Thay vào đó, nó đã bị đánh phá bởi quyền lực chính trị trần trụi, bắt đầu bằng các quyết định của Tối cao Pháp viện về việc cầu nguyện trong trường học và tiếp tục từ phán quyết *Roe v. Wade* qua phán quyết *Obergefell v. Hodges*, cùng với các cú đánh phá về xã hội và kinh tế cũng như các cuộc cách mạng từ trên cao đổ xuống. Quyền lực mềm của Kitô giáo mà Maritain quan sát và ca ngợi không thể sánh được với quyền lực cứng của giới tinh hoa tự do và tân tự do. Loại tính thế tục chính trị chuyên biệt được ông bảo vệ luôn có định mệnh phải nhường chỗ cho một điều

khác thế, ít nhân từ và Kitô giáo hơn, trái lại, hung hăng hơn, độc đoán và bất khoan dung hơn.

Điểm cuối cùng trên, về bản chất có thời hạn trong lập luận của Maritain, đại diện cho lời phê phán mạnh mẽ nhất, vì ngày nay không thể đọc Maritain mà không thỉnh thoảng lưu ý tới sự rung cảm quá lạc quan đã thông tri cho rất nhiều bài viết tôn giáo giữa Thế chiến II và những năm 1960 — tức tâm tư cho rằng bạn đang nghe một nhà quy hoạch đô thị giữa thế kỷ tự tin sẽ bán cho bạn một căn hộ ở Brasilia — và mười lăm năm sau, trông đã có tính giới hạn về thời gian đối với chính bản thân Maritain rồi, chứ đừng nói đến chúng ta ngày nay.

Nhưng với sự nhượng bộ đó, người ta có thể đưa ra hai lập luận để bảo vệ viễn kiến chung của Maritain. Lập luận đầu tiên thách thức chủ trương cho rằng động lực chính thúc đẩy sự rút lui của Kitô giáo Hoa Kỳ là sức mạnh của một nhà nước thế tục và phản Kitô giáo. Đúng, quyền lực nhà nước đáng kể đối với sự thay đổi tôn giáo, nhưng theo cách thường mang tính tạm thời hơn là dứt khoát và thường không những phụ thuộc vào các xu hướng văn hóa và xã hội nói chung, mà còn phụ thuộc các phát triển và khủng hoảng trong chính Giáo Hội Kitô giáo.

Vì vậy, các phán quyết về cầu nguyện tại trường học, chẳng hạn, đã giáng một đòn mạnh vào quyền bá chủ mềm của Thế Phản, nhưng sự thù địch tư pháp đối với các biểu hiện công khai của Kitô giáo đã lên đến cao điểm vào những năm 1960 và đầu những năm 1970 và đã bị các thẩm phán thân thiện hơn với tự do tôn giáo lật ngược lại một phần trong những thập niên kể từ đó. Các phán quyết quan trọng của Tối cao Pháp viện về vấn đề đồng tính luyến ái theo sau sự thay đổi rộng rãi trong dư luận thay vì đi trước các quyết định đó, chỉ phê chuẩn một cuộc cách mạng văn hóa chứ không áp đặt cuộc cách mạng đó. Việc sử dụng luật dân quyền gần đây để xách nhiễu các Kitô hữu bảo thủ chỉ là thế thôi — một phát triển gần đây trở thành khả hữu do sự yếu đuối của Kitô giáo, chứ không phải là hệ quả tức thời và không thể thay đổi của các luật lệ đã được thông qua gần sáu mươi năm trước. Và trong khi phán quyết của Tối cao Pháp viện về việc phá thai quả đã áp đặt một mệnh lệnh cách mạng, vì phong trào ủng hộ sự sống là thành phần duy nhất của chủ nghĩa bảo thủ tôn giáo đã thực sự có cơ sở kể từ những năm 1970, thật khó để lập luận rằng *Roe v. Wade* giải thích được phong trào thế tục hóa, sự suy giảm của việc nhận diện tôn giáo, sự yếu kém về văn hóa của các Giáo Hội.

Thay vào đó, lời giải thích quan trọng hơn nằm ở bên trong, trong sự chia rẽ nội bộ của Kitô giáo, sự thất bại của nó trong việc phản ứng hữu hiệu đối với những thay đổi xã hội và kinh tế và kỹ thuật, các cuộc nội chiến thần học và sự thất bại của giới lãnh đạo và những vụ tai tiếng nghiêm trọng. Không có thẩm quyền thế tục tàn nhẫn nào đã đẩy chính dòng Thế Phản sụp đổ. Cuộc khủng hoảng đức tin của các nhà lãnh đạo Chính Dòng, các giám mục và các nhà thần học, những người phủ nhận các học thuyết cốt lõi của Kitô giáo, việc chạy theo các chính nghĩa chính trị một cách tuyệt vọng để bù đắp cho sự suy giảm nhiệt tình truyền giáo — ngay cả xu hướng, có từ trước những năm 1960, chấp nhận để giai cấp thượng và trung lưu của các phái Trưởng lão, Luthêrô và Giám lý, ít có con hơn - tất cả những điều này đáng kể hơn nhiều so với bất cứ điều gì được Tòa án Warren hay chủ nghĩa tân cấp tiến thực hiện.

Tương tự như vậy, thật khó thấy một phán quyết của Tối cao Pháp viện cấm cầu nguyện trong trường học công lập lại dẫn đến sự suy giảm nhanh chóng sau những năm 1960 của hạ tầng cơ sở Công Giáo ở Mỹ — một hạ tầng cơ sở mà xét cho cùng, đã được thiết lập chính là để thay thế cho Thế Phản mềm trong giáo dục công lập, và đã phát triển mạnh mẽ trong một thời kỳ có nhiều áp đặt chống Công Giáo hơn so với bất cứ điều gì được nhà nước thế tục

mang ra thi hành trong những năm 1960 và 1970.

Tuy nhiên, những năm đó, chứ không phải những năm 1870, là những thập niên Công Giáo khủng hoảng và sụp đổ — một lần nữa, không phải vì áp lực bên ngoài từ nhà nước, mà vì những chia rẽ nội bộ khủng khiếp về cách thích ứng, hay không, với các xu hướng xã hội và những thay đổi của thời đại. Công Giáo Hậu Vatican II bị chia rẽ về phụng vụ, thần học, đạo đức và chính trị, và sau đó việc khôi phục thống nhất một phần thời Đức Gioanna Phaolô II đã bị hủy hoại bởi sự khủng khiếp của cuộc khủng hoảng lạm dụng tình dục. Nếu Giáo Hội tránh được tất cả những điều này, thì liệu vụ *Griswold v. Connecticut* có được quyết định cách khác không? Chắc chắn là không: Việc đổ vỡ của đạo Công Giáo tiền công đồng là điều mà người Công Giáo đã tự làm.

Không nên ngạc nhiên khi công thức của Maritain cho một hình thức bá chủ mềm của Kitô giáo đã thất bại trong thời đại mà rất nhiều Kitô hữu mất niềm tin vào học thuyết của chính họ, khi các Giáo Hội bị chia rẽ về các giáo huấn thiết yếu và khi muối mất đi hương vị của nó theo nhiều cách gây tai tiếng. Công thức của ông về quyền lực Kitô giáo theo chủ nghĩa đa nguyên không đòi hỏi sự hoàn hảo của Kitô giáo — không ai gọi cơ sở Thệ Phản thế kỷ 19 ở Mỹ là hoàn hảo — nhưng nó đòi hỏi một mức độ tự tin về tín lý, sự phù hợp hợp lý giữa các cơ cấu giáo hội và các xu hướng xã hội, một cảm thức rõ ràng về lòng nhiệt thành truyền giáo. Vì vậy, sự kiện mô hình của ông thất bại trong thời đại khi người Công Giáo tranh chấp gay gắt về phụng vụ của chính họ, khi Chính dòng Thệ Phản mất niềm tin vào sự Phục sinh và Việc sinh hạ đồng trinh, và khi giới lãnh đạo của phong trào phúc âm thoái hóa từ Billy Graham xuống Jerry Falwell, Jr., đã kết tội các Kitô hữu của thời đại nhiều hơn nó kết tội mô hình của Maritain về việc xã hội Kitô phải hoạt động ra sao.

Cũng cùng thời kỳ đó, không có điển hình gây tác dụng ngược lại nào về việc mối liên hệ chặt chẽ hơn giữa Giáo Hội và nhà nước có thể cứu quyền lực của Kitô giáo khỏi bị che khuất. Hoàn toàn ngược lại: Mặc dù mô hình quyền lực của Mỹ trong bối cảnh đa nguyên không ngăn cản được sự suy tàn của Kitô giáo, nhưng sự suy thoái của đức tin và ảnh hưởng của Kitô giáo ít hoàn thiện hơn ở Hoa Kỳ so với những xã hội đã lên mô hình cho mối liên hệ nhà nước - giáo hội tích hợp hơn trước những năm 1960. Ý niệm tự biết là cứng nhắc, đầy hơi hướm Đại Tòa án Lạc giáo nghĩ rằng Giáo Hội có thể sống thoát tai tiếng, thay đổi xã hội và khủng hoảng thần học qua việc chỉ cần thực thi quyền lực có thể đúng trong một số trường hợp lịch sử nào đó, nhưng nó không tìm được điển hình nào để minh chứng trong lịch sử gần đây. Sự hội nhập nhà nước-nhà thờ mạnh mẽ hơn, chẳng hạn, ở Québec hoặc Tây Ban Nha hoặc Ái Nhĩ Lan đã chứng tỏ chỉ là con hổ giấy hơn là một người bảo vệ vững chắc kiểu Platôn, và chỉ đơn giản sụp đổ khi nó bị thử nghiệm.

Trong khi đó — và ở đây chúng ta đến điểm thứ hai có thể được đưa ra để bảo vệ giả thuyết của ông — mô hình quyền lực- tôn giáo-giữa- tính đa nguyên của Maritain được cho là tiếp tục hoạt động khá ấn tượng ở nước Mỹ sau những năm 1960. Chỉ là vì một thế giới quan tôn giáo khác đã lấp đầy nơi mà cho đến nay Kitô giáo vốn chiếm giữ, nắm quyền bá chủ mềm của chính nó, lấp đầy khoảng trống do sự rạn nứt của Chính Dòng và những thất bại khác nhau của Công Giáo và Phong trào Phúc âm để lại. Quảng trường công cộng Hoa Kỳ, trong bối cảnh này, đơn giản trở nên “trần trụi” khi ảnh hưởng của Kitô giáo suy giảm. Thay vào đó, một xu hướng tôn giáo, vốn phụ thuộc trong suốt lịch sử Hoa Kỳ, mạnh mẽ nhưng không bá quyền, đã chiếm lấy vai trò mà Maritain đã hình dung cho Giáo Hội của mình và cho toàn bộ Kitô giáo nói chung.

Xu hướng này có thể mang nhiều nhãn hiệu, nhưng đối với mục đích của bài tiểu luận này,

chúng ta có thể gọi nó là Thuyết Ngộ đạo Hậu Thệ Phản. Nó xuống dốc dọc theo các tuyến khác nhau từ Chủ nghĩa Duy thần của người Mỹ sơ khai, Chủ nghĩa siêu việt và những chủ nghĩa mê say sức khỏe và giàu có khác nhau. Nó hiện diện trong các hình thức trị liệu tâm linh đã được tô vẽ trong những năm 1960 và 1970, vào thời điểm họ nắm được quyền lực, bởi các nhà văn như Philip Rieff và Robert Bellah. Và hiện bây giờ nó đang hoạt động trong cuộc sống của người Mỹ gần như cùng một cách, với cùng một kiểu ảnh hưởng, mà Phong trào Thệ phản Chính dòng đã làm cách đây một trăm năm.

Vì nó thiếu các định nghĩa tín lý chắc chắn và các phẩm trật giáo hội, và đưa vào hàng ngũ của mình một hỗn hợp các cam kết chính thức — thể tục và thiêng liêng, ngoại giáo, Kitô giáo hơi hướm và Kitô giáo hẫng hoi — *cái tính giáo hội này* của tôn giáo không hiện thị ngay lập tức, đó là một lý do mà các Kitô hữu trong những năm 1960 và 1970 thường lo lắng về chủ nghĩa vô thần thuần túy hơn là về thế giới quan đang thực sự chiếm mất vị trí của họ trong nền văn hóa.

Nhưng theo thời gian, cái nhãn hiệu được những kẻ phản động áp dụng cho việc hình thành hậu Kitô giáo này, "Nhà thờ chính tòa", ngày càng trở nên phù hợp hơn. Giống như cơ sở tôn giáo cũ, thuyết ngộ đạo ngày một lên cao đã hoạt động qua một tập hợp các định chế giống như một *ecclesia* (giáo hội) — qua các định chế cũ của Kitô giáo Thệ Phản, đặc biệt là các trường đại học của nó, và cũng qua các định chế mới lạ hơn, từ mớ bong bóng các quỹ và các tổ chức từ thiện lớn và các cơ đội tranh đấu đến "nhà thờ của quần chúng" hiện diện trên các phương tiện truyền thông và truyền hình và Thung lũng Silicon.

Giống như cơ sở Kitô giáo cũ, bá quyền mới này chứa đựng một lượng lớn sự đa dạng thần học, và giống như cơ sở cũ, nó trải qua các giai đoạn phục hưng và bất ổn nội tâm, trong đó những căng thẳng nội bộ của nó được tranh luận và tái lên khuôn. "Tân Đại" [New Age] của những năm 1960 có tính đào tạo giống như thời đại của George Whitefield và Jonathan Edwards có tính đào tạo đối với Phong trào Thệ Phản cộng hòa sơ khai; Phong trào "Great Awakening" [Đại Thức Tỉnh] hiện tại giống như phong trào *Awakening* [Thức Tỉnh] ở thế kỷ 19 trong nỗ lực đổi mới và định hình lại các định chế khác nhau của Giáo Hội.

Điều quan trọng, thuyết ngộ đạo mỗi ngày một lên cao này ảnh hưởng đến xã hội gần như cùng một cách với mô hình của Maritain. Nó sử dụng quyền lực của mình chủ yếu qua ảnh hưởng văn hóa của các định chế phi chính trị, và một cách thứ yếu qua việc trực tiếp tạo luật lệ hoặc quy tắc. Việc cai trị của nó vững chắc trong lĩnh vực định chế nhưng hạn chế hơn và dung hòa hơn trong lĩnh vực chính trị. Nơi nào nó trực tiếp lên khuôn việc giải thích luật lệ, nó làm như vậy qua "việc gợi hứng sinh động" chứ không phải việc áp đặt của giáo hội. Thí dụ, các giá trị ngộ đạo man mác khắp các phán quyết quan trọng của một nhân vật như Anthony Kennedy, nhưng không có một số sắc lệnh tôn giáo ngộ đạo rõ ràng nào mà Kennedy Công Giáo buộc phải tuân theo. Tương tự như vậy, không hề có ủy ban trung ương của phong trào thức tỉnh (woke), không có Văn phòng Thánh cấp tiến, thúc đẩy việc diễn giải lại Đạo luật Dân quyền.

Đồng thời, bá quyền mới cũng khoan dung với sự khác biệt tôn giáo, cho phép các hình thức Kitô giáo bảo thủ tồn tại giống như cách cơ sở Kitô giáo cũ đã cho phép các lạc giáo khác nhau của Hoa Kỳ phát triển mạnh mẽ. Nó chỉ đặt ra những giới hạn nào đó đối với quyền tự do của họ, thiết lập các phẩm trật văn hóa mặc nhiên và nói chung cố gắng thúc đẩy các tín ngưỡng khác về phía nó, đặc biệt trong một số vấn đề quan trọng. Chẳng hạn, những nỗ lực khác nhau nhằm thúc đẩy các Giáo Hội Kitô giáo hướng tới một sự hòa giải với cuộc cách mạng tình dục, không giống như sự đàn áp bất đồng tôn giáo trong thời kỳ Cải cách. Nhưng

chúng phần nào giống với áp lực mà Phái Mormon hoặc Khoa học Kitô giáo [Christian Science] hoặc thậm chí đạo Công Giáo trong quá khứ Thệ Phản hơn của chúng ta, khi vấn đề không phải là bản văn tín lý lớn mà là một số thực hành hoặc ý tưởng chuyên biệt đi quá xa so với sự đồng thuận về đạo đức và văn hóa. Hãy giữ vững niềm tin của bạn nhưng hãy cân nhắc việc làm cho nó giống niềm tin của chúng tôi hơn một chút, là thông điệp liên tục từ kẻ bá quyền này, với lời hứa thêm rằng nếu bạn đồng ý với kẻ bá quyền, bạn có thể chia sẻ một số quyền lực văn hóa của nó hơn là ở lại mãi ngoài cửa “Nhà thờ chính tòa”.

Tất nhiên, áp lực đối với những người không theo Thệ Phản trong thế kỷ 19 không phải lúc nào cũng nhẹ nhàng, và một số nhà phê bình đối với bá quyền ngộ đạo cho rằng khả năng khoan dung tương đối của chính nó chỉ là một giai đoạn tạm thời — trong các qui luật phát ngôn và triết tiêu cũng như kiểm duyệt phương tiện truyền thông xã hội, chúng ta từng quan sát một chủ nghĩa toàn trị mới chớm nở, một tương lai kiểm duyệt và có tính tòa lạc giáo hơn, với việc bắt bớ công khai đang lấp ló. Và người ta chắc chắn đứng về việc bá quyền văn hóa mới đã trở nên bất khoan dung hơn khi quyền lực của nó trong một số định chế cốt lõi gia tăng.

Nhưng vẫn còn một câu hỏi bỏ ngỏ là liệu sự bất khoan dung đó nhất định sẽ dẫn đến quyền lực lớn hơn đối với toàn bộ nền văn hóa, hay liệu trong một nền xã hội đa dạng và phức tạp như của chúng ta, lòng nhiệt thành của một bá chủ sẽ có tác dụng tự giới hạn mình — tạo phản ứng dữ dội hơn khi sử dụng quyền lực quá công khai, tạo ra các trung tâm phản kháng mới khi nó áp đặt lệnh lạc thần học một cách quá rõ ràng, và áp đặt chủ trương đóng băng của Brezhnev (hoặc chủ trương Boston cuối thế kỷ 19) trông có vẻ vững chắc nhưng không thể sống sót qua sức nóng của khủng hoảng.

Trong khi chủ trương bá quyền ngộ đạo thoải mái hơn, một hình thức có tính Maritain hơn — thí dụ chương trình *Hy vọng và Thay đổi* [Hope and Change] thời kỳ đầu của Obama, chứ không phải là đỉnh cao *Great Awakening* - có thể có nhiều quyền lực tồn tại hơn, giải trừ đối lập và đánh phủ đầu phản công, cân bằng quyền lực của nó và chủ nghĩa đa nguyên của xã hội một cách bền vững hơn là mạo hiểm đánh phá để kiểm soát kiểu tòa lạc giáo .

Ít nhất, chúng ta có thể nhận thấy giải pháp thay thế khốc liệt hơn đang gặp phải sự phản kháng khắp nơi, không chỉ ở Texas và Florida mà ngay cả với hội đồng trường học của San Francisco. Và giống như các biểu thức nghiêm ngặt nhất của bá quyền Thệ Phản ở nước Mỹ cũ đôi khi thấy mình bị ghét bỏ và phải quay trở lại thế nào, thì khuynh hướng ngộ đạo của chúng ta có thể vẫn được thiết lập về mặt văn hóa cho một thế hệ nữa, nhưng nhận ra rằng các chiến binh và nhà truyền giáo của nó buộc phải quay trở lại với các chiến thuật nhẹ nhàng hơn trong một thời gian như thế.

Do đó, từ cách giải thích lịch sử tôn giáo này, chúng ta có thể rút ra một số kết luận tạm thời. Đầu tiên, có cơ sở chung quan trọng giữa nỗ lực của Maritain nhằm dung hòa giáo huấn Công Giáo với tự do tôn giáo và chủ nghĩa đa nguyên và nỗ lực hậu tự do hiện tại nhằm phân biệt viễn kiến chính trị của Kitô giáo với chủ nghĩa tự do cổ điển và chủ nghĩa buông thả [libertarianism]. Các viễn kiến của Maritain và hậu tự do đều hình dung một xã hội được định hình một cách sâu sắc bởi quyền lực tôn giáo; cả hai đều mong luật pháp là người thầy đạo đức và nhà nước công nhận Quyền năng Tối cao và mưu cầu lợi ích chung. Họ chia sẻ quan điểm mặc nhiên coi chủ nghĩa tự do cổ điển ở hình thức thuần túy nhất của nó như là ngây thơ đến mức chết người, và mục tiêu trung lập nghiêm ngặt của nó như là một điều bất khả thi về mặt chức năng.

Và họ đồng ý rằng ngay cả trong các điều kiện đa nguyên, tôn giáo và chính trị sẽ không bao giờ tách rời nhau, một số tôn giáo sẽ luôn lên khuôn luật lệ hơn những tôn giáo khác, tôn giáo nào có nhiều người trở lại đạo chắc chắn cũng sẽ ảnh hưởng đến quyền lực chính trị — và nếu bạn đánh đổ một bá quyền tôn giáo, thì một quyền lực tinh thần mới sẽ sớm lấp đầy khoảng trống.

Nếu quan điểm chung này mà đúng, thì điều đó có thể ngụ ý rằng một số cuộc tranh luận lâu dài về mối liên hệ của Kitô giáo với việc sáng lập nước Mỹ, vị trí của tôn giáo cổ xưa trong chủ nghĩa tự do hiện đại, đang đặt quá nhiều tầm quan trọng lên điều chúng ta có thể giả thiết trên lý thuyết nhưng không đủ tầm quan trọng để áp đặt lên điều chúng ta đã thấy trong thực hành.

Bất kể thể hệ sáng lập có ý định gì một cách hữu thức, bất kể ý tưởng của họ được cho là ngụ ý gì, năm 1776 và 1789 đã tạo ra một trật tự chính trị tương ứng với nhiều hình thức bá quyền tôn giáo mềm khác nhau, tùy thuộc vào cách bạn phân chia lịch sử của chúng ta — thí dụ, thời đại ngắn ngủi của Phái Độc vị [unitarian], thời đại đi lên lâu dài của Thệ Phản, thời đại Tin lành-Công Giáo ngắn hơn và rồi thời đại “Do thái-Kitô giáo”, và cuối cùng là thời kỳ quyền lực ngộ đạo của chính chúng ta.

Mỗi hình thức bá quyền đều mạnh mẽ và có ảnh hưởng, mỗi hình thức cũng đều bị tranh cãi và ngẫu nhiên - và không có lý do gì để cho rằng ngày nay câu chuyện đã kết thúc, trật tự tự do - dân chủ đã mang hình thức tiền định và cuối cùng của nó. Chủ trương rằng tự do tôn giáo hay đa nguyên hoặc sự tách biệt giữa Giáo Hội và nhà nước sẽ nhất định và mãi mãi dẫn đến bá quyền ngộ đạo là bỏ qua sự kiện này: tranh chấp giữa Kitô giáo và thuyết ngộ đạo cũng đã có từ lâu như chính Kitô giáo, xuất hiện dưới các điều kiện phong kiến và đế quốc La Mã thường xuyên như ở thời hiện đại Mỹ. Và nếu một số điều kiện xã hội và kỹ thuật nào đó đã cho phép thuyết ngộ đạo đặc biệt nở rộ ngày nay, thì chúng đã không làm cho việc thống trị của nó thành tuyệt đối — và đối với bất cứ ai bất mãn với quyền bá chủ hiện tại của chúng ta, lịch sử Hoa Kỳ cho phép đủ loại khát vọng thay thế, bao gồm cả viễn kiến về một thế giới Kitô giáo Mỹ đổi mới được Maritain và những người hậu tự do chia sẻ.

Nhưng rồi, khi nói đến việc một sự đổi mới như vậy có thể xảy ra cách nào, tại nơi Maritain đã tách khỏi chủ nghĩa toàn diện cũ, và dường như tách rời khỏi chủ nghĩa toàn diện mới nữa — về câu hỏi Giáo Hội và nhà nước nên liên kết một cách chặt chẽ ra sao, một thế giới Kitô giáo đổi mới cần phải khoan dung chủ nghĩa đa nguyên ra sao, liệu việc đổi mới Kitô giáo có thể được áp đặt cách nào đó về mặt chính trị hay liệu nó phải bắt đầu như một diễn trình hữu cơ và tự nguyện - hồ sơ của bảy mươi năm qua tiếp tục cung cấp bằng chứng có lợi cho ông.

Bằng chứng đó, trong một danh sách: là sự suy sụp của Kitô giáo Hoa Kỳ bị thúc đẩy bởi một cuộc khủng hoảng đức tin nội bộ hơn là bởi áp lực từ bên ngoài; các giải pháp duy toàn diện cho cuộc khủng hoảng đã thất bại hoàn toàn hơn so với mô hình Maritain; hình thức kế vị cho bá quyền Thệ Phản đã đạt được sự thăng tiến của nó theo đúng cách được Maritain tưởng tượng quyền lực tôn giáo sẽ được vận dụng trong chủ nghĩa đa nguyên; và việc nắm giữ quyền lực của thuyết ngộ đạo này càng mong manh và dễ bị tổn thương hơn để có thể phản công, khi nó tìm cách trở thành duy toàn diện hơn.

Và điểm cuối cùng: Dù giá trị của các mô hình (chủ yếu là Trung Âu) được những người hậu tự do viện dẫn ra sao về cách thức khuyến khích sự phục hưng Kitô giáo từ phía trên, vẫn không có mô hình nào trong số này rõ ràng tạo ra một Thế giới Kitô giáo thay thế trong thực tế quan trọng như Kitô giáo Mỹ vẫn còn ngay cả bây giờ, như một quyền lực tôn giáo yếu

hơn dưới chủ nghĩa đa nguyên, sau nhiều thập niên rút lui về văn hóa.

Tất cả những điều này, một mặt, cho thấy các Kitô hữu Mỹ quan tâm đến việc khôi phục ảnh hưởng đã mất có thể chấp nhận đến một mức nào đó sự phê phán của những người theo chủ nghĩa tự do cổ điển. Họ có thể nhận ra rằng xã hội hoàn toàn trung lập không hề hiện hữu, để rao giảng Tin Mừng chắc chắn phải tìm kiếm một loại Thế giới Kitô giáo nào đó, và những gì Kitô hữu nhìn thấy trong chủ nghĩa tiến bộ đang dâng cao ngày nay không phải chỉ là việc bắt chước cách thức đức tin của chính họ từng phát huy quyền lực bên trong một xã hội đa nguyên ra sao, nhưng cũng là một mô hình để một ngày nào đó nó có thể làm như thế một lần nữa.

Mặt khác, bằng chứng này cũng cho thấy tầm quan trọng của việc nhận ra các lợi thế về mặt đạo đức và tinh thần của việc đặt giới hạn cho những tham vọng trần thế của đức tin và cố gắng sử dụng quyền lực trong chủ nghĩa đa nguyên thay vì chống lại nó.

Đối với những người có tai để nghe, đây là những bài học thực tế của quá khứ Kitô giáo gần đây, và đặc biệt là lịch sử của đất nước Hoa Kỳ. Quyền lực tôn giáo được sử dụng một cách khôn ngoan, nhẹ nhàng và gián tiếp, tôn trọng sự tự do và đa dạng và tập trung trước hết vào sự lành mạnh và lòng nhiệt thành bên trong của đức tin, có thể duy trì sự thăng tiến của tôn giáo trong nhiều thế hệ.

Nhưng quyền lực tôn giáo được sử dụng quá nhiều để chống lại chủ nghĩa đa nguyên, với tham vọng chính trị thay thế cho lòng trung thành thực sự, sẽ làm hỏng và kiệt sức cũng như mang lại hậu quả tai hại cho chính nó.

(*) **Luật sabbat:** cổ vũ việc giữ không những Chúa nhật mà nói chung cả Mười Điều răn nữa.

B. Jacques Maritain, Ông đã đi đâu?

Gần đây nhất, ngày 15 tháng 6 năm 2022, trên tạp chí Public Discourse (Tờ báo của Viện Witherspoon), Daniel Philpott, giáo sư Khoa học Chính trị của Đại Học Notre Dame, Hoa Kỳ, có bài viết về Jacques Maritain với tựa đề: Where Have You Gone, Jacques Maritain? (<https://www.thepublicdiscourse.com/2022/06/82805/>).

Ngày nay, viễn kiến lạc quan của Jacques Maritain về chủ nghĩa tự do Kitô giáo thường bị tranh cãi hoặc bị bác bỏ là lỗi thời, nhưng việc làm sống lại nhân mạnh của ông về sự tham gia của Kitô hữu vào xã hội và chính trị đang được cần đến một cách khẩn cấp - và theo nhiều cách có bằng chứng là đang có mặt trong hoạt động chính trị của Kitô hữu ở Hoa Kỳ.

Tiểu luận này là một phần của loạt Diễn từ Công cộng về Who's Who, giới thiệu và tương tác một cách nghiêm túc với các nhà tư tưởng quan trọng, những người thường được đề cập đến trong các cuộc tranh luận chính trị và văn hóa, nhưng ý tưởng của họ có thể không được nhiều người biết đến hoặc hiểu rõ...

Vào ngày 6 trong tháng, những kẻ kích động cực hữu đã tấn công cơ quan lập pháp quốc gia, khiến một số người chết và nhiều người khác bị thương. Tháng sau, trong bối cảnh công chúng đang tranh luận gay gắt đến mức đưa ra những cảnh cáo về nội chiến, một nhóm các triết gia Công Giáo đã ký vào một bản tuyên ngôn kêu gọi ích chung và nói không với các lực lượng phân dân chủ.

Nhưng cảnh tượng trên, dù có thể quen thuộc, đã không diễn ra ở Mỹ. Vào ngày 6 tháng 2 năm 1934, một phe cánh hữu đã bạo loạn trong Viện đại biểu của Pháp. Khi đó, Pháp bị phân cực bởi những người theo chủ nghĩa quân chủ, những người được nhiều người Công Giáo truyền thống liên minh với, và bởi những người cộng hòa, những người mong muốn và mong đợi tôn giáo biến mất, và bởi những người cộng sản. Trong số những người Công Giáo lo ngại ký tên, ta thấy có các nhà trí thức nổi tiếng Etienne Gilson, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier và Yves Simon, nhưng người nổi tiếng nhất là Jacques Maritain, người lúc đó ủng hộ một nền cộng hòa dân chủ được Kitô giáo sinh động, một mô hình được ông đến tìm và yêu thích tại Hoa Kỳ.

Tuy nhiên, như nhà văn Công Giáo James Matthew Wilson nhận xét, các Kitô hữu hiện nay “một cách tổng quát, thường cảm thấy rằng tinh thần hòa giải như Maritain đại diện đã thất bại.” Ngày nay, những người chỉ trích Maritain cho rằng tầm nhìn chính trị của ông về chủ nghĩa tự do Kitô giáo, một xã hội dân chủ vừa đa nguyên vừa lấy cảm hứng từ Kitô giáo, không còn khả thi ở Mỹ. Đối với những nhà phê bình này, ý tưởng của Maritain có thể phát triển mạnh trong một thế giới đã qua của các cuộc thập tự chinh của Billy Graham, các chương trình truyền hình của Đức Tổng Giám Mục Fulton Sheen và các chính trị gia Dân chủ Kitô giáo từng nghiên cứu tư tưởng Công Giáo, nhưng chúng không thể ngăn cản và thậm chí có thể đã khuyến khích sự suy giảm niềm tin Kitô giáo và sự trỗi dậy của nền chính trị phi Kitô giáo ở phương Tây. Viên kiến của Maritain là chủ đề bị chỉ trích dữ dội từ các nhà duy toàn diện [integralist], những người ủng hộ việc khôi phục một nhà nước tuyên tín biết công nhận Giáo hội như thẩm quyền cao hơn và đóng vai trò như tác nhân của nhà nước này.

Thế giới Kitô giáo mới

Những ý tưởng chính trị gây tranh cãi của Maritain bắt nguồn từ đâu? Sinh ra ở Paris vào năm 1882, Maritain kết hôn với người bạn đồng chí hướng của mình, Raïssa Oumansov, vào năm 1904. Hai sinh viên trẻ đã giao ước sẽ tự tử nếu họ không tìm thấy ý nghĩa của cuộc sống, và nhờ cuộc gặp gỡ với các trí thức Công Giáo, họ đã tìm thấy câu trả lời của họ trong Giáo Hội Công Giáo, Giáo hội mà họ đã gia nhập vào năm 1906. Năm 1910, nhà triết học trẻ tuổi Maritain trở nên say mê với cuốn *Summa Theologica* [Tổng luận Thần học] của Thánh Tôma Aquinô và tham gia vào cuộc phục hưng Học thuyết Tôma vốn được Đức Giáo Hoàng Lêô XIII kêu gọi trong thông điệp *Aeterni Patris* năm 1879 của ngài. Bắt đầu từ năm 1919, ông và Raïssa sẽ tổ chức “Câu lạc bộ Thomist” tập hợp hàng ngũ trí thức Công Giáo đáng chú ý của Paris.

Về mặt chính trị, Maritain liên kết với *Action Française*, một phong trào do nhà hoạt động chính trị Charles Maurras lãnh đạo, một người theo chủ nghĩa quân chủ, mặc dù ông là một người vô thần, nhưng ông ủng hộ việc tái lập Giáo Hội Công Giáo. Sau khi Đức Giáo Hoàng Piô XI lên án *Action Française* vào năm 1926, Maritain đã chấp nhận và bảo vệ quyết định của Đức Giáo Hoàng trong cuốn sách năm 1927 của ông, *Primauté du Spirituel* (Quyền Tối thượng của Lãnh vực Thiên thiêng). Ở đây, duyệt lại suy nghĩ của mình, lần đầu tiên ông đưa ra khái niệm của ông về một trật tự chính trị dân chủ tuy không suy tôn Giáo hội nhưng nền chính trị của nó sẽ được sinh động bởi các Kitô hữu nhiệt thành – điều mà sau này ông gọi là thế giới Kitô giáo mới [new Christendom]. Maritain tiếp tục nghiên cứu triết học chính trị qua Giảng khóa Walgreen năm 1949 của ông tại Đại học Chicago, được xuất bản với tên *Man and the State* năm 1951.

Thành tựu vĩ đại của Maritain là lấy lại tư tưởng của Thánh Tôma để phục vụ việc nêu rõ các nền tảng cho các nguyên tắc công bằng chính trị trong một thế kỷ chiến tranh và bất công

chưa từng có. Bên cạnh Thế giới Kitô giáo mới của ông, những nguyên tắc này còn bao gồm chủ nghĩa nhân vị, một học thuyết nhấn mạnh phẩm giá của nhân vị, điều mà các ý thức hệ độc tài cánh tả và cánh hữu đã bóp chết; các nhân quyền; thờ ngẫu thần tối thượng quyền nhà nước; một chủ nghĩa liên bang thế giới chuyên thẩm quyền cho cả các tổ chức quốc tế lẫn địa phương; và một nền kinh tế học theo chủ nghĩa nhân vị. Ông được các chính trị gia và trí thức lỗi lạc ở châu Âu, châu Mỹ Latinh, và Hoa Kỳ, cũng như các viên chức ở Liên Hiệp Quốc và Tòa Thánh, bao gồm cả Đức Giáo Hoàng Phaolô VI, đọc và tìm tòi.

Maritain nói rõ về Thế giới Kitô giáo mới, kế hoạch chi tiết của ông cho các trật tự chính trị hiện đại, trong cuốn sách được đọc nhiều nhất của ông về chính trị, *Integral Humanism* [Chủ nghĩa Nhân bản Toàn diện] năm 1936. Thời Trung cổ đã qua đi, ông tuyên bố và cả “bầu trời lịch sử” của thời đại đó, vốn là cấu hình văn minh trong đó chính trị chủ yếu là phương tiện để đạt lợi ích thiêng liêng của con người và xã hội. Ngày nay, “lý tưởng lịch sử cụ thể” là trật tự trần thế hiểu như một “mục đích trung gian”, đáng được theo đuổi trong chính nó và tự chủ trong các mục đích đặc trưng của nó: cung cấp phòng thủ chung, xây dựng đường sá, giáo dục công dân, v.v. Nhà nước hiện đại không tuyên bố mình là Kitô giáo, cấp quyền công dân bình đẳng cho những người không phải là Kitô hữu, bảo vệ quyền tự do của Giáo hội và của những người không phải là Kitô hữu để họ thực hành đức tin của họ, và bảo vệ quyền tự do ngôn luận, quyền sở hữu và tham gia chính trị của mọi công dân.

Nhưng trật tự chính trị hiện đại của Maritain không hề tước bỏ Kitô giáo. Đức hạnh và sức sống của nó phụ thuộc vào “sự lãnh đạo theo ơn gọi” của các “anh hùng” Kitô giáo, những người, nhờ được truyền ân sủng và được thúc đẩy bởi tình yêu đối với thế giới, sẽ nhắm việc biến đổi các thực tại trần thế theo cách thức được Tin Mừng truyền dạy — và khi làm như vậy, theo đuổi cùng đích thiêng liêng của họ. Thế giới Kitô giáo mới của Maritain sẽ là một “cơ chế chính trị thế tục theo Kitô giáo một cách chủ yếu”.

Chủ nghĩa tự do Kitô giáo

Điều Maritain trình bày trong *Integral Humanism* và các tác phẩm tiếp theo có thể được gọi là chủ nghĩa tự do Kitô giáo [Christian liberalism]. Chủ nghĩa tự do được định nghĩa một cách cổ điển là một học thuyết chính trị tán thành các quyền và tự do cá nhân, nối kết chặt chẽ với quyền công dân bình đẳng, thượng tôn pháp luật, và sự độc lập của quyền lực thiêng liêng và quyền lực trần thế. Chủ nghĩa tự do của Kitô giáo tán thành những nguyên tắc này theo quan điểm của Kitô giáo chính thống — đối với người Công Giáo, đó là giáo huấn có tính cách tín điều về đức tin và luân lý. Nó liên quan đến điều được Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI gọi là “chủ nghĩa thế tục tích cực”, trong đó, thẩm quyền tôn giáo và trần thế vẫn độc lập để cổ vũ sự tham gia mạnh mẽ của tôn giáo vào xã hội và chính trị.

Chủ nghĩa tự do Kitô giáo có khá nhiều đại biểu danh tiếng, bắt đầu là Félicité de Lamennais trong giai đoạn giữa sự nghiệp của ông, Alexis de Tocqueville, Henri-Dominique Lacordaire, John Henry Newman, Hồng Y Henry Edward Manning, Giám mục Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Luigi Sturzo, Heinrich Rommen, Robert Schuman, John Courtney Murray, Yves Simon, những người di cư châu Âu đã thành lập *The Review of Politics* [Tập chí Chính trị] vào cuối những năm 1930, và dĩ nhiên là chính Maritain.

Trong những năm gần đây hơn, những người ủng hộ chủ nghĩa tự do Kitô giáo đáng chú ý bao gồm Robert George, Pierre Manent, Nicholas Wolterstorff, Richard John Neuhaus, George Weigel, Michael Novak, Christopher Wolfe, Jean Bethke Elshtain, David VanDrunen, Jonathan Chaplin, John Witte, Mary Ann Glendon, John Finnis và Peter Lawler.

Các vị giáo hoàng đã dạy về quyền tự nhiên, hay nhân quyền, trong các thông điệp kể từ thông điệp *Rerum Novarum* của Đức Lêô XIII vào năm 1891. Tuyên bố của Công đồng Vatican II, *Dignitatis Humanae* (1965), tuyên bố nhân quyền tự do tôn giáo và nguyên tắc công dân bình đẳng, các nguyên lý của chủ nghĩa tự do Kitô giáo được các vị giáo hoàng tiếp theo, tán thành mạnh mẽ.

Chủ nghĩa tự do Kitô giáo khác với Kitô giáo tự do vốn bác bỏ các giáo huấn chính thống. Nó cũng khác với mọi hình thức của chủ nghĩa tự do vốn đặt căn bản cho các quyền và tự do trong các học thuyết phủ nhận Thiên Chúa và đề cao việc tự định nghĩa về đạo đức và tôn giáo. Và nó cũng khác với chủ nghĩa thế tục tiêu cực, coi tôn giáo như một lực lượng thoái bộ và tìm cách gạt nó ra khỏi cuộc sống công cộng — một quan điểm mà Maritain đã trực tiếp gặp ở Đệ Tam Cộng hòa của Pháp. Maritain bác bỏ tất cả những học thuyết này như các hình thức của “thói hư căn đẽ” mà ông gọi là chủ nghĩa nhân bản qui nhân (anthropocentric) và gốc rễ của nó nằm trong đường hướng của các nhà tư tưởng từ Machiavelli đến Descartes, Luther, Rousseau và Kant.

Trong mắt các nhà phê bình Maritain hiện nay, những thói hư căn đẽ này đã chiến thắng ở phương Tây, và Thế giới Kitô giáo mới đã thất bại. “Quyền xác định khái niệm hiện hữu riêng của mình,” lý lẽ mà Tối cao Pháp viện Hoa Kỳ dùng để biện minh cho việc phá thai, đã củng cố quyền này cùng với việc nhà nước xác nhận và chấp pháp cuộc cách mạng tình dục, sự xói mòn các liên hệ xã hội và tỷ lệ rời bỏ Giáo Hội đáng báo động, nhất là trong giới trẻ.

Tham gia cuộc chỉ trích này đối với các ý tưởng chính trị của Maritain là các quan điểm học thuật đa dạng đương thời. Đối với nhà thần học chính trị William Cavanaugh, Maritain đã gạt Giáo Hội ra bên lề bằng cách dành cho Giáo Hội một vai trò thuần túy thiêng liêng, đầu hàng một nhà nước hiện đại quân phiệt thêm khát tiêu mòn lòng trung thành của công dân. Đối với nhà thần học người Anh và là người sáng lập phong trào chính thống triệt để John Milbank, khái niệm nhân quyền của Maritain kéo theo chủ nghĩa cá nhân ích kỷ, thù nghịch với luật tự nhiên cổ điển của Kitô giáo. Đối với nhà sử học Samuel Moyn, chủ nghĩa nhân vị của Maritain và việc ông cổ vũ các nhân quyền phụ thuộc vào Kitô giáo bảo thủ của những năm 1940.

Mặc dù những người ủng hộ Maritain hiện nay khẳng định rằng ông vẫn cung ứng sự khôn ngoan cho nền chính trị của chúng ta, nhưng họ đồng ý với phần lớn chẩn đoán của các nhà phê bình ông về phương Tây ngày nay. Wilson cho rằng “Giáo Hội đang rối loạn” và “việc tục hóa đạo đức và chính trị [đã] tiếp tục lan nhanh,” trong khi Ross Douthat, nhà báo chuyên mục của New York Times, tin rằng “sự lạc quan của Maritain chỉ có thời và chết yểu”. Có lẽ Maritain cũng sẽ đồng ý.

Sự suy sụp của nền chính trị Kitô giáo

Dù vậy, câu hỏi là có phải nhà nước thế tục của Maritain đã gây ra hay chịu trách nhiệm về sự thất bại trong việc ngăn chặn sự sụp đổ của Thế giới Kitô giáo mới của chính ông. Chủ nghĩa thế tục tích cực có chịu trách nhiệm đối với chủ nghĩa thế tục tiêu cực hay không? Chủ nghĩa tự do Kitô giáo có chịu trách nhiệm đối với chủ nghĩa tự do vô thần hay không? Có phải nền văn minh Kitô giáo chỉ có thể được hồi sinh qua Thế giới Kitô giáo cũ?

Lý lẽ này khó có thể đứng vững. Sự suy sụp của Kitô giáo và nền chính trị Kitô giáo có nhiều nguyên nhân, trong số đó có sức mạnh văn hóa của chủ nghĩa tự do tự định nghĩa mình, sự

sung túc kinh tế, tác động ăn mòn đạo đức của kỹ thuật, và việc dạy giáo lý kém của chính Giáo Hội, sự tuân theo chủ nghĩa thế tục (tiêu cực), và các vụ tai tiếng lạm dụng tình dục. Dựa trên cơ sở nào, người ta có thể chứng minh tác động đặc biệt làm tê liệt tự do tôn giáo và sự độc lập của Giáo Hội và nhà nước?

Một cuộc so sánh giữa các quốc gia nêu lên nghi vấn đối với hậu quả này. Trong khi, như nhà khoa học chính trị Jonathan Fox cho thấy, tất cả các nền dân chủ phát triển trên thế giới đều “tích hợp” hơn Hoa Kỳ — ủng hộ tôn giáo thông qua các biện pháp như tôn giáo được chính thức hóa, Giáo Hội được hỗ trợ thuế và có các ngày lễ tôn giáo — ở hầu hết các nền dân chủ này, các hàng ghế nhà thờ trống rỗng hơn và trống rỗng sớm hơn rất nhiều so với ở Hoa Kỳ. Như thế, đất nước mà Maritain cho là đi gần đúng với lý tưởng chính trị của ông nhất, là nơi có một trong những dân số tôn giáo hơn hết trong số các nền dân chủ, bất chấp sự suy giảm gần đây của nó.

Tự do tôn giáo và quyền công dân bình đẳng cũng đặt ra những rào cản đạo đức đáng kể đối với việc từ bỏ chủ nghĩa thế tục tích cực của Maritain để trở thành một nhà nước tuyên tín. Người ta nói rằng theo giải thích của Thomas Pink, một trong những nhà lý thuyết hàng đầu của chủ nghĩa duy toàn diện, tuyên ngôn *Dignitatis Humanae* cho phép việc cưỡng chế những người lạc giáo đã được rửa tội. Tuy nhiên, nguyên tắc chính của tuyên ngôn hoàn toàn không ép buộc đức tin tôn giáo của bất cứ ai.

Một phản ứng khác đối với chủ nghĩa thế tục (tiêu cực), hiển nhiên là của Maritain, sẽ là sự hồi sinh của đức tin và nền chính trị Kitô giáo. Các nhà phê bình ông có thể coi đề xuất này là ngây thơ và không tưởng. Nhưng liệu một nhà nước tuyên tín có kém không tưởng hơn không? Hơn nữa, lời tố cáo không tưởng khiến những người theo chủ nghĩa phục hưng trở thành những người Pêlagiô, chỉ dựa vào nỗ lực của con người. Các anh hùng của Maritain đúng hơn là công trình của Chúa Thánh Thần. Chúng ta cũng hãy nhớ lại rằng lịch sử của Kitô giáo không di chuyển theo một hướng duy nhất theo cách tiền định như Kant, Hegel hoặc Marx đã hình dung, mà đúng hơn, trong các xã hội cũng như trong đời sống con người, là hướng suy sụp và đổi mới, tội lỗi và ân sủng. Niềm hy vọng Kitô giáo không thể chấp nhận sự suy sụp đức tin như một điều không thể tránh khỏi.

Ngay cả ngày nay, các Kitô hữu vẫn thực hành nền chính trị dưới sự che chở của một nhà nước thế tục tích cực, chào đón các di dân, làm việc để chấm dứt án tử hình, trẻ trung hóa nội thành, và rộng rãi nhất là bảo vệ những người chưa sinh. Tại thời điểm viết bài này, Tòa án Tối cao đã dự thảo văn kiện lật ngược phán quyết *Roe v. Wade*, một quan điểm chưa chính thức (1) và sẽ không chấm dứt nạn phá thai hoặc chính trị phá thai gây tranh cãi, nhưng hứa hẹn một chiến thắng mà các tín đồ Kitô giáo đã theo đuổi trong 5 thập niên. Thêm hàng trăm luật của tiểu bang hạn chế phá thai, ba nghìn trung tâm hỗ trợ mang thai và hàng trăm nghìn người tuân hành vì sự sống, quý vị sẽ thấy cả một phong trào công bằng xã hội lớn nhất thế giới. Trong khi chúng ta phải cầu nguyện cho sự hồi sinh của Thế giới Kitô giáo mới của Maritain, chúng ta có thể nhận xét rằng nó vẫn chưa chết.

(1) Tối cao Pháp viện Hoa Kỳ đã chính thức huỷ bỏ phán quyết *Roe v. Wade* ngày 24 tháng 6, 2022, 9 ngày trước bài viết của giáo sư Philpott.

9. Tầm nhìn Nam Mỹ về Jacques Maritain

Theo *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, tư tưởng của Jacques Maritain gây ảnh hưởng

đặc biệt ở Nam Mỹ, phần lớn nhờ đặc tính 'tự do' trong triết lý chính trị của ông. Các giảng khóa của ông tại Châu Mỹ Latinh vào năm 1936 đã dẫn đến việc ông được bổ nhiệm là viện sĩ thông tấn của Hàn lâm viện Văn chương Ba Tây. Tuy nhiên, như Olivier Compagnon cho ta thấy, ảnh hưởng này khá phức tạp. Trong khi Ba Tây tôn vinh ông thì Chile mạ lỵ ông như "người của phe tả". Chúng tôi chuyển ngữ bài viết *Maritain et l'Amérique du Sud* của Olivier Compagnon đăng tại địa chỉ <https://journals.openedition.org/nuevomundo/604>



Bị bác bỏ bởi giới trí thức Pháp kể từ sau Thế Chiến hai, tác phẩm của Jacques Maritain là một tài liệu tham khảo chính về mặt học thuyết trong nền văn hóa chính trị Dân chủ Kitô giáo ở Nam Mỹ. Ảnh hưởng này nghịch lý hơn ở chỗ Maritain luôn cảnh giác với những phương tiện chính trị dơ bẩn: một triết gia Kitô giáo nói về dân chủ qua các tác phẩm như *Humanisme intégral* [Chủ nghĩa nhân bản toàn diện] (1936), *Christianisme et démocratie* [Kitô giáo và dân chủ] (1943) hay *L'homme et l'État* [Con người và Nhà nước] (1951), ông không bao giờ muốn trở thành triết gia của một nền dân chủ Kitô giáo mà ông luôn đánh giá một cách phê phán và nghiêm khắc. Khởi từ các nguồn dư thừa (hàng trăm cuốn sách và bài báo được xuất bản bởi Maritain và về Maritain bên kia Đại Tây Dương, thư từ liên tục mà nhà triết học duy trì với khoảng 180 nhân vật Nam Mỹ, v.v.), bài này đầu tiên nhằm phân tích nguyên nhân của việc sử dụng chính trị chủ nghĩa Maritain, bằng cách tìm hiểu, theo quan điểm của lịch sử so sánh, các cách đọc khác nhau đã được giới tinh hoa Công Giáo Nam Mỹ thực hiện về Maritain, từ những năm 1920 đến đầu những năm 1960 và 70. Nó cũng cho phép chúng ta nắm vững trong một thời gian dài, nhờ lăng kính được cung cấp bởi sự tiếp nhận chủ nghĩa Maritain, những đột biến của Công Giáo Mỹ Latinh đương thời.

Bốn thời kỳ của chủ nghĩa Maritain ở Nam Mỹ

Một số điểm gián đoạn đã được nhấn mạnh đối với bài nghiên cứu có tính lịch đại [diachronique] này. Giai đoạn đầu tiên kéo dài từ đầu những năm 1920 đến những năm 1936-1937, và tương ứng với cuộc gặp gỡ của giới tinh hoa Công Giáo Nam Mỹ với công trình của Maritain. Trong bối cảnh *renacimiento católico* [Phục hưng Công Giáo] giữa hai thế chiến, chủ nghĩa Tôma của nhà triết học Pháp cung cấp một khuôn khổ vừa có tính khái niệm vừa có tính tâm linh giúp người ta suy nghĩ về thế giới hiện đại theo thước đo của chủ nghĩa kinh viện truyền thống và đề nghị với các linh hồn "lầm lạc" đường trở về trong lòng Giáo hội, vào đúng thời điểm trong đó đang xuất hiện động lực hoán cải của giới tinh hoa trí thức, những người tìm thấy trong hành trình hướng tới đức tin của Maritain một mô hình mạnh mẽ. Người ta biết ơn tác giả cuốn *Antimoderne* [chống hiện đại] vì đã dạy rằng ta chỉ có thể thắng được diễn trình văn minh qui nhân [anthropocentrique], một nền văn minh vốn tin rằng có thể bác bỏ Thiên Chúa để cuối cùng tạo ra một chủ nghĩa duy vật man rợ, bằng cách khôi phục

nơi mọi người các giá trị của Kitô giáo. Giai đoạn đầu tiên này có đặc điểm ở chỗ việc tiếp nhận chủ nghĩa Maritain chỉ phổ biến nhiều ở vùng Hình Nón Phương Nam (cône Sud) và Ba Tây: các *Cursos de Cultura Católica* [Các Khóa học về văn hóa Công Giáo] ở Buenos Aires, Centro Dom Vital [Trung tâm Cha Vital] ở Rio, một số khu vực nhất định của Đại học Công Giáo Chí Lợi, một vài chủng viện và viện nghiên cứu học thuyết Tôma hiếm hoi - như viện Córdoba ở Á Căn Đình - là những trung tâm chính gây ảnh hưởng mà những người cổ vũ chủ yếu là những tác nhân biệt lập đã khám phá ra công trình của Maritain trong thời gian lưu lại châu Âu.

Các năm 1936-1939 đánh dấu sự gián đoạn đầu tiên và mở đầu thời kỳ tranh cãi cho đến đầu thập niên 1950. Chuyên đi của vợ chồng Maritain đến Á Căn Đình (1936) là cơ hội để khám phá toàn bộ một công trình mà nhiều người vẫn còn coi như phiên bản triết học và Công Giáo của chủ nghĩa quốc gia toàn diện của Maurras, do đó, làm ngơ bước ngoặt của những năm 1926-1927 liên quan đến việc lên án Action Française [của Maurras] và viễn kiến mới về văn hóa, lịch sử và những sự việc trần thế lúc đó đã tự áp đặt lên Maritain. Cuốn *Humanisme intégral* [Chủ nghĩa nhân bản toàn diện], dự phóng trong một tương lai xa xăm lý tưởng về một kinh thành thế tục dựa vào linh hứng Kitô giáo, va chạm trực tiếp chống những người vẫn mơ về một sự phục hồi của Công Giáo; việc từ chối hỗ trợ Franco trong cuộc thập tự chinh cứu chuộc mà ông ta đã phát động ở Tây Ban Nha, đã làm lu mờ mỗi điểm tinh trí thức phát sinh trong những năm 1920. Chông thiếu số môn đệ muốn thỏa mãn cơn cảm dỗ chính trị của họ khởi đi từ lý tưởng lịch sử cụ thể về một thế giới Kitô giáo từ nay là đoàn ngũ những người bài Maritain, những người, chủ yếu phát xuất từ Á Căn Đình, Ba Tây và Chí Lợi, tố cáo vị tông đồ của một nền thế tục hóa đã được công bố, dọn giường cho đủ thứ âm mưu lật đổ, Do Thái, Tam Điem, Thệ phản hay Cộng sản. Thế Chiến thứ hai, bèn rề công trình của Maritain vào thửa đất của một nền dân chủ nhân vị và cộng đồng - và do đó đa nguyên và thế tục - đã mở rộng thêm hố phân cách giữa triết gia và những kẻ gièm pha ông luôn tiếc nuối việc liên minh giữa thập giá và thanh gươm, hơn bao giờ hết muốn Rome lên án những luận đề được coi như trái ngược với lợi ích của Giáo hội trên thế giới này.

Đầu các thập niên 1940 và 1950 đã làm gián đoạn động lực chống Maritain này, một việc đã nhận được sự ủng hộ của các phẩm trật giáo hội hầu như khắp nơi ở Nam Mỹ. Chính Đức Piô XII cũng đã cổ vũ Giáo Hội Công Giáo theo chế độ dân chủ vào năm 1944, và Maritain có thể trông cậy vào sự ủng hộ quý giá của Vatican. Do đó, việc hãm tiếng nói của các cuộc luận chiến đã rộng đường cho các môn đệ của triết gia; những người này đã tận dụng những năm tháng này để tổ chức các mạng lưới kết liên trí thức vượt ra ngoài biên giới quốc gia và làm chín mùi một dự án chính trị phục hồi di sản của Maritain. Điều này ra đời vào năm 1947, khi *Tuyên bố Montevideo* đặt nền móng cho một nền dân chủ Kitô giáo đặc biệt ở Châu Mỹ Latinh nhằm thực hiện một cách thực tế các nguyên tắc của chủ nghĩa nhân bản toàn diện. Là đỉnh cao của ảnh hưởng của Maritain ở Nam Mỹ, văn kiện này đồng thời cho thấy tất cả sự mơ hồ của nó: vì khi nhớ đến các dè dặt mà nhà triết học không ngừng phát biểu đối với hành động chính trị theo nghĩa hẹp [stricto sensu], khi đọc lại những bức thư mà ông từng trao đổi với người bạn Ba Tây Alceu Amoroso Lima, người ta nhận ra sự chênh lệch giữa một suy nghĩ có ý định nuôi dưỡng lãnh vực trần thế bằng chất men các giá trị Tin Mừng qua một loạt các trung gian phi chính trị - hiệp hội, giáo dục, tông đồ - và việc nó, trái lại, tiếp nhận ưu tiên các hình thức hành động chính trị và tranh đấu. Mặc dù phát xuất từ một cách đọc độc đáo và gần như không trung thành, từ một kiểu "công cụ hóa" phần nào chủ nghĩa Maritain, nền dân chủ Kitô giáo Nam Mỹ do đó tự trang bị cho mình một bản sắc lý thuyết mà Maritain là trụ cột, trận đồ thực sự có khả năng sau đó tích hợp các ảnh hưởng song hành và bổ sung. - như của Cha Lebret chẳng hạn. Từ nhà triết học người Pháp, người ta duy trì một vài ý tưởng chủ lực: sự phân biệt giữa bình diện trần thế và tâm linh, xây nền cho sự hiện hữu của một đảng

không thuộc tuyên tín nào nhưng hoạt động của họ lấy hứng từ các giá trị Kitô giáo; dự án về một xã hội thế tục và đa nguyên, có khả năng phân biệt giữa tư cách công dân và thống thuộc tuyên tín; dự án về một xã hội duy nhân vị và cộng đoàn, nằm ở khoảng giữa chủ nghĩa cá nhân tự do không có chút ý thức nào về lợi ích chung và chủ nghĩa xã hội duy tập thể coi thường các quyền tự nhiên của nhân vị; tóm lại, một *tercera via* [con đường thứ ba], dựa trên ý niệm một nền dân chủ hữu cơ biết tôn trọng các thống thuộc cộng đồng khác nhau của nhân vị thay vì chuyển nhượng các thống thuộc này cho tổng thể xã hội và chính trị. Năm 1964, việc Eduardo Frei trở thành tổng thống của Cộng hòa Chí Lợi quả là chiến thắng chính trị của một người theo Maritain vốn được nuôi dưỡng bằng các giá trị này, bất kể thực trạng quyền lực và tầm mức các cuộc cải cách thực hiện sau đó.

Sự gián đoạn cuối cùng xảy ra vào nửa sau của những năm 1960, khi Công đồng Vatican II đã định hình lại một cách sâu sắc các nhạy cảm của thế giới Công Giáo Nam Mỹ và mở đường cho một chủ nghĩa tiến bộ Kitô giáo mà sau đó đã chiếm vị trí hàng đầu của khung cảnh. Nếu phe Dân chủ Kitô giáo "lịch sử" – tức những người, giống như Frei, đến với Maritain trong thời kỳ giữa hai Thế chiến - không hề phủ nhận di sản của nhà triết học và thấy trong chính sách *aggiornamento* của Công Đồng một bài học coi chủ nghĩa Maritain chỉ phù hợp với thế kỷ của nó, thì các nhà thần học giải phóng và “những chàng Thổ Nhĩ Kỳ trẻ tuổi” [jeunes turcs] của nền dân chủ Kitô giáo đã thống nhất tiếng nói của họ trong một liên minh bài Maritain cải tân, khởi đi từ việc lựa chọn giải pháp giải phóng người nghèo. Sự đồng hóa Maritain với các trải nghiệm Kitô giáo-Dân chủ dờ dang ở Chí Lợi và Venezuela, con cảm dỗ muốn đối thoại với chủ nghĩa Mác, một cuộc đối thoại mà nhà triết học người Pháp này không bao giờ muốn xem xét, cú sốc do một số đoạn trong cuốn *Le Paysan de la Garonne* gây ra, đều là những yếu tố góp phần vào chỉ thị của một vụ án mới, cho tội phản động lần này chứ không còn là tội duy tiến bộ (progressisme) nữa. Nếu người ta công nhận ở Maritain công lao đã phi liên đới một số thành phần của đạo Công Giáo khỏi các lập trường chính trị thường bảo thủ, và đã dẫn hàng ngũ giáo dân vào những con đường cam kết cần thiết, thì ngược lại, người ta sẽ không tha thứ cho ông việc thiếu nhân nhượng đối với Teilhard de Chardin, đối với chủ nghĩa Mác, đối với điều ông coi là dấu hiệu của một chủ nghĩa tân hiện đại. Maritain đã biến thời của ông thành hình ảnh một chủ nghĩa Tôma cứng nhắc về giáo điều và không còn khả năng suy nghĩ về những diễn biến của thế kỷ. Về phía đối lập với Công Giáo, đó cũng là ý kiến của những người theo chủ nghĩa toàn diện [intégristes], những người, trái lại, cho rằng nhà triết học phải chịu trách nhiệm về những nhượng bộ mà Giáo hội đã dành cho thế giới hiện đại trong Công đồng Vatican II: bằng chứng là việc ông đồng hành lâu dài với Đức Cha Montini, người sau này trở thành Đức Phaolô VI và đã không thể tách lúa mì ra khỏi cỏ lùng trong một Giáo hội đang gặp khủng hoảng. Tuy nhiên, sự kết hợp các thành phần bài Maritain có tính phản kháng này không có nghĩa là công trình của nhà triết học này không còn tồn tại vào buổi đầu thập niên 1970: trên một lục địa nơi các chế độ an ninh quốc gia phát triển mạnh mẽ, bất cứ thông điệp dân chủ nào cũng vẫn giữ được tính hợp pháp tự nhiên, có khả năng che giấu các sai lầm của ngày hôm qua. Tuy nhiên, kỷ nguyên hậu công đồng dường như đã kết thúc một thời đại: nếu có một “thế hệ Maritan” trong giới tinh hoa Công Giáo ở Nam Mỹ, thì chính vào thời điểm này, nó đã giải thể từ từ.

Một ảnh hưởng sai biệt

Ngoài ảnh hưởng tùy thời kỳ này, cũng còn vấn đề ảnh hưởng không đồng đều của công trình Maritain ở Nam Mỹ. Đối đầu về phương diện hoàn cầu với các vùng đất tiên phong của Nón Nam [cône Sud] và Ba Tây là vùng thuộc dãy Ấng Đơ (Andes) tức Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia, và Paraguay, ít được quan tâm bởi việc loan truyền chủ nghĩa Maritain dường như

không bao giờ xuất hiện như một đường phay trong đạo Công Giáo. Venezuela nằm ở giữa hai trường hợp này, vì công trình của nhà triết học người Pháp chỉ thực sự bắt đầu được biết đến ở đó vào những năm 1950, do đó đã thoát khỏi làn sóng tranh cãi lớn nhưng, sau đó, đã không lên cấu trúc được nền văn hóa chính trị Kitô giáo-Dân chủ.

Nếu giả thuyết theo đó việc loan truyền chủ nghĩa Maritain tùy thuộc vào mức độ thích Pháp (afrancesamiento) của giới tinh hoa quốc gia không phản kháng việc phân tích, cũng như việc toàn bộ Nam Mỹ hướng về châu Âu trong đầu thế kỷ XX, thì các nhân tố sai biệt hóa về địa lý dường như vẫn của một số giới nào đó. Trước hết, một số tác nhân nào đó có vẻ rất chủ yếu trong quá trình nhập khẩu bắt đầu sau Thế Chiến thứ nhất: sự thôi thúc của những người theo Maritain buổi đầu (Alceu Amoroso Lima ở Ba Tây, Rafael Pividal ở Á Căn Đình, v.v.), những người đã phát hiện ra Maritain trong thời gian lưu trú ở Paris, có vẻ có tính quyết định mặc dù rất khó định lượng.

Ngoài ra, bối cảnh chính trị và tôn giáo trong đó công trình của Maritain bắt đầu được biết đến đóng một vai trò quan trọng hàng đầu: nếu *renacimiento católico* [phong trào phục hưng Công Giáo] được sự quan tâm của mọi quốc gia ở tiểu lục địa giữa hai cuộc chiến tranh, thì nó vẫn không dẫn đến việc biến chủ nghĩa Maritain thành của riêng ở khắp nơi; và nếu con cảm dỗ chính trị được thể hiện đồng loạt lên một thế hệ Công Giáo Nam Mỹ trẻ tuổi, thì không phải ở đâu cũng có một nền dân chủ Kitô giáo. Bởi vì để một dự án như vậy thành hình, cần phải có một lỗ hổng để rơi vào. Ở Chí Lợi, Đảng Bảo thủ theo truyền thống nắm được dư luận của người Công Giáo nhưng từ từ suy giảm trong nửa đầu thế kỷ 20. Hấp hối, nó khổ công canh tân ngôn từ của nó dựa vào giáo huấn xã hội của Giáo hội, điều này dẫn Frei và những người bạn đồng hành của ông ta đến chỗ bất đồng chính kiến. Trường hợp có khác nhưng có thể so sánh được ở Á Căn Đình, Ba Tây và Venezuela, nơi mà trong thời kỳ giữa hai cuộc thế chiến, không có đảng bảo thủ lớn nào được cho là đại diện cho lợi ích của Giáo hội: do đó ban đầu có một không gian chính trị trống cho các người theo Maritain, những người đang đặt nền móng cho một nền dân chủ Kitô giáo mà số phận của nó sau đó phụ thuộc vào mức độ đa nguyên vốn lên đặc điểm cho nền chính trị quốc gia. Trái lại, ở Colombia, không có chủ nghĩa Maritain nào hơn là hình thức dân chủ Kitô giáo sơ khởi (proto-démocracie chrétienne), trong chừng mực Đảng Bảo thủ vẫn còn quyền lực và có thể huy động các khát vọng đổi mới của các thành viên trẻ tuổi nhất của nó. Nói tóm lại, nếu ảnh hưởng lớn hơn hay ít hơn của chủ nghĩa Maritain phụ thuộc một phần vào sáng kiến của các tác nhân cá thể, thì bối cảnh chính trị quốc gia cũng không dừng dừng đối với việc ấy.

Đạo Công Giáo bất nhân nhượng, Dân chủ Kitô giáo và Thần học Giải phóng

Cuối cùng, vì việc tiếp nhận chủ nghĩa Maritain ở bên kia bờ Đại Tây Dương mang tính chất luận chiến và làm nảy sinh nhiều cuộc tranh luận, nó tạo thành một lăng kính quý giá để hiểu Công Giáo Nam Mỹ về tính phức tạp của nó. Trong năm mươi năm, chủ nghĩa Maritain đã không ngừng là một vấn đề gây tranh cãi, chứng thực một cách hữu hiệu việc giới tinh hoa Công Giáo - trong tính đa dạng của họ - quan tâm tới vị trí của Giáo hội trong thế giới hiện đại. Công trình của Maritain là một công trình mở, thuận lợi cho việc đọc đa dạng và tùy thuộc vào những gì người ta muốn thấy ở đó hơn là những gì người ta thực sự tìm thấy ở đó. Do đó, tính đa dạng của các cách đọc này, từ những người theo trường phái ấn tượng nhất đến những người trung thành nhất, là một cửa sổ trong số những cửa sổ khác để quan sát các trào lưu khác nhau băng qua các Giáo Hội Nam Mỹ.

Từ nguồn, nghĩa là sau Thế Chiến thứ nhất, chủ nghĩa Maritain tự áp đặt mình như là một tham chiếu bổ sung cho một đạo Công Giáo không nhân nhượng - chúng ta dám nói là toàn

diện - vốn là đặc quyền của đại đa số giới tinh hoa thời đó. Cần phải nói rằng các biểu hiện của một đạo Công Giáo tự do theo kiểu châu Âu, như từng tồn tại từ Lamennais đến Sangnier, rất ngoài lề ở châu Mỹ Latinh, chưa bao giờ nêu ra câu hỏi cụ thể về thái độ của Giáo hội trước các quyền tự do hiện đại. Và không giống như Pháp vào đầu những năm 1890, không có quốc gia nào phải đối mặt với câu hỏi về bất cứ cuộc tập hợp nào, có thể cho phép người ta suy nghĩ *in concreto* [một cách cụ thể] về sự đối lập giữa nguyên tắc nguồn gốc thần linh của thẩm quyền và ý tưởng về Chủ quyền nhân dân. Rất nhiều yếu tố giải thích cho sự gần như độc quyền của “chủ nghĩa bất nhân nhượng”, mà Jackson de Figuentico và Alceu Amoroso Lima ở Ba Tây, các thành viên của Cursos de Cultura Católica [Các khóa học về Văn hóa Công Giáo] hay Đức Cha Franceschi ở Buenos Aires, là một số hiện thân. Những nhân vật này đặc biệt đại diện cho một truyền thống có từ những năm đầu tiên của nền độc lập, khi hệ thống Bảo trợ thuộc địa bị phá bỏ và các Giáo Hội phải tự chống đỡ khi đối đầu với cuộc tấn công của chế độ chinh phục tự do. Phái chủ trương Đức Giáo Hoàng có quyền độc tôn [Ultramontaines] kiên quyết chống lại tính hiện đại chính trị có từ năm 1789, những người tinh hoa Công Giáo của những năm Hai mươi này chỉ hoàn toàn tin tưởng các thông điệp vĩ đại của Đức Piô IX và đã biến Danh mục Sách cấm [Syllabus] thành sách gối đầu giường của họ. Từ góc độ giáo sĩ, họ mơ về một thời điểm trong đó Giáo Hội và Nhà nước sẽ thống nhất với nhau trong sự trao đổi qua lại tính hợp pháp, trong đó, Nhà nước trở thành cánh tay vũ trang của Giáo Hội, khi thanh gươm và que rầy nước thánh hợp nhất sẽ khôi phục lại một kinh thành Công Giáo trong đó, việc thống thuộc giáo phái sẽ là tiêu chuẩn đầu tiên của quyền công dân.

Tuy nhiên, trên cái nền tảng chung của Công Giáo không nhân nhượng này, người ta đã ghép vào một số sắc thái: từng mảnh từ cuối thế kỷ 19, rồi ồ ạt sau thông điệp *Quadragesimo Anno* [Năm Thứ Bốn Mươi], đạo Công Giáo xã hội loan truyền chậm rãi trong một số giới nào đó, như một phản ứng của Kitô giáo đối với những khó khăn nan giải chủ nghĩa tự do và cộng sản và liên hệ gần gũi với việc phục hưng học thuyết Tôma do Rôma thúc đẩy. Cha Hurtado ở Chí Lợi, Đức Cha Franceschi ở Á Căn Đình, Cha Aguirre ở Venezuela là một số đại diện, những người không phát xuất từ một truyền thống khác với truyền thống Công Giáo bất nhân nhượng nhưng đã thêm một chiều kích tranh đấu mới mẻ vào đó, nhất là trong giới thanh niên đại học. Khởi đi từ đó, những người theo Maritain từ ban đầu như Frei và Lima, chẳng hạn, trong khi tự nhận ra mình trong các cuốn *Antimoderne* và *Trois Réformateurs*, vẫn có thể hình dung ra các hình thức hoạt động tông đồ đổi mới, vào lúc Rôma đang tạo động lực quyết định cho các phong trào Công Giáo tiến hành. Chính trong thế hệ bất nhân nhượng, nhưng bị ảnh hưởng bởi giáo huấn xã hội của Giáo hội này, dự án Dân chủ - Kitô giáo đã xuất hiện từ tình trạng lúng túng, Công Giáo tiến hành do đó tạo hình ảnh, cũng như ở châu Âu, như một nơi xã hội hóa chính trị và uơm mầm cho một chủ nghĩa tranh đấu vẫn nhằm khôi phục các hình thức tuyền tin.

Ít hay nhiều, sự gián đoạn đã phát sinh giữa thời đầu Nội chiến Tây Ban Nha và lúc kết thúc Thế Chiến thứ hai, hai sự kiện nền tảng nêu ra cùng một lúc cả vấn đề chủ nghĩa giáo sĩ lẫn vấn đề dân chủ. Một bộ phận khá lớn của thế hệ trẻ, chịu ảnh hưởng của giáo huấn xã hội Công Giáo, tự tách mình ra khỏi phản xạ Franco, rồi khỏi cơn cám dỗ của phe Trục mà những người bất nhân nhượng nhất đã làm chứng – về điểm này, người Á Căn Đình của Công Giáo quốc gia là một trường hợp điển hình, đánh giá chủ nghĩa Quốc xã theo chủ nghĩa bài Do Thái của chính họ - được giúp đỡ về vấn đề này một cách chủ yếu nhờ sự giảng dạy của Maritain. Cùng lúc với việc thuật ngữ dân chủ du nhập vào lĩnh vực từ vựng của thế hệ này, sự phân biệt các kế hoạch đã tạo cơ hội cho thế hệ này gián đoạn với niềm hoài nhớ nền thống trị của giáo sĩ.

Chủ nghĩa chống Maritain hình thành vào thời điểm chính xác này là một phản ứng đối với sự bất đồng ý kiến dân chủ và chống giáo sĩ này, còn minh chứng thêm cho sức mạnh của truyền thống bất nhân nhượng và sự hàm xúc của nó ở đỉnh cao nhất của phẩm trật.

Do đó, đây là hai trào lưu phát xuất cùng một khuôn từ nay đối nghịch nhau, tuy nhiên, ranh giới giữa chúng không hoàn toàn kín mít. Bằng chứng là trường hợp của Đức Cha Franceschi, chống Maritain vì theo Franco, không quan tâm đến bất cứ suy nghĩ nào về bản chất của chế độ miền là nó duy trì giả thuyết sẽ phục hồi Công Giáo, nhưng là người sau chiến tranh đã hoán cải với dân chủ và trở lại, một cách ít hay nhiều minh nhiên, với huấn quyền của Maritain. Trạng huống quốc tế có tính quyết định ở đây: chiến thắng của các lực lượng Đồng minh thực sự là chiến thắng của nền dân chủ, như Đức Piô XII đã biểu thị trong thông điệp phát thanh của ngài vào tháng 12 năm 1944. Từ đó, phát sinh một cách tự nhiên giải pháp dân chủ - Kitô giáo mà ngôn từ duy nhân vị và cộng đồng của nó đã được khắc ghi trong mỗi liên hệ bất nhân nhượng của việc chỉ trích mô hình tự do, nhưng thực hành của nó cuối cùng đã bắt tay với một số hình thức Công Giáo tự do.

Thập niên 1960 cuối cùng cũng tương ứng với một bùng nổ mới và dẫn đến việc sống chung của ba trào lưu khác biệt trong đạo Công Giáo ở Nam Mỹ. Trào lưu đầu tiên kể từ nay trở thành thiểu số: nó không bác bỏ cương lĩnh của nó trong thập niên 1920, tiếp tục thề sẽ bêu thây xã hội hiện đại và các tác động tiêu cực của nó bằng cách tham khảo Danh bộ Sách cấm [Syllabus], và thấy nơi Công đồng Vatican II việc đạt tới những dẫn đường đã hé thấy từ thập niên 1930, đặc biệt nơi Maritain. Gustavo Corção và Julio Meinvielle là một trong những đại diện của chủ nghĩa duy toàn diện Nam Mỹ này, của một đạo Công Giáo đã dừng lại ở ngưỡng cửa thế kỷ 20 nhưng mắt vẫn dán chặt vào thế kỷ 19. Trào lưu thứ hai là trào lưu theo dõi hành trình của Maritain chặt chẽ hơn, dù có khai thác lời dạy của ông: chuyển từ một Đạo Công Giáo bất nhân nhượng nhuộm màu học thuyết xã hội của Giáo hội sang nền dân chủ Kitô giáo, những người đại diện cho con đường từ nay trung dung này hoan nghênh *aggiornamento* [cập nhật] bằng cả hai tay, nhưng không thừa nhận một hình thức duy tiến bộ nào đó mà trong vũ trụ học của Teilhard là thần học của ngày mai, và trong cuộc đối thoại với chủ nghĩa Mác, là con đường duy nhất hướng tới một cuộc cách mạng phù hợp với các giá trị công bằng, tình yêu và bác ái của Kitô giáo. Họ vẫn trung thành với sự phân biệt các kế hoạch và thù địch với ý tưởng tham gia chính trị trong chiếc áo nhà tu. Cuối cùng, trào lưu sau hết là trào lưu Giáo hội của người nghèo, mà biểu thức đặc trưng nhất của nó là thần học giải phóng: các liên hệ của nó với Công Giáo bất nhân nhượng cũng y hệt như các liên hệ của nó với nền dân chủ Kitô giáo, một số phát ngôn viên của giải pháp giải phóng người nghèo thậm chí trực tiếp phát xuất từ nền dân chủ này. Về cơ bản, việc bác bỏ Maritain ở đây dựa trên sự kiện này là thần học giải phóng và các biến thể khác nhau của nó tương tự như một chủ nghĩa giáo sĩ trị mới, ở chỗ chúng mặc nhiên bác bỏ sự phân biệt các kế hoạch và tham vọng tái lập Vương quốc Thiên Chúa trên trái đất. - như mong muốn, trong một bối cảnh khác và tất nhiên là theo những điều kiện khác - của một Jackson de Figueosystemo năm mươi năm trước đó.

Sơ đồ này nhắc lại sơ đồ mà Jean-Marie Mayeur và Emile Poulat đã có thể làm nổi bật cho trường hợp Pháp, ngay cả khi nó đã thay đổi theo trình tự thời gian - điều này, đáng khác, có lẽ giải thích như sau: công trình của Maritain chỉ có tác động hạn chế ở Pháp, đặc biệt là trong nền văn hóa chính trị của Đảng Dân chủ Kitô giáo. Nó giúp làm lên màu sắc cho ý tưởng chung, theo đó các nhạy cảm khác nhau của Công Giáo Nam Mỹ trong thập niên 1960 đã tạo thành các khối đối kháng phát xuất từ các truyền thống khác nhau. Ngược lại, phải quay trở lại khuôn khổ ban đầu đã được phong trào phục hưng tạo lập, khoảng Thế chiến thứ nhất, nếu muốn hiểu lịch sử này. Chỉ kể tên những người này, chúng ta hãy nhớ rằng Gustavo

Corção, người theo thuyết duy toàn diện và Alceu Amoroso Lima, người thúc đẩy nền dân chủ Kitô giáo, cả hai đều kinh qua lò luyện Centro Dom Vital ở Rio; chúng ta hãy nhớ rằng Julio Meinvielle giống như Rafael Pividal đã tham dự *Cursos de Cultura Católica* ở Buenos Aires vào thập niên 1920. Tuy không ở mãi cho đến cùng, tất cả đều có ngày đã theo Maritain. Và bất kể sự khác biệt của họ sau đó là gì, công trình của nhà triết học Meudon vẫn có tính quyết định trong ý niệm này là tất cả đều tạo vị trí cho Giáo hội trong xã hội.