

BỘ GIÁO DỤC VÀ ĐÀO TẠO

HỌC VIỆN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

HỒ CHÍ MINH

HỌC VIỆN BÁO CHÍ VÀ TUYÊN TRUYỀN

ĐẶNG THỊ MAI

TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC
CỦA JOHANN WOLFGANG VON GOETHE
VÀ Ý NGHĨA CỦA NÓ ĐỐI VỚI XÃ HỘI HIỆN ĐẠI

LUẬN ÁN TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

HÀ NỘI – 2023

BỘ GIÁO DỤC VÀ ĐÀO TẠO

HỌC VIỆN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

HỒ CHÍ MINH

HỌC VIỆN BÁO CHÍ VÀ TUYÊN TRUYỀN

ĐẶNG THỊ MAI

TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC
CỦA JOHANN WOLFGANG VON GOETHE
VÀ Ý NGHĨA CỦA NÓ ĐỐI VỚI XÃ HỘI HIỆN ĐẠI

Chuyên ngành: Triết học

Mã số: 9229001

LUẬN ÁN TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

Người hướng dẫn khoa học: PGS.TS. TRẦN HẢI MINH

HÀ NỘI – 2023

LỜI CAM ĐOAN

Luận án tiến sĩ “*Tư tưởng triết học của Johann Wolfgang von Goethe và ý nghĩa của nó đối với xã hội hiện đại*” là công trình nghiên cứu của tôi trong thời gian làm nghiên cứu sinh tại Học viện Báo chí và Tuyên truyền.

Tôi cam đoan tính chính xác, trung thực về các tài liệu được tham khảo trong luận án.

Tôi hoàn toàn chịu trách nhiệm nếu luận án bị phát hiện có các trích dẫn, sao chép của các nghiên cứu khác vượt quá quy định cho phép của một luận án tiến sĩ.

Hà Nội ngày... tháng... năm 2023

Tác giả luận án

Đặng Thị Mai

LỜI CẢM ƠN

Từ Đặng Thị Mai

Với năng lực bản thân có hạn và quỹ thời gian không cho phép. Đề tài của tôi không thể hoàn thành được nếu không có sự giúp sức tận tình từ gia đình thầy cô và đồng nghiệp. Xin được gửi lời cảm ơn tới **PGS.TS. Trần Hải Minh** người trực tiếp hướng dẫn, tới PGS. TS. Nguyễn Minh Hoàn Trưởng khoa Triết học HVBC TT; tới PGS.TS. Nguyễn Anh Tuấn; PGS.TS. Nguyễn Chí Hiếu; PGS.TS. Đỗ Minh Hợp; TS. Trần Tuấn Phong và các nhà khoa học đã đóng góp trong các giai đoạn của luận án, nếu không có sự giúp sức của các thầy cô luận án của tôi chắc chắn không đi được đến ngày hôm nay.

Xin được cảm ơn chồng tôi người luôn động viên tôi. Cảm ơn các con tôi đã trở thành trợ thủ đắc lực. Cảm ơn mẹ luôn khuyến khích và ủng hộ. Cảm ơn các anh chị em yêu quý trong gia đình tôi đã hỗ trợ vật chất và tinh thần. Cảm ơn các bạn đồng nghiệp luôn sẵn sàng giúp đỡ. Cảm ơn những người bạn đã hết lòng trợ giúp.

Tôi cũng xin chân thành cảm ơn các cán bộ, giảng viên Khoa Triết học, Ban Quản lý Đào tạo Sau Đại học đã giúp tôi hoàn thành các thủ tục luận án.

Hà Nội, ngày tháng năm 2024

MỤC LỤC

MỞ ĐẦU	2
CHƯƠNG 1. TỔNG QUAN CÁC NGHIÊN CỨU LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI LUẬN ÁN.....	8
1.1. Tổng quan các nghiên cứu một số tác phẩm thơ và kịch thơ của Goethe.....	9
1.2. Tổng quan các nghiên cứu một số tác phẩm văn học và nghệ thuật của Goethe	16
1.3. Tổng quan các nghiên cứu một số tác phẩm khoa học và triết học của Goethe.....	25
1.4. Nhận xét các nghiên cứu về các tác phẩm của Goethe và những vấn đề luận án cần tiếp tục làm sáng tỏ.....	33
CHƯƠNG 2. ĐIỀU KIỆN RA ĐỜI VÀ QUÁ TRÌNH PHÁT TRIỂN TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC CỦA GOETHE	39
2.1. Bối cảnh lịch sử, điều kiện kinh tế - xã hội ở Châu Âu và Đức nửa sau thế kỷ 18 - đầu thế kỷ 19	39
2.2. Tiền đề lý luận khoa học và triết học.....	57
2.3. Quá trình phát triển tư tưởng triết học của Goethe	74
CHƯƠNG 3. NỘI DUNG CHÍNH TRONG TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC CỦA GOETHE	85
3.1. Bản chất, đối tượng, nhiệm vụ, và đặc trưng của triết học Goethe....	85
3.2. Bản thể luận trong triết học Goethe	92
3.3. Nhận thức luận trong triết học Goethe	98
3.4. Cấu trúc của tư tưởng triết học Goethe	113
CHƯƠNG 4. Ý NGHĨA CỦA TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC GOETHE TRONG LỊCH SỬ VÀ XÃ HỘI HIỆN ĐẠI	132
4.1. Ý nghĩa tư tưởng triết học của Goethe trong lịch sử	132
4.2. Ý nghĩa của tư tưởng triết học Goethe đối với xã hội đương đại	163
KẾT LUẬN	171
DANH MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO.....	178

MỞ ĐẦU

1. Lý do chọn đề tài

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) là một nhà tư tưởng, nhà văn hóa vĩ đại người Đức, một trong số ít những người mà tên tuổi của ông đã được vinh dự đại diện cho nền học thuật và văn hóa nước Đức khi giao lưu với nước ngoài. Cho đến nay đã có rất nhiều Viện Goethe được mở cửa trên khắp thế giới. Với tư cách là một nhà khoa học, hầu như sáng tạo nào, Johann Wolfgang von Goethe cũng để lại dấu ấn nhân văn đậm nét. Sự nghiệp sôi nổi và thành tựu đồ sộ của ông đúc kết nhiều bài học nhân bản mang tính gợi mở suốt hai thế kỷ. Xuyên qua các lĩnh vực Goethe dần thân, đâu đâu ông cũng bàn về tồn tại người trong quan hệ đa tầng nhằm cắt nghĩa cái tôi cân bằng, tự do, hài hòa, tránh bạo lực. Ông kiên định quan niệm lấy tồn tại người làm trung tâm, động lực khám phá vũ trụ không do đáng sáng thế, và khám phá cái tôi qua lăng kính ý niệm (dầu nhuộm màu thần bí), gắn quyền và trách nhiệm cá nhân trong hoạt động sáng tạo. Thời nay, trí tuệ nhân tạo (AI) đột khởi gợi mở kỳ vọng giải quyết mọi thứ, vậy mà khủng hoảng khí hậu, xung đột lợi ích trầm trọng hơn. Trong bối cảnh như vậy, chủ nghĩa nhân bản Goethe hiện lên như phản tỉnh: đừng phá thiên nhiên để bảo toàn phẩm giá người, bóc trần bạo lực núp bóng bất cứ bào chữa nào, và không thể quy trách nhiệm cho ai ngoài mình.

Tìm hiểu triết học của ông – người được dùng tên để định danh một thời đại: *Thời đại Goethe* [27, tr.265], vì thế, có ý nghĩa thời sự cả về lý luận và thực tiễn, nhất là, ở Việt Nam hiện nay [147]. Không ngẫu nhiên mà trong những năm 1980, hai nhà xuất bản ở Mỹ và Đức, Princeton University Press và Suhrkamp Verlag, đều cho ra mắt bộ tuyển chọn 12 tập tiếng Anh về Goethe tại Mỹ. Hơn 20 năm sau vẫn ở Mỹ, phát hành thêm bộ nữa dạng hợp tuyển. Theo Matthew Bell, biên tập *The Essential Goethe* (Goethe – Tuyển Chọn), tập hợp các công trình cốt yếu hơn 1000 trang xuất bản năm 2016, nhu cầu giải mã tư tưởng Goethe tiếp tục “gây chú ý thú vị cho rất nhiều dịch giả nổi tiếng” [75, tr.VII].

Các tài liệu chúng tôi tham khảo đều đề cập tư tưởng Goethe nhưng chưa làm rõ ông kiên định từ đầu tới cuối “quan tâm triết học theo nghĩa rộng mà không

sa vào tranh luận hàn lâm về nhận thức luận hay đạo đức học vốn thống trị (diễn đàn triết học Đức) những năm nửa sau thế kỷ 18” [75, tr. XXI]. Chưa nhiều tài liệu chỉ ra cách ông sử dụng loạt phương tiện ngoài triết học để làm sáng tỏ niềm tin triết học của mình. Nổi bật trong số ấy có thể kể đến *Faust*, kịch thơ gồm 12.111 câu, một *magnum opus* (kiệt tác) vĩ đại của lịch sử văn hóa Đức. *Faust*, hiện thân triết lý trung gian gây thao thức suốt nhiều thế kỷ, cho thấy “trong nhiều trường hợp, nó là mẹ sản sinh cảm xúc của ta” [36, 31]; còn triết học, với tư cách “lịch sử tinh thần của thời đại” hay “thời đại được thể hiện dưới dạng tư tưởng” [61, 430], in đậm không đâu khác ngoài *Faust*.

Các tài liệu cũng chưa cho thấy lập trường triết học phi cực đoan đưa Goethe xâm nhập ra sao vào các lĩnh vực. Quan niệm thế giới được cấu thành bởi sự vật, ý niệm, và tồn tại người chẳng những không khiến ông chủ quan hơn mà còn giúp khám phá vấn đề mới mà các bộ óc thuần lý hoặc sùng bái thực nghiệm bỏ qua. Có thể kể loạt phát hiện đậm dấu ấn chủ quan như lý thuyết màu sắc khác hẳn thuyết ánh sáng kinh nghiệm kinh điển của Isaac Newton (1643-1727); thuyết tăng trưởng bằng phàm trù *urpflanze* (cây khởi thủy); phát hiện quan hệ động vật và người từ xương quai hàm như bằng chứng sơ khai về tiến hóa, vượt qua quan điểm bất biến về loài chi phối thế giới quan đương thời [xem 70].

Quan niệm khoa học gắn với vận mệnh cá nhân giúp Goethe củng cố luận điểm thế giới được nhận thức phải gồm cả tồn tại người. Từ đây, ông đặt nền móng cho các ý hướng mới như tư tưởng tiền khu về hiện tượng học, một nhánh của triết học hiện đại; tư tưởng về tính hoàn chỉnh của tri thức, nghiên cứu bản chất sự vật không phá vỡ sự vật; tư tưởng tự do không tách rời cá nhân hiểu biết sâu sắc tự nhiên trong quan hệ với tồn tại người; tư tưởng tôn trọng lợi ích đối lập, và tư tưởng liên quan Chỉ Số Phát Triển Người (HDI) mà Liên Hợp Quốc và Việt Nam sử dụng từ cuối những năm 1990.

Ở Việt Nam, Goethe chủ yếu được biết đến như nhà văn hóa, chính khách. Chưa nhiều tài liệu bàn về ông như triết gia, nếu thừa nhận “triết học là nghệ thuật sống” [3, 47] và triết gia “hóa ra là bậc thầy ngụ ý” [3, 110]. Trong một số

công trình triết học [xem 27, 265-270], triết lý của ông được xem xét cũng mới chỉ ở mức phác thảo [xem 34, 32-38].

Với các lý do trên, tôi chọn ***Tư tưởng triết học của Johann Wolfgang von Goethe và ý nghĩa của nó đối với xã hội hiện đại*** làm đề tài nghiên cứu trong luận án tiến sĩ của mình.

2. Mục đích và nhiệm vụ của luận án

2.1. Mục đích

Tìm hiểu tư tưởng triết học Goethe và ảnh hưởng của nó đến thời đại của ông, đến quá trình chuyển đổi, giải phóng xã hội, từ đó, chỉ ra ý nghĩa tham khảo từ những tư tưởng này vào quá trình giải phóng tư duy, đổi mới sáng tạo, công nghiệp hóa & hiện đại hóa, và phát triển kinh tế tri thức ở nước ta hiện nay.

2.2. Nhiệm vụ

- Tổng quan và đánh giá các công trình nghiên cứu có liên quan đến đề tài luận án;
- Phân tích cơ sở hình thành và quá trình phát triển triết học Goethe;
- Phân tích nội dung cơ bản của triết học Goethe;
- Làm rõ ý nghĩa của triết học Goethe đối với tư tưởng đương thời và với xã hội Việt Nam hiện nay.

3. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu

3.1. Đối tượng

Luận án nghiên cứu về tư tưởng triết học của Goethe và ý nghĩa của nó.

3.2. Phạm vi

- Luận án nghiên cứu tư tưởng triết học Goethe qua một số công trình, tác phẩm tiêu biểu trên các lĩnh vực thi ca, văn học nghệ thuật, và khoa học tự nhiên.
- Với đối tượng nghiên cứu là ý nghĩa tư tưởng triết học Goethe, nghiên cứu giới hạn ở (i) xã hội Đức thời đại Goethe và thời nay, và (ii) xã hội Việt Nam đương đại.

4. Đóng góp mới của luận án

Trong bối cảnh khoa học ngày càng tiếp cận các dạng tồn tại tự biện không thể sớm kiểm định bằng thực nghiệm, thực chứng, bằng các quy luật tự nhiên trực quan hoặc chuẩn tắc xã hội, triết học Goethe giúp gợi ý (i) khả năng kết hợp siêu

hình học với khoa học và triết học khi xem siêu hình học có thể khiến tư duy tiến sâu, xa hơn thay vì thuần túy dựa vào bằng chứng; (ii) quan sát thế giới ngoại tại chưa đủ nếu chỉ từ góc nhìn thẩm mỹ khi mỹ học buộc nhà nghiên cứu vượt qua tồn tại cảm tính để phản ánh tồn tại tổng thể vốn thường hiển thị trong tư tưởng; (iii) tồn tại cảm tính có thể nhìn, đọc, và sờ bằng giác quan nhưng siêu hình học và nghệ thuật cho thấy còn có dạng tồn tại cao hơn thế, và cây khởi thủy (*urpflanze*) là kết tinh sinh động cho tư tưởng táo bạo của ông.

5. Ý nghĩa của luận án

5.1. Ý nghĩa lý luận

Tư tưởng Goethe cho thấy sự tôn trọng vai trò tối hậu của vật chất phải gắn liền và đồng nghĩa tôn trọng phẩm giá cá nhân vô tư, bất vụ lợi. Giải phóng sức cá nhân, quyền tự do, bình đẳng là thước đo đầu tiên và cuối cùng của lập trường duy vật biện chứng. Mọi ý đồ dùng ý chí điều khiển lực lượng vật chất đều là biến dạng của các trào lưu đi ngược tư tưởng biện chứng của chủ nghĩa duy vật Marx.

5.2. Ý nghĩa thực tiễn

Luận án được kỳ vọng dùng làm tài liệu (i) tham khảo cho các nhà nghiên cứu văn hóa và triết học phương Tây và Đức nói riêng; (ii) phục vụ giảng dạy cho sinh viên chuyên triết học và triết học phương Tây; (iii) cũng như phục vụ tham khảo cho nghiên cứu triết học Goethe và triết học nhân văn nói chung.

6. Cơ sở lý luận và phương pháp nghiên cứu

6.1. Cơ sở lý luận

Luận án dựa trên cơ sở lý luận của chủ nghĩa Mác - Lênin, tư tưởng Hồ Chí Minh, cụ thể là về văn hóa, về mối quan hệ giữa tồn tại xã hội và ý thức xã hội, tính độc lập tương đối của ý thức xã hội, nhất là sự tác động qua lại giữa các hình thái ý thức xã hội; luận án còn dựa trên các công trình nghiên cứu về lịch sử triết học có liên quan đến đề tài luận án.

6.2. Phương pháp nghiên cứu

Trên cơ sở phương pháp luận biện chứng duy vật, luận án vận dụng phối hợp các phương pháp thống nhất lịch sử - logic, phân tích - tổng hợp, so sánh, hệ thống hóa, trừu tượng, văn bản học, và chủ giải học, v.v...

Dựa vào phương pháp thống nhất *lịch sử - logic*, luận án tìm hiểu sự vận động của các trào lưu tư tưởng phương Tây, của ý niệm, và của tồn tại người, từ đó, chỉ ra đặc trưng ở từng giai đoạn (Phục Hưng, Khai Sáng, v.v...) và ảnh hưởng của chúng đến Goethe. Bằng phương pháp *phân tích*, luận án làm rõ các quan niệm của Goethe trong các công trình triết học về thế giới, tự nhiên, thượng đế, ý niệm, tồn tại người, khoa học, nghệ thuật, chính trị, và xã hội. Từ đây, luận án *tổng hợp, khái quát hóa*, chỉ ra bức tranh triết học Goethe với các bộ phận hợp thành như thế giới quan, bản chất, đối tượng, đặc trưng, nhiệm vụ, bản thể luận, nhận thức luận, dù ông chưa bao giờ khu biệt rạch ròi tư tưởng của mình thành các bộ phận như thế. Bằng *so sánh*, tôi đối chiếu nghiên cứu của ông trong các lĩnh vực khác nhau, tìm ý tưởng triết học ông đề cập gián tiếp hoặc mang tính ẩn dụ. So sánh cũng giúp tìm hiểu quan niệm của ông về mối liên hệ các mặt đối lập như quan hệ triết học - nghệ thuật - khoa học; tương tác tồn tại người - ý niệm - tự nhiên như chỉnh thể, quan hệ cá nhân tự do với nhà nước phong kiến quá độ; quan niệm xã hội phi bạo lực; và giúp chuyển tải các kết luận triết học sang triết học. Bằng *hệ thống hóa*, dù Goethe chưa bao giờ phát triển triết học thành hệ thống, chúng tôi vẫn sắp xếp triết học của ông theo hệ thống như nó vốn là đặc trưng triết học phương Tây. Bằng *trừu tượng hóa - cụ thể hóa*, cùng các phương pháp trên, chúng tôi làm rõ tư tưởng siêu hình học Goethe mà không loại trừ một số yếu tố logic biện chứng, thể hiện qua phát kiến *cây khởi thủy*, tiếp cận chủ quan về màu sắc, tư tưởng tự do cá nhân trong xã hội đàn hồi hướng tới kinh tế thị trường, v.v...

Phương pháp văn bản giúp lựa chọn các tác phẩm tiêu biểu phục vụ luận án. Tôi cố gắng sử dụng các tác phẩm đáp ứng tiêu chí khoa học về tính chính xác (nguồn gốc, lịch sử tác phẩm), tính đầy đủ (tác phẩm và biến thể của chúng, gồm các bản biên tập, xuất bản và tái bản), hình thức của tác phẩm (chất lượng khảo thích, bình giải, tư liệu có tính thông tin về biên tập, lựa chọn tác phẩm, xác định thời điểm, niên đại Goethe viết và in tác phẩm). Từ đây, nghiên cứu tác phẩm văn học, nghệ thuật, khoa học và triết học, qua tìm hiểu lịch sử, phong cách, thi pháp của chúng. Tôi tìm hiểu nguồn gốc, niên đại, đặc tính nhằm làm lộ ra tư tưởng triết học ẩn sau chúng. *Văn bản học* cũng giúp phân tích tác phẩm trên phương diện ngữ

vấn đề có thể làm nảy ra tư tưởng triết học Goethe. Trên quan điểm *lịch sử - cụ thể*, tôi chú ý tương quan tác phẩm với ngữ cảnh văn hóa – lịch sử khiến nó ra đời. Tôi còn so sánh tác phẩm sáng tạo của Goethe với các tác phẩm và tác giả có thật trong lịch sử, từ đây, thử tìm dấu vết ảnh hưởng của tác phẩm này tới tác phẩm kia và ngược lại. Tất cả, xét đến cùng, nhằm tầm cầu linh hồn bao trùm lên Goethe trong thời đại của ông gắn với dòng chảy lịch sử, nhất là từ Phục Hưng.

Cuối cùng, bằng *chú giải học*, phương pháp luận giải lịch sử đang được áp dụng rộng rãi, tôi triển khai một số tiếp cận phi truyền thống, hay ít mang tính chính thống, để luận án được “thông hiểu” hơn từ góc nhìn chủ quan của nhà nghiên cứu. Bên cạnh xác lập quan hệ chung giữa các sự kiện riêng lẻ một cách khoa học trên lập trường duy vật biện chứng, nhất là khi bàn về nghiên cứu văn học và khoa học, tôi sẽ trình bày triết học Goethe trên cơ sở tôn trọng cá tính của ông: tính chính thể. Theo đây, tư tưởng rút ra từ thi ca, kịch nghệ hay, nói chung, các phát biểu siêu hình của ông, được phản ánh không bằng tóm tắt triết học quy chuẩn như thường thấy. Tôi muốn bảo tồn tối đa lối luận giải tri thức Goethe đạt được để “thông hiểu” ông tốt hơn với như một vòng khâu trong lịch sử triết học. Nói cách khác, chúng tôi sẽ bám sát các vấn đề triết học bằng diễn ngôn của ông. Có thể kể đến cách lập ngôn về cái vô hạn và hữu hạn, ý niệm – tồn tại người – tự nhiên, hiện tượng khởi thủy và các thực thể sống, cách phát biểu về tự do và chống phân hóa xã hội trong kinh tế manh nha tư bản, quan niệm phi bạo lực trong cách mạng xã hội. Điều ấy có nghĩa, luận án không dừng ở mô tả Goethe nhận thức thế giới thế nào mà còn chỉ ra cách ông giải thích cuộc sống qua lối ông đọc các “mặt mã” và “giao tiếp” với thế giới trong hình dung của ông (chẳng hạn, tuyên ngôn “khởi thủy là hành động”, v.v...). Vận dụng chú giải học, vì vậy, không nên hiểu luận án cổ súy chủ nghĩa đa nguyên. Chung quy tôi chỉ muốn lý giải học thuyết, “thông hiểu” học thuyết, sao cho rõ hơn tác giả của học thuyết trong ngữ cảnh của thời đại.

7. Kết cấu luận án

Ngoài phần Mở đầu, Kết luận, Danh mục bài báo đã công bố, Danh mục tài liệu tham khảo và phụ lục luận án được chia thành 4 chương, 13 tiết.

CHƯƠNG 1.

TỔNG QUAN CÁC NGHIÊN CỨU LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI LUẬN ÁN

Tổng quan các nghiên cứu, như đã nói, sẽ dựa theo phân loại tác phẩm của Goethe về các lĩnh vực (i) thơ - kịch thơ, (ii) văn học - nghệ thuật, và (iii) khoa học tự nhiên - triết học tự nhiên. Tác phẩm được chọn, để khảo sát các nghiên cứu về chúng, căn cứ vào tiêu chí điển hình. Chẳng hạn, bài thơ *Rosebud in the Heather* (Nụ hồng trên Cây Thạch nam) chuyển tải quan điểm "nghệ thuật tính cách" và tâm lý chiều sâu [75, tr. XII]; nó còn phản ánh niềm tin *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy) hiện hữu ở mọi nơi có tồn tại người; và khiến Goethe “trở thành một trong những người dẫn đầu trào lưu Bão táp và Xung kích” [59, 484]. Bài thơ cũng đánh dấu ảnh hưởng của Johann Gottfried Herder (1744-1803), nhà lý luận của trào lưu *Sturm und Drang* (Bão táp và Căng thẳng¹), đến tư tưởng lãng mạn đề cao cá nhân, phủ nhận lý tính của Goethe [67, 8]. Tương tự, *The Sorrows of Young Werther* (Nỗi buồn Chàng Werther), tiểu thuyết mẫu mực của *Bão táp & Căng thẳng*, là dấu hiệu đoạn tuyệt của Goethe với phong trào [67, 20], v.v...

Cụ thể, luận án sẽ chỉ khảo sát các nghiên cứu về 22 điển hình: (i) **thơ và kịch** có *Rosebud in the Heather* (1771), *Kịch Götz von Berlichingen of Iron Hand* (1773), *Iphigenia in Tauris* (Nàng Iphigenia ở Tauris, 1787), *Egmont A Tragedy* (Egmont Bi kịch, 1788), *Torquato Tasso* (Thi sỹ Torquato Tasso, 1790), và *Faust A Tragedy* (Faust – Bi kịch, 1808 - 1832); (ii) **văn học và nghệ thuật** có *On German Architecture* (Về Kiến trúc Đức, 1770-1772), *Shakespear: A Tribute* (Shakespear: Kính Trọng, 1771), *The Sorrows of Young Werther* (Nỗi buồn Chàng Werther, 1774), *Italian Journey: Part One* (Hành trình Ý – Phần 1, 1786-188), *Wilhelm Meister's Apprenticeship* (Học nghề của Wilhelm Meister, 1795-1796), *Winckelmann and His Age* (Winckelmann và Thời đại của Ông, 1805), *On World Literature* (Về Văn học Thế giới, 1831); (iii) **khoa học và triết học tự nhiên** có *On Granite* (Về Đá Hoa cương, 1784), *A Sudy Based on Spinoza* (Nghiên cứu Dựa trên Spinoza, 1784), *The Metamorphosis of Plants* (Biến thái Thực vật, 1790), *Toward a*

¹ Nhiều tài liệu Việt dịch thành “Bão táp và Xung kích”, chúng tôi thấy cụm từ này chưa sát với bối cảnh.

General Comparative Theory (Hướng đến Lý thuyết So sánh Tổng quát, 1790-1794), *The Theory of Color* (Lý thuyết Màu sắc, 1791-1807), *The Experiment as Mediator between Subject and Object* (Kinh nghiệm - Trung gian giữa Chủ thể và Khách thể, 1792), *Polarity* (Phân cực, 1799), *From On Morphology* (Từ Hình thái học, 1807-1817), *The Influence of Modern Philosophy* (Ảnh hưởng Triết học Hiện đại, 1817), và *Problems* (Các Vấn đề, 1823).

Ngoài việc tổng quan các tác phẩm của Goethe, luận án cũng tổng quan một số các nghiên cứu xung quanh các công trình của Goethe thời gian qua, cụ thể như: David V. Pugh trong *Goethe the Dramatist*; Nguyễn Tri Nguyên (2006) trong *J.W. Goethe – Cuộc đời, Văn chương và Tư tưởng* [44]; Lê Nguyên Cẩn (2006) trong *Tác giả, tác phẩm văn học nước ngoài trong nhà trường – Johan Vônphogang Gôt* [4]; Phùng Văn Tửu, Đỗ Ngoạn (1985) với công trình *Văn học phương Tây thế kỷ XVIII* [59]; Đỗ Ngoạn (2007), *Johann Wolfgang von Goethe* [47]; Cụ thể:

1.1. Tổng quan các nghiên cứu một số tác phẩm thơ và kịch thơ của Goethe

1.1.1. *Thơ Rosebud in the Heather* (Nụ hồng trên Cây Thạch nam), 1771

Mở đầu *The Music of Poetry Johann Wolfgang Goethe “Heidenröslein”* (Âm nhạc trong Thi phẩm “Nụ hồng trên Cây Thạch nam” của Goethe), Georg Predota (2020) viết trên diễn đàn *Interlude* (Quãng Giữa) chuyên về âm nhạc: “Thơ trữ tình điệp khúc nổi tiếng nhất của Goethe, không nghi ngờ gì nữa, là *Heidenröslein*” [143]. Thơ sục sôi cái tôi, dùng gieo vần volkslied (dân ca) chuyển tải phẩm tính cá nhân ở xã hội lý tính sùng bái cái chung, nhấn chìm cái riêng. “Goethe mô tả không phải tình yêu bất tận mà là cuộc đắm say. Hình tượng bông hồng đỏ biểu trưng cho cả tình yêu và hoan lạc, cơn đau và kiệt sức mà thiếu nữ bị bỏ rơi phải trải qua” [67, 20]. Từ đây, Predota dẫn ý Herder “không có bản chất người phổ quát và không có chân lý người phổ quát, mỗi xã hội người là thực thể độc nhất và có giá trị duy nhất” [143]. Thơ là “đóng góp cụ thể của mỗi cộng đồng vào kho tàng văn hóa thế giới”, “nâng cao ý thức dân tộc của các xã hội đề cao cá nhân” [143]. Jeremy Adler trong *Johann Wolfgang von Goethe xem Heidenröslein* là cụ thể hóa chỉ dẫn của Herder “thi ca tạo nên ngôn ngữ đầu tiên của nhân loại; rằng mọi nền văn hóa đều tương đối; rằng ngôn ngữ và văn hóa bao giờ cũng trải

qua các mô hình của chính chúng, từ tăng trưởng, kết trái, đến lụi tàn; rằng văn hóa xác thực nhất bao giờ cũng có cội rễ từ quần chúng, còn gọi là *Volk*; và rằng thi ca dân gian thể hiện bản chất của một nền văn hóa” [67, 20]. Robert Burns (1759 – 1796) sáng tác bài hát tiêu đề tương tự 12 năm sau (1794), lúc kết thúc Cách mạng bạo lực Pháp.

Theo Phùng Văn Tửu và Đỗ Ngoạn (1985) trong *Văn học phương Tây thế kỷ XVIII* [59], bài thơ là kết quả của “lắng nghe từ cổ họng những bà mẹ già nua nhất những bài ca dao, những bài không biết có từ thời nào và ai là tác giả” [59, 484]. Nó đánh dấu thời kỳ Goethe “say mê nghiên cứu văn học quá khứ và tìm thấy ở đó những nhân vật ông cho là có thể xây dựng thành những mẫu người lý tưởng” [59, tr. 484-485]. Trần Đương (1999) trong *Johann Wolfgang von Goethe – Thơ trữ tình* thấy “thiên nhiên chiếm vị trí chủ chốt” [18, 11], *Heidenröslein* là “hiện thân của khát vọng cá nhân, của chủ nghĩa nhân văn, của ý thức về vị trí, vận mệnh của mình” [18, 10].

1.1.2. Kịch *Götz von Berlichingen*, 1773

Theo GetAbstract (2006), *Goetz von Berlichingen of the Iron Hand* (Goetz von Berlichingen với Tay sắt – chuyển Anh ngữ từ năm 1779) đã làm nên “khúc dạo đầu hùng dũng cho sự nghiệp độc đáo” [112]. Kịch tả cuộc chiến giành tự do trong tuyệt vọng thuở bình minh Phục Hưng. Hiệp sỹ Gottfried von Berlichingen (gọi tắt: Götz) sống năm 1500, lúc chế độ hiệp sỹ bắt đầu mất dần niềm vinh quang nghìn năm. Ở tuổi 22, khi triển khai chủ đề này Goethe “hoàn toàn chưa được biết tới trong vai trò nhà văn, nhưng đã ít nhiều công khai chỉ trích xã hội chuyên chế” [112]. Kịch không dễ tiếp cận với độc giả Việt Nam nếu không có kiến thức đa chiều về lịch sử bởi cốt truyện khó hiểu. Tuy nhiên, “với yêu cầu giải phóng cá nhân khỏi các ràng buộc xã hội, tác phẩm có giá trị vượt thời gian và vẫn rất đáng đọc” [112]. Theo Antikoerperchen Lyrik-Datenbank [111], vở kịch này chỉ ra xu thế thoái trào của tiến trình phát triển. Theo trang mạng Xilibirs, “tự do và giam cầm là hai cấu trúc đối lập” [120] như Götz tuyên bố: "Nó khiến người tức giận, chút cuộc sống và tự do này" và nói "Tự do" trước khi nhắm mắt trong tù. Vợ ông thốt lên: "Chỉ ở trên đó, trên đó với chàng. Còn thế giới là nhà tù". Kịch mở rộng phạm trù tự

do, gắn nó với khái niệm về tự nhiên cao quý nhằm đối lập với suy đồi. Götz tin tương lai thuộc về "thế giới suy đồi", nơi "kẻ vô giá trị cai trị bằng xảo quyệt".

Trong công trình của Phùng Văn Tửu-Đỗ Ngoạn (1985), *Văn học phương tây thế kỷ XVIII*, Chủ yếu khai thác khía cạnh giai cấp của vấn đề: “Ngay từ đầu, tác giả đã xây dựng nhân vật của mình thành một người nhất định phải suy vong. Một hiệp sỹ đơn thương độc mã chống lại cả một trật tự xã hội phong kiến... tất không thể thắng” [59, 508]. Lý giải kịch có tiếng vang ở Đức, các tác giả cho rằng: “Tầng lớp trí thức tư sản và tiểu tư sản coi nhận vật Gotxơ là người đại diện cho họ đấu tranh chống lại bọn phong kiến” [59, 509].

1.1.3. Kịch thơ *Iphigenia in Tauris* (Nàng Iphigenia ở Tauris), 1787

Theo tác giả Bell, Matthew (2016) trong *The Essential Goethe* [75], vở kịch *Iphigenia* phủ nhận giáo điều tôn giáo cũ (cả tư tưởng cường quyền của đế quốc Hy Lạp). Sự phủ nhận cho thấy Goethe tiếp thu Baruch Spinoza (1632-1677), một trong những nhà khởi xướng Khai Sáng mà ông rất ngưỡng mộ khi đến câu lạc bộ biên tập báo chí ở Frankfurt. Goethe tiến xa hơn khi để Iphigenia từ chối đồng lõa với anh ruột Orestes và cháu Pylades bằng cách tiết lộ cho vua Thoas tàn bạo đang giam nàng về âm mưu giải thoát nàng. Iphigenia tự chứng nàng không chỉ bằng vai mà còn còn vượt nam nhi Hy Lạp lẫn Tauris, mà bản năng giới tính đầu tiên của họ là lừa dối và ý cơ bắp. Bell nhận xét: “Kịch là tuyên bố mạnh mẽ về chủ nghĩa nhân đạo Khai Sáng Spinoza và, có thể nói, là một trong những giải thích sâu sắc nhất về số phận xã hội của phụ nữ mà các văn sỹ nam giới áp lên họ cho đến trước thế kỷ 19” [75, tr. XVII].

Cổ súy giải phóng phụ nữ đi ngược quan niệm Phục Hưng - Khai Sáng, Goethe trực tiếp tham gia diễn kịch và thủ vai nam chính Orestes, bị em gái Iphigenia vượt qua. Đây được coi là vở kịch quan trọng nhất trong tất cả vở kịch do công ty nghiệp dư Weimar tổ chức và nó diễn ra ngày 6 tháng 4 năm 1779 tại dinh thự Anton Georg Hauptmann¹ (1735-1803). Prudhoe trích mô tả của Hufeland, trực tiếp xem, về diễn xuất của Goethe: “Chưa bao giờ tôi ấn tượng mạnh như vậy về

¹ Một nhà thầu ở Weimar nổi tiếng với nhiều công trình xây dựng, trong đó có tòa nhà của Schiller, được UNESCO công nhận nằm trong quần thể di sản thế giới ở Weimar

cảnh ông ấy đóng vai Orestes trong trang phục Hy Lạp. Mọi người tin họ đang xem thần Apollo. Chưa bao giờ người ta thấy kết hợp trong một người cả vẻ đẹp tinh thần lẫn thể chất như thế” [144, tr. XV]. Bác sỹ Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836), người nêu nhận xét trên, được gọi tên đầu tiên trong danh mục các nhà khoa học đáng nhớ quanh Goethe [71, 295].

1.1.4. Kịch *Egmont: A Tragedy* (Egmont Bi kịch), 1788

Egmont thể hiện “quan điểm kiên định nhất của Goethe về chính trị” [75, tr. XIII] và tác động mạnh đến giới văn nghệ. Nhiều nhạc sỹ nổi tiếng phổ nhạc cho nó, trong đó có Franz Schubert (1797-1828) và Ludwig van Beethoven (1770-1827). Cảm phục khát vọng tự do trong kịch, năm 1810, Beethoven soạn tiểu phẩm phóng túng và tự khúc (overture – khúc mở màn) và nó đã trở thành kinh điển, nổi tiếng nhất trong các tác phẩm âm nhạc đồ sộ của ông. Theo Kathleen Kuiper (2011), biên tập và cập nhật mục “Egmont play by Goethe” trong *Encyclopedia Britannica* (Bách khoa Toàn thư Britannica), *Egmont* “gây chú ý lớn cho khán giả Châu Âu háo hức với các phong trào mới hướng tới tự do và dân chủ” [125], qua khắc họa nhân vật chính biết cảm thông và khoan dung. Theo Phùng Văn Tửu - Đỗ Ngoạn, *Egmont* là bi kịch của những thị dân “thực sự nổi dậy tiến hành đấu tranh giải phóng dân tộc. Họ không chỉ muốn đánh đuổi giặc ngoại xâm, giành độc lập cho đất nước mà còn muốn đánh đổ luôn cả bọn phong kiến nói chung” [59, 510].

Bell cho rằng, qua cuộc nổi loạn của các nước vùng đất thấp Bắc Âu chống thực dân Tây Ban Nha, tác phẩm muốn đề cao giá trị quyền tự quyết mà thành phố quê hương Frankfurt của Goethe được hưởng. Cạnh đó, Bell chỉ ra tính hai mặt của nhân vật chính phản ánh cách nhìn người của Goethe. “Egmont anh hùng” trong giới tinh hoa cầm quyền không tạo khoảng cách, mà liên hệ trực tiếp với quần chúng các nước vùng đất thấp, nhưng không trong vắt như pha lê mà có tính tư lợi, tư tình với thiếu nữ tư sản Clara. Egmont anh hùng không có nghĩa không có điểm yếu khi “đánh giá sai một cách thảm họa ý đồ thâm hiểm của quân chiếm đóng Tây Ban Nha” [75, tr. XIII]. Dù thế, Egmont và Clara đã động viên nhân dân Hà Lan nổi dậy. Quần chúng tin Egmont vì vô tâm chính trị tạo cho ông uy tín. Ông không biết cách, không ham hố thủ đoạn và, vì thế, “điểm yếu của ông về chính trị thành điểm

mạnh của ông” [75, tr. XIII]. Clara bị bùa yêu đến mức chấp nhận tử vì đạo cho sự nghiệp giải phóng. Bell đánh giá “phát minh nhân vật Clara là biến tấu xa nhất của Goethe từ các sự kiện có thật trong lịch sử” [75, tr. XIV] vì Egmont thật có vợ và 12 con thay vì là trai tân. Tuy nhiên, Egmont và Clara đã trở thành nghệ phẩm, nam anh hùng và nữ anh hùng, cả về nghệ thuật lẫn chính trị.

1.1.5. Kịch thơ *Torquato Tasso*, 1790

Cũng như *Iphigenia in Tauris*, vở *Torquato Tasso* được thai nghén cuối những năm 1770 và mười năm sau hoặc hơn mới hoàn thành. Trái với *Iphigenia*, vở *Tasso* là “kịch mang tính cá nhân sâu sắc dựa trên trải nghiệm bối rối của Goethe về triều đình Weimar [75, tr. XVI]. *Tasso* đề cập toan tính, tham vọng cá nhân, chứ không phải ý chí của nhóm xã hội như trong *Iphigenia*. Nếu *Iphigenia* phơi bày xã hội bị thống trị bởi đàn ông, *Tasso* chỉ ra cá nhân bị chế áp bởi quý tộc. Cả hai đều chung hình thức chiếm hữu và kiểm soát cá nhân nhưng mục đích Goethe nhắm đến khác hẳn. Về hình thức, cũng như *Iphigenia*, ngôn ngữ là đặc trưng trong *Tasso*, các diễn ngôn cởi mở và tự do, đối lập với ngôn từ nghiêm túc trong chính trị. Song về tư tưởng, so với *Iphigenia*, Bell cho rằng *Tasso* tiếp cận các rắc rối cụ thể Goethe gặp phải với tư cách thi sỹ cung đình. Goethe bắt đầu sáng tác *Tasso* năm 1790, hàm ý chê bai Công Tước Carl August, thân chinh mời Goethe về triều ở Weimar Eisenach năm 1775 sau khi *The Sorrow of Werther* của ông nổi như cồn. Thân phận *Tasso* không khác gì Goethe ở Weimar: cả hai đều là thi sỹ cung đình và được bảo trợ bởi quyền quý. *Tasso* chịu đựng cho đến phát rồ, vạch tội quận công Alfonso II d'Este (1533-1597) và cận thần để bị tống vào nhà thương điên của St Anna bảy năm. Trong kịch, biến cố xảy ra khi *Tasso* đang ở giai đoạn hoàn thành sử thi *La Gerusalemme liberate* (Jerusalem Giải phóng - khởi thảo những năm 1560 và xong bước đầu năm 1580). Còn Goethe cũng không thể hoàn thành các tác phẩm dài hơi.

Tasso hy vọng rời Công quốc Ferrara, nơi Alfonso cai quản từ 1559 đến 1597. Đến thế giới rộng mở hơn, chàng sẽ học những gì nhà thơ sử thi cần học. Tuy nhiên quận công lo *Tasso* ra đi đồng nghĩa bản thảo của nhà thơ cũng ra đi và, như vậy, ông mất bài thơ do ông bảo trợ. *Tasso* hóa điên liên quan đến hai người đàn bà, em gái quận công Alfonso cai quản triều đình của công quốc Ferrara và nhân vật có

thật khác tên là Leonora Sanvitale (1558-1582), nữ quý tộc kiêm ca sỹ. Cả hai cũng là nạn nhân của chính mình khi theo đuổi phù hoa và muốn có hình bóng mình trong thơ Tasso. Kịch đầy rẫy thao túng tâm lý nham hiểm: để kiểm soát nhà thơ, triều đình ứng xử với ông như trẻ nít; nhà thơ muốn tự do sáng tạo và nói lên sự thật nhưng ông bị đẩy vào ảo giác và hoang tưởng, thể hiện thông qua cảnh đối lập giữa Tasso với nhà ngoại giao Antonio, giống cặp đối lập Egmont và Orange trong bi kịch *Egmont*. Cả hai đều là tư sản quý tộc nhưng tính cách đối lập. Tasso đòi tự do thi ca tuyệt đối và muốn vậy ông phải tự do. Còn Antonio gắn tự do với trò chơi chính trị, thủ đoạn phổ biến từ hậu Trung Cổ. Bell nhận xét kịch của Goethe kết thúc không hẳn thành trắng đen, thiện ác [75, tr. XVIII]. Quan trọng hơn, nó như tự truyện của Goethe, thiên về tâm lý chiều cá nhân hơn là phản ánh tư tưởng.

Tiếp cận ngược lại, Phùng Văn Tửu - Đỗ Ngoạn trong *Văn học phương Tây thế kỷ XVIII* cho rằng kịch “nêu lên vấn đề xung đột giữa tài năng và cuộc sống. Taxô có tài nhưng không được tự do phát triển tài năng vì chàng phải sống phụ thuộc vào bọn thống trị” [59, 513]. Khẳng định Tasso nuôi tiếc thời hoàng kim đã qua, thời ai cũng thỏa lòng làm những gì hợp ý, nhưng không nói rõ đây là thời nào. Kịch phản ánh Tasso lịch sử ở cuối thế kỷ 16, tức cuối Phục Hưng. Thời hoàng kim đã qua, như tác giả nhận xét, nếu vậy, chỉ có thể thuộc về Trung Cổ nghìn năm? Vẫn trong công trình này, tác giả nhận xét Tasso khao khát tự do suy nghĩ và sáng tác nhưng “sống phụ thuộc vào bọn phong kiến nên chàng không thể có sự tự do ấy” [59, 514].

David V. Pugh (2002) trong *Goethe the Dramatist* lưu ý chớ khái quát hóa hoặc chính trị hóa tác phẩm, quy nó thành bằng chứng cho hình tượng nghệ sỹ đương thời, xung đột với xã hội của một giai đoạn lịch sử. Pugh coi diễn dịch kiểu ấy “không thuyết phục” [146, 79]. Tasso và vấn đề của chàng là chuyện cụ thể và khó có thể khái quát hay chính trị hóa. Tasso là nghệ sỹ vĩ đại nhưng thiếu kỹ năng ứng xử chính trị tối thiểu trong môi trường cung đình. Tasso nhận ra điểm yếu khi chàng đề nghị công chúa, em gái của quận công: “Ôi, hãy dạy ta những thứ nàng có thể” (Hồi 2, Cảnh 1, Dòng 1065).

1.1.6. Kịch thơ *Faust*, 1808 - 1832

Nguồn gốc kịch rất phức tạp, các thay đổi diễn ra theo hướng mỗi lớp vật liệu làm tăng nhiều cuộc tranh luận học thuật. Trong ba giai đoạn của kịch, Bell cho rằng, Faust giai đoạn đầu tương ứng với thời kỳ trước khi Goethe chuyển đến Weimar. Lúc này, Faust là anh hùng tự lực, thay vì truyền thống gia truyền giáo điều. Faust là “người khổng lồ gồm đủ cả thiện và ác” [75, tr. XXII], tự đặt mình chống lại học thuật có đầu óc nhỏ nhen và tầm thường của những gì gọi là tri thức. Wagner, trợ lý đầy mô phạm của Faust, không thể chấp nhận hoài nghi của Faust về kiến thức ở đại học và cầu xin ông thừa nhận rằng ít nhất chúng ta có thể hiểu gì đó, như người ta đang suy nghĩ chẳng hạn. Nhưng Faust không quên sự thật rằng nhiều người nhìn xa trông rộng từng bị coi là dị giáo: Socrates, Chúa Jesus, nhà cải cách Tin Lành Jan Hus, và tất nhiên cả Spinoza bị giáo đường Do Thái của ông đầy dọa. Có điều thái độ của Faust với tri thức không phải lúc nào cũng âm ảm. Bắt đầu *Urfaust* (*Faust Khởi thủy*), ông hoài nghi nhưng cũng dứt khoát tự hào về hoài nghi của mình, khả năng vạch trần hư vô của tri thức thông thường. Bell cho đây là một trong những điểm sáng đáng chú ý nhất của tác phẩm.

Thế Lữ, Đỗ Ngoạn (2006) [42], Quang Chiến (2001) [20] trong các lời giới thiệu kịch *Phaoxtơ* bản dịch tiếng Việt đều cho rằng “con người không ngừng vươn lên cái cao cả là đặc điểm riêng trong kịch” của Goethe và “Trong khi phấn đấu vươn lên, Phaoxtơ không thể tránh khỏi mắc lỗi lầm” [42, 29] nhưng làm lạc là cần thiết để không ngừng vươn lên và “cuối cùng con người vẫn tìm được đường đi đúng đắn: “Còn nỗ lực vươn lên, con người còn mắc sai lầm” [42, 47-48]. Trong “cuộc đấu tranh không ngừng và khản trương giữa hai yếu tố tốt và xấu” [42, 48], phải đấu tranh với cái xấu trong bản thân. Ngược lại, quỷ Mephistopheles coi con người hoàn toàn xấu xí vì có lý trí, “con người điên rồ vì có những ước mơ vô lý: muốn chinh phục các vì sao trong vũ trụ và muốn tận hưởng lạc thú trần gian” [42, 48]. Nhưng kiểu gì thì chỉ hành động mới có thể tự giải phóng bởi “cuộc sống tự do không phải là một tặng phẩm, nó không tự đến với ta. Phải hành động, phải khổ công lao động và đấu tranh và giành lấy nó” [42, 51]. Với luận điểm “Khởi thủy là Hành động” đối lập với “Khởi thủy là Lời” trong Kinh Thánh, “không phải ngẫu nhiên mà Gót đề cao giá trị con người lao động, coi lao động là hoạt động tự khẳng định của con người”. Thực ra Faust và Mephistopheles không khác mà là hai mặt

của một nhân cách: “Mêphixtô là mặt trái của Phaoxtơ, là hiện thân của cái linh hồn muốn bám lấy những lạc thú xác thịt trên trái đất. Còn Phaoxtơ là hiện thân của cái linh hồn luôn vươn tới những nhận thức mới về thiên nhiên và xã hội, là hiện thân của một tinh thần không mệt mỏi” [42, 61]. Cuối cùng, không đồng tình với đánh giá của nhà nghiên cứu nước ngoài về *Faust* khi đề cập “những tính người muôn thuở”, Đỗ Ngoạn chỉ ra rằng Goethe thực sự vĩ đại khi triết lý “niềm vui chân chính của con người là lao động”, lao động để giành lấy cuộc đời tự do” [42, 69].

Nguyễn Tri Nguyên trong *J.W. Goethe – Cuộc đời, Văn chương và Tư tưởng*, đánh giá *Faust* đã đạt độ “chín về ý tưởng, tầm nhìn và cả những điều bóng gió, sự phong phú đa dạng trong cách gây ấn tượng và giàu cảm xúc... Tác giả đã mở đầu đoạn độc thoại của Faust... một sự khác biệt lớn đối với tất cả các ứng xử trước đó” [44, 111]. Mặt khác: “Có lẽ phương diện quan trọng nhất trong vở kịch này của Goethe không phải là việc phản ánh những gì đã xảy ra của thế giới bên ngoài mà trước hết phản ánh những gì đã xảy ra trong tâm hồn của Faust... với một chuỗi những trải nghiệm nội tâm, tranh đấu và cự tuyệt” [44, 114]. Theo Lê Nguyên Cẩn trong *Tác giả, tác phẩm văn học nước ngoài trong nhà trường – Johan Vônphơgang Gôt*, “Sự hình thành của hình tượng Fauxt chỉ có thể có được khi con người có ý thức về cá nhân mình và bắt đầu suy nghĩ về vị trí của bản thân mình trong xã hội” [4, 80]. Ông đặt câu hỏi: “Và đối với một con người khát khao mong muốn vươn tới cái lý tưởng như vậy thì liệu cái dấu hỏi bi kịch có được đặt ra không?” [4, 81]. Theo Phùng Văn Tửu - Đỗ Ngoạn, trong *sách đã dẫn*, trong khi Faust ở hầu hết các tác phẩm trước Goethe, từ thế kỷ 16 cho đến ngày nay, vật lộn với xã hội và tự nhiên nhằm làm phong phú thêm tri thức của mình, thì đến *Faust* của Goethe, “con người không ngừng vươn lên cái cao cả” [59, 515] và không tránh khỏi sai lầm và tội lỗi.

1.2. Tổng quan các nghiên cứu một số tác phẩm văn học và nghệ thuật của Goethe

1.2.1. Tiểu luận On German Architecture (Về Kiến trúc Đức), 1770-1772

Theo Bell, *Về Kiến trúc Đức* là tác phẩm nghệ thuật đầu tiên của Goethe gây được sự chú ý. Tiểu luận lấy cảm hứng từ kiến trúc nhà thờ theo Chúa Giáo ở Strasbourg, hay Nhà thờ Đức Bà Strasbourg, dù ông tuyên không theo Chúa Giáo từ

1768. Bell đoán bài luận có lẽ viết từ 1770 đến 1772 với quan niệm thẩm mỹ mới. Quan sát về ngoài đã hoàn thành một nửa của thánh đường Strasbourg - một trong hai ngọn tháp thi công xong - “Goethe bác bỏ các định nghĩa chính thức của thế kỷ 18 về tiêu chuẩn cái đẹp” [75, tr. XII].

Với Goethe, đẹp phải bộc lộ tâm hồn nghệ sỹ chứ không phải vẻ đẹp khách quan. Nghệ thuật tuyệt vời - ông gọi là “nghệ thuật tính cách”, được rèn giũa trong cuộc đấu tranh của nghệ sỹ để thể hiện bản thân, chống u ám của Cơ Đốc. Động lực sáng tạo càng trực tiếp và càng ít suy tư, kết quả càng mạnh mẽ. Bell cho rằng một phần tư tưởng trong tiểu luận bắt chước cách tán dương của Rousseau về nhân tính không bị cuộc sống đô thị hiện đại gây rữa nát. Đây là phương thuốc giải cứu văn hóa các quốc gia và các giai đoạn lịch sử, kể cả văn hóa phi Châu Âu “nguyên thủy”, mà Khai Sáng coi thường. Tư tưởng của tiểu luận là “hình ảnh được thổi phồng của Châu Âu hiện đại về chính nó như đỉnh cao của văn minh sẽ bị chọc thủng” [75, tr. XII].

1.2.2. *Tiểu luận Shakespeare: A Tribune*, 1771

Tiểu luận được Goethe viết kỷ niệm ngày Shakespeare. Bell cho rằng Goethe đã “đền đáp một cách vô ơn các món quà văn hóa của thời Pháp chiếm đóng Frankfurt” bằng bài ca ngợi Shakespeare với các vở kịch đối lập với bi kịch Hy Lạp thường được diễn tại nhà hát do Pháp xây dựng ở Frankfurt. Shakespeare không phải là nhà soạn kịch dễ bắt chước; ông là nhà thơ dân tộc thực sự, người cô đọng kỳ diệu lịch sử dân tộc vào khung hẹp của sân khấu. Ông được vinh danh tiên phong về quan niệm nghệ sỹ “tính cách” hay nghệ sỹ “đặc trưng”. Sức mạnh nhân cách được ông thể hiện ở các nhân vật anh hùng, những người cô đơn vĩ đại. Họ đáng được ngưỡng mộ về tính tự lực hơn là phẩm chất đạo đức. Trung tâm của *Tribute* là hình tượng anh hùng, hiện thân của thiện và ác không thể tách rời. “Vai trò của đại thi hào dân tộc - vai trò Goethe nhìn thấy sứ mệnh của mình - là thể hiện mơ hồ bản chất người và nỗ lực phấn đấu của bản chất ấy hướng tới độc lập giữa sức ép của các sự kiện lịch sử” [75, tr. XIII].

1.2.3. *Tiểu thuyết The Sorrows of Young Werther* (Nỗi buồn Chàng Werther), 1774

Theo Stanley Appelbaum (2004) trong *The Sorrows of Young Werther*, Goethe xác nhận mình là nhân vật chính Werther theo nhiều cách khác nhau [109, tr.vii-viii]. Bayard Quincy Morgan (2015) trong *The Sorrows of Young Werther Johann Wolfgang von Goethe* bổ sung điểm giống hệt giữa Goethe với nhân vật chính còn ở “tình yêu thiên nhiên say đắm, ngưỡng mộ Homer, tư tưởng phiếm thần của chàng” [134, tr.VII-VIII]. Thậm chí, với vụ Werther tự sát, “chúng ta có thể giả định có cơ sở rằng Goethe từng áp ủ ý nghĩ kết thúc cuộc đời vào những lúc ông tìm cách chế ngự cơn xúc động dẫn đến các cảm giác giận dữ và thất bại” [134, tr. VIII]. Về thể loại, Appelbaum quan niệm “sách của Goethe thuộc về thi ca và nhạc kịch hơn là tiểu thuyết” [109, tr. viii]. Còn Morgan cho rằng cuốn sách được hoàng đế Pháp Napoleon đọc bảy lần thiên về phân tích tâm lý. Nó là “tiểu thuyết tâm lý đầu tiên ở Đức... và những gì chúng ta trải nghiệm, với tính cực kỳ sáng sủa và rõ ràng, là vở kịch mà tiền trình của nó trôi trong tâm trí và trái tim của anh hùng” [134, tr. VIII].

Theo Veronica McDonald (2018) trong *Emotion, Art, and the Self in 'The Sorrows of Young Werther*, phần Goethe giới thiệu có lẽ “nhằm gieo vào chúng ta những hạt mầm đầu tiên của niềm vui, niềm khao khát biệt lập và lòng trắc ẩn, để chúng lớn lên khi chúng kiến gấn bó tình cảm ngày càng tăng của Werther với Lotte. Sau khi tận thấy đam mê của Werther, lay lan khắp người như bệnh nan y và thấy cạm bẫy của những thái quá về cảm xúc của chàng, người ta tự hỏi Goethe mong độc giả của ông đạt điều gì khi tiếp cận nhân vật như vậy” [132]. Từ giới thiệu của Goethe, giải thích rằng độc giả sẽ được Werther an ủi về nỗi buồn và rằng độc giả phải khóc vì nhân vật, McDonald hỏi, “nếu có, chúng ta sẽ học điều gì từ chàng? Tóm lại, giá trị nào có thể đạt từ cảm xúc của Werther?” [132]. Lần theo cách xử lý đam mê và lý trí của nhân vật, McDonald tin “giá trị cảm xúc trong tiểu thuyết liên kết với giá trị nghệ thuật ở chỗ nó có thể bộc lộ những khía cạnh chưa được khám phá rằng cái ngã có những phẩm chất siêu phàm” [132].

Nguyễn Tri Nguyên (2006), trong *J.W. Goethe – Cuộc đời, Văn chương và Tư tưởng* [44], đề cập tới sự quan tâm của Goethe đến thiên nhiên như tiêu chuẩn cao nhất của mọi thứ khi ông cho rằng “chỉ có thiên nhiên mới là thuần khiết vì

không có tí vết, và chỉ có ở trẻ con mới tồn tại thiên tính tự nhiên của con người” [44, 26], rằng thiên nhiên tác động mạnh đến tâm trạng “không có cảnh đẹp nào lại không làm cho Werther vui vẻ... Werther cảm thấy đâu đâu cũng toàn là điều thất vọng thì đúng lúc đó vào mùa thu và mùa đông... cảnh tiêu điều của mùa thu và cảnh thê lương của mùa đông” [44, 26]. Tác phẩm “được độc giả đón nhận nồng nhiệt không chỉ vì nó đã miêu tả thành công câu chuyện tình thương tâm và vô vọng mà còn bởi vì tác phẩm đã phản ánh một cách trung thực tâm trạng của tầng lớp thanh niên tiểu thị dân trong xã hội phong kiến lúc bấy giờ” [44, 24], xã hội mà nhân vật chính “mạnh dạn từ chức tại công sứ quán để bộc lộ sự phản kháng” [44, 25] giới quý tộc. Vì thế, tác phẩm “mang ý nghĩa xã hội sâu sắc, thể hiện khát vọng giải phóng cá nhân khỏi những thành kiến xã hội lạc hậu” [44, 26-27].

Quang Chiến thấy trong *Nỗi đau của chàng Werther* “một chàng Werther điển hình cho cả một thế hệ thanh niên đương thời bị tù hãm trong xã hội phong kiến chuyên quyền, một thế hệ khao khát vươn tới tự do, hạnh phúc và bình đẳng xã hội” [19, 9]. Theo ông, “tài năng của Goethe là ở chỗ... cô đúc nên hiện thực tòi tệ của nước Đức cát cứ phong kiến lạc hậu về kinh tế, chậm tiến về xã hội, từ khát vọng vươn lên đòi giải phóng của tầng lớp tư sản và thị dân còn non yếu và bất lực, từ ước nguyện đòi giải phóng tình cảm, giải phóng cá nhân, đòi tự do và bình đẳng xã hội của thế hệ trẻ tuổi muốn có một quốc gia thống nhất và tiến bộ” [19, 13]. Werther là “hiện thân cho tâm trạng bất mãn của giai cấp tư sản yếu kém tìm cách vươn lên đòi giải phóng, cho khát vọng tự do của những người trẻ tuổi bất bình với xã hội phong kiến” [19, 15].

Theo Đỗ Ngoạn, trong *Johann Wolfgang von Goethe*, bi kịch của Werther “được quy định bởi chủ nghĩa tình cảm”, và sự “phê phán chủ nghĩa tình cảm lúc bấy giờ đang bắt đầu thịnh hành” [43, 90]. Về cô gái đã đính hôn Charlotte Buff, trang phục thường nhật và hầu như không trang điểm kể cả lúc dạ hội “tiêu biểu cho mẫu người chưa bị lễ giáo phong kiến làm cho biến chất” [43, 83]. Về thư của Ketsner, hôn phu của Charlotte, kể vụ Jerusalem mượn súng lục của mình để tự sát (họ đều có thật và nguyên mẫu cho các nhân vật trong truyện) gửi cho Goethe, nó “miêu tả khá tỉ mỉ cái chết của chàng thanh niên bất mãn với chế độ phong kiến và tuyệt vọng vì

tình” [43, 88]. Tác phẩm “đã đặt một vấn đề có ý nghĩa thời đại: vấn đề thân phận con người trong xã hội phong kiến, vấn đề phát triển toàn diện của cá nhân trong xã hội đó... vấn đề nhân đạo tư sản... đề cập đến một xung đột bi kịch giữa một bên là cá nhân khao khát được tự do phát triển mọi mặt của bản thân mình và bên kia là trật tự xã hội phong kiến, luật pháp và đạo đức của nó, kìm hãm sự phát triển đó” [43, 89]. Xung đột là “xung đột bi kịch giữa Werther và giới quý tộc, tức là xung đột giữa cá nhân khao khát tự do với trật tự xã hội phong kiến” [43, 94]. Hiện tượng bất chước hành vi của Werther, tự sát, là do “nhiều thế hệ thanh niên đương thời đã tỏ thái độ chống lại lễ giáo phong kiến” [43, 94].

Theo Lê Nguyên Căn trong *Tác giả, tác phẩm văn học nước ngoài trong nhà trường – Johan Vônphogang Gôt*, cách giáo dục Goethe từ thơ ấu đã “tạo ra một phong cách sống phù hợp với đặc điểm hèn kém, nhu nhược của giai cấp tư sản Đức, tức là lối sống của những kẻ philixtanh” [4, 12]. Theo Phùng Văn Tửu - Đỗ Ngoạn trong *Văn học phương Tây thế kỷ XVIII*, là thanh niên có học thức, xuất thân từ gia đình buôn bán giàu có, Werther “không muốn đem tài sức ra phục vụ cho bọn phong kiến thống trị, nên đã rời thành phố về sống ở một thị trấn nhỏ miền quê, mong tìm cách khuây khoả nỗi chán chường cái xã hội phong kiến thối nát” [59, 499]. Werther phải lòng thiếu nữ sắp kết hôn, thất tình, bèn bỏ về nhà. Làm thư ký cho quan chức ngoại giao, bị quý tộc thượng lưu khinh miệt, chàng bỏ việc vì “lòng tự ái giai cấp bị xúc phạm” [59, 500]. Trung tâm của tiểu thuyết “là vấn đề số phận con người trong xã hội phong kiến, vấn đề phát triển toàn diện cá nhân và tự do cá nhân... vấn đề nhân đạo tư sản... xung đột bi kịch giữa một bên là cá nhân tư sản khao khát tự do phát triển mọi mặt của con người và một bên là trật tự xã hội phong kiến kìm hãm sự phát triển đó” [59, 500]. Werther “luôn luôn nhận thấy bọn thống trị phong kiến là trở lực lớn nhất cho việc phát triển tài năng của chàng. Trước mắt chàng, bọn chúng là một lũ ngu dốt và kهنh kiêu, coi nhân dân như cỏ rác” [59, 500]. Và sự tự sát của Werther “không giống việc tự sát của kẻ chán đời, trốn đời mà là thể hiện ở sự phản ứng, tất nhiên là phản ứng tiêu cực, chống lại trật tự xã hội phong kiến, chống lại lễ giáo phong kiến” [59, 503].

Morgan, Bayard Quincy (2015) trong *The Sorrows of Young Werther Johann Wolfgang von Goethe* [134] có cách tiếp cận khác hẳn. Xem *Nỗi đau của Chàng*

Werther như tiểu thuyết tâm lý, ông phân tích động cơ tự sát của nhân vật là do biến động thuần túy tâm lý cá nhân. Biến cố nội tâm trong câu chuyện, thay vì bất mãn xã hội hay áp bức chính trị, đã đẩy nhân vật đến đối diện với tuyệt vọng: “*Werther*, nay trong trạng thái hỗn loạn tột độ, không thể không sụp đổ tại bước ngoặt này, và đến lượt nó, dẫn đến khủng hoảng khiến tự sát trở nên không thể tránh khỏi” [134, tr. IX]. Cốt truyện có vẻ phổ biến bấy giờ không phản ánh tác động thời cuộc mà đơn thuần phản ánh trào lưu văn học, theo Morgan.

Ông lần ngược trở lại vụ lừa đảo bộ sưu tập các bài dân ca mang tên *The Epic Poems of Ossian* (Trường ca Ossian) sau này mới được sáng tỏ. James Macpherson (1736-1796), nhà văn Scotland, tuyên bố năm 1761 ông đã phát hiện bộ sử thi có nguồn gốc từ thần thoại Ireland, toàn chuyện tình, giết người mình yêu, và chết vì buồn, v.v... Sưu tập của Macpherson mãi về sau bị các nhà sử học kết luận có nhiều dấu hiệu giả. Đến khi một phần sự thật sáng tỏ, bộ sử thi cổ súy tự sát đã thổi bùng phong trào dân tộc lãng mạn theo hướng tiêu cực suốt thế kỷ sau, thậm chí thúc đẩy xuất hiện chủ nghĩa yêu nước Khai Sáng trên lục địa và đóng vai trò nền tảng tạo dựng chủ nghĩa quốc gia Châu Âu hiện đại [xem 123, 67-70]. *Trường ca Ossian* tác động mạnh tới đời sống văn chương, lối sống, và tâm lý xã hội, và có thể xem nó như “luận cứ vững chắc cho hiểu biết của chúng ta về trạng thái tâm lý thế kỷ 18 cũng như đánh giá đúng nhân vật *Werther*” [134, tr. IX].

Mặt khác, một khi tâm lý cá nhân trượt tới vực thẳm mà người ngoài không kịp phát hiện và cứu vớt, cái chết gần như tất yếu. Bởi thế, Morgan ca ngợi “Goethe thật vĩ đại khi đem *Werther* đến với đời thực” [134, tr. X], để *Werther* vật lộn và thấy rõ kết cục định mệnh của mình. Shakespeare thiết kế Hamlet tự kết liễu mà không một lời giải bày quan điểm; vẫn theo Morgan, độc giả cũng không cần sống cuộc sống của chàng mà vẫn có thể hiểu vì sao chàng làm thế. Đơn giản chỉ vì nỗi dằn vặt nội tâm hoàn toàn mang tính cá nhân của Hamlet tất yếu đưa chàng tới chỗ không muốn tới. Morgan bênh Goethe, cho rằng ông và thời đại không chịu trách nhiệm về cái chết của *Werther*: “Sự thật giản đơn rằng thanh niên Goethe không đoạt mạng nhân vật, bởi lẽ toàn bộ bản tính mãnh liệt của nhân vật, nỗi buồn kinh thiên của nhân vật với (nàng) Lotte Buff là dấu hiệu đủ mạnh để thấy *Werther* tự sát

là đỉnh điểm của tiến trình hành động cá nhân, mà lẽ ra bản thân nó không nên có, dù có thể nhận thức về phương diện tâm tính người” [134, tr. X]. Với tâm trạng khép kín của Werther, “viết biện hộ cho một hành động tự sát mang tính người” [134, tr. X] của Goethe là cảnh tỉnh xã hội cần tái cấu trúc sao cho bao dung hơn, để cá nhân có thể nhận ra rằng cộng đồng là chỗ dựa đáng tin mỗi khi gặp biến cố nội tâm và có ý định vốn dĩ không muốn giải bày.

1.2.4. *Italian Journey: Part One* (Hành trình Ý – Phần 1), 1786-1788

Ngày 3 tháng 9 năm 1786, một tuần sau sinh nhật thứ 37, Goethe biến khỏi Weimar. Từ thị trấn spa Carlsbad (Karlovy Vary), đêm xuống, ông hướng về Bavaria. Ba hôm sau, ông tời Munich. Ngày 8 tháng 9, dưới danh tính giả Phillip Miller, họa sỹ Đức, ông vượt Đèo Brenner để đến Ý. Giống cha, ông ghi nhật ký du lịch tỉ mỉ, sau này gia công và xuất bản thành *Hành trình Ý*. Theo Bell, nhật ký “đầy chi tiết, đôi khi trần tục nhưng luôn gây tò mò và kỳ thú thực sự, không chỉ về nghệ thuật và kiến trúc vĩ đại của Ý, mà còn về cách cư xử và đời sống xã hội của Ý, khí hậu, thảm thực vật, địa chất và thời tiết” [75, tr. XIX]. Ở Ý, Goethe thấy được giải phóng, đắm chìm vào các tạo vật tự nhiên cũng như nhân tạo: cây dương xỉ cổ xưa và kỳ lạ trong vườn bách thảo Padua (tồn tại đến ngày nay), giảng đường La Mã ở Verona, các biệt thự tuyệt đẹp ở Palladio, và tất nhiên, các điêu khắc trong các bộ sưu tập La Mã vĩ đại. “Sau chuyến du lịch Ý, Châu Âu và thế giới rộng lớn trở thành vấn đề quan tâm hơn đối với Goethe” [75, tr. XXI].

1.2.5. *Wilhelm Meister's Apprenticeship* (Wilhelm Meister học nghề), 1795-1796

Quá trình viết, Goethe thường nhờ độc giả có tư duy phê phán và sáng suốt đọc để giúp ông tới đích. Herder được mời nhưng từ chối với thái độ khó chịu khi tập I thể hiện nhiều nội dung tình dục. Tiểu thuyết có vẻ gần gũi lập trường của Goethe về Cách mạng Pháp. Trong số các vấn đề của cuộc sống đương đại bị Goethe dị ứng, theo Bell, “Điều khiến ông xa lánh nhất là Cách mạng Pháp” [75, tr. XX]. Goethe dành những năm đầu tham gia hoạt động chính trị ở Weimar như chính khách theo đúng nghĩa để “khiến mô hình *ancient regime* (chế độ cũ) hoạt động vì lợi ích của toàn xã hội như tổng thể, hoặc theo cách ông nghĩ” [75, tr. XX].

Thuật ngữ *chế độ cũ* ám chỉ hệ thống chính trị xã hội ở Pháp từ những năm 1500 cho đến tiền Cách mạng Pháp. Bất chấp khái niệm "chế độ quân chủ tuyệt đối" (vua ban hành lệnh qua *lettres de cachet* - chỉ dụ của triều đình) và nỗ lực tạo nhà nước tập trung, *chế độ cũ Pháp* vẫn có các bộ phận hành chính, luật pháp, tư pháp và giáo hội và các đặc quyền dù thường xuyên chồng chéo nhau.

Cùng mấy cuốn khác, tư tưởng chủ đạo của tiểu thuyết viết sau Cách mạng Pháp là giải đáp tâm tư của Goethe về vận dụng các vấn đề của *chế độ cũ* vào mô hình nhà nước Weimar mà ông có cơ hội góp tay kiến tạo. Tiểu thuyết trả lời “các câu hỏi: tầng lớp quý tộc mang đến ích lợi gì? Làm thế nào nó có thể chia sẻ lợi ích và hòa nhập với phần còn lại của xã hội?” [75, tr. XX]. Tiểu thuyết xoay quanh nghệ thuật và kinh doanh nghệ thuật của nhân vật chính Wilhelm Meister. Theo Bell, “dường như các câu chuyện triền miên về nghệ thuật, thực chất, nhắm đến các vấn đề chính trị” [75, tr. XXIII]. Phong cách này có vẻ giống Schiller trong *Letters on Aesthetic Education* (Thư về Giáo dục Mỹ học, 1795), “dùng nghệ thuật làm phương tiện để suy tư chính trị” [75, tr. XXIII]. Goethe dường như đánh đổ những ai quen phân biệt trắng đen về lập trường của ông với hai lực lượng cơ bản trong xã hội bấy giờ là tư sản và quý tộc. Một mặt, “nhà tư sản, mà bản tính tự nhiên của anh ta là thế giới của các thống kê như của chúng ta hiện nay, có thể trở thành nghệ sỹ: trong thế giới tư bản, tiền là vua” [75, tr. XXIII]. Mặt khác, “quý tộc nhàn nhã, vốn dễ có thiên hướng thành nghệ sỹ, có thể có ích cho xã hội” [75, tr. XXIII]. “Đổi mới văn hóa, vì vậy Goethe tiếp tục lập luận, có thể đến từ liên minh giữa tư sản giác ngộ văn hóa và quý tộc có tư tưởng cải cách” [75, tr. XXIII]. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) “quan ngại cho Goethe” [75, tr. XXI], trong khi Bell nhận định: “Chính trị của Goethe thật khó định nghĩa” [75, tr. XX].

Phùng Văn Tửu-Đỗ Ngoạn (1985), *Văn học phương tây thế kỷ XVIII*, so sánh Wilhelm Meister (Vinhem Maixtơ) với nhân vật Werther (Vecte) trong tiểu thuyết đề cập trước đây: “Nếu như Vecte tự tử để tỏ thái độ bất phục tùng chế độ phong kiến thì Vinhem Maixtơ đã tìm cách cải tạo chế độ đó một cách đặc biệt” [59, 504]. Meister, gia đình buôn bán, muốn “học lấy cái nghề diễn kịch” [59, 504], “muốn tự trau dồi, rèn luyện mình trở thành một con người hài hòa, mọi khả năng đều phát triển” [59,

506]. “Nhưng thực tế giai cấp không cho phép làm việc đó” [59, 506]. Meister “muốn quý tộc hóa về cách sống, ... bỏ tiền ra hùn vốn với quý tộc tậu đồn điền, thuê nhân công kinh doanh, muốn thông qua đó mà tư bản hóa bọn quý tộc về mặt kinh tế” [59, 506]. Các tác giả xem đây “là chủ trương diễn biến hòa bình của tác giả (Goethe)” [59, 506] và “bộc lộ mặt hạn chế trong quan điểm chính trị của tác giả” [59, 507]. Tóm lại, “Got cũng như nhiều nhà tư tưởng Ánh sáng khác có một chủ trương ảo tưởng là lấy văn học, nghệ thuật, đặc biệt là lấy sân khấu, làm phương tiện cải tạo xã hội. Họ mong muốn có một cuộc “diễn biến hòa bình” lên chủ nghĩa tư bản không phải qua một cuộc cách mạng đổ máu” [59, 504].

1.2.6. *Winckelmann and His Age* (Winckelmann và Thời đại của Ông), 1805

Những năm đầu thế kỷ 19 là bước ngoặt bấp bênh trong đời Goethe. Ông bị giò leo nặng đến mức suýt tử vong tháng Giêng năm 1801. Mấy năm sau, thế hệ các nhà văn Đức ảnh hưởng mạnh đến ông qua đời: Herder và Klopstock (1803), Kant (1804) và, sau đó, Schiller (1805). Không thể có nhắc nhở đau đớn nào hơn về sự cần thiết bảo tồn di sản của mình, và điều này có thể lý giải việc Goethe chuyển sang tự truyện, thể loại khiến ông cảm thấy bất an. Bell nhận xét tiếp, Goethe vì thế là trường hợp đáng chú ý của nhân vật sáng tạo trải qua giai đoạn sáng tạo “muộn” rõ rệt.

Với Goethe, giai đoạn sung mãn bắt đầu gần ba mươi năm trước lúc lìa đời. Dù bị ám ảnh bởi cái chết và nhu cầu lưu giữ quá khứ, ông vẫn hăng say, tiếp tục nhấn mạnh vào tính hoàn hảo và nhân văn của nghệ thuật cổ điển. Lúc Schiller ra đi, năm 1805, ông xuất bản bộ sưu tập thư của Winckelmann gửi bạn Berendis. Nhận xét *Winckelmann và Thời đại của Ông*, với lòng tôn kính ngấn gợn dành cho Winckelmann, Goethe “bảo vệ chủ nghĩa nhân đạo ngoại giáo chống chủ nghĩa tôn giáo lãng mạn và gồm cả thừa nhận cởi mở đáng kể đồng tính luyến ái của Winckelmann” [75, tr. XXVII].

1.2.7. *Tiểu luận On World Literature* (Về Văn học Thế giới), 1831

Bell cũng tìm hiểu hoàn cảnh xui khiến Goethe cầm bút và đề xuất ý tưởng hoàn toàn mới, văn học và văn hóa toàn cầu. Vẫn 30 năm cuối đời đầy năng lượng, Goethe quan tâm đến các vấn đề xuyên quốc gia, nhất là sau du hành Ý khám phá thiên nhiên và các công trình nghệ thuật. Khoảng tám năm sau khi Schiller khuất

núi, Goethe bày tỏ trong thư gửi Zelter rằng “ông cảm thấy mình mất nửa tồn tại của mình” [trích theo 75, tr. XXII]. Năm ấy, 1813, ông viết tiểu luận cố gắng phục dựng tác phẩm đã thất lạc của nhà điêu khắc Hy Lạp Myron of Eleutherae (*Myron's Cow* (Con bò của Myron) [xem 75, 903-908]), thay vì khư khư bảo vệ điêu khắc quốc gia. Tiểu luận ca ngợi tư tưởng Myron, chịu ảnh hưởng Plato mà Winckelmann từng nhắc: “Mục tiêu của người Hy Lạp là phong thần cho nhân loại, chứ không nhân tính hóa các vị thần” [75, tr. XXVII]. Năm sau, ông đọc bản dịch tiếng Đức mới của Joseph von Hammer-Purgstall về *Divan* (sưu tập thơ bằng tiếng Arab hoặc Ba Tư) của nhà thơ Ba Tư trung cổ Hafiz. Tác phẩm thôi thúc ông làm sưu tập thơ phong cách Ba Tư *West-East Divan* (Tập thơ Tây-Đông). Mấy năm cuối đời, ông quan tâm văn học Trung Quốc. Cuối cùng, ông đề xuất *Weltliteratur* (Văn học Thế giới) trong tiểu luận cùng tên: “Văn học quốc gia không quan trọng nữa; giờ là thời đại văn học thế giới, và tất cả phải hỗ trợ để khiến nó ra đời” [75, 908].

1.3. Tổng quan các nghiên cứu một số tác phẩm khoa học và triết học của Goethe

1.3.1. Tiểu luận *On Granite* (Về Đá Hoa cương), 1784

Goethe Girl (2015) trong *Goethe and Granite* [105], viết: “Tôi suy nghĩ về Goethe và thiên nhiên từ khi đọc bài của Jason Grove về “quá trình hóa dầu” trong Niên giám Goethe mới nhất... Tôi ngạc nhiên khi thấy rằng các hiện tượng tự nhiên, ví dụ, đá granite, luôn đại diện cho điều gì đó với Goethe, và đây là điểm nổi bật. Vì vậy, với câu hỏi trước đây của tôi, “tim Goethe có nhảy lên khi ông nhìn thấy cầu vồng trên trời không?”, trả lời của tôi là không. Tôi không tin ông đam mê cầu vồng hoặc các sự kiện tự nhiên khác. Trái đất đơn giản là nhà hát – *schauplatz* (bối cảnh) - của các hiện tượng như vậy. Tuy nhiên bản thân quá trình sản sinh của nó đại diện cho thứ gì đó vĩ đại hơn, cho hoạt động của cái gọi là tự nhiên. Ông đã thu thập “những tảng đá thời gian”, như Heather Sullivan đề cập trong bài báo năm 1999 trên Tạp chí Lãng mạn Châu Âu, nhưng đó là hoạt động sưu tầm rất riêng của ông, với hàng nghìn mẫu vật khoáng chất và đá được cất giữ trong những chiếc hộp được dán nhãn gọn gàng” [105]. Điều này dường như giúp phân biệt sự quan tâm

của Goethe với thế giới tự nhiên so với các nhà tự nhiên học khác, theo nhà thơ lãng mạn Anh, William Wordsworth (1770 - 1850).

Bell lùi xa cả về không gian và thời gian như để chỉ ra ý tưởng Goethe muốn gửi gắm trong công trình mà, thoát nhìn bằng khoa học thực chứng, nó đem lại rất ít giá trị khoa học. *On Granite* nằm ở thời điểm chuyển đổi sứ mệnh thi ca của Goethe từ quá khứ của nhà thơ trẻ (Werther trong *The Sorrows of Werther*, 1774) đến hiện tại của nhà thơ trung niên (thi sỹ cung đình trong *Torquato Tasso*, 1790), giai đoạn “điểm đến còn mơ hồ: đỉnh núi Broken bí ẩn đầy mây, theo truyền thống, nơi hội tụ của các phù thủy. Mục đích của nhà thơ và tri thức đột khởi (khải huyền) mà anh ta nhận được, giống (nhà tiên tri) Moses trên đỉnh núi, là thay thi ca bằng khoa học” [75, XVIII]. Đề tài khoa học, *On Granite*, phải chăng vì thế diễn đạt như văn học: núi cao tiết lộ bí ẩn của địa chất, những đường gân đá màu bạc xuyên qua các vùng đất bao quanh. Ở đó, “nhà thơ trở thành nhà khoa học” [75, XVIII], được gợi ý mở lại mỏ bạc bỏ hoang từ lâu ở Ilmenau, mà Goethe được giao quản lý từ năm 1776. “Ông nghiêm chỉnh lãnh trách nhiệm và bắt đầu lao vào đọc các công trình học thuật mới nhất về địa tầng học địa chất” [75, XVIII].

Ông dần hình thành ý niệm liên hệ mơ hồ thế giới hữu cơ và vô cơ, loài người với các vỉa tầng địa chất. Và rồi “ý niệm cho rằng loài người là sản phẩm mới nhất của quá trình thành tạo cực kỳ chậm chạp, chậm hơn cả tốc độ đọc chậm rãi mà kinh thánh yêu cầu, đã thu hút Goethe, và bằng chứng (về điều này) có thể tìm thấy trong *On Granite*” [75, XVIII]. *On Granite* có thể áp ủ dự án lớn hơn, “Tiểu thuyết về Vũ trụ”, mà Goethe bắt đầu lên kế hoạch từ 1781, ba năm trước khi ông chấp bút tiểu luận khoa học-văn học này. Cùng lúc, ông quay sang chú ý giải phẫu học, nơi ông tìm thấy nhiều bằng chứng hơn về các hình thức tiến hóa “chúng ta từng là thực vật và từng là động vật” mà tỳ nữ Charlotte von Stein (1742-1827) - phục vụ trong triều đình Weimar, bạn thân của cả Schiller và Goethe và ảnh hưởng mạnh đến các nhân vật văn học của cả hai - rút ra nhân đọc một cuốn sách Herder đang viết.

Bell lưu ý, năm 1784, trùng năm Goethe viết *On Granite*, Goethe hớn hờ nghĩ mình đã phát hiện cấu trúc trung gian được xem như bằng chứng về tồn tại của

xương quai hàm (xương giữa hai xương hàm trên và hàm dưới) mà sự vắng mặt của nó được một số nhà giải phẫu học chính thống hy vọng xem như sợi chỉ mong manh phân biệt loài người với linh trưởng. Goethe ấn tượng về tồn tại khâu trung gian của nhà tự nhiên học Thụy Điển Carl Linnaeus (1707 - 1778) khi cho rằng không có phân biệt rạch ròi nào hiện hữu. Không chỉ nhìn lên các khối đá và dãy núi hùng vĩ to lớn, Goethe còn đi sâu vào thế giới vi mô. Ông dành nhiều giờ quan sát các cơ thể sống nuôi cấy trong nước. Các sinh vật vi mô là nguyên nhân của các quan tâm đầy phấn khích về câu hỏi vào thời điểm đó: người ta có chứng minh được rằng không có ranh giới tuyệt đối giữa thực vật và động vật hay không? Một lần nữa Goethe quan tâm phá bỏ các ranh giới và tìm hiểu các hình thức tồn tại trong tự nhiên thâm thấu vào nhau thế nào.

Bell cho rằng quan tâm khoa học của Goethe dựa trên hai niềm tin. *Thứ nhất*, ông tin thiên nhiên có đặc trưng thay đổi liên tục và ổn định, như Linnaeus từng nói: “thiên nhiên không tạo bước nhảy vọt”. *Thứ hai*, đằng sau các thay đổi này là các nguyên tắc giống quy luật, đặc tính nội tại của tự nhiên và không cần bất cứ bàn tay (thần thánh) nào để định hình. “Không có vai trò cho thượng đế trong khoa học” [75, XVIII]. Bell lưu ý tiếp, đúng năm Goethe viết *On Granite*, ông quay lại Spinoza, “dù nhà triết học Hà Lan chưa bao giờ xa rời suy nghĩ của mình”, tức chưa tạo tư tưởng gì mới. Không thấy Bell phân tích Spinoza liệu có ảnh hưởng gì đến *On Granite* không và, nếu có, thể hiện ra sao.

1.3.2. *Theory of Colores and the others* (Lý thuyết Màu sắc, và các công trình khác)

Bình luận riêng biệt các công trình khoa học khác của Goethe không nhiều nên mục này chúng tôi chủ yếu nhập làm một, trừ vài cá biệt như *On Granite* nêu trên. Theo Bell, Goethe toàn tâm cho khoa học hầu như vào thời kỳ cam go cuối cùng của ông. Đầu những năm 1790, ông say mê ánh sáng màu. Cùng niềm tin lá là cơ sở cấu thành mọi đời sống thực vật, *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy) của đời sống thực vật, ông thấy ánh sáng trắng là nguồn gốc của mọi hiệu ứng màu. Ngược lại, nhà vật lý Anh Isaac Newton (1643 - 1727) quan niệm ánh sáng trắng được cấu từ quang phổ cầu vồng. Theo Goethe, màu sắc là kết quả của nguyên nhân ánh sáng

trắng tương tác với sự vắng mặt của nó. “Về vật lý, đây là ngõ cụt” [75, tr. XXVIII], trong khi các khía cạnh khác của *Lý thuyết Màu sắc* xuất bản năm 1810 của ông đều thành công. Dẫu sao, Bell nhận xét: “Goethe là một trong những người đầu tiên khám phá cơ chế sinh lý của thị giác màu sắc, đặc biệt là cách thức thị giác chúng ta ứng phó với tương phản giữa ánh sáng và bóng tối” [75, tr. XXVIII]. Hơn nữa, Bell thừa nhận “trong lĩnh vực này, trực giác của ông về tạo ra màu sắc đã dẫn đến các giả thuyết hữu ích” [75, tr. XXVIII].

Goethe cũng nghiên cứu các hiệu ứng cảm xúc và nghệ thuật của màu sắc. Bell cắt nghĩa tình yêu màu sắc của Goethe bắt nguồn từ trời xanh của Ý và giữa các bức tranh rực rỡ của trường phái Venice. Theo Bell, “kết quả nghiên cứu lý thuyết màu sắc chỉ ra cả điểm mạnh và điểm yếu của Goethe với tư cách nhà khoa học” [75, tr. XXVIII]. Ông tin tưởng quan sát thực nghiệm, nhưng không thích các thiết kế có sẵn trong tinh thần và thiết bị vật lý đi kèm khoa học: ông dị ứng với các điều kiện thực nghiệm tính toán trước và bị cho là giả tạo, bác bỏ các mô hình lý thuyết bị cho là giáo điều, và xa lánh các phương pháp toán học bị xem là khô khan. Với thái độ như vậy, Bell bình luận: “Dị ứng của ông với phương pháp khoa học chính quy đã hạn chế tiến bộ của ông” [75, tr. XXVIII]. Dù thế, sáng tạo của ông hấp dẫn không kém. Bell nhận thấy Goethe “truyền cảm hứng cho một số ý tưởng thú vị” [75, tr. XXVIII].

Bell cho rằng phản ứng ban đầu của các nhà khoa học với *Lý thuyết Màu sắc* của Goethe là tiêu cực. Vật lý của ông trông giống công việc nghiệp dư và mắc các lỗi tương tự *Naturphilosophie* (Triết học Tự nhiên) của Friedrich Schelling (1775-1854), và các nhà nghiên cứu khác thời kỳ chủ nghĩa suy đoán hậu Kant. Ý tưởng của ông về sinh lý học trong tri giác màu sắc đã tìm thấy một số cộng hưởng, nhưng nó chậm được phổ biến. Bell nhận xét, “nếu Goethe chỉ làm việc trong các khoa học về sự sống, lĩnh vực các phương pháp toán vẫn chưa được ứng dụng rộng rãi, và nếu ông cho xuất bản công trình của mình về các khoa học sự sống khi nó còn mới..., danh tiếng ông có thể cao hơn trong các nhà khoa học đương thời” [75, tr. XXVIII]. Tác phẩm quan trọng duy nhất Goethe cho xuất bản trước năm 1817 là bài luận *Metamorphosis of Plants* (Biến thái của Thực vật); còn lại phần lớn đều muộn.

Theo Charles Locke Eastlake (1840), phiên dịch cuốn *Farbenlehre* từ tiếng Đức sang tiếng Anh với tựa đề *Goethe's Theory of Colours* (Lý thuyết Màu sắc của Goethe) [96] và viết lời tựa cho sách xuất bản ở London năm 1840, độc giả tiếng Anh lúc đầu coi sách chỉ giới hạn ở giải thích các hiện tượng quang phổ tán xạ và khúc xạ trên cơ sở các nguyên tắc khác với lý thuyết đã được thừa nhận của Newton. Các nội dung được đánh giá cao gồm khối lượng lớn các quan sát và thí nghiệm được sắp xếp chặt chẽ. Eastlake nhắc lại tự thuật của Goethe rằng lúc đầu ông thăm dò dư luận về công trình gây bão của ông, lật đổ quan niệm vững như thành đồng của Newton, bằng cách cho xuất bản “Các Đóng góp cho Quang học”. Goethe thừa nhận điểm yếu của mình là không trình bày nổi các hiện tượng quang học bằng ngôn ngữ toán, môn học ông “thực sự không tiêu hóa nổi” [96, tr.vii]. Khiến ông buồn hơn có lẽ là “nổi oán giận và thờ ơ im như tờ thời gian dài của phần lớn cộng đồng khoa học khiến ông không có cơ hội lắng nghe hai tai các phản hồi, phản đối hoặc tán dương, những gì trình bày trong sách của ông” [96, tr. ix].

Chỉ 16 năm sau khi *Farbenlehre* ra mắt năm 1818 ở Đức, tiến sĩ Johannes Muller mới phát biểu “tôi nhận ra rằng thực sự mang ơn sâu nặng luận văn của Goethe... Tôi không ngần ngại thú nhận cụ thể hơn rằng hoàn toàn tin tưởng các tuyên bố của Goethe, nơi chúng là các mô tả thuần túy về các hiện tượng, nơi tác giả không đưa ra các giải thích nào kể cả về các vấn đề gây tranh cãi lớn” [trích theo 96, tr. xi]. Về dư luận ở Anh: “Có thể cần có thêm lòng khoan dung từ các độc giả khoa học Anh để phán xét công bằng công lao của người thực sự cởi mở và, với sự tôn trọng sâu sắc, bị cho rằng đã sai lầm khi đối đầu với Newton; nhưng cũng phải thừa nhận rằng các tuyên bố của Goethe chứa đựng số lượng các nguyên lý phong phú liên quan đến sự hài hòa của màu sắc hơn hẳn bất cứ nguyên lý nào được rút ra từ học thuyết đã được thừa nhận” [96, tr. xi].

Eastlake cho biết tiếp ông không có ý muốn xúc phạm nhiều kết luận có giá trị của lý thuyết Newton nhưng lý thuyết của Newton ít thể hiện dưới dạng có thể được áp dụng trực tiếp cho nghệ thuật. Đây là chưa kể “nguyên lý tương phản quá phổ biến trong tự nhiên, quá rõ ràng trong các tác động và phản tác động trong mắt” [96, tr. xi] cũng ít được Newton đề cập dù thoáng qua. Eastlake gọi Goethe là “nhà triết học

Đức” khi ca ngợi ông không chỉ sử dụng tư tưởng về *hiện tượng khởi thủy* để “quy giản các loại màu sắc khác nhau về các thành phần gốc và đơn giản nhất của chúng” [96, tr. xii-xiii] mà còn nhìn thấy và kiên định trong tâm trí và, đôi khi, làm sáng tỏ thành thạo các hiện tượng tương phản và biến đổi dần dần, hai nguyên lý cơ bản trong thế giới nghệ thuật và làm nền tảng tạo nên cái đẹp. Các gợi ý tinh tế như thế “hầu như xuất phát từ cái được gọi là phần khoa học của công trình” [96, tr. xiii].

Phần lớn tác phẩm thú vị nhất của ông, gồm các tuyên bố tổng quát về *Morphology* (Hình thái Học), hình thái thực vật và hình thái động vật, chỉ được xuất bản sau năm 1817 và sau đó ra mắt ở dạng hồi tưởng tự truyện [xem 75, tr. 977-983]. Sự thận trọng của ông, thật ra, không phải do thiếu tự tin. Ông đã gửi bài luận ngắn năm 1784 về xương liên đốt sống cho nhà giải phẫu học vĩ đại người Hà Lan Petrus Camper ở Groningen. Tuy nhiên Camper, người có quan điểm cốt lõi bị Goethe phản đối, khuyên không nên xuất bản, dù chấp nhận một số phát hiện của Goethe. Đây là chưa kể chiến dịch ông chống Newton bị đánh giá khắp nơi là sai lầm. Vì các lý do ấy, chúng - phê phán và hiểu lầm - che khuất giá trị các nghiên cứu của ông về sinh lý học màu sắc; sự gần gũi của ông với *Naturphilosophie* (Triết học Tự nhiên); và thất bại của ông khi công bố ý tưởng hình thái học. “Tầm vóc khoa học của Goethe chỉ được công nhận rất muộn trong đời, cho đến khi mấy ý tưởng của ông được các nhà khoa học nổi tiếng hơn đưa ra” [75, tr. XXVIII]. Dù thế, Bell thừa nhận “ảnh hưởng của ông đã được cảm thông và đóng góp của ông đã được công nhận” [75, tr. XXVIII].

Ví dụ, nhà triết học kiêm họa sỹ Đức Carl Gustav Carus (1789-1869), bạn kém Goethe 40 tuổi, tiếp thu ý tưởng của ông về hình thái cấu trúc xương của động vật có vú; nhà sinh học Anh Richard Owen (1804-1892) áp dụng lý thuyết của Carus; và nhà tự nhiên học Anh Charles Darwin (1809-1882) phát triển mô hình Carus-Owen. Đích thân Darwin (1872) trong *On the Origin of Species* (Về Nguồn gốc các Loài) [94] công nhận Goethe khi bàn về lịch sử thuyết tiến hóa ở lời nói đầu lần xuất bản thứ nhất, nhắc ông ba lần trong đoạn ngắn: “Theo Isid. Geoffroy, không nghi ngờ gì nữa Goethe là người ủng hộ dứt khoát cho quan điểm tương tự, như thể hiện trong phần giới thiệu một tác phẩm viết năm 1794 và 1795, nhưng không được xuất bản

cho đến rất lâu sau đó; ông đã nhận xét dứt khoát (*Goethe als Naturforscher* (Goethe – Nhà Khoa học Tự nhiên), Tiến sỹ Karl Meding, rằng câu hỏi trong tương lai với các nhà tự nhiên học là làm thế nào, chẳng hạn, gia súc có sừng chứ không phải sừng dùng làm gì. Quả tình có tình huống kỳ lạ ở đó các quan điểm tương tự nảy sinh cùng lúc, Goethe ở Đức, Tiến sỹ Darwin ở Anh, và Geoffroy Saint-Hilaire (như chúng ta sẽ thấy ngay) ở Pháp, đi đến cùng kết luận về nguồn gốc của các loài, trong những năm 1794-1795” [94, 5]. Các lần tái bản thứ hai và thứ ba, Darwin vẫn nhắc Goethe.

Những năm 1810, Goethe nhận ra rằng các ý tưởng của ông có nguy cơ lỗi thời nếu chúng vẫn trong ngăn kéo. Ông quyết định xuất bản một số tác phẩm dưới dạng tự truyện. Ông cũng tiếp tục các quan sát và theo dõi các đối tác, đặc biệt hào hứng về phân loại các cấu hình đám mây của Luke Howard, chủ đề ông viết rất nhiều dù không có hệ thống kể từ những năm 1780 [75, tr. 988–993]. Bell xác nhận Goethe “là một trong những người tiên phong thực hiện các phép đo thường quy về biến đổi áp suất khí quyển (hay "độ đàn hồi", như cách gọi của ông) bằng cách sử dụng một bình nom như ấm trà đơn giản, được gọi là Kính Goethe như nhiều người thời nay biết đến” [75, tr. XXIX].

1.3.3. Một số tiểu luận triết học

Goethe có rất ít nghiên cứu chuyên về triết học. Hiếm hoi có *A Sudy Based on Spinoza* (1784) (Nghiên cứu dựa trên Spinoza). Theo Bell [xem 75, tr. 916-917], đây là tiểu luận đậm tính triết học viết vào năm cuối cùng Goethe làm chính khách ở Công quốc Weimar, Bell tự vấn tại sao Goethe quay lại điều nghiên Spinoza dù không có phát hiện nào mới về nhà tư tưởng thời Cận đại, “dù nhà triết học Hà Lan nổi tiếng này không hề xa lạ trong các suy nghĩ của ông” [75, XVIII]. Theo Bell, Spinoza chi phối Goethe mạnh mẽ. Có thể kể đến kịch *Egmont-A Tragegy* với nhân vật Egmont được cho là “người theo chủ nghĩa Spinoza điển hình: ông từ chối quan niệm cho rằng ý chí tự do là tuân theo số phận của mình” [75, XVIII]. Hoặc kịch *Iphigenia in Tauris* với nhân vật “Iphigenia từ chối quan niệm cho rằng hy sinh nhân loại để cứu rỗi nhân loại” [75, XVIII] cũng thấy bóng hình Spinoza.

Có thể tìm bằng chứng tương tự trong các bài thơ những năm 1770 - đầu 1780, chẳng hạn *The Godlike* (Tựa Như Chúa) [xem 75, 13-15] với nội dung phức

tạp và và ngược nghĩa. Nhìn bề ngoài, thơ phản ánh quan niệm người được tạo theo hình ảnh của Chúa; thực tế, nó truyền thông điệp ngược: các thần là cách chúng ta tạo ra họ, là sản phẩm trí tưởng tượng đạo đức của chúng ta. Spinoza thậm chí ám ảnh cả ở đoạn kết Phần II của trường thiên kịch thơ *Faust* được Goethe viết những năm cuối đời. Trong kịch, linh hồn sám hối của Gretchen cư ngụ với mẹ yêu thương của Chúa nhằm giáo dục linh hồn những đứa trẻ chết trong thời kỳ sơ sinh. Bối cảnh nhân đạo như vậy nhằm nhấn mạnh vai trò của Faust, vai trò của bất cứ thứ gì mang tính người còn sót lại trong ông, dù chỉ là dấu vết tinh thần của chúng ta trên thế giới. Bell coi tư duy ấy là do “Spinoza gợi ý” [75, tr. XXXI]. Nhiều bất ngờ khác của Phần II - không có hình phạt nào ở thế giới bên kia dành cho Faust, chỉ có nhiều công việc hơn – cũng được gán cho Spinoza, “theo tinh thần Spinoza” [75, tr. XXXI]. Có lẽ, bởi thế, Bell nhận định: “Tầm quan trọng của Spinoza đối với Goethe được tranh luận nhiều và thường bị đánh giá thấp” [75, XIX].

Vẫn theo Bell, Goethe quan tâm triết học tổng quát, không quan tâm tranh luận học thuật về nhận thức luận và tác dụng đạo đức, các đề tài thống trị những năm đầu chủ nghĩa duy tâm hậu Kant. Theo Kant, trong lĩnh vực hiện tượng có thể quan sát, khoa học là nguồn tri thức thẩm quyền duy nhất. Chủ nghĩa hiện thực khoa học Kant cuốn hút Goethe mạnh mẽ; khẳng định tận tâm với Spinoza và củng cố quan điểm của ông về bản thân như “đứa trẻ của thế giới” (*weltkind*). Theo Bell, trong tiểu luận *The Experiment as Mediator between Object and Subject* (Thực nghiệm như Trung gian giữa Khách thể và Chủ thể) (1792), “Goethe cố gắng đối chiếu khoa học thực nghiệm của riêng mình với khuôn khổ của triết học Kant” [75, tr. XXI]. Bên cạnh đây, “khía cạnh khác trong triết lý Kant - nỗ lực đặt nền tảng đạo đức vào nghĩa vụ khắt khe và tự phủ định - đã hủy hoại niềm tin của Goethe vào Rousseau về tính thiện nội tại của bản chất người” [75, tr. XXI]. Trong *The Critique of Judgement* (Phê phán Năng lực Phán đoán), Kant cố gắng dựng cầu nối giữa lĩnh vực hiện tượng và các mục đích đạo đức bằng công cụ nghiên cứu nghệ thuật và các hình thức sinh học. Goethe tìm thấy nhiều điều thú vị hơn trong tư tưởng này so với sở thích của ông; dẫn thế, tiểu luận sau đây, *The Influence of Modern Philosophy* (1817) (Ảnh hưởng Triết học Hiện đại) [75, 983-986] chứng tỏ “ông thấy nó đồng nghĩa với việc vẫn còn khoảng cách” [75, tr. XXI] với Kant.

1.4. Nhận xét các nghiên cứu về các tác phẩm của Goethe và những vấn đề luận án cần tiếp tục làm sang tỏ

1.4.1. Nhận xét các nghiên cứu về các tác phẩm của Goethe

1.4.1.1. Giá trị của các nghiên cứu đã được tổng quan

Về hình thức, nhiều nghiên cứu đánh giá cao tài năng của Goethe trong khai thác nghệ thuật dân gian với các tiết tấu và cấu trúc đơn giản, đề cao “nghệ thuật tính cách” tô đậm cá nhân, xây dựng các nhân vật biến cải từ các cá nhân có thật trong lịch sử.

Về nội dung, các nghiên cứu đề cập khá nhiều đến các vấn đề trong tác phẩm của Goethe như tâm lý chiều sâu, khả năng bộc lộ nội tâm qua tự nhiên, tính hai mặt của cá nhân, tự do cá nhân, phát triển cá nhân gắn với hành động, cá nhân hướng đến nền văn hóa phi biên giới, khâu trung gian giữa các hiện tượng tự nhiên, và vấn đề cây khởi thủy, v.v...

Chẳng hạn, trung thành với khuynh hướng “nghệ thuật tính cách”, các tác giả thấy Goethe thiên về khai thác chiều sâu tâm lý cá nhân, đề cao tư tưởng Herder “không có bản chất người phổ quát và không có tính người phổ quát, mỗi xã hội cá nhân là thực thể độc nhất và có giá trị duy nhất” [143]; cá nhân sục sôi cái tôi nội tâm ở xã hội lý tính sùng bái cái chung, nhấn chìm cái riêng; cá nhân hiện lên ở bất cứ nơi nào “thiên nhiên chiếm vị trí chủ chốt” [18, 11], nơi “vẻ đẹp của thiên nhiên được trả lại cho nó” [18, 10]. Khi bộc lộ tất cả, cá nhân trở thành tất cả: tốt lẫn xấu, thiện và ác, cả “tâm lý hung hãn... bạo lực và tội ác nảy sinh từ khát vọng tình dục” [75, XII], và cả biểu hiện nam tính mãnh liệt thông qua cuộc tình điên dại với phụ nữ trong khi “thừa nhận cởi mở đáng kể đồng tính luyến ái” [75, tr. XXVII]. Nhấn mạnh tính hành động trong mọi hoàn cảnh, các nghiên cứu nhận thấy đỉnh cao của “khởi thủy là hành động” cũng bộc lộ tính hai mặt của nhân tính. Goethe giành nửa thế kỷ cho *Faust*, “người khổng lồ bao gồm cả thiện và ác” [75, tr. XXIII], để xây dựng triết học tính cách của mình. Không nhân vật nào giống nhân vật nào trên mọi phương diện, suy nghĩ và hành vi. Các nhân vật sở hữu hai tính cách đối lập không tách rời, cao thượng và thấp hèn, tinh tế và thô thiển, nhân ái và tàn độc. Một số nghiên cứu còn dẫn chứng Goethe sẵn sàng chứng minh nhân cách nhị nguyên

qua chính mình. Không chỉ đưa đời thực bi và hùng của mình vào tác phẩm (*Werther*, *Tasso*, và *Wilhelm Meister*), ông còn thủ vai diễn đa tính cách trong vở kịch đột phá về tư tưởng, giải phóng phụ nữ, và khó diễn xuất do tính phức tạp, tốt xấu, của nội tâm. Diễn xuất của Goethe, theo bác sỹ Hufeland, “biểu hiện cực kỳ chân thực hình ảnh nhân tính hoàn hảo nhất” [71, tr. XV].

Hơn nữa, Goethe “tìm thấy ở đó những nhân vật ông cho là có thể xây dựng thành những mẫu người lý tưởng” [59, tr. 484-485]. Các tác giả chỉ ra đặc trưng mẫu lý tưởng của Goethe là tự quyết số phận với tư cách cá nhân tự do. Không ai khác ngoài cá nhân cần và có thể bảo vệ tự do của mình mà không biết sợ như hiệp sỹ *Goetz* bị bạn cũ vây và giam cầm, nhà quý tộc *Egmont* hồi tưởng sở thích trước án tử hình, họa sỹ cung đình *Tasso* giục giã bản thân từ bỏ cuộc sống bảo trợ để tự cứu mình trước khi trời cứu, *Iphigenia* phá bỏ luật tắc hà khắc đòi nữ quyền, v.v... Chỉ riêng “với yêu cầu giải phóng cá nhân khỏi các ràng buộc xã hội” [111], các tác phẩm của Goethe luôn “có giá trị vượt thời gian và vẫn rất đáng đọc” [111].

Đi đôi tự do tư tưởng và hành động, các nhà nghiên cứu cũng đề cập tư tưởng văn học toàn cầu của Goethe. Theo Fritz Strich (1949) trong *Goethe and World Literature* [159], sau Thế chiến Thứ nhất, ông đến Đại học London giảng về Goethe và Văn học Thế giới. Từ đó trở đi, ông nhận thấy: “Goethe đã tiến vào lĩnh vực trí tuệ, trong đó, thông qua văn học, các dân tộc trên thế giới học cách biết và tôn trọng nhau, và trong nỗ lực chung tìm cách vươn lên tầm cao hơn của nền văn hóa. Cũng như cách tôi sớm tìm thấy ở đây, trong khung cảnh rộng lớn của Thiên Nhiên muôn vàn cảnh xá, từ hùng vĩ đến bình dị, từ nam tới bắc, nơi các dân tộc có thể gặp nhau. Các sáng tạo vĩ đại của văn học thế giới, trong khi bắt nguồn từ mảnh đất của một dân tộc, vươn lên thành cái chung cho tất cả; và giờ tôi có thể thấy rằng điều này cũng đúng với các sáng tạo của tự nhiên” [159, tr.vii].

Quả đúng vậy với các đánh giá về khoa học tự nhiên của Goethe. Ông tìm thấy gì đó không giống các nhà tư tưởng khác khi quan sát thiên nhiên. Có nhà nghiên cứu “ngạc nhiên khi thấy rằng các hiện tượng tự nhiên, ví dụ, đá granite, luôn đại diện cho điều gì với Goethe” [xem 105]. Có nhà nghiên cứu thấy nghệ thuật và khoa học tương liên nhau lúc Goethe “thay thi ca bằng khoa học” [75,

XVIII], trình bày suy tư khoa học, *On Granite* chẳng hạn, như tác phẩm văn học, bút ký. Không chỉ thế, “nhà thơ thành nhà khoa học” [75, XVIII] còn dần thân quản lý kinh tế, vận hành trở lại mỏ khai thác bạc ở Ilmenau để, từ đấy, từ năm 1776, “nghiêm chỉnh lãnh trách nhiệm và bắt đầu lao vào đọc các công trình học thuật mới nhất về địa tầng học địa chất” [75, XVIII]; cũng từ đấy, dần hình thành ý niệm liên hệ mơ hồ giữa hữu cơ và vô cơ, giữa loài người với các vỉa tầng địa chất, và ý niệm “chúng ta từng là thực vật và từng là động vật”. Các nghiên cứu chỉ ra tư tưởng của Goethe về khâu trung gian giữa các hiện tượng và quá trình đối lập, cho rằng không có phân biệt rạch ròi nào về hiện hữu trong tự nhiên cũng như xã hội. Có nhà nghiên cứu “không ngần ngại thú nhận cụ thể hơn rằng hoàn toàn tin tưởng các tuyên bố của Goethe” [96, tr. xi] nhân bàn về màu sắc.

Về triết học, các phân tích của Bell cho thấy, nhiều nhân vật trong các tác phẩm văn học của Goethe mang bóng dáng đậm đà của Spinoza như Egmont với tư tưởng ý chí tự do không đánh đổi bất cứ cái gì kể cả tính mạng, Iphigenia với tư tưởng không thể nhân danh bảo vệ phẩm giá để chà đạp phẩm giá, và thần thánh được quan niệm như hình ảnh phản chiếu tưởng tượng trong tâm trí loài người. Một số tiểu luận khác, Bell xem chúng như phản biện của Goethe với triết học Kant, về vai trò của khoa học trong thế giới hiện tượng, và về vai trò và quan hệ giữa đạo đức với nghệ thuật, v.v...

1.4.1.2. Các vấn đề luận án cần tiếp tục nghiên cứu

Các nghiên cứu chúng tôi khảo sát chưa làm rõ mấy vấn đề cơ bản sau đây:

Thứ nhất, chúng chưa cho thấy các sáng tác trong các lĩnh vực khác nhau của Goethe đều dựa trên tính nhất quán tư tưởng triết học trên hai phương diện:

Một là, thống nhất giữa tinh thần và vật chất: “Tôi chưa bao giờ tách rời hai lĩnh vực đó, và khi tôi triết lý về vạn vật theo cách của mình, tôi đã làm như vậy bằng ngôn ngữ thơ vô thức” [75, 984].

Hai là, quan điểm của ông về siêu hình học và triết học tự nhiên cũng như quan hệ giữa chúng. Goethe phản bác *Phê phán Lý tính Thuần túy* của Kant vạch ra giới hạn của siêu hình học, ông cho rằng siêu hình học không thể xâm nhập vào khoa học tự nhiên đang thống trị xã hội đương thời, và rằng nó không thể tìm thấy

chỗ dung thân trong lý tính thuần túy. Theo Goethe, siêu hình học và khoa học tự nhiên không tách rời nhau như Kant quan niệm. Ngược lại, chúng luôn cần nhau nếu không muốn nói khoa học tự nhiên phải dựa vào siêu hình học để có thể tiến sâu hơn, tiến xa vô tận, vào giới tự nhiên. Ông kiên định niềm tin ấy khi quả quyết tri thức không phải và không chỉ gồm những gì do giác quan đem đến mà chủ yếu, thậm chí mang tính quyết định, là tri thức dựa trên suy lý thuần túy không thể kiểm chứng bằng thực nghiệm; tri thức phải là những gì dựa trên cả siêu hình học: “tôi thực sự tin rằng mắt tôi nhìn thấy những gì tâm trí tôi nghĩ là đúng” [75, 984], v.v...

Thứ hai, các tài liệu chúng tôi tham khảo chưa làm rõ cách thức Goethe cải biến hai phương pháp nghiên cứu đối lập, thực chứng của khoa học tự nhiên và tư biện của siêu hình học (triết học), để từ đó, xác lập phương pháp mới xuyên qua thế giới hiện tượng, tìm hiểu bản chất của tự nhiên, nguồn gốc ban đầu của tồn tại và nghiên cứu tồn tại của sự vật như chính thể.

Thứ ba, một số nghiên cứu chưa thấy “thái độ tổng quát trong xã hội” của Goethe khi nhận xét: “Thế giới quan của Götter là thế giới quan duy vật. Nhưng chủ nghĩa duy vật của Goethe chỉ dừng lại ở đây. Götter không biết vận dụng nó vào các vấn đề xã hội. Khi xem xét các vấn đề xã hội, Götter lại tỏ ra duy tâm” [59, 488]. Thực ra, khó có thể xem Goethe mang “thế giới quan duy vật” khi ông quan niệm thế giới được cấu thành bởi sự vật cảm tính, ý niệm, và tồn tại người. Về xã hội, coi quan điểm phản đối bạo lực của ông “tỏ ra duy tâm”, vô hình chung, đã đơn giản hóa chủ nghĩa duy vật, đồng nhất nó với bạo lực. Đó là chưa kể tâm thế đào sâu đấu tranh giai cấp có vẻ quá mức (khái quát hoặc chính trị hóa *Torquato Tasso*, *Nỗi buồn chàng Werther*; tư tưởng duy vật có phần cực đoan, cứng nhắc khi phân tích *Học nghề của Wilhelm Meister*,...). Thái độ của Goethe chứa đựng nhiều yếu tố tích cực nhưng cái nhìn về thời đại Phục hưng không hẳn sáng lòa, một chiều như thể hiện ở hầu hết các tác phẩm được liệt kê, trong đó có *Götz von Berlichingen*; *Egmont: A Tragedy*; *Torquato Tasso*; nhất là, kiệt tác *Faust* với luận điểm tổng quát “người không lò gồm đủ cả thiện và ác” [75, tr. XXII], ... Xin lưu ý lại, luận án sẽ không tập trung phân tích lập trường dứt khoát của Goethe về Phục hưng mà chỉ nhắc tới khi cần.

Thứ tư, các tài liệu tiếng Việt có đề cập song chưa chỉ ra tính nhất quán và kiên định tư tưởng ôn hòa, đảm bảo phát triển tự do cho tất cả mọi người của Goethe. Bên cạnh đấy, chưa thấy tài liệu nào trong danh mục được chúng tôi tham khảo bàn về khả năng áp dụng và kế thừa một số tư tưởng của Goethe vào hoàn cảnh Việt Nam ngày nay.

1.4.2. Đề xuất hướng luận án sẽ phát triển

Thứ nhất, thông qua các sáng tác của Goethe, luận án sẽ chứng minh ý đồ triết học của ông qua hai tiếp cận: (i) quan điểm gắn hai lĩnh vực - tinh thần và vật chất – với nhau, không tách rời, khi suy xét tự nhiên, xã hội, và tư duy; (ii) vận dụng siêu hình học vào triết học tự nhiên và quan hệ giữa chúng.

Thứ hai, làm rõ cách Goethe hướng tới nắm bản chất sự vật như chính thể, trên quan niệm thống nhất biện chứng của hai phương pháp - kinh nghiệm của khoa học tự nhiên và tư biện của siêu hình học - điều ít nhà tư tưởng nào thời đó thực hiện. Luận án sẽ tìm hiểu cách ông triển khai các quá trình đối lập - tổng hợp và quy nạp cùng với phân tích và diễn dịch - như ông tuyên bố: “Suốt đời tôi, dù trong thơ ca hay nghiên cứu, tôi đều lần lượt vận dụng các tiếp cận tổng hợp và tiếp cận phân tích theo cách xen kẽ nhau - đối với tôi các tiếp cận này được xem như tâm thu và tâm trương của tâm trí người, như nhịp thở thứ hai, không bao giờ tách rời, luôn dao động qua lại” [75, tr. 984]. Qua đấy, sẽ chỉ ra đỉnh cao kết hợp siêu hình học với khoa học tự nhiên nằm ở *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy) và *urpflanze* (cây khởi thủy), thể hiện trong các công trình nghiên cứu của ông về thực vật, ánh sáng và, thậm chí, trong các sáng tác thi ca, văn học.

Thứ ba, chỉ ra “thái độ tổng quát trong xã hội” của ông, nhằm chứng minh ông hội đủ các điều kiện để được gọi là nhà triết học theo đúng nghĩa. Wilhelm Dilthey (1954) trong *The Essence of Philosophy Understood from Its Position in The World of Mind* [95] hiểu bản chất của triết học là cô đọng tất cả các trường hợp được gọi là triết học và các khái niệm hình thành từ các trường hợp ấy trong dòng chảy triết học. Các đặc điểm mang tính bản chất này “định hướng chúng ta chú ý đến chức năng của triết học thể hiện như *thái độ tổng quát trong xã hội*” (a general attitude in society) [95, 33]. Thái độ tổng quát của Goethe là tổng thể các thái độ

của ông trong các lĩnh vực sáng tác, nghiên cứu, và hoạt động thực tiễn của mình. Triết học của Goethe bộc lộ khi nó được khảo sát trong tổng thể các lĩnh vực mà ông dẫn thân. Từ đó, chúng tôi sẽ định dạng thái độ tổng quát của ông với xã hội gồm ba chân kiềng: tự do, hài hòa giữa các lợi ích, và tránh xa bạo lực.

Thứ tư, làm rõ giá trị tư tưởng ôn hòa, tự do cho tất cả, không chỉ giới hạn ở khát vọng và hành động cá nhân của ông mà còn phản ánh xu hướng mang tính quy luật của lịch sử Đức. Các xu hướng này có thể gợi ý khả năng áp dụng và kế thừa một số tư tưởng của Goethe vào hoàn cảnh xã hội cũng như đời sống tinh thần ở Việt Nam ngày nay, nhất là tư tưởng phát triển hài hòa, đàn hồi, hạn chế xung đột xã hội, tàn phá thiên nhiên.

Cuối cùng, triển khai các hướng trên nhằm chứng minh chủ nghĩa nhân bản Goethe – hạt nhân triết học Goethe – là học thuyết tựa như chủ nghĩa tính cách. Trong triết học tính cách Goethe, cá nhân sục sôi nội tâm, tự do, và đàn hồi. Nó kêu gọi hành động, “khởi thủy là hành động”; nhưng “hành động” bao gồm cả tốt lẫn xấu, nhân ái và tàn độc, chứ không chỉ đơn thuần “hành động” thiện mà không có ác. Luận điểm tôn vinh “người khổng lồ gồm đủ cả thiện và ác” [75, tr. XXIII] khác xa quan niệm nhân hình đơn tuyến và anh hùng trong veo của chủ nghĩa nhân văn Phục hưng như sẽ thấy phần nào trong luận án này.

CHƯƠNG 2.

ĐIỀU KIỆN RA ĐỜI VÀ QUÁ TRÌNH

PHÁT TRIỂN TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC CỦA GOETHE

2.1. Bối cảnh lịch sử, điều kiện kinh tế - xã hội ở Châu Âu và Đức nửa sau thế kỷ 18 - đầu thế kỷ 19

2.1.1. Bối cảnh lịch sử Châu Âu và Đức nửa sau thế kỷ 18 - đầu thế kỷ 19

2.1.1.1. Châu Âu Thời đại Khai Sáng

Khai Sáng là phong trào trí thức và triết học bao trùm châu Âu thế kỷ 17-18, gây tác động toàn châu lục này. Nó bao gồm loạt ý tưởng thuần lý hướng tới hạnh phúc; chủ quyền lý tính, coi bằng chứng giác quan như nguồn cơ bản của tri thức; cổ vũ lý tưởng tự do, tiến bộ, khoan dung, tình huynh đệ; chính phủ hợp hiến, và tách nhà thờ khỏi nhà nước [172, 144]. Phát tích từ Nhân văn Phục hưng, nó tựa như phiên bản nâng cấp, khó tránh khỏi xa rời hiện thực dù nó và phong trào khởi nguyên luôn giương cao ngọn cờ hiện thực. Xác định khởi điểm của Khai sáng, bởi thế, có ý nghĩa học thuật là chính với bốn quan niệm: (i) có trước Cách mạng Khoa học và công trình của Francis Bacon (1561-1626); (ii) bắt đầu từ 1637, thời điểm xuất hiện *Diễn ngôn Phương pháp* của René Descartes (1596-1650) với tuyên bố *Cogito, ergo sum* (tôi tư duy, tôi tồn tại); (iii) bắt đầu muộn hơn, 1687, năm xuất bản *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (Nguyên tắc Toán trong Triết học Tự nhiên) của Isaac Newton (1643-1727) và cũng là đỉnh cao Cách mạng Khoa học; (iv) các nhà sử học Châu Âu xác định muộn hơn với cái chết của vua Pháp Louis XIV (năm 1715). Thời điểm kết thúc có hai quan niệm: (i) bùng nổ Cách mạng Pháp (1789-1794), và (ii) năm Immanuel Kant (1724-1804) qua đời.

Khai Sáng ảnh hưởng sâu sắc đến chính trị Châu Âu và Mỹ. Nhà triết học chính trị Mỹ Benjamin Franklin (1706-1790) - nhiều lần ghé thăm Châu Âu, nổi bật trong các cuộc tranh luận khoa học và chính trị - đã đem ý tưởng khai sáng về Philadelphia. Nhà ngoại giao Thomas Jefferson (1743-1826) theo sát châu Âu và đưa một số tư tưởng Khai Sáng vào Tuyên Ngôn Độc Lập (1776). Còn triết gia kiêm tổng thống thứ tư của Hoa Kỳ James Madison (1751-1836) lồng ghép các lý tưởng Khai sáng vào Hiến pháp nước này trong quá trình soạn thảo nó năm 1787.

Tại Châu Âu, mặt tích cực điển hình của Khai Sáng “có thể đã góp phần xóa bỏ chế độ nông nô”. Ở một số quốc gia có nhà cầm quyền đủ mạnh và tinh táo, nhiều nhà lãnh đạo Khai Sáng được vời đến cung điện giúp thiết kế các bộ luật và chương trình cải cách hệ thống, nhất là xây dựng các quốc gia dân tộc đang thành trào lưu. Đặc biệt, Khai Sáng truyền cảm hứng cho Cách mạng Pháp.

Có điều Cách mạng Pháp để lại hậu quả nặng nề trong thời gian tồn tại ngắn ngủi của nền cộng hòa tư sản đầu tiên. Tác động khắc nghiệt mà Khai sáng để lại không chỉ có ở Pháp. Nhiều nhà cầm quyền Châu Âu, điển hình là Catherine Đệ Nhị của Nga và Joseph Đệ Nhị của Áo, cố gắng áp dụng lý tưởng Khai Sáng khoan dung tôn giáo và khoan dung chính trị vào điều hành đất nước; họ dừng lại giữa chừng trên nẻo đường mang sắc thái *utopia*. Tại Tây Ban Nha, từ tước quyền lực Nhà Thờ và phát triển kinh tế, sức mạnh tụ về kinh đô Madrid. Tập quyền ở triều đình khiến quý tộc địa phương tức giận, thách thức truyền thống tự trị của các thành phố. Kết cục, phản kháng ngày càng tăng và đất nước về trạng thái cũ khi vua khai sáng băng hà [69, 109-123]. Ở Đan Mạch, quan nhiếp chính Johann Friedrich Struensee (1737-1772) ban hành 1069 văn bản sắc lệnh trong 13 tháng nhằm thực hiện tham vọng cải cách lớn. Kết cục, tập quyền Khai Sáng khiến ông bị lật đổ, chặt đầu, phanh thây [89, 349-623].

Thất bại cải cách theo Khai Sáng còn thể hiện ở mô hình Chủ nghĩa Chuyên chế Khai Sáng, sôi nổi suốt thế kỷ 18-19 đến mức thành trào lưu [77]. Được nhà sử học Đức Wilhelm Roscher mô tả năm 1847 [68, p.ix] tức 15 năm sau khi Goethe qua đời, trào lưu phổ biến khắp đế chế Đức vào thời đại của Goethe. Nó mạo hiểm trên hệ lý tưởng chông chênh khởi thủy từ Phục Hưng, nửa hiện thực nửa không tưởng. Nuôi lý tưởng thực thi quyền lực chính trị dựa trên các nguyên tắc Khai Sáng, trên thực tế, nhà lãnh đạo thực hành phi dân chủ hoặc độc tài dưới vỏ mới nguy hiểm hơn thời được gọi là Trung Cổ: mị dân và khó bị vạch trần hơn. Khai Sáng, bên cạnh nhiều mặt tích cực, chứng kiến sự lên ngôi của chính trị thủ đoạn và tàn bạo. Nó được khái quát hóa về triết học trong tác phẩm *Quân Vương* ngay từ buổi bình minh của Nhân văn Phục hưng. Quân vương Khai sáng phân biệt với các nhà cai trị truyền thống bằng cách tuyên rằng mình cai trị vì hạnh phúc thần dân.

Nhà triết học kiêm kinh tế chính trị học Anh John Stuart Mill (1806-1873) nhận thấy chế độ chuyên chế trở thành phương thức hợp pháp để chính phủ đối phó với “những kẻ man rợ”, miễn cuối cùng dẫn đến cải thiện tình hình [133, 13], dấu hiệu được viện dẫn như bằng chứng của lẽ phải. Chưa bao giờ “mục đích bào chữa cho phương tiện” lên ngôi trong phương châm hành động, khiến chính trị ngày càng mang tính thủ đoạn như thời kỳ này. Niềm tin của nhà chuyên chế khai sáng hội nhập trở lại với niềm tin một thời của quyền lực hoàng gia truyền thống; nhưng niềm tin khai sáng đạt trình độ cao hơn, dễ biện bạch hơn cả về đạo đức và pháp lý: họ sinh ra để trị vì.

2.1.1.2. Bối cảnh lịch sử Đức Thời đại Khai Sáng

Trong dòng chảy chung ấy, chế độ chuyên chế khai sáng của hoàng đế Joseph Đệ Nhị (1741-1790) của Đế quốc La Mã Thần thánh, Đế quốc La Mã-Đức, được tóm tắt trong châm ngôn: "Mọi thứ đều vì dân, không thứ gì do dân" [135, 215]. Cam kết cải cách thế tục hóa, tự do, và hiện đại hóa của ông theo tinh thần Khai Sáng, sử liệu cho thấy, thấy đều thất bại. Đầu thế, thất bại ở Đức không dẫn đến cảnh đầu rơi máu chảy như ở Cách Mạng Pháp bởi nó kịp rút kinh nghiệm: cự tuyệt bạo lực. Nó tiếp thu Khai Sáng ở khía cạnh cải cách xã hội, cải cách tư tưởng theo hướng ôn hòa.

Khuynh hướng với hai đặc trưng cơ bản – nói không với bạo lực chính trị và thúc đẩy xã hội theo cách đàn hồi - tạo nên cái gọi là Chủ nghĩa Chuyên chế Khai Sáng Đức. Các sử gia chọn tiểu luận nhan đề "Chủ nghĩa Chuyên quyền Nhân từ" của Frederick Đại Đế (1712-1786), cai trị Phổ từ năm 1740 đến năm 1786, làm dấu mốc của khuynh hướng mới. Tiểu luận này có liên quan đến triết gia Khai Sáng Pháp Voltaire (1694-1778). Khi hết được yêu thích ở quê nhà, bị triều đình Pháp bắt giam và ngược đãi, ông háo hức nhận lời mời của Frederick đến cung điện. Được Voltaire khai sáng, Frederick tin chế độ quân chủ khai sáng là nẻo duy nhất để xã hội tiến hóa. Với ông: "Nghề nghiệp chính của ta là chống ngu dốt và thành kiến ... để khai sáng trí óc, trau dồi đạo đức, và khiến nhân dân hạnh phúc như những gì phù hợp với bản chất người, và như các phương tiện mà ta cho phép" [130, 341]. Đam mê Khai Sáng, với lý tưởng cốt lõi phát tích từ Nhân văn Phục hưng (mọi tích

cực đường như đều có vẻ thái quá), ông tiến tới chế nhạo văn hóa Đức và không để ý gì các tiến bộ mà đất nước đang trải qua.

Frederick Đại Đế thành điển hình để các nhà sử học phân biệt nhà chuyên chế tuyệt đối dưới chế độ phong kiến với nhà chuyên chế khai sáng ở giai đoạn chuyển pha từ phong kiến sang tư bản. Phân biệt hai mô hình nhà chuyên chế dựa trên mức độ họ chấp nhận Khai Sáng. Đúng ra, các nhà sử học muốn phân biệt kiểu độc tài trần trụi thời phong kiến Trung Cổ với kiểu độc tài mới mang tính mỉa dân, cai trị dân có vẻ tàn bạo hơn, không chỉ bằng hành động mà còn bằng lý luận, nhân danh tất yếu lịch sử. Hầu tước Pombal, thủ tướng Bồ Đào Nha, sử dụng ý tưởng và thực hành Khai Sáng không chỉ để cải cách mà còn hoàn thiện chế độ chuyên quyền. Dễ dàng hơn trước kia, ông thẳng tay đè bẹp đối lập, trấn áp chỉ trích. Kinh hơn, không chỉ củng cố quyền kiểm soát cá nhân và lợi nhuận, ông còn thúc đẩy khai thác kinh tế thuộc địa. Có ý kiến cho rằng chế độ thuộc địa, bị Châu Âu-Châu Mỹ áp đặt lên các nước Á-Phi và Mỹ La Tinh, là hậu quả sâu xa của lý tưởng Khai Sáng, ươm mầm từ tư tưởng nhân văn thái quá nảy sinh từ Phục Hưng, còn nhu cầu của sản xuất tư bản là nguyên nhân trực tiếp. Giữa lòng Châu Âu cũng chứng kiến hậu quả của lý tưởng nhân đạo quá đà. Ba quốc vương cổ súy Khai Sáng và đều thất bại cải cách theo Khai Sáng: Catherine II của Nga, Frederick II của Phổ, và Joseph II của Đế quốc La Mã-Đức. Hai vị trong số ấy liên quan trực tiếp đến Đức. Cả ba đều sống ở thời đại của Goethe và ông cũng ít nhiều biết họ.

Đương nhiên lịch sử luôn là lịch sử của hai mặt không bao giờ tách rời nhau: tiêu cực và tích cực. Mặt tích cực của Chủ nghĩa Chuyên chế Khai sáng Đức là nó giúp thực hiện cách mạng hành chính công. Kiểm soát chặt chẽ của chính phủ được hỗ trợ bởi thông tin có hệ thống trên toàn quốc. Từ đây, dẫn tới đổi mới lớn, từ thu thập, sử dụng, giải thích dữ liệu số và thống kê, thống kê thương mại, báo cáo thu hoạch, thông báo tử vong, đến điều tra dân số. Từ những năm 1760, các quan chức ngày càng dựa vào dữ liệu định lượng để lập kế hoạch có hệ thống, đặc biệt, về tăng trưởng kinh tế dài hạn. Nó kết hợp chương trình nghị sự thực dụng của Chủ nghĩa Chuyên chế Khai Sáng với các ý tưởng mới đang phát triển trong kinh tế học. Xu hướng này rất mạnh trong nâng cao hiệu lực hành chính công (*kameralismus*) cũng

như chủ nghĩa trọng nông (physiocracy). Còn mặt tiêu cực của Chủ nghĩa Chuyên chế Khai Sáng Đức thể hiện ở chỗ tập trung quyền lực nhân danh nhân dân và lạm quyền không thể kiểm soát. Không phủ nhận đời sống công chúng được cải thiện, tự do nhiều hơn. Tuy nhiên, nhà vua tự nhận trách nhiệm với thần dân mà không qua bất cứ tổ chức quyền lực nào của dân, bằng cách đẩy, ngăn cản họ tham gia chính trị. Nhân dân không được hưởng quyền hợp pháp của mình; quý tộc không chịu nổi tập trung quyền lực kiểu mới nhưng bất lực. Tiểu luận *Trả lời câu hỏi: Khai Sáng là gì* của Kant ra đời trong bối cảnh này. Nhà triết học vĩ đại ca ngợi quân vương khai sáng nhưng oán trách ngầm hậu quả Khai Sáng để lại cho đất nước.

2.1.2. Điều kiện kinh tế - xã hội nước Đức

2.1.2.1. Điều kiện kinh tế

Đức đến năm 1800 hầu như không có gì thích hợp với bất cứ kiểu phát triển công nghiệp quy mô nào. Nguyên nhân sâu xa nằm ở tiến độ cải cách chính trị và đặc điểm văn hóa, tôn giáo ở Đức. Chịu ảnh hưởng to lớn của hiện đại hóa Pháp sau Cách mạng Pháp, rộng hơn là tư tưởng Khai Sáng trong chính trị, từ 1790 đến 1815, tại Đức cũng có cải cách, trong đó có cải cách hiến pháp, theo kiểu vừa tiến vừa thoái. Theo lý tưởng Khai Sáng, hiến pháp hạn chế quyền lực phong kiến. Chẳng hạn, hiến pháp kiểm soát lãnh chúa khi mua bán công thổ. Mặt khác, ngay cả các nhà chuyên chế khai sáng cấp tiến nhất cũng không dám nói lỏng quyền tự do dân chủ cho bình dân. Kết cục, hiến pháp không quên các điều khoản hạn chế quyền phường hội của thợ thủ công và nhà buôn tại các thành phố, lực lượng mạnh mẽ của giai cấp tư sản. Tầm nhìn này liên quan đến giám cơ hội để Đức đẩy nhanh tiến trình tư bản hóa.

Tuy thế, hạn chế cả hai lực lượng kinh tế, địa chủ phong kiến và thương gia mới nổi, có vẻ hợp lý. Bài học cải cách triệt để theo Khai Sáng ở Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha và, nhất là, Đan Mạch cho thấy không thể vội vã, ảo tưởng: lực lượng cải cách có thể bị lật đổ do thế lực cũ còn quá mạnh, tiền đề vật chất còn mong manh. Chưa kể cải cách cấp tiến theo đúng Khai Sáng có thể đẻ ra kiểu độc tài mới tàn bạo hơn chuyên chế trung cổ: chính quyền đầu tiên của Cách mạng Pháp là ví dụ. Liên bang Đức đã nhảy bèn né cực đoan, tránh *utopia* (không tưởng). Cải cách hiến pháp vừa phải giúp

đất nước kiểm soát tốt hơn nguy cơ lũng đoạn, độc quyền trong buôn bán. Từ đó, chính phủ ban hành luật mới, khai thông thương mại tự do và công bằng hơn.

Cần trọng với không tương, vì thế, từ triều đình đến giới trí thức gần như nhất trí không bị cuốn theo cấp tiến. Trước 1850, Đức quả tình thua Anh, Pháp, và Bỉ, về công nghiệp. Tuy nhiên, họ sở hữu nguồn sức mạnh mềm đáng kể mà nhiều nước không dễ có ngay được và bất cứ quốc gia tư bản nào cũng khao khát. Đức có lực lượng lao động kỹ thuật khéo léo, hệ thống giáo dục hoàn hảo; kỷ luật, đạo đức hiếm có trong công việc. Trên hết, họ có mức sống cao hơn hẳn châu lục. Họ xây dựng chiến lược bảo hộ hiệu quả dựa trên *Zollverein* (Liên Minh Thuế Quan), phương thức phổ biến trong kinh tế toàn cầu hiện nay. Nhờ thế, từ nửa đầu thế kỷ 19, họ thiết lập Liên Minh Thuế Quan để quản lý thuế và các chính sách kinh tế giữa các tiểu quốc. Không phải đợi đến 1833 *Zollverein Treaties* (Hiệp ước Zollverein) mới hình thành và hoạt động từ tháng 1/1834. Nền tảng này, thực ra, nảy sinh từ lúc Goethe còn sống. Năm 1818, liên minh thuế quan giữa các bang đã được kích hoạt. Đây hóa ra là điểm mạnh của quốc gia nhiều bang, yếu tố xưa nay chủ yếu bị đánh giá tiêu cực theo quan điểm Khai sáng. Quản lý nhiều thể chế độc lập khiến người Đức sớm có cái nhìn toàn diện, hài hòa, và cân bằng hơn nhiều nước chỉ tuân theo Khai sáng.

Nhìn chung, tránh xa cấp tiến, biến bất lợi kinh tế thành điểm mạnh hiện thực, những năm cuối đời, Goethe chứng kiến quê hương thực hiện cải cách nông nghiệp, điều mà các nước nhiệt tình Khai Sáng xem thường. Phổ, Saxony, và nhiều bang khác tổ chức sản xuất củ cải đường, củ cải, và khoai tây rất cần cho các nước tư bản láng giềng. Đây cũng là bước chuẩn bị dịch chuyển dần lực lượng lao động từ nông thôn ra thành thị, phát triển công nghiệp bài bản và thận trọng hơn, hiện thực hơn [160, 401-427].

Tóm lại, Đức đi nhanh hơn các nước Khai sáng cấp tiến sau chưa đầy thế kỷ kể từ Cách mạng Pháp. Cự tuyệt bạo lực, họ không nằm trong nhóm thực dân tiên phong như Pháp, Anh, Hà Lan, Tây Ban Nha, hay Bồ Đào Nha, - những nước đã reo rắc chế độ thuộc địa tàn bạo. Đến giữa thế kỷ 19 và đầu 1900, họ sánh ngang Anh và Mỹ. Hiện nay Đức có nền kinh tế lớn thứ năm xét trên sức mua tương

đương (PPP) [169], thứ tư thế giới về tổng sản phẩm quốc nội (GDP) quy ước [73], và lớn nhất trong Liên minh Châu Âu 27 nước thành viên [135].

2.1.2.2. Điều kiện xã hội

Kinh tế Đức chuyển đổi từ từ và bứt phá vững chắc, phần không nhỏ, có lẽ nhờ cấu trúc xã hội tương đối ổn định và cởi mở hơn nhiều nước Khai Sáng cấp tiến cùng thời. Như nêu qua ở trên, xã hội Đức cuối thế kỷ 18 đầu thế kỷ 19 lấy nông nghiệp làm chủ đạo và nông dân chiếm số đông. Tuy thế, chính quyền trung ương vẫn dần từ bỏ tư tưởng coi vua như thiên tử. Xu thế ấy khiến mức độ tự do nhất định lan tỏa đến các bộ phận sản xuất của cải cho xã hội. Tại làng quê, nông dân tổ chức hội đoàn của mình. Họ là thành viên của các tổ hợp tác, mô hình giúp quản lý nguồn lực và giám sát đời sống cộng đồng. Quyền tự do đương nhiên không phải chỗ nào và lúc nào cũng như nhau. Trên toàn lãnh thổ, đặc biệt là mạn đông, nông dân vẫn phụ thuộc đất đai. Họ sinh sống và tồn tại dưới hình thức nông nô mà cuộc sống gắn bó vĩnh viễn với mảnh đất nhất định [170].

Có điều, họ được gọi là nông dân với tư cách nông dân thuê đất để canh tác và, đổi lại, họ trả tiền thuê cũng như các dịch vụ bắt buộc cho chủ đất. Vấn đề ở chỗ, như nói qua ở trên, họ không cô đơn tuyệt đối mà có hội đoàn của mình dù hội đoàn không thể che chở tất cả cho họ. Thủ lĩnh nông dân được giao quyền giám sát các cánh đồng, nương máng, và quyền chăn thả gia súc. Họ có trách nhiệm duy trì trật tự công cộng, phục vụ các tòa án làng xử các vụ phạm pháp nhỏ lẻ.

Đặc điểm nữa, và đây có lẽ là khác biệt khiến Đức không thể làm cách mạng kiểu Pháp, là mạng lưới sâu rộng nhà thờ. Bên cạnh chúa đất, còn có lực lượng hùng hậu tu viện. Tu viện ở Bavaria kiểm soát 56% đất đai và, đến năm 1803, chúng mới bị cưỡng chế bán lại cho triều đình theo tư tưởng Khai Sáng [137, 59]. Hầu hết sinh hoạt cộng đồng ở làng xã đều xoay quanh tôn giáo. Thánh lễ thường xuyên khiến dân tộc Đức giảm phần nào tác động của trào lưu lý tính lạnh lùng, thậm chí tàn nhẫn. Tôn giáo cũng góp phần khiến quốc gia chưa thể sản xuất của cải vật chất khổng lồ, chưa bị lý tính Khai Sáng bóp nghẹt, trở thành nơi ươm mầm cho các tư tưởng nghệ thuật, triết học, và khoa học nhân văn, trong đó có Goethe, phát triển rực rỡ, vượt xa nhiều nước tư bản đương thời.

Thực tiễn này cho thấy Phục hưng rồi Khai sáng một khi cắt đứt gần như tuyệt đối với Trung Cổ đã bỏ qua mặt tích cực của tôn giáo và vô hình trung làm mất đi tầm đệm tự nhiên của lịch sử giúp giám sát quá trình tiến hóa bị gia tốc quá nhanh bởi khoa học. Người ta còn chứng kiến tình hữu ái thắm đẫm đạo đức tôn giáo ở Đức phần nào kiềm chế sự lạm quyền của thiết chế nhà nước. Chế độ tòng quân cũng cường bức như nhiều nước nhưng vừa phải. Tại Phổ, tuy có chế độ cưỡng bách tòng quân, nhưng nông dân vẫn được rút thăm. Quyền lực tại cơ sở được phân tán thay vì rập khuôn tập trung như ở triều đình. Chẳng hạn, quý tộc làng quê tham gia nhiếp chính và chịu trách nhiệm quan hệ đối ngoại. Họ kiểm soát hoạt động chính trị của làng nhưng không giải quyết trực tiếp hoạt động cụ thể. Không tham gia quyết sách hằng ngày góp phần giảm đáng kể lạm dụng quyền lực. Cấu trúc ấy dường như khiến nông thôn Đức bớt lạc hậu so với nông thôn các nước Khai sáng quá cấp tiến nếu không muốn nói là tiến bộ hơn. Vùng quê hẻo lánh Đức không quay lưng với thế giới. Đức là nước từng nảy sinh hiện tượng nông dân xuất dương từ khá sớm sang Mỹ, miền đất hứa của thế giới [124, 131-169]. Đương nhiên, nói như thế không có nghĩa nông thôn Đức toàn màu hồng bởi nó vẫn là thành lũy trọng nam khinh nữ; chế độ gia trưởng vẫn thống trị, người cha trong gia đình có quyền và trách nhiệm lo đám cưới cho các con.

Cũng do khả năng hãm phanh của tôn giáo kiềm chế sức sản xuất, mặt tích cực của nó là đạo đức Tin Lành vốn khởi phát từ Đức, giải phóng nông nô diễn ra không quá vội, đồng nghĩa giảm đổ máu. Quá trình kéo dài 50 năm, từ 1770 đến 1830, nằm trọn quãng đời của Goethe. Xu thế lịch sử tiệm tiến được đánh dấu năm 1780 với sự kiện giải phóng sắc tộc nông nô Đan Mạch ở miền nam Schleswig của Đức. Tiếp đây, năm 1807, Phổ xóa chế độ nông nô bằng Chỉ Dụ Tháng Mười, cải thiện địa vị pháp lý của nông nô. Họ có quyền mua một phần đất họ đang canh tác và, ngược lại, có quyền bán phần đất họ sở hữu. Chỉ dụ áp dụng cho mọi nông nô khi đất thuê của họ vượt ngưỡng nhất định, cho cả nông nô canh tác trên đất hoàng gia hay của quý tộc. Họ giải phóng mọi nghĩa vụ với các dịch vụ cá nhân cũng như các khoản thuế năm trả cho chúa đất. Ngân hàng được thiết lập để chủ đất có thể mượn tiền và mua đất từ nông dân có nhu cầu bán. (Nông dân không được dùng đất

làm vật thế chấp mượn tiền cho đến 1850). Tại Schleswig, nơi chịu ảnh hưởng rất mạnh bởi Khai Sáng, nông dân hăng hái cải cách đất đai. May mắn, tập quán, truyền thống khoan dung tôn giáo chưa bị nhỏ tận gốc rễ dường như góp phần giảm lửa nhiệt tình cách mạng thái quá. Họ không phá tung thói quen cổ xưa phân biệt dân thường với quý tộc, những kẻ vẫn giữ quyền sai khiến dân làng.

Và lịch sử Đức lại chứng minh cái gì cũng có tính hai mặt, có tích cực tất yếu nảy sinh tiêu cực. Nông dân không dứt khoát cách mạng có thể khiến chế độ gia trường Đông Phổ kéo dài đến tận thế kỷ 20 [170]; giải phóng điền địa không triệt để khiến nhiều chủ đất tích tụ đất nhiều hơn. Đổi lại, theo quy luật, hạn chế này luôn làm nảy sinh mặt tích cực khác. Tích tụ đất đai thúc đẩy sản xuất tư bản chủ nghĩa, kéo nông dân tham gia thị trường sức lao động. Tiến trình cân bằng tự nhiên trở thành liệu pháp hữu hiệu kiểm soát nguy cơ ngóc đầu dậy của cực đoan. Bất cứ khi nào ở đâu xem thường bài học cân bằng đều trả giá đắt: chủ nghĩa phát xít thế kỷ 20 là bài học trước hết cho người Đức.

Tóm lại, biện chứng của lịch sử Đức là tiệm tiến, vừa làm vừa thăm dò, không ngược dòng và cũng không vội vàng. Từ sau 1815, nhiều bang ở Đức bắt chước cải cách của Phổ khiến phân hóa lao động không chạy quá đà, vì thế, phần nào tránh cảnh mâu thuẫn giai cấp sâu sắc như ở Pháp. Đối lập với bạo lực, có nguồn gốc sâu xa từ *utopia*, nước Đức ở thời đại Goethe đã giải quyết hòa bình mâu thuẫn xã hội. Dù cần thêm nhiều dữ kiện và đánh giá sâu rộng hơn, có thể tạm thấy, kết luận chúng tôi rút ra dường như hơi khác nhận định cho rằng giai cấp tư sản Đức nhu nhược không dám làm cách mạng triệt để như Cách mạng Pháp. Đặc thù kinh tế xã hội đã quy định văn hóa Đức, quy định tư tưởng ôn hòa trong xã hội Đức ở thời Goethe và bản thân ông.

2.1.3. Ảnh hưởng điều kiện lịch sử, kinh tế - xã hội đến tư tưởng triết học Goethe

Như vừa chỉ ra ở trên, nổi bật và xuyên suốt bức tranh xã hội Đức, trong bối cảnh Châu Âu Khai sáng, có lẽ là tư tưởng ôn hòa, đề cao kỹ trị, tự do cho tất cả và, nhất là, cổ súy trung dung, tránh xa bạo lực. Dòng chủ lưu ấy đã đặt dấu ấn đậm nét lên Goethe. Đây có lẽ là lý do cơ bản khiến giới chính trị Đức không quên ông (và Schiller) mỗi khi ôn lịch sử Cộng hòa Weimar, nền dân chủ đầu tiên ở Đức. Dấu ấn

của tư tưởng Khai sáng ôn hòa về vấn đề này sẽ thể hiện ở Chương IV, Mục “Ý nghĩa tư tưởng triết học của Goethe trong xã hội ngày nay”. Còn ở đây, chúng tôi nêu một số tư tưởng nổi bật của ông, được xem như ví dụ về tác động của thời đại đến cá nhân thế nào và cá nhân phản ánh sáng tạo thời đại sản sinh họ ra sao.

2.1.3.1. Ảnh hưởng đến tư tưởng ôn hòa, tự do trong hoạt động thực tiễn

Người đầu tiên đưa Goethe vào chính trường ở tuổi 26 không ai khác ngoài công tước Karl August. Mới 18 tuổi, August nhận ra lập trường ôn hòa của tác giả *Nỗi đau Chàng Werther*. Và Weimar, nơi Goethe tham chính, chứng kiến phần còn lại cuộc đời ông và những gì ông để lại được xem như di sản của thời đại. Vào việc ở Weimar, dù không chuẩn bị trước cho nghề này, ông tiến hành cải cách một cách ôn hòa theo lối của mình: kết hợp các cực đoan để triệt tiêu chúng. Ông kết hợp cực đoan của chế độ cũ (*ancien regime*, kiểu Pháp thời trước cách mạng) với cực đoan của chính trị Khai Sáng: “Goethe đã hiến dâng những năm đầu tiên ở Weimar để vận dụng mô hình chế độ cũ (*ancien regime*) sao cho nó phát huy hiệu quả xã hội trên bình diện tổng thể” [75, tr. XX]. Từ thử nghiệm Weimar với tư cách “Ủy viên Hội đồng Cơ mật Hoàng gia và nhà quản lý” [106, 1], ông nêu câu hỏi về những gì đã làm, về mô hình phong kiến kiểu cũ liệu có thích ứng với bối cảnh mới trên cơ sở điều chỉnh mà không cản trở phát triển không. Các câu hỏi xoay quanh tự do và hài hòa sao cho phòng ngừa nguy cơ bạo lực, đổ máu giữa các nhóm lợi ích trong cách vận hành bộ máy.

Cọ sát với Khai sáng, ông ác cảm công khai và kiên định cách nhìn về vấn đề bạo lực của Cách mạng Pháp bất chấp có nhiều cơ hội tiếp cận dù gián tiếp (nhà của ông ở Frankfurt bị quân chiếm đóng Pháp trưng dụng canh tân theo kiến trúc Pháp, đích thân ông yết kiến hoàng đế Napoleon). Ông không ủng hộ biến động vì “cách mạng đã khởi động một giai đoạn bất ổn mà ông ghét cay ghét đắng, và đây là nguyên nhân chính khiến ông phản đối nó” [75, tr. XXI]. Bên cạnh đấy, song song trân trọng các giá trị của chế độ cũ, ông không bác bỏ hoàn toàn Khai Sáng. Theo gương Khai Sáng về sản xuất vật chất, ông giúp triều đình Weimar cải cách, tái cấu trúc bộ máy thích ứng với cách thức kiểm soát tài chính công, quan tâm hơn đến kinh tế hàng hóa, điều triều đình chưa mấy coi trọng. Học giả Bell thừa nhận “ông đã có

gắng giảm bớt chi tiêu của triều đình Weimar và thúc đẩy phát triển kinh tế địa phương” [75, tr. XXI].

Đương nhiên, như đã lưu ý, mọi quá trình luôn tất yếu sản sinh đồng thời mặt đối lập. Say sưa tư tưởng quản trị trung gian đang thành trào lưu ở Đức, ông biến nó thành cực đoan mới, trở thành “kẻ theo chủ nghĩa bảo thủ”. Khai thác mô hình chế độ cũ, “ông cũng tán thành mục tiêu không lay chuyển của tất cả các chính quyền theo chế độ cũ là duy trì trật tự xã hội, thậm chí bằng các biện pháp không thể chấp nhận” [75, tr. XXI]. Vấn vương với tư tưởng chúa đất mở mang bờ cõi, trong phần hai của kịch thơ trường thiên *Faust* (hoàn thành vài tháng trước khi Goethe qua đời 1832), ông xây dựng dự án cho Faust khai khẩn, và bị các nhà phê bình cảnh báo “uơng mồm tư tưởng mở rộng lãnh thổ thực dân” [154, 3]. Xét đến cùng, đây cũng là xu thế của xã hội Đức, khiến đất nước không bắt kịp với cao trào cách mạng tư sản.

2.1.3.2. Ảnh hưởng đến tư tưởng ôn hòa, tự do trong sáng tác văn học

Lập trường trung gian vẫn chi phối ông khi chuyển sang nghiên cứu khoa học và triết học tự nhiên sau chuyến du lịch Ý hai năm, và điều ấy cho thấy không hẳn Nhân văn Phục hưng hay Khai sáng (vốn không dung nạp trung gian) đóng vai trò quyết định. Chẳng hạn, để chứng minh tính phổ biến của trung gian, ông chỉ ra xương quai hàm là ví dụ của tồn tại trung gian giữa xương hàm trên và xương hàm dưới, từ đây, chỉ ra nó là bằng chứng trung gian về liên hệ giữa người với động vật. Quan sát kiến tạo khoáng chất, cấu trúc xương động vật cũng như quá trình thực vật, ông đều kết luận mọi quá trình tự nhiên đều không xảy ra theo cách đột biến mà đều trải qua khâu trung gian. Chương 3 luận án sẽ bàn sâu hơn về ảnh hưởng tư tưởng trung gian để, một lần nữa, phần nào chứng minh quan niệm Nhân văn Phục hưng Ý chi phối Goethe có vẻ khó thuyết phục. Để củng cố nhận định này, ngay đây, chúng tôi phân tích tư tưởng trung gian của ông trong sáng tác văn học.

Thứ nhất, ảnh hưởng đến thủ pháp nghệ thuật

Trước hết, phải thừa nhận lịch sử Đức là lịch sử của không ít bạo lực nhưng xu thế vẫn nghiêng về tránh bạo lực. Goethe dường như cũng vậy và có vẻ đây là cách ông định nghĩa quan niệm trung gian của mình. Phản đối bạo lực, ông vẫn ca ngợi sự kiện đẫm máu của Cách mạng Pháp khi nó giống lên khát vọng tự do chưa

từng có trong lịch sử. Hai cuốn *Venetian Epigrams* (Trào phúng Thành Venice) chỉ ra hai lập trường của ông về cách mạng [xem 107]. Một cuốn than khóc cho “các tông đồ tự do” của cách mạng, những kẻ không hiểu gì về trách nhiệm của chính quyền mới đối với xã hội và nhân dân. Cuốn kia thừa nhận các nhà cách mạng có thể làm những việc điên rồ nhưng họ chí ít cũng hưởng tự do trong khi nô lệ vẫn hoàn nô lệ, câm lạng mà không có quyền nói năng gì. Vì thế Goethe nằm trong số ít người Đức vẫn đề cao Napoleon trong khi bộ phận không nhỏ thanh niên Đức khinh thị nhà cách mạng. Belle viết: “Điều khiến Goethe xa lánh nhất với đồng nghiệp Đức của mình là sự ra đời của Napoléon, nhân vật được Goethe ngưỡng mộ và thế hệ trẻ theo chủ nghĩa dân tộc Đức rửa ông là quỷ” [75, tr. XXI].

Tự do giữa hai thái cực, vì thế, tung hoành với mọi thể hiện trong sáng tác của ông. Trong vở kịch *Götz von Berlichingen*, ông phá bỏ quy tắc kịch truyền thống sao cho nhân vật có thể bộc lộ tối đa cá tính và sáng tạo. Theo lý thuyết kịch đã thành khuôn thước từ thời Aristotle, kịch phải nhất quán về thời gian, không phá vỡ cốt truyện, bối cảnh, và niên đại. Goethe làm ngược lại, không xác lập đâu là cảnh quan trọng, thậm chí, không cho chúng xuất hiện. Nhân vật kẻ khung cảnh, làm chủ khung cảnh như ẩn dụ làm chủ bản thân, còn cốt truyện, tiến trình thời gian khách quan, chỉ thoáng qua. Ông tận dụng “cảnh” và “hồi” để khuếch trương tính cách nhân vật. Năm hồi trải qua số lượng cảnh nhiều bất thường. Trên lập trường trung gian, quan niệm tính cách trở nên đa dạng, hay thay đổi. Kịch có tới hơn 50 cảnh thoáng hiện thoáng biến và xảy ra tại nhiều nơi.

Về lời thoại, thay vì khuôn thước cứng nhắc, nhân vật có thể nói bằng ngôn ngữ đời thực, thiên về cảm xúc, cảm thán và tán thán, đôi khi thô tục những vẫn được cả Châu Âu tán dương. Ngôn ngữ này đi vào nghệ thuật hàn lâm, chẳng hạn, các luân khúc của thiên tài Mozart. Khôi phục phong cách cổ xưa nhưng ông vẫn làm nổi bật chủ đề giải phóng cá nhân. Một trong những vở kịch của ông khai thác các diễn đạt trong Kinh Thánh Luther, truyền thống Kinh Thánh từ các nguồn của Martin Luther bằng tiếng Đức. Truyền thống xa xưa này chỉ có thể thấy trong Tân Ước xuất bản lần đầu tháng 9 năm 1522 và Kinh Thánh hoàn chỉnh, cả Cựu Ước và

Tân Ước, kể cả các kinh nguyện tác¹. Để làm nổi bật phạm trù tự do, ông “dùng nhiều trích dẫn từ Kinh Thánh và các ám chỉ về các văn bản thánh kinh [xem 120]. Hướng tới cá nhân, nhân vật thuộc nhiều thành phần xã hội, nhất là bình dân, hết thấy lên sân khấu. Biểu lộ khát vọng giải phóng không những “hoàn toàn mới” [120] mà còn phơi lộ “các nhân vật sinh động và bức tranh hiện thực đầy tính tin cậy về xã hội của thời đại” [120]. Xem các tác phẩm của Goethe, vì thế, gần như là xem bảo tàng sống về xã hội đương đại, điều tiết bằng khát vọng ôn hòa của đất nước, chứ không lạc quan một chiều, sáng lòa như Nhân văn Phục hưng hay thuần lý như Khai sáng.

Thứ hai, ảnh hưởng đến xây dựng hình tượng văn học

Một trong những dấu ấn tư tưởng trung gian đi vào tác phẩm là cách ông xây dựng Faust, nhân vật không lồ của khát vọng tự do với tính cách phức tạp khi tuyên bố “khởi thủy là hành động”. Chúng tôi không muốn đề cập thêm về kiệt tác cùng tên này vì tự thấy không thể tìm ra những gì mới hơn các nghiên cứu vô cùng phong phú đã công bố. Thay vào đây, chúng tôi tiếp tục khai thác nhân vật mà tài liệu Việt Nam có thể triển khai chưa nhiều từ góc độ khát vọng ôn hòa: Götz trong kịch *Götz von Berlichingen với Tay Sắt*. Götz chuyển tải hai thông điệp: tự do cho mỗi cá nhân và xã hội phải vận động theo tất yếu lịch sử mà không ai có thể cưỡng lại. Đây là tự do nhưng phải thiện, phi bạo lực.

Một là, thông điệp về quyền tự do đích thực, xa lánh không tưởng

Götz là người hùng với phẩm tính ngay thẳng, mạnh mẽ, nhưng vẫn lấm tật. Bất cứ khi nào, ở đâu, tích cực quá đều khiến ông hại mình. Götz là hiện thân của lý tưởng một chiều, chống độc tài của nhà thơ *Bão tố và Căng thẳng*, những người đặt tình cảm đối lập lý trí khai sáng. Götz sụp đổ đánh dấu kết thúc kỷ nguyên lạc quan tếu. Ông không có tương lai với tư cách hiệp sỹ thế kỷ 16. Cuộc chiến trong vô vọng của ông, theo quy luật, trở thành cuộc chiến cho cái hợp lý hơn. Ông không chỉ chiến đấu cho trật tự đang tàn mà còn uơm mầm cho cái đối lập: quyền tự do cá nhân trước mọi ràng buộc.

¹ không rõ tác giả và nguồn gốc, không được người Do Thái thừa nhận nằm trong thánh kinh của họ cũng như không nằm trong thánh kinh sửa đổi của Tin Lành Giáo - xuất bản năm 1534

Để làm nổi bật cực đoan thiện, thuần khiết đẹp từ trong ra ngoài và là phạm trù trung tâm của Phục hưng, Goethe thiết kế nhân vật phản diện Weislingen, cận thần phụ thuộc, kẻ cương quyết bề ngoài mà yếu đuối và dễ tổn thương bên trong bởi quyền lực và đàn bà. Weislingen có sứ mệnh đưa kịch về gần với hiện thực thô ráp nhằm cảnh giới mọi ý tưởng của *utopia* được Goethe xem như biểu hiện khác của cái ác, nguy hiểm hơn cái ác truyền thống bởi nó được đeo mặt nạ của cái thiện. Với sứ mệnh ấy, Weislingen trở thành kẻ phản bội bạn cố tri Götz. Bữa ăn chung trong lâu đài bị bao vây giống bữa ăn tối cuối cùng của Chúa. Cùng với cảnh chết chóc cuối kịch, Goethe gián tiếp chỉ trích Khai sáng, chỉ trích Phục hưng về nên thiên đường không thật có, được xem như cách diễn đạt khác thiên đường của Chúa Giáo. Từ đây, Goethe thiết kế quyền tự nhiên của cá nhân tự do như ý nguyện của xã hội tôn trọng trung gian.

Hai là, thông điệp về đạo đức từ buổi bình minh chuyên giao thời đại

Kịch ra đời lúc đỉnh cao Khai sáng nhưng lại kể về thời Trung cổ. Thông qua chuyện xảy ra trước thời đại của mình 200 - 300 năm, Goethe biến sân khấu thành nơi chứng kiến mặt sáng của Trung cổ qua hình tượng hiệp sỹ. Chiến đấu trên lưng ngựa, các quý tộc sở hữu tư tưởng nghĩa hiệp, trọng sự thật, dù bị bó hẹp bởi trung quân. Khi khoa học phát triển cùng chủ nghĩa duy vật, vũ khí và chiến thuật được cải tiến. Đội quân trùm kín áo giáp, ị ạch của hiệp sỹ dần bị bộ binh và cung thủ đánh bại. Xu thế chiến trường báo hiệu thời của họ sắp quá vãng trước chiến thắng của sản xuất, khoa học thực nghiệm. Cùng với đây là quá trình phủ định gần như sạch trơn phần nhân tính rèn giũa trong hơn nghìn năm tôn giáo cũng như trên lưng ngựa hiệp sỹ. Đây là quá trình các hoàng thân dần cai quản lãnh thổ, chúa đất giành nhiều quyền lực hơn, các hoàng tử dần kéo quý tộc thất thế đến thái ấp của họ và, rút cục, kết thúc chủ nghĩa nhân đạo Trung cổ.

Đến định cư trong điền trang, phụ thuộc lãnh chúa, hiệp sỹ - con đẻ thời tập quyền – dần tham gia quá trình phân quyền, chia sẻ quyền lực cho nhiều lãnh chúa. Họ tự giác tham gia đào mồ chôn chế độ của họ, chấm dứt tồn tại của họ như một phương thức sản xuất, và cũng chấm dứt phẩm tính cá nhân chân chất. Họ miễn cưỡng uơng mồm cho chế độ mới manh nha trên nền tảng phân tán quyền sở hữu

đất. Gia tăng thương mại tiếp sức cho giai cấp tư sản đang lên, cho tư tưởng toàn tính dựa trên tiền bạc, lấy mưu kế, thủ đoạn làm lẽ sống cơ bản. Cùng với thua cuộc của Götz đại diện cho phương thức sản xuất phong kiến suy tàn là thắng cuộc của Weislingen không chỉ đại diện cho phương thức sản xuất mới mà còn cho suy thoái đạo đức ngay từ đầu.

Xung đột thiện - ác hai nhân vật Götz - Weislingen không chỉ là xung đột của hai chế độ kinh tế - xã hội mà còn là xung đột của xu thế ít ai để ý, văn hóa và đạo đức của hai thời đại dường như diễn ra theo chiều ngược lại. Có lẽ không ngẫu nhiên khi Goethe xây dựng nhân vật Götz đại diện cho cái cũ, Trung Cổ, bị tiêu diệt nhưng sở hữu những đức tính cao thượng. Biết trước và vui vẻ chết, Götz vị tha cho người bạn Weislingen, đại diện cho thời đại tiền tư bản đầy thủ đoạn, liên tục xử tệ với ân nhân (Götz). Goethe thả tay tạo thảm kịch cho Weislingen, kẻ tiên phong với cái mới vật chất đang lên: bị đẩy tới tư thông với vợ đầu độc chết rồi quăng ra sông. Để giải quyết mâu thuẫn của hai xu thế trái ngược, sản xuất và khoa học phát triển đối lập với nhân tính suy đồi, dường như Goethe muốn gửi thông điệp (mang bóng dáng Plato - Kant): đừng vội tiêu diệt xã hội cũ vốn chưa hết sứ mệnh đạo đức của nó và đừng vội làm cho chế độ mới chín ép khi nền tảng đạo đức của nó chưa vượt qua được cái cũ, khi thủ lĩnh của cái mới trong cơn say cách mạng lại quên việc tôn trọng nhân phẩm và tính mạng người trong hành động.

Thứ ba, ảnh hưởng đến tư tưởng bất bạo động trong các nhân vật văn học

Như đã đề cập nhiều lần, bất bạo động có vẻ nhất quán trong văn hóa - chính trị Đức, lấy trung gian làm phương châm xử thế, hạn chế bạo lực dù thực tế không ít lần bạo lực. Nhiều nhà sử học tranh luận liệu đây có phải là thái độ nhất thời của tầng lớp trí thức Đức ở riêng thời đại Goethe hay không. Trở lại vở kịch đang nói với nhân vật chính diện Götz, Goethe hình như muốn xem trung gian là bản tính cố hữu của xã hội Đức khi ông tô đậm Maximilian I. Như đã biết, Maximilian I làm vua của người La Mã từ năm 1486 và của Đế quốc La Mã Thần Thánh từ 1508 cho đến chết. Ông được các sử gia gọi là *der letzte ritter* (hiệp sỹ cuối cùng) [100, 4] theo nghĩa như vậy. *Hiệp sỹ cuối cùng* đại diện cho cái mới đang nhú mầm từ chế độ Trung cổ. Phẩm tính trung gian của ông dẫn đến thắc mắc liệu ông có thực sự là

hiệp sỹ cuối cùng (nhà cai trị thời Trung cổ được lý tưởng hóa dẫn dắt mọi người trên lưng ngựa, mơ mộng và sai lầm kiểu Don Quixote), đồng thời là hoàng tử đầu tiên của thời Phục hưng không. Thắc mắc nổi lên là bởi, tại sao với tư cách hoàng tử đầu tiên của Phục hưng, ông lại bị sử sách ghi nhận như chính trị gia vô đạo đức, bị dán nhãn Machiavellianism (thủ đoạn xảo quyệt), kẻ đưa cả gia tộc vươn tới "đỉnh cao của quyền lực triều đại ở Châu Âu" phần lớn nhờ các khoản cho vay [161, 3]. Nhân vật lịch sử này nằm trong số nhiều bằng chứng khác khiến nhiều nhà sử học muốn đánh giá lại ý nghĩa đích thực của Phục hưng. Không may rằng *hiệp sỹ cuối cùng* với bản tính ấy còn đại diện cho phẩm tính của nhà tư bản, lãnh trách nhiệm gieo mầm cho sản xuất hàng hóa trong lòng xã hội cũ.

Nhưng may mắn cho nước Đức, Maximilian Đế Nhất xấu xa tuyên bố hòa bình vĩnh viễn tại Reichstag ở Worms năm 1495, bãi bỏ quyền thù địch truyền kiếp của các hiệp sỹ. Đây được xem như bước đệm giảm va đập quyền lực trong quá trình chuyển giao thời đại ở Đức. Quả thực, các hiệp sỹ tiếp tục đấu tranh cho các quyền xưa cũ, đương nhiên bất thành. Do túng quẫn, nhiều trong số họ cùng lắm cũng chỉ thành trùm trộm cướp, chứ không lật nổi xã hội mới. Phần không nhỏ của giảm lực va đập, giảm đổ máu quy mô lớn giữa hai thế lực cũ và mới, là nhờ chỉ dụ phòng ngừa của hoàng đế. Ở đây, Maximilian I không đơn độc về tư tưởng trung dung trong lịch sử Đức:

Đầu thế kỷ 16, liên tục diễn ra các biến cố tôn giáo và chính trị, vốn không có trước thời Phục Hưng. Đầu tiên là cải cách Tin Lành do nhà thần học Đức Martin Luther (1483-1546) và nhà thần học kiêm chính khách giáo sỹ Pháp John Calvin (1509-1564) khởi xướng. Nó dẫn tới hình thành Tin Lành giáo, một trong ba nhánh chính của Chúa giáo (Christianity) hiện nay, và là hệ quả của tác động kinh tế không thể đảo ngược [xem 141]. Nổi tiếp cách mạng Tin Lành, nông dân nổi dậy mạnh hơn. Chiến tranh Nông dân (1524-1525) lan khắp miền tây và nam Đức. Lãnh đạo nông dân viện dẫn luật thần thánh để đòi quyền và tự do không bị áp bức. Khi nổi dậy lan rộng, một số nhóm nông dân tổ chức quân đội. Có tới 100.000 nông dân bị giết và gia tăng nỗ lực hạn chế cải thiện hoàn cảnh của nông dân [xem 110]. Hiện

tượng này ở Đức là thêm bằng chứng cho thấy Phục hưng ở Châu Âu dường như là thời kỳ không yên bình.

Lại may mắn nữa đến với Đức thời Phục hưng. Khi nguy cơ chiến tranh lan rộng, lại có nhân vật trung dung xuất hiện: Martin Luther, thủ lĩnh cải cách Tin Lành như nói trên. Ông phản đối chiến tranh nông dân, khiến khởi nghĩa thất bại dù họ nhận được ủng hộ của nhà cải cách Tin Lành uy tín nhất của Thụy Sĩ Huldrych Zwingli (1484-1531) và nhà cải cách Tin Lành hàng đầu khác của Đức, Thomas Müntzer (1490-1525). Trung dung không hẳn không gây đổ máu nhưng cái chính là hạn chế thiệt hại lớn hơn cho đất nước suốt giai đoạn được không ít sử sách xem như thời kỳ hoàng kim của nhân loại.

Cách mạng nửa chừng định hình từ thời Phục Hưng dường như thành đặc trưng của chính trị Đức và, tất nhiên, của văn hóa, và tư duy Đức. Các biến tấu Goethe xây dựng trên sân khấu có lẽ nhằm khắc họa dấu ấn văn hóa độc đáo này. *Götz von Berlichingen* hiện hình gần như nguyên xi từ tự truyện phát hành năm 1731 của nhân vật có thật, hiệp sỹ Gottfried von Berlichingen sống ở Đức từ 1480 đến 1562, thuộc toàn bộ thời kỳ suy tàn của Trung Cổ và bình minh của Phục Hưng. Thực tế, Berlichingen sống thêm 40 năm sau khi kết thúc Chiến tranh Nông dân 1525. Trong kịch của Goethe, Götz qua đời ngay sau Chiến tranh Nông dân. Trong khi Berlichingen có mười con, Götz trên sân khấu chỉ có một con. Với các chi tiết thay đổi so với chính sử, Goethe có lẽ muốn tăng tính bi kịch của số phận thời Phục hưng. Ngược lại, với mục đích đề cao trung gian, ông kéo dài thời gian sống của hoàng đế Maximilian I thêm sáu năm so với thực tế. Trên sân khấu, hoàng đế qua đời gần như cùng thời gian với cái chết của hiệp sỹ Götz. Bất chấp một số xuyên tạc lịch sử chịu không ít chỉ trích ngay sau khi tác phẩm được xuất bản, tư tưởng Goethe muốn chuyển tải vẫn thẳng thắn, khiến tên tuổi của ông biến chuyển tức thì. “Khi *Götz von Berlichingen* xuất bản, tác giả mới 23 tuổi và chưa ai biết đến cái tên Goethe. Điều đó thay đổi nhanh chóng lúc kịch xuất hiện, và đột nhiên mọi người đều bàn về tác giả. “Tôi nhận nhiều tán dương đến mức mình cũng ngạc nhiên”, Goethe viết vào một ngày của tháng 8 năm 1773, vài tuần sau khi kịch xuất hiện. Buổi ra mắt tại Berlin vào tháng 4 năm 1774 và cũng rất thành công” [xem 112].

Cổ súy tư tưởng trung gian, đứng ra, tư tưởng vun trồng đạo đức, Goethe lập luận giai cấp tư sản, đang phấn đấu hướng tới chế độ quân chủ chuyên chế thay chế độ hiệp sỹ tập quyền, không nhất thiết làm cách mạng bạo lực. Nhân vật chính diện Götz dẫn đầu lực lượng gây khó khăn cho tầng lớp thương nhân giàu có và tầng lớp trung lưu có học thức mới nổi, nhưng sáng ngời phẩm chất nhân đạo. Đại diện cho các nam tước tổ chức cướp bóc, những kẻ "bất thương nhân và tước đoạt hàng hóa" của họ, ông không những không bị hoàng đế trừng phạt mà còn cảm thông. Trước phàn nàn của các thương gia ở Nuremberg bị Götz tấn công, Maximilian I ra chỉ dụ ôn hòa: "Thế nào rồi! Nếu một thương gia mất một bao ốt, cả đế chế nên bị phê bình" [167].

Kịch không chỉ hồi cố sự thật thời Phục hưng mà còn nhắm tới đương đại. Götz ngay từ thời Phục hưng đã cảnh báo sự uyên bác mà giới trí thức tư sản cổ không giúp họ gây ảnh hưởng chính trị và xã hội của phong trào, thậm chí, còn khiến quần chúng xa lánh dù họ là cội nguồn đổi mới của thời đại. Điều này có nghĩa lực đẩy chính trị - động lực cơ bản cho Khai sáng đang manh nha - đi đôi với hoài nghi mãnh liệt về các giá trị tư sản. Dù nghi ngờ liệu "Götz có đại diện cho nhân vật nhận dạng văn học mà ở đó giai cấp tư sản Đức có thể nhìn thấy ham muốn chính trị và thôi thúc hành động của họ hay không", theo Benedikt Jeßing [180, 55], khó có thể thể phủ nhận rằng Goethe muốn mô tả một thế hệ nhận ra mình, nhận ra cảm giác phổ biến của mình - không chỉ trong chính trị - về làm thế nào có nhân cách đích thực, bền vững, không đổ máu.

Tác động của *Götz von Berlichingen* với *Tay sắt* đến các sáng tác của toàn bộ thời kỳ *Bão táp* và *Căng thẳng* rất lớn. Nhiều người đặt câu hỏi về các chuẩn mực và quy tắc xã hội và thẩm mỹ của *Bão táp* và *Căng thẳng*, truyền thống bắt đầu trên sân khấu với *Götz*. Không chỉ thế, họ còn suy ngẫm nhiều về chính trị. Nhìn lại lịch sử, có thể thấy Martin Luther và Maximilian I đều đứng giữa ngã ba về tư tưởng thời Phục hưng đầy sóng gió. Họ đại diện cho cái cũ sắp tiêu vong và hướng đến cái mới chưa lộ sáng. Họ tiên phong cho cái mới nhú mầm nhưng không muốn say mê bạo lực. Họ là nền văn hóa không quen các chuyển biến đột khởi kiểu Cách mạng Hà Lan (1566/1568 – 1648: đánh dấu thời điểm chuyển giao thời Phục hưng sang

Cận đại); Cách mạng Tư sản Anh (1642–1651: báo hiệu suy vong của chế độ quân chủ chuyên chế và dần được thay thế bởi chế độ quân chủ lập hiến, một hình thức nhà nước dân chủ); Cách mạng Tư sản Mỹ (1765-1783: truyền cảm hứng cho hàng loạt thuộc địa); hay Cách mạng Tư sản Pháp (1789-1794: sản phẩm trực tiếp của Khai sáng, không tránh khỏi dẫn tới đổ vỡ xã hội và khủng bố trên diện rộng, nhưng dẫn tới chuỗi biến đổi sâu sắc và chưa từng có cả về tâm lý lẫn thể chế kinh tế, chính trị, xã hội ở Châu Âu).

Tóm lại, sự nghiệp và sáng tác của Goethe chịu chi phối bởi điều kiện lịch sử Đức bất tương dung mô hình bạo lực trong bối cảnh Châu Âu sôi sục cách mạng. Tư tưởng của ông dường như trái với quan điểm cho rằng triều đình và dân tộc Đức bạc nhược. Đây là cơ sở để nhận định triết học Goethe góp phần trả lời câu hỏi vì sao người Đức không thể và không muốn làm cách mạng bạo lực như ở Pháp dù họ nhiệt thành đón nhận tư tưởng của nó và, nhất là, chủ nghĩa nhân văn Phục hưng khó có thể chi phối tư tưởng của ông.

2.2. Tiền đề lý luận khoa học và triết học

2.2.1. Tiền đề lý luận khoa học

2.2.1.1. Đặc điểm của tư tưởng khoa học ở thời đại Goethe

Đến thời của Goethe, xuất hiện ngày càng nhiều các nhà khoa học chuyên nghiệp, đồng nghĩa với sự lên ngôi của khoa học thực nghiệm, sự lên ngôi tất yếu của cá nhân nhà nghiên cứu. Thời của ông báo hiệu hoàng hôn của kỷ nguyên vàng son, kỷ nguyên của các nhà bách khoa thư cái gì cũng biết [126, 66], lấy chủ nghĩa kinh nghiệm như phương thức chính để hiểu biết tự nhiên. Thực nghiệm lên ngôi buộc khoa học tự nhiên phân thành hai nhánh đối lập về phương pháp: *naturlehre* (khoa học tự nhiên) và *naturgeschichte* (lịch sử tự nhiên). Cuộc cạnh tranh giữa hai nhánh này thực chất là cạnh tranh về phương pháp luận, là điều đã bị kỷ nguyên vàng son lãng quên do quá mải mê khám phá các quy luật tất định mà quên khám phá chính mình.

Nói riêng lịch sử tự nhiên, dấu ấn đầu tiên xuất hiện khoảng cuối thế kỷ 18 đầu thế kỷ 19: thế tục hóa quan niệm về tự nhiên. Phẩm chất cổ xưa cổ hữu *The Great Chain of Being* (Chuỗi Tồn Tại Vĩ Đại) thống trị quan niệm về vị trí của loài

người trong tự nhiên từ thời Aristotle: Chúa khởi đầu Cây sự sống, thánh thần, rồi mới đến người, động vật, cây cối và, cuối cùng, khoáng vật [129, 59]. Khoa học thực nghiệm đóng vai trò công phá thành trì ngàn năm của Cây sự sống. Đến lúc này, niềm tin tôn giáo mới thực sự dần tan rã dưới sức nặng của bằng chứng thực nghiệm. Đến lúc này, các nhà lý thuyết mới thực sự đổ xô vào khám phá quan hệ mới giữa người với động vật, người với tự nhiên, người với người, quá khứ với hiện tại. Loạt học thuyết mới về lịch sử và động lực phát triển ra đời nhằm thay thế dần mô hình phân loại không - thời gian của lịch sử tự nhiên cổ điển mà, cho đến bấy giờ, hệ thống phân loại tĩnh của Linneaus đậm tư duy kỷ nguyên vàng son vẫn thống soái. Điều ấy có nghĩa tâm lý cá nhân chi phối khoa học tự nhiên và cả lịch sử tự nhiên. Sự chi phối cá nhân biểu hiện rõ nhất ở sự biến đổi hình thức thể hiện. Thay vì trình bày bằng ngôn ngữ khách quan, giờ đây, ngôn ngữ cá nhân vào cuộc. Thay cho mô tả khoa học, khô cứng về tự nhiên, phương pháp tường thuật, kể chuyện bằng giọng văn mang tính cá nhân dần chiếm ưu thế. Cái gọi là “khoa học cứng” [126, 66] như vật lý thuần túy thống trị thời vàng son ra đi, nhường chỗ cho nghệ thuật kết hợp với khoa học. Phong cách tiểu thuyết hội tụ khoa học và lịch sử tự nhiên trở thành cách tiếp cận mới.

2.2.1.2. Đặc điểm của sự ảnh hưởng khoa học đến Goethe

Goethe nổi lên như điểm sáng trong bối cảnh mới, lúc diễn ra tranh luận gay gắt giữa hai trường phái tư duy, Linnaeus và Darwin. Đúng ra, ông bị cuốn hút bởi “phong cách tiếp cận với thiên nhiên của Rousseau” [101, 31]. Ông còn chú ý đến những ai đấu tranh cho cái tôi khoa học, trong đó có hai đại thụ Buffon và Diderot.

Comte de Buffon (1707-1788) trở thành một trong những nhà triết học tự nhiên nổi tiếng nhất Châu Âu Khai Sáng [84]. Theo Janet Browne (1950 - nay), nếu sống lâu hơn, Buffon có thể bị chặt đầu bởi máy chém, dù khoa học tự nhiên được các nhà cách mạng Khai sáng coi là tri thức hữu ích, và các nhân vật nổi tiếng như Jean-Baptise Lamarck (1744-1829), học trò của Buffon, vẫn được phép hoạt động với tư cách giáo sư tại Jardin du Roi. Cái chết của Buffon đánh dấu kết thúc kỷ nguyên khoa học thời Khai sáng. Tri thức mang dấu ấn cá nhân trở thành rất khác so với quan niệm từ Phục hưng. Ernst Mayr (1904-2005), một trong những nhà sinh

học tiến hóa hàng đầu ở thế kỷ 20, đánh giá Buffon là cha đẻ toàn bộ tư tưởng lịch sử tự nhiên ở nửa sau thế kỷ 18.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) công bố tác phẩm nổi tiếng ở Pháp vào 1750, năm em gái của Goethe, Cornelia, ra đời: *Diễn ngôn Tác động của Nghệ thuật và Khoa học đến Đạo đức* (*Discours sur Les Sciences et Les Arts - Diễn ngôn Khoa học và Nghệ thuật*), còn gọi là *Đệ Nhất Diễn Ngôn*. Trong tiểu luận, Rousseau tuyên bố nghệ thuật và khoa học thời vàng son làm băng hoại đạo đức, lập luận gần như đối lập với Buffon, mà cả hai đều có ảnh hưởng mạnh đến Goethe. Ông nằm trong số những người tiên phong giống lên các biến thái chính trị từ tiến bộ khoa học thuần lý thời hiện đại¹ và đòi xem xét cái giá mà các biến thái [xem 76] phải trả. Trong *Đệ Nhất Diễn Ngôn*, ông "tán công gay gắt vào tiến bộ khoa học ... cuộc tấn công, trong đó ông không bao giờ từ bỏ các nguyên tắc và luôn nhắc nhở các trường hợp cụ thể của nó, ở mức độ nào đó, trong từng công trình tiếp theo của mình" [76].

Cuốn *Rousseau, Judge of Jean-Jacques* (Rousseau, Phán xét về Jean-Jacques), được Goethe viết trong năm năm (từ 1772 đến 1776), nhận không ít chỉ trích. Nhưng phát ngôn gây bão trong sách ít có giá trị văn chương nhất và “không đáng đọc nhất” của “thiên tài thao thức” tác động mạnh đến Goethe. Nhân vật Rousseau, tác giả, đối thoại với “người Pháp” quanh vấn đề bản chất người trong xã hội do chính loài người dựng lên. “Người Pháp” ngợi ca Rousseau rằng ông đã thể hiện "nguyên tắc tuyệt vời mà tự nhiên làm người ta trở nên hạnh phúc và tốt đẹp, nhưng xã hội hạ bệ họ và khiến họ khốn khổ truy lạc và mắc lỗi, xa lạ với thể chất của họ, xâm nhập vào nó (thể chất) từ bên ngoài và thay đổi họ một cách vô cảm". “Người Pháp” còn mô tả *Đệ Nhất Diễn Ngôn* của Rousseau như nỗ lực "phá hủy ảo ảnh kỳ diệu đó, thứ đem đến cho ta ngưỡng mộ ngu ngốc với công cụ của các bất hạnh của ta và [nỗ lực] sửa chữa đánh giá có tính lừa đảo, thứ khiến ta tôn vinh những tài năng xấu xa và khinh miệt đức tính hữu ích”. Từ đầu tới cuối, “người Pháp” chứng minh loài người tốt hơn, khôn ngoan hơn, và hạnh phúc hơn trong thể chất nguyên thủy; còn xã hội hiện tồn làm họ “mù quáng, khốn khổ và độc

¹ Khái niệm “hiện đại” ở đây theo cách hiểu của các nhà nghiên cứu phương tây trong phân kỳ lịch sử phương tây mà giới nghiên cứu ở Việt Nam thường gọi là “cận đại”

ác đến mức họ rời xa chính mình”. “Người Pháp” muốn giúp loài người “sửa chữa sai lầm trong các phán đoán của ta để trì hoãn tiến triển các tệ đoan của ta, và cho ta thấy rằng ở đâu ta tìm vinh quang và danh tiếng, ở đó trên thực tế, ta chỉ thấy sai lầm và đau khổ” [76].

Không ngẫu nhiên khi Rousseau mở đầu Diễn Ngôn bằng trích dẫn tiếng Latin trong cuốn *Về Nghệ thuật Thơ ca* của Horace (dòng 25): "Chúng ta bị lừa dối bởi vẻ bề ngoài của lẽ phải". Ông tiên lượng sẽ bị "phản đối rộng khắp", nhưng tin "một số người có óc xét đoán" sẽ minh oan cho ông, minh oan cho cảnh báo rằng "người ta sinh ra để làm nô lệ cho mọi kiểu dư luận của xã hội mà họ đang sống". Ông xem “những kẻ tài trí” suốt thời vàng son "đóng vai nhà triết học và nhà tư tưởng tự do" chẳng qua chỉ là "những kẻ học đòi". Ông cam đoan, nếu sống thời kỳ Chiến tranh Tôn giáo ở Pháp (1562-1598), đỉnh cao thời Phục hưng và bình minh của Khai sáng, họ hẳn sẽ bộc lộ mặt thật, gia nhập Liên minh Công giáo Pháp và "không hơn gì những kẻ cuồng tín" cố sù ý vũ lực để đàn áp các tín đồ Tin Lành [150]. Trong số “độc giả chín chắn” được Rousseau mong chờ, dường như có Goethe, người dành không ít mỹ từ cho ông, và đây là cách để ông cảnh tỉnh “những cạm bẫy duy khoa học, duy kỹ thuật có thể xảy ra” trong bối cảnh “tuệ quyền” (noosphere) hóa “đời sống xã hội ngày nay” [29, 63].

Denis Diderot (1713-1784), nhà triết học kiêm nhà văn Pháp, đặt dấu ấn đầu tiên của cạnh tranh trong khoa học tự nhiên giữa kỷ nguyên lý tính vàng son với kỷ nguyên thực nghiệm đề cao cá nhân. Tiểu luận của ông, *Pensees sur L'interpretation de la Nature* (Các Tư tưởng Diễn dịch về Tự nhiên) công bố năm 1754, tức năm năm sau khi Goethe ra đời, dự đoán mang tính thách đố khoa học tự nhiên. Ông nhận định câu thần chú “kinh nghiệm” chủ quan sẽ soán ngôi lâu nay do toán học làm bá chủ và đây là triệu chứng của đối kháng với tri thức thời đại vàng son. Đây sẽ là kỷ nguyên lấy cá nhân làm trung tâm tiến vào khoa học bằng các công cụ của riêng mình, từ tư tưởng, trạng thái tâm lý, đến văn phong diễn đạt đặc thù, không chịu chi phối của lý tính đám đông. Cảnh báo của Diderot dần khiến người ta tỉnh ngộ về quãng thời gian hàng trăm năm của kỷ nguyên vàng son làm nô

lệ cho lý tính thuần túy, cho kinh nghiệm cực đoan mà, ở đó, cá nhân bị nhấn chìm trong dòng thác của chủ nghĩa khách quan cả duy tâm lẫn duy vật.

2.2.1.3. Ảnh hưởng của khoa học tự nhiên đến tư tưởng của Goethe

Thế giới ông bước tới là thế giới mang dấu ấn cá nhân thay vì làm nô lệ cho lý tính. Hiếm nhà khoa học nào của kỷ nguyên vàng son quan hệ rộng khắp như ông: “làm bạn với các thợ mỏ, thợ săn, kiếm lâm, quý tộc, nhà thơ, và trí thức” vốn là những người giúp ông nhìn thấy “thị hiếu, tri thức, khoa học, và thi ca đều hợp nhất với nhau về phương diện xã hội theo cách vui vẻ và thoải mái” [101, 31]. Con đường ấy của ông chịu ảnh hưởng không nhỏ bởi ba nhà khoa học Pháp Buffon, Rousseau, và Diderot.

Dù hoạt động trong bối cảnh địa chất học và sinh vật học, hai ngành khoa học quan trọng nhất chưa xuất hiện nửa đầu thế kỷ 19, Buffon vẫn ảnh hưởng đến Goethe, chủ yếu về văn phong diễn ngôn khoa học bằng văn học và nghệ thuật. Trong thư gửi nhà phê bình văn học kiêm nhà khoa học nghiệp dư Johann Merck (1741-1791), Goethe thừa nhận ông học hỏi rất nhiều Buffon từ *Epochs of Nature*. Ông cho hay nó “hoàn toàn ấn tượng” và “tôi không thể chịu được” khi ai đó nói sách của Buffon là tiểu thuyết thay vì công trình khoa học. “Không ai có thể nói xấu điều cụ thể nào về ông đối với tôi, trừ chính ông, người có thể sáng tạo cái toàn thể vĩ đại hơn và hoàn thiện hơn” [126, 67].

Đương nhiên Goethe không học Buffon tất cả. Đánh giá cao công lao vĩ đại của Buffon về cách lấy văn học cứu vãn thực nghiệm, ông công khai bất tuân phục con đường khoa học của chính Buffon. Hai năm sau khi ca ngợi hình thức diễn ngôn, Goethe nói về phần kia của *Epochs of Nature*: “Mỗi ngày tôi lại thêm mỗi lần thấy rõ hơn rằng chúng ta không thể đi theo con đường (công bố khoa học) của Buffon”; ngược lại, “chúng ta phải từ bỏ các kỷ nguyên (về tự nhiên) mà ông xây dựng” [126, 67]. Từ đấy, văn bằng ngôn từ nghệ thuật kiểu Buffon, ông công bố loạt khám phá như luật phân cực, luật tăng trưởng, tính thống nhất của thế giới giữa vật chất và ý niệm.

Goethe cũng chịu ảnh hưởng từ Rousseau, người qua đời 11 năm trước khi Cách mạng Tư sản 1789-1794 nổ ra trên quê hương Pháp. Trong hai cuốn *Diễn*

Ngôn, Rousseau lên án xã hội suy đồi với tiến bộ khoa học và nghệ thuật do chính loài người dựng lên. Ông vạch lằn ranh đỏ bất dung hòa giữa khoa học với nhân học. Khai Sáng lợi dụng tư tưởng Rousseau để công phá Trung Cổ nhưng cũng không ưa Rousseau khi ông lên án thói đạo đức giả mang tên văn minh, được hiểu như con đẻ của thời kỳ vàng son.

Trong bi quan của Rousseau và Kant về tác hại của lý tính với cái thiện, Goethe xác lập vị thế mới cho khoa học và nghệ thuật bằng cách đưa tồn tại người vào cuộc, chủ trương chưa bao giờ được kỷ nguyên vàng son quan tâm. Ươm mầm cho chủ trương không ai khác ngoài Rousseau, luôn hoài vọng thoát khỏi thống trị của lý tính. Giờ đây, tồn tại người vốn được cấu thành bởi không chỉ vật chất mà còn cả tinh thần hay ý niệm, dẫn đến kết luận logic: không thể đặt chân lý chừng nào không nhận thức cả vật chất lẫn tinh thần; không thể xây dựng nghệ thuật và đạo đức chân chính chừng nào không dựa vào tri thức thu nhận từ tồn tại người. Nói cách khác, từ cảnh báo của Rousseau về đối lập giữa khoa học và nhân học trong *Diễn ngôn về Bất Bình đẳng*, *Đệ Nhị Diễn Ngôn*, rồi *Confession* (Thú Tội), cuốn sách xuất bản bốn năm sau khi ông qua đời, Goethe đi đến lập thuyết nhân bản về sự thống nhất giữa chúng. Thư từ bất tận với bạn bè về các vấn đề khoa học trên phương diện nghệ thuật, ông khiến thi ca và khoa học, “hai kiểu văn hóa” [126, 1], hợp nhất làm một. Nhà khoa học viết về quá trình tư duy chủ yếu bằng trải nghiệm trần tục và cảm xúc cá nhân, nhấn mạnh các dằn vò, các cơn kịch phát nội tâm.

Thời đại của Goethe tiếp tục chứng kiến cạnh tranh gay gắt giữa hai nhánh khoa học tự nhiên và lịch sử tự nhiên. *Farbenlehre* (Lý thuyết Màu sắc) công bố tháng 8/1807 của ông đã biến tuyên ngôn của Diderot hơn nửa thế kỷ trước về cáo chung của tư duy thuần lý (mở đầu cho hướng đi mới của khoa học tự nhiên) thành hiện thực. Từ *Lý thuyết Màu sắc*, nghiên cứu khoa học tự nhiên chuyển sang bước ngoặt mới, lấy tâm lý cá nhân nghiên cứu làm trung tâm, thay vì chỉ dựa vào trừu tượng hoặc thực nghiệm khi hướng giác quan ra thế giới. Thay vì phương pháp định lượng của Newton, coi tiêu chuẩn duy nhất đúng là thang chia độ dựa vào thực nghiệm, không phụ thuộc ý chí của bất cứ ai, Goethe lật ngược lại bằng cách dựa vào hàng loạt tham số chủ quan. Ông khảo sát thế giới ngoại tại bằng tác động đạo

đức và sinh lý của cá thể; quan sát màu sắc rồi mô tả nó bằng định tính. Cá tính do Diderot gợi ý còn dẫn Goethe đến với *Lý thuyết Hình thái* khi ông cá nhân hóa quá trình nghiên cứu cơ thể sống. Ông đưa tồn tại người vào vị thế mới, tham gia cấu thành tự nhiên và, cùng ý niệm, tạo công cụ nhận thức mới. Nhìn chung, Goethe đã ngụp lặn theo trào lưu viết lại lịch sử tự nhiên và lịch sử nhân loại giữa cảnh chiều tàn của kỷ vàng son không lật đổ nổi quan niệm ngàn năm về *Cây Sự Sống*.

Tóm lại, cả Buffon, Rousseau, và Diderot đều ảnh hưởng sâu đậm đến Goethe. Họ góp phần sản sinh nhà văn tự sự hòa trộn với nhà khoa học. Bốn cách tiếp cận vừa khác nhau trong quan niệm về khoa học vừa giống nhau về văn phong thể hiện, khiến họ trở thành bộ tứ độc đáo đóng góp cho Chủ nghĩa Lãng mạn. Họ tỏa sáng ở thời kỳ đề cao tình cảm, chủ nghĩa cá nhân, hào quang quá khứ, đề cao thiên nhiên, tôn vinh vẻ đẹp trung cổ hơn vẻ đẹp cổ điển, chống mặt trái của Cách mạng Công nghiệp, các chuẩn tắc chính trị và xã hội của Khai Sáng, chống mọi giải thích duy lý hay duy khoa học về tự nhiên hay, nói cách khác, chống mọi biểu hiện quá đà của hiện đại hóa [xem 86].

2.2.2. Tiền đề tư tưởng triết học

2.2.2.1. Giai đoạn từ thời Hy Lạp cổ đại đến trước thời Khai Sáng

Bước tiến vượt bậc của khoa học tự nhiên và nghiên cứu lịch sử tự nhiên khiến ngôi vị lý tính và trừu tượng thời Phục hưng và Khai sáng vững như bàn thạch. Suốt kỷ nguyên vàng son, tuy thế, “cảm nhận về tính sáng tạo sống động trong tự nhiên không trưởng thành gì” [157, 34]. Sùng bái lý tính vô thần, theo Rudolf Steiner, bắt nguồn không ở đâu khác ngoài Hy Lạp, khi các nhà tư tưởng thời vàng son tìm cách phủ định Trung Cổ. Xenophanes (570-478 TCN) và Parmenides (515-? TCN), hai trụ cột của trường phái Elea, tuyên bố có hai nguồn tri thức, nhưng chỉ có một nguồn đáng tin cậy. Nguồn thứ nhất đến từ tri giác không thể là tri thức vì nó không thật. Nguồn thứ hai đến từ tư duy mà không cần bất cứ kinh nghiệm nào và, theo Parmenides, đây mới là chân lý [157, 17]. Đến Plato (427-347 TCN), ông tiếp tục ngò vức kinh nghiệm, lập ngôn rằng thực tại không thể quy cho cảm tính. Vạn vật trong thế giới mà các giác quan tri giác hoàn toàn không tồn tại; chúng luôn trở thành nhưng không bao giờ là, không bao giờ là cái đang là,

không bao giờ tồn tại hoặc đang tồn tại. Ý niệm tĩnh tại mới là đối tượng của nhận thức chân thực. Người ta nghe và thấy sự vật chẳng qua vì chúng tương quan nhau chứ bản thân chúng không thật có. Chỉ có thể lấy cái bất động, chứ không phải cái biến đổi, để đạt tri thức vĩnh hằng. Nói cách khác, chủ nghĩa Platon tin chắc mục tiêu của mọi nỗ lực tri thức là phải đạt được ý niệm về thế giới, cái cấu thành nền tảng thế giới.

Bức tranh hai thế giới với hai mảng tách rời của Plato trở thành tiền đề để Cơ Đốc Giáo thời Trung Cổ xác lập niềm tin vào tồn tại thế giới bên kia. Tồn tại cảm tính có được khi đối mặt không phải với thế giới ý niệm mà với thế giới tinh thần do Chúa sáng tạo, bởi lẽ, Chúa là thực thể sáng thế cả ý niệm và sự vật. Thế giới tự nhiên trở thành cái phản ánh không hoàn hảo về thế giới ý niệm hoàn hảo đang nghỉ ngơi trong Chúa. Linh hồn không còn là cầu nối giữa ý niệm với hiện thực cảm tính như Plato quan niệm nữa. Điều đó không đồng nghĩa linh hồn đang tư duy có cùng bản chất với Chúa. Dẫu sao, theo nhà thần học Augustine (354-430), Chúa cho phép “chỉ linh hồn được khai sáng qua tham gia vào bản chất của Chúa” [119, 22-23]. Theo các cha cổ nhà thờ, thống nhất của cái biết thông qua tri giác trực tiếp, thống nhất của ý niệm và thế giới cảm tính, chỉ có thể đạt qua Chúa, - bản chất vô hạn. Hình ảnh khởi thủy của vạn vật thấy đều nằm trong trong tinh thần linh thiêng. Cho nên, nhận thức vạn vật, nhận thức ý niệm, thực chất là nhận thức Chúa, bản chất duy nhất, cái vô hạn thuần túy và tuyệt đối.

Với sự xuất hiện của F. Bacon (1561-1626) và René Descartes (1596-1650), kỷ nguyên Phục hưng rẽ sang nhánh khác nhưng thực ra không khác thời cũ khi họ cũng bắt đầu dùng ý chí, sức mạnh nhân cách, làm công cụ tìm kiếm chân lý. Không những thế, các nhà Phục hưng có vẻ làm trầm trọng thêm thói quen suy nghĩ chủ quan khi họ gắng thiết lập quan điểm riêng mình, biệt lập với thế giới. Chủ nghĩa khách quan được khoác vỏ hình thức mới dựa trên biểu hiện của mỗi nhà triết học. Chẳng hạn, kế thừa Descartes về khả năng lý tính đủ tạo sức mạnh niềm tin, Baruch de Spinoza (1632-1677) muốn đi tìm tổng của mọi tri thức bằng lý tính thuần túy. Ông cố cung cấp hệ thống các chân lý thuần lý, cái có thể sản sinh cảm giác sung sướng tuyệt đối và nếm trải hạnh phúc tột đỉnh. Rồi David Hume (1711-

1776), người Scotland, nhảy sang cực khác, cho phép tri thức chỉ hình thành từ tri giác. Ông lấy cảm hứng từ lý luận về cảm giác sung sướng và hạnh phúc tột đỉnh của Spinoza, chuyển sang coi tri thức chỉ có thể hình thành từ tri giác. Xác định tri giác thực tồn, ông xây dựng lý luận về tồn tại người mà, xét đến cùng, tinh thần quyết định diện mạo chuyển động nhân quả của thế giới sự vật.

2.2.2.2. *Giai đoạn Khai sáng*

Khai sáng tiếp nối gần như nguyên vẹn Phục hưng dù nó được định nghĩa như phong trào tri thức và triết học thống trị thế giới tư tưởng ở Châu Âu suốt thế kỷ 17-18 [xem 119]. Bất chấp tiền bộ thời vàng son, người ta vẫn đặt câu hỏi cơ bản: liệu có phải chỉ sự vật riêng lẻ trong không gian và thời gian mới là đối tượng của triết học không; có phải chỉ tri giác mới thực tồn không; cảm giác đau đớn có đúng chỉ nảy sinh từ các ý niệm bắt nguồn từ tri giác; có phải ý niệm bắt nguồn từ tri giác luôn sản sinh ham muốn và đam mê và biến người ta thành nô lệ cho chúng [157, 28-29].

Nói riêng ở Đức, lý tính thời vàng son, khoét sâu mâu thuẫn xã hội, không thể không liên quan tới chiến tranh 30 năm [xem 28, 247-255]. Nhưng khác biệt về điều kiện kinh tế - xã hội so với phần còn lại của Châu Âu đã quy định sự khác biệt về tiến trình tư tưởng ở nước này. Suốt quá trình khắc phục chậm chạp và đầy mâu thuẫn hệ quả khủng khiếp của chiến tranh, Khai sáng Đức tìm thấy tiếng nói khá đồng nhất trong giới trí thức. Một mặt, các nhà tư tưởng Đức đồng tình xu thế vô thần, thành quả nổi bật của thời vàng son. Họ xây dựng các khái niệm cụ thể có hệ thống và logic trong mọi lĩnh vực của hiện thực, xa lánh giáo hội quan phương. Họ cổ súy cho Kiên tín, trào lưu cải cách đạo đức giáo hội và đề cao lương tâm cá nhân. Mặt khác, họ hầu như nhất trí không để mình bị cuốn theo các biện pháp bạo lực đầy rẫy thời Phục hưng, hoặc lật đổ giai cấp như Khai sáng Pháp. Khuynh hướng nhất quán này tác động sâu sắc đến Goethe. Ca ngợi tư tưởng Khai sáng bao nhiêu, ông phê phán xu thế bạo lực mà nó khuyến khích ở xã hội bấy nhiêu.

Nói thêm khác biệt của Khai Sáng Đức, giới trí thức gia tăng tâm trạng hoài nghi tôn giáo và kêu gọi tinh thần duy vật nhưng kiên định bất bạo động. Có thể kể đến sự kiện luật sư kiêm triết gia Christian Thomasius (1655-1728) khởi xướng cải cách triết học cũng như dùng chữ Đức thay chữ Latin trong các bài luận. Để hiện

thực hóa sáng kiến, ông viết sách về quy luật tự nhiên và cho xuất bản nguyệt san ca tụng Phong trào Kiên tín (Pietistic Lutheranism). Ông chế nhạo thói thông thái rỗng của kẻ có học, thể hiện trong loạt bài trên nguyệt san. Khai Sáng thậm chí đưa lý tính ở Đức lên các nấc thang chưa từng có. Christian Wolff (1679-1754) coi duy lý là phương tiện cơ bản để tiến hóa; rồi Gotthold Lessing (1729-1781) xem triết học và thi ca không thể dung hòa nhau, v.v... Dù thế, dù tiếp tục bị cuốn theo dòng thác lý tính, vẫn không ai hoảng dương bạo lực, như thể hiện ở ba gương mặt dưới đây vốn được cho là có tác động mạnh đến Goethe.

Thứ nhất, Immanuel Kant (1724-1804)

Thế giới quan của Kant thống nhất hầu hết các xu hướng triết học đa dạng trước đó nhưng không vì thế mà ông không phê phán Khai sáng, cụ thể, phê phán khoa học do Rousseau khởi xướng. Có điều, ông đi xa hơn tiền bối bằng cách phủ định khoa học ở tầm cao hơn. Để làm việc ấy, ông dùng vũ khí của chính Khai sáng, sùng bái lý tính, để phủ định bản thân lý tính. Ông nghiên cứu kỹ khoa học chỉ để phủ định khoa học: chân lý được sản sinh bởi lý tính thuần túy mà không cần bất kỳ kinh nghiệm nào.

Một mặt, ông từ chối khả năng dùng kinh nghiệm để đạt tri thức đích thực, vì thế, ông đồng tình với George Berkeley (1685-1753) và Hume khi tỏ ra bất tín thế giới cảm tính. Mặt khác, đi xa hơn, ông coi không gian và thời gian không phải là thuộc tính vốn có của sự vật mà đơn giản do tri giác áp đặt để nhận thức sự vật theo mong muốn của mình. Ông cam đoan nhận thức không thể xuyên vào sự vật tự thân chúng và chân lý thu được chỉ là vẻ ngoài. Ông phủ nhận khả năng thâm nhập tự nhiên, ở đó, các lực lượng sáng tạo của nó có thể được nhìn trực tiếp. Khái niệm là đơn vị trừu tượng mà trí tuệ bị hút vào cùng những cái riêng đa dạng của tự nhiên nhưng không liên quan gì đến tính thống nhất sống động, tính toàn vẹn sáng tạo của tự nhiên, từ đó, những cái riêng thực sự xuất phát. Tồn tại người, trong bối cảnh này, chỉ có thể trải nghiệm và rút ra kết luận chủ quan. Người ta chỉ có thể liên hệ khái niệm chung của họ với nhận thức kinh nghiệm của họ. Chứ tự thân chúng, khái niệm, không có sinh khí, không hữu ích. Tiến trình cá nhân luôn nằm ngoài chúng

và, vì vậy, không cần chúng. Trong *Phê phán Năng lực Phán đoán*, ông coi khái niệm là đơn vị chết cứng và chỉ có ở người:

Trí tuệ chúng ta là khả năng về khái niệm, nói cách khác, nó là trí tuệ lan man, vì thế chắc chắn rằng, nó hẳn là vấn đề ngẫu nhiên, sự vật nào đấy và có thể khác nhau thế nào đấy được đem đến trong tự nhiên và sự vật nào đấy ấy có thể được viện đến dưới các khái niệm của nó [xem 163, 57].

Ông diễn đạt tiếp về trí tuệ:

Đó là vấn đề về quan tâm vô hạn của lý tính chúng ta khi không bỏ qua cơ chế tự nhiên trong sáng tạo của nó và không bỏ qua nó trong giải thích chúng; bởi không có cơ chế này, không xâm nhập nào vào bản chất của vạn vật có thể đạt được. Nếu người ta ngay lập tức thừa nhận một kiến trúc sư tối cao trực tiếp tạo ra các dạng tự nhiên như chúng từng như vậy từ thuở sơ khai, hoặc xác định trước cho chúng theo cách chúng, trong tiến trình tự nhiên, liên tục định hình bản thân chúng theo cùng mô hình, tri thức chúng ta về tự nhiên sẽ không được bổ sung chút nào dù ở mức ít nhất; vì chúng ta hoàn toàn không biết cách tạo lập vạn vật của kiến trúc sư, cũng như không thể biết ý tưởng của vị ấy, những ý tưởng giả sử rằng chứa nguyên lý về khả năng của các tồn tại tự nhiên, và chúng ta không thể dựa vào vị ấy để giải thích tự nhiên từ trên xuống, như nó vốn có (tri thức tiên nghiệm-*a priori*) [xem 163, 57].

Tuy nhiên, đây là cách Kant phê phán bệnh sùng bái khái niệm của kỷ nguyên vàng son dù ông là đại diện trung tâm của Khai sáng Đức [xem 151]. Đằng sau *Phê phán Lý tính Thuần túy*, ông muốn chỉ ra nhiệm vụ mà kỷ nguyên vàng son không hoàn thành: giải phóng cá nhân khỏi thần học. Tiểu luận *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (Trả lời câu hỏi: Khai Sáng là gì) đã nêu món nợ ấy của Khai sáng với lịch sử.

Thứ hai, Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805)

Nương theo tư tưởng của sư phụ Kant, Schiller phủ nhận khả năng tri thức có thể nâng đỡ đạo đức và lương tâm, trên cơ sở thừa nhận giới hạn của khoa học cũng như tri thức khoa học, từ khoa học thuần lý đến thực nghiệm. Trao đổi với Goethe

về *cây khởi thủy* sau khi cả hai cùng tham dự một cuộc họp của hội nghiên cứu tự nhiên ở Jena, Schiller phủ nhận *cây khởi thủy* của Goethe là trên tinh thần ấy, phê phán khoa học và tìm lối ra cho tự do cá nhân. Cần rời bỏ cách nhìn rời rạc về thiên nhiên và cần đi tìm cách khác để trình bày nó. Schiller nhất trí cách khác ấy về nguyên tắc: nhìn tự nhiên không phải như cái gì đó tách biệt và cô lập mà là đang hoạt động và sống động, vươn lên từ cái toàn thể thành các bộ phận. Họ chỉ khác nhau về nguyên liệu. Schiller cho rằng tư biện là đủ. Triển khai trong tâm trí hình ảnh tinh thần về một dạng thức lý tưởng linh động đang tự bộc lộ tinh thần của mình khi nó phô ra các mặt khác nhau của các hình dạng thực vật và hướng đến những gì chúng có điểm chung. Tồn tại ấy không phải trong một cây đơn lẻ mà trong tất cả các loài cây: Đó không phải là trải nghiệm. Đó là ý niệm.

Vấn đề ở chỗ, từ lập trường duy tâm nói trên, Schiller đi đến kết luận nhân bản rất quan trọng vốn dĩ vắng bật ở thời kỳ vàng son: chúng ta không thể tìm thấy tự do đích thực nếu mãi quanh quẩn trong thế giới hiện tượng, nơi bị chi phối bởi các quy luật tất định và loài người như đồng hạng với các sinh vật khác. Cùng nhà duy tâm Karl Reinhold (1757-1823) ở cách trả lời câu hỏi về tự do đích thực, ông thấy cái đẹp đâu cần kinh nghiệm hay hoạt động thực tiễn. Tôn vinh đạo đức, ông lập ngôn *Cái thiện là Cái đẹp*. Để khám phá cái đẹp, không cần kinh nghiệm. Chỉ ý niệm là đủ.

Thứ ba, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Tư tưởng duy tâm vĩ đại của Kant và Schiller không thể không gây xao động Hegel. Dường như bị hấp dẫn bởi lý tưởng nhân đạo của họ, ông tìm cách kéo ý niệm của họ về hiện thực và xác định cho nó nơi chốn dưới trần gian. Goethe với tư tưởng về *cây khởi thủy* có vẻ giúp ông thực hiện sứ mệnh này. Đây có thể là lý do khiến học thuyết ý niệm của ông rất gần Goethe và khó có thể nói ai tác động, ảnh hưởng đến ai mạnh hơn, dù nhiều ý kiến cho rằng Goethe đã khơi nguồn cho Hegel. Theo sử liệu, khi Goethe phát kiến phạm trù *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy), Hegel phản kích cao độ và liên tục thư từ với ông. Thư đề ngày 20 tháng 2 năm 1821 ông gửi Goethe có đoạn:

Đơn giản và trừu tượng, ngài cực kỳ khéo léo khi đặt cho hiện tượng khởi thủy cái tên như vậy, đây là điều ngài nêu trước tiên, và sau đó chỉ ra các hiện tượng cụ thể sinh khởi qua sự tham gia của các ảnh hưởng và các hoàn cảnh tỉnh tại khác, và ngài đã dẫn dắt toàn bộ quá trình theo cách chuỗi đó xuất phát từ các điều kiện mang tính quyết định mà đơn giản cho đến các điều kiện phức hợp và, với trình tự được sắp xếp như thế, tổ hợp nào đó xuất hiện trong toàn thể trạng thái rõ ràng của nó qua quá trình phân ly kia. Tìm kiếm hiện tượng khởi thủy của chúng ta, giải phóng nó khỏi hoàn cảnh xung quanh ngẫu nhiên xa lạ (khỏi các yếu tố tình cờ vốn không bắt nguồn từ nó - hiện tượng khởi thủy) - nắm bắt nó một cách trừu tượng như cách chúng ta thường gọi - toàn bộ quá trình ấy tôi xem như nhiệm vụ của giác quan tinh thần vĩ đại trước tự nhiên, đúng như tôi coi toàn bộ quy trình ấy là những gì thực sự khoa học trong việc đạt đến tri thức trong lĩnh vực này.

Ai cũng biết Hegel bắt đầu học thuyết ý niệm từ ý niệm đơn giản nhất - tồn tại thuần túy. Bên trong tồn tại thuần túy, hình dạng đích thật của các hiện tượng che giấu chính nó một cách hoàn hảo. Khi đó nội dung phong phú trở thành trừu tượng lạnh lùng. Hegel bị trách móc vì coi toàn bộ thế giới ý niệm được lấp đầy nội dung có xuất xứ từ tồn tại thuần túy. Trong thế giới ấy, tồn tại thuần túy chứa những cái gọi là “giống ý niệm” của toàn bộ thế giới ý niệm. Tồn tại trừu tượng được ông đẩy lên đến mức nó, ý niệm nguyên sơ, trở thành hiện tượng thật có trực tiếp. Từ đây, ông coi hiện tượng học là cấp độ triết học cao nhất. Theo ông, các ý niệm triết học trên thế gian được quan sát ở trạng thái thực tồn cố hữu của chúng. Bằng cách ấy, có thể nói, triết học là ý niệm trong giãn nở lớn nhất của nó; còn tồn tại thuần túy là ý niệm trong cô đặc tối đa của nó.

Theo Hegel, sự vật đạt chuyển hóa tốt cùng khi bộc lộ toàn bộ nội dung trong nhận thức cảm tính, cuộc sống tức thời. Điều ấy có nghĩa triết học của ông chứa nội dung ý niệm không phải ở dạng sự sống mà là ở dạng tư tưởng. Ý niệm sống, ý niệm ở dạng nhận thức cảm tính, chỉ nảy sinh khi người ta tự quan sát mình. Triết học của ông, bằng cách ấy, đã đẩy cá nhân lên đỉnh cao chưa từng có. Cá nhân ở đó có thể tha hóa chính mình mà không bị phán xét bởi bất cứ lực lượng nào. Học thuyết ý niệm tuyệt đối của ông, vì thế, bị chê dễ đẩy người ta đến cực đoan và rất

khó quay lại để phản tỉnh. Như vậy, có thể thấy, chính trong sự tương tác trực tiếp với các nhà triết học Cổ điển Đức đương thời như Hegel, tư tưởng triết học của Goethe đã hình thành và phát triển.

2.2.2.3. Ảnh hưởng của tư tưởng triết học đến tư tưởng của Goethe

Thứ nhất, giai đoạn từ thời Hy Lạp cổ đại đến trước thời Khai Sáng

Các nhà triết học Hy Lạp cổ đại đã đặt viên gạch đầu tiên về các khái niệm mang tính khái quát cao, đặc trưng hàng đầu của triết học, như tồn tại, ý niệm, tư duy, sự vật cảm tính. Goethe được gọi là triết gia phần không nhỏ bởi ông quan tâm các phạm trù đậm dấu ấn Hy Lạp. Sẽ không thể hiểu triết học Goethe, vì thế, nếu không trở lại cội nguồn Hy Lạp, không bắt đầu từ Parmenides, người đầu tiên nêu câu hỏi về quan hệ giữa hai loại tri thức, đến từ tư duy thuần túy và từ cảm nhận trực tiếp bằng giác quan. Việc Parmenides đề cao lý tính, dù thái quá, gây hào hứng cho nhiều thế hệ, kể cả thế hệ Goethe, sùng bái khoa học, lấy thực nghiệm làm thước đo. Parmenides đã đánh thức không chỉ Goethe rằng loài người khác biệt căn bản mọi loài sinh vật ở tư duy, chứ không phải quan sát dù không thể thiếu nó. Bởi thế, sẽ không thể cắt nghĩa vì sao Goethe bị cuốn vào trò chơi tư duy qua khám phá tồn tại người nếu không trở về cội nguồn Hy Lạp, nếu không nhận ra siêu hình học của Plato định hình cho cả văn hóa Châu Âu.

Nhờ tư duy khái niệm do Plato khởi xướng, nhiều triết gia, trong đó có Goethe, mới phát hiện các quy luật mới. Chẳng hạn, đi tìm tính phân cực của thế giới, Goethe thấy các hiện tượng có tính “yên tĩnh” - đúng ra là các phạm trù bất biến, các sản phẩm thuần tự biện - như hút và đẩy, giãn nở và co rút. Khảo sát quy luật tăng trưởng của vạn vật, siêu hình học Plato giúp ông gạt bỏ biểu hiện nhất thời của các cảm tính để vừa thấy trạng thái cân bằng giữa *das höchste und tieste* (cao nhất và thấp nhất) của đá granite, vừa thấy xu thế thực vật tiến hóa từ hạt cho đến hoa, và hướng về mặt trời.

Tiến trình ấy diễn ra thế nào? Plato tách cảm tính khỏi ý niệm, coi cảm tính như vẻ ngoài che giấu thực tại đích thực ẩn cư trong ý niệm. Aristotle buộc cánh điều ý niệm vào sợi dây cảm tính nhưng chấp nhận một cánh điều khác không dây, cánh điều bao trùm mọi cánh điều có dây kéo nó xuống mặt đất, chấp nhận một ý

niệm phi thường, ý niệm thuần túy, phi vật chất, phi tồn tại. Công Giáo hợp nhất Plato và Aristotle để thống nhất hai thế giới bằng bản chất vô hạn hiện khởi nơi Chúa Ba Ngôi. Phục Hưng và thậm chí Khai Sáng tiếp tục thử nghiệm các biến thể của sinh thể tối cao – Chúa – như cầu nối giữa hai thế giới, thế giới nhân quả và thế giới phi động lực; thậm chí có lúc phủ nhận tồn tại của thế giới này và khẳng định thế giới kia mà không cần Chúa.

Không kế thừa chuỗi thể nghiệm đó, Goethe khó có thể nhúng mình vào thể nghiệm mới: coi tồn tại người như hợp thể của hai thế giới để mở rộng ranh giới nhận thức. Tinh hoa của triết học tiền khu được ông tiếp thu không gì khác ngoài tri thức suy luận và khác nhau chỉ ở mức độ phụ thuộc nó. Thế mới có chuyện trung tâm thế giới quan của ông là tồn tại người, sản phẩm thuần tư biện và là thành tố xuyên suốt bản thể luận lẫn nhận thức luận. Goethe không có cơ hội chứng kiến nội tâm bừng sáng về tự nhiên thống nhất với ý niệm nếu không có thao tác vĩ đại của Plato: khai nguồn dòng chảy nhận thức chủ lưu bằng cách hòa tan thế giới cảm tính thành thuần túy về ngoài. Nhờ tiền bối, ông mới có thể đưa ý niệm vào quan hệ với cảm tính; dùng khái niệm, phạm trù để chỉ ra bản chất, liên hệ giữa vô vàn cảm tính hỗn độn. Ông cũng khó nghĩ đến giải pháp tồn tại người như bản nguyên hợp nhất sự vật và ý niệm nếu không kế thừa tư tưởng sáng thế của Chúa Giáo. Tồn tại người của Goethe, thành thật mà nói, là diễn đạt khác tư tưởng Chúa Ba Ngôi và mặc khái. Triết học Goethe, cũng bởi thế, khó tránh khỏi tính thần bí.

Thứ hai, giai đoạn Khai Sáng

Chúng tôi tạm để giai đoạn Khai Sáng bao trùm cả giai đoạn Nhân văn Phục Hưng, nhằm làm rõ tiến trình tư tưởng Goethe, chứ không có ý đồ phân chia lại lịch sử. Với ý nghĩa ấy, như đã đề cập, Khai Sáng vẫn được hiểu gồm loạt ý tưởng theo đuổi hạnh phúc, chủ quyền lý tính, bằng chứng của các giác quan như nguồn tri thức cơ bản, và các lý tưởng tiên tiến như tự do, tiến bộ, khoan dung, tình huynh đệ, chính phủ hợp hiến, cũng như tách biệt Nhà Thờ với nhà nước [138, tr.29]. Nhân vật đầu tiên không thể bỏ qua ở bình minh Khai Sáng là nhà duy vật Bacon. (Theo phân loại truyền thống, ông thuộc về Thời đại Phục Hưng). Ý thức và hiểu biết của Bacon về cái riêng trong giới tự nhiên, theo Steiner, gây trở ngại cho Goethe. Nếu

Plato thời Hy Lạp cổ đại phớt lờ vẻ ngoài của sự vật, Bacon thời mới đề cao và coi chúng là suối nguồn chân lý. Vậy mà cách Bacon thu thập, lựa chọn cái riêng rồi đi đến khái quát cho toàn vũ trụ không thuyết phục Goethe.

Chi tiết này cho thấy Goethe, khi ngoảnh lại lịch sử, có vẻ nghiêng về Plato hơn Bacon. Và đây lại thêm bằng chứng cho thấy sẽ không thể hiểu Goethe nếu không nghiên cứu triết học Hy Lạp cho đến Phục Hưng, khi một số nhà nghiên cứu cho rằng không đáng gì đến Goethe. Bacon khiến ông hoài nghi bóng dáng chủ nghĩa quy giản áp lên tự nhiên một cách thiếu tự nhiên. Gượng ép của Bacon thôi thúc ông tìm thứ làm nên sức sống nội tại của cái riêng. Ông tìm chân lý của sự vật từ bản thân sự vật mà Bacon bác bỏ do coi khinh chân lý chủ quan. Bacon chứ không ai khác, có thể nói, đã thúc đẩy Goethe luận chứng bằng được ý niệm nằm trong sự vật, nhằm bộc lộ chân lý sự vật.

Cũng Bacon, ba mươi năm sau, khiến Descartes bị xiềng xích bởi Tội Tò Tông của Cơ Đốc Giáo, mất niềm tin vào khả năng quan sát tự nhiên không thiên vị. Ông hoài nghi tồn tại, hoài nghi năng lực nhận biết sự vật. Từ đấy, ông đặt niềm tin vào tồn tại khác: “tôi”. Đây chẳng phải gì khác ngoài di ảnh triết học độc thần xem “tôi” như hiện thân của Chúa. Tin tưởng sức mạnh thần thánh “tôi” có cội nguồn Chúa Giáo, Descartes tự tin phát biểu tôi đang tư duy về vạn vật. Tồn tại của “tôi đang tư duy” là diễn đạt khác của ông về ý niệm Chúa, sản phẩm của Plato và sau đó của cả Aristotle, như đáng toàn hảo của vạn vật. Đề cao Chúa, ông hạ tồn tại người xuống cạnh đáng tột đỉnh. Cái “tôi tư duy” vẫn chưa phải ‘tôi’ của người xương thịt, mà vẫn nấp sau lưng Chúa.

Điều này lại cho thấy cho thấy mô tả về Chủ nghĩa Nhân văn Phục Hưng như giai đoạn giải phóng nhân loại khỏi xiềng xích Trung Cổ có vẻ thái quá từ tên gọi của nó. Phục Hưng chẳng phải gì khác ngoài nấc thang tự nhiên của lịch sử trên cơ sở tiếp thu vô số thành tựu của Trung Cổ, giai đoạn nên chẳng cần mang tên mới sao cho cho khách quan hơn như Trung Kỳ, sau giai đoạn Sơ Kỳ của Hy Lạp-La Mã cổ đại như gợi ý của ngày càng nhiều nhà sử học gần đây, chẳng hạn.

Cái chưa toàn hảo ấy của Descartes, gương mặt sáng chói của Nhân văn Phục Hưng, gợi ý cho Goethe đi xa hơn. Ông tìm ý niệm về bản thể tối hậu theo lối

khác thay vì vắn ỷ vào Chúa dù bớt lộ liễu. Còn Bacon duy vật cực đoan, cũng là đại diện điển hình của Nhân văn Phục Hưng, nhắc ông cảnh giác với các biến thể thuần lý, biết dừng ở bờ vực, trước khi biến cái “tôi đang tư duy” thành bảo bối của lý tính. Từ bờ vực, ông đưa ý niệm vào định cư trong người thể tục, sản phẩm của đáng tự nhiên.

Đây lại thêm bằng chứng về cảm giác khiên cưỡng nếu nhận định Nhân văn Phục Hưng định hình triết học Goethe. Bacon, Descartes, và cả Spinoza (sống ở giao thoa Phục Hưng và Khai Sáng) cũng khó tác động mạnh đến tư tưởng Goethe dù ông luôn ca ngợi và than phiền nhà phiếm thần luận này “bị phê phán nhiều và thường bị đánh giá thấp” [75, tr. XIX]. Spinoza quả có cung tiền hệ thống các chân lý thuần lý nhưng nó khiến Goethe, với vũ khí hoài nghi luôn ở tư thế thường trực, không muốn tin rằng tư tưởng hình thành độc lập với tri giác có giá trị với tri thức. Hơn nữa, những gì Spinoza đi xa hơn trong lĩnh vực đạo đức, theo Steiner, cũng là những gì thôi thúc Goethe phản biện. Trong các kịch, thơ, và tiểu thuyết của mình, ông đặt cho Spinoza câu hỏi “cảm giác đạo đức và hành động đạo đức của tồn tại người xuất phát từ đâu?”.

Thứ ba, giai đoạn Khai Sáng ở Đức

Phân tích nội dung và ý nghĩa triết học Goethe ở các chương sau sẽ tiếp tục đề cập tác động của các trào lưu triết học đến ông. Còn ở tiểu mục nhỏ này, chúng tôi chỉ đề cập ảnh hưởng của ba triết gia cùng quê hương và cùng thời đại ông như vừa phác thảo ở tiểu mục nhỏ trước đó: Kant, Schiller, và Hegel. Trong quá trình tương tác với các triết gia này, họ tác động đến Goethe theo các cách khác nhau và ông tiếp thu không ít từ họ. Chẳng hạn, với tinh thần Khai Sáng của Kant, Goethe gần như cố suy lý tưởng giải phóng cá nhân và chỉ khác có lẽ ở phương pháp. Với Schiller, ông suy ngẫm nhiều về số phận người bị đày trong ám ảnh các antimonial (nghịch lý) về tồn tại người khi Schiller phát triển chủ nghĩa duy luân lý. Với Hegel, ông ủng hộ tư tưởng biện chứng và tổng hợp biện chứng nhưng phản đối Hegel hệ thống hóa các phạm trù tư biện, khiến phép biện chứng thành nguy biện.

Từ hạn chế của ông bàn về hạn chế của Goethe nếu Goethe đưa tư tưởng của mình, được Hegel tiếp thu, lên tầm triết học như Hegel. Chẳng hạn, tổng hợp biện

chúng thuần tư biện của Hegel mà Goethe phản đối có thể khiến ông thấy nguy cơ cho chính mình nếu nâng ý tưởng lên tầm triết học. Tác động ấy, nếu giả định rằng có, đáng bàn hơn cả giữa nhiều tác động có thể có khác. Nhưng điều ấy không có nghĩa chúng tôi quả quyết ai tác động đến ai hay ngược lại. Trả lời câu hỏi này không nằm trong phạm vi luận án.

2.3. Quá trình phát triển tư tưởng triết học của Goethe

Quá trình phát triển triết học của Goethe không rõ ràng vì hầu như toàn bộ tư tưởng ẩn trong dòng chảy văn chương của ông. Mãi đến những năm cuối đời, ông mới viết vài tiểu luận về triết học và chúng được xem như tổng kết toàn bộ tiến trình. Có thể nói, văn chương ông phát triển tới đâu, triết học của ông sinh sôi tới đó. Tiếp cận như vậy, chúng tôi mạnh dạn cho rằng triết học Goethe hình thành từ các bài thơ đầu tiên chịu ảnh hưởng của Herder như đã điểm ở Tổng quan. Tư tưởng của ông, vì thế, định hình từ rất sớm như thể hiện phần nào ở tiểu sử của ông (xem Phụ lục). Tư tưởng ấy thay đổi không bao nhiêu suốt cuộc đời nếu gác qua hình thức và ngôn ngữ biểu hiện.

2.3.1. Quá trình phát triển thế giới quan triết học của Goethe

Như thể hiện ở Tổng quan và vừa nhắc ở trên, trong bài thơ sáng tác đầu tay ở tuổi 22, *Nụ hồng trên Cây Thạch nam*, Goethe đã thấy “thiên nhiên chiếm vị trí chủ chốt” [18, tr. 11] và, chỉ trong thiên nhiên, người ta mới định nghĩa được mình là ai, cảm nhận chuỗi ẩn dụ tình ái đầu đời thiếu nữ với những “ham muốn mạnh mẽ, tổn thương lẫn nhau, nỗi đau và phá hủy mang tính ích kỷ” [143]. Có thể xem đây là tuyên ngôn đầu tay của Goethe về thế giới và quan hệ người-tự nhiên, khác hẳn tiếp cận của Phục Hưng.

Nhìn chung, tư tưởng của ông không thoát khỏi dấu ấn xã hội và cuộc đời bản thân. Tiến trình tư tưởng của ông dần định hình ở quan niệm về vai trò hàng đầu của tồn tại người trong quan hệ với ý niệm và sự vật, ba bộ phận cấu thành tự nhiên mà loài người có thể nhận thức. Thế giới cấu thành từ khởi nguyên duy nhất là sự vật (được hiểu là vật chất, dù Goethe không nói cụ thể). Tuy nhiên, thế giới thật có, hay thế giới tự nó, không thể khám phá chừng nào nó bao hàm hai khởi nguyên ý niệm và tồn tại người. Ba yếu tố gắn kết, sự vật – ý niệm – tồn tại người,

giúp chủ thể khám phá và chân nhận thế giới như chính thể phát triển trong thống nhất của các mặt đối lập. Đây là thế giới quan của Goethe.

Thế giới quan là “toàn bộ các quan điểm, quan niệm của con người về thế giới, về bản thân con người, về cuộc sống và vị trí của con người trong thế giới ấy” [56, tr.273]. Nội dung của vũ trụ quan “phản ánh thế giới ở ba góc độ: 1) các đối tượng bên ngoài chủ thể; 2) bản thân chủ thể; và 3) mối quan hệ giữa chủ thể với các đối tượng bên ngoài chủ thể. Ba góc độ này vừa thể hiện ý thức của con người về thế giới, vừa thể hiện ý thức của con người về chính bản thân mình” [56, tr. 274].

Thứ nhất, đối tượng bên ngoài chủ thể

Goethe thấy duy nhất thiên nhiên là đối tượng nhưng không giống quan niệm trước đó. Nó mang dấu ấn của gần như mọi tư tưởng tiền khu: từ nhất nguyên luận của Spinoza thừa nhận tinh thần hay Chúa như tư duy vô hạn sáng tạo chính mình và tự mình là tự nhiên; đến nhị nguyên luận của Descartes hình dung thế giới của Chúa cấu bởi hai thể nền gồm tinh thần và vật chất; từ đa nguyên luận của Plato về thế giới thành tạo bởi các ý niệm bất biến, tuyệt đối, không tuổi, hiểu như bản chất của vạn vật; đến đa nguyên luận của Aristotle về phạm trù tồn tại độc lập bởi bốn nguyên nhân (hình dạng, vật chất, vận động, và mục đích), v.v... Như vậy, khó có thể xếp Goethe vào nhóm triết gia nào, nhất nguyên, nhị nguyên, hay đa nguyên, nếu đơn thuần dựa vào số lượng *substratum* (thể nền) cấu thành thế giới như cách phân loại của một số truyền thống triết học.

Như vừa nêu, thiên nhiên của Goethe là duy nhất và không do ai sáng tạo. Nó là cái toàn thể phi hệ thống, vô cùng vô tận, không điểm đầu và cũng chẳng điểm cuối: “nó có – nó là - cuộc sống và phát triển từ trung tâm không biết được cho đến vùng ngoại vi không thể biết” [75, tr. 987]. Điểm khởi đầu của triết học Goethe cho thấy quan niệm của ông về cấu tạo thế giới kế thừa các quan niệm đi trước nhưng khác căn bản. Tự nhiên là thế giới sự vật mà ông không biết cụ thể là vật chất hay tinh thần. Tự nhiên là thế giới của ý niệm nhưng phụ thuộc tương quan với sự vật. Ông không bàn về thiên nhiên tự thân, thế giới như nó vốn có mà không phụ thuộc bất cứ thế lực nào, kể cả loài người. Ông cũng không luận về tự nhiên phản ánh bởi động vật hay bất cứ cơ thể sống có hoạt động phản ánh nào khác dù, ở

một số tác phẩm, ông tin tồn tại thế giới trong giác quan của sinh vật và thế giới ấy cũng khác biệt. Ông chú trọng thế giới của sự vật và ý niệm. Ngoài nó ra, đối tượng của nhận thức, ông không quan tâm đến đối tượng nào khác.

Thứ hai, chủ thể

Theo chủ nghĩa Marx-Lenin, chủ thể là người và chỉ người mới có tính chủ thể. Tính chủ thể là khả năng tiếp nhận thông tin và hành động dựa trên thông tin tiếp nhận, khả năng nhận thức hay cải tạo thế giới. Tính chủ thể là thực hiện vai trò nhận thức hay cải tạo sự vật hiện tượng khách quan nào đó bên ngoài chủ thể. Chủ thể có thể là cá thể, nhóm người hay cộng đồng. Xác định chủ thể nhằm xác định trách nhiệm, hành động, cơ sở để xác định khách thể được nhận thức và chịu tác động. Goethe xem thế giới vật chất vĩnh viễn và vô tận gắn với tồn tại người, chủ thể nhận thức. Tư duy gắn với vật chất vĩnh viễn vô tận sâu và rộng tới đâu, người ta sẽ làm sâu sắc và mở rộng hiểu biết của mình về cái vĩnh viễn và vô tận tới đó. Bất cứ thế giới nào khác tách khỏi tồn tại người, vượt khỏi quy trình này, đều không được ông quan tâm.

Để lập thân lập nghiệp, thiết lập quan hệ của mình với thế giới được cấu thành bởi không chỉ vật chất, chủ thể xác định vị thế trong chùng mực tham gia kiến tạo thế giới, chịu tác động và tương tác với nó. Quan hệ diễn ra trong liên kết hữu cơ khiến thế giới tự chứng tỏ thực sự sinh tồn cho nó và vì nó, cho mình (chủ thể) và vì mình:

Từ đó, anh ta không chỉ đơn thuần tiết lộ, thông qua những gì anh ta chọn lọc từ các hiện tượng, thị hiếu của mình mà, thông qua trình bày chính xác các đặc điểm cá nhân, anh ta cũng khiến chúng ta cảm nhận sự thần kỳ và đồng thời dạy bảo chúng ta [163, 37].

Thứ ba, quan hệ giữa chủ thể với đối tượng bên ngoài

Goethe xem xét quan hệ này khi bàn về quan hệ giữa bộ ba sự vật, ý niệm, và tồn tại người. Trong ba yếu tố, tồn tại người là chủ thể, sự vật là đối tượng bên ngoài, còn ý niệm là bản nguyên có mặt ở cả chủ thể và đối tượng. Xét về nhận thức, nó thuộc về chủ thể, và khác biệt chỉ mang tính bề ngoài. Xét về bản thể luận, chúng là một, thống nhất. Bàn về đối tượng, vì thế, ông thừa nhận thiên nhiên là thế giới duy nhất mà từ đó loài người và ý niệm sinh thành và tồn tại chứ không thể ở

đâu khác. Vấn đề chỉ ở chỗ, trong nhận thức, tự nhiên phải có bóng người với tư cách sản phẩm của tự nhiên. Trong quan hệ ấy, thiên nhiên tự quyết vận mệnh của nó. Tiến trình tự quyết của nó không chịu can dự của bất cứ ai, kể cả loài người. Tuy nhiên mọi hành vi tự quyết của tự nhiên chỉ có ý nghĩa với nhận thức nếu tiến trình không bỏ qua tồn tại người.

Quan hệ với đối tượng, chủ thể ý thức rằng những gì họ nhìn ra bên ngoài phải là cơ sở để quan sát bên trong rõ hơn, từ đây, xác định hành động cho tự do của mình. Vật chất trần trụi không giúp ích gì và dị ứng này khiến Goethe có vẻ giống Berkeley, Hume, Rousseau, Kant, và Schiller. Nhưng ông đã lôi thế giới vật tự nó vào quan hệ với chủ thể, làm rõ đặc điểm và quan hệ của chủ thể với vật tự nó. Xét riêng từng yếu tố, chúng sẽ khác. Đặt cạnh nhau, chúng có diện mạo khác.

Diện mạo của chúng thể hiện trước hết qua cấp độ quan hệ: quan hệ giữa cái trực tiếp và hình ảnh của cái trực tiếp, giữa cái được phản ánh với cái phản ánh. Thế giới tương tác với chủ thể là thế giới khác thế giới tự thân. Vắng chủ thể, thế giới là cái trực tiếp và, đương nhiên, không thể là đối tượng khám phá của chủ thể. Đúng ra, chủ thể khám phá cái trực tiếp nhưng là cái trực tiếp được phản ánh chứ không phải bản thân cái trực tiếp. Điều ấy có nghĩa cái phản ánh không tách rời cái được phản ánh, cái trực tiếp. Cái trực tiếp, cái được phản ánh, là nguồn gốc sản sinh cái phản ánh và quyết định tồn tại của nó. Cái phản ánh là ý niệm, về ngoài của cái được phản ánh, sự vật. Nó là tồn tại của sự vật tự lấy mình làm trung gian cho nó. Nó, cái phản ánh, là kết quả phủ định của sự vật trực tiếp, cái được phản ánh. Đó là lý do cả hai yếu tố, chủ thể và đối tượng, gần như hình với bóng ngay khi chủ thể hướng giác quan của mình đến đối tượng.

2.3.2. *Quá trình phát triển nhân sinh quan triết học của Goethe*

Là bộ phận hữu cơ của thế giới quan hiểu theo nghĩa rộng, quá trình phát triển nhân sinh quan của Goethe gắn với sự tiến hóa thế giới quan của ông. Trong thế giới được hình dung, ông xem xét, suy nghĩ sự sống của mỗi người, bày tỏ quan niệm về các định luật diễn hóa trong đời sống nhân loại và sự sống nhân sinh. Như trình bày dưới đây, nhân sinh quan của ông khó có thể cùng giá trị với Nhân văn Phục hưng.

Trước hết, cần hiểu đúng Goethe trong câu “Nghe này, bạn của tôi: cây vàng của đời mãi xanh tươi, mọi lý thuyết rất màu xám”¹. Cụm từ “xanh tươi”, trong ngữ cảnh phát ngôn của quỷ Mephistopheles (câu 2039 và 2040) từ kiệt tác *Faust*, muốn ám chỉ “xanh tươi” đích thật của tư tưởng, nhân cách. Đây là “xanh tươi” của cả tốt xấu, thiện ác, cả “tâm lý hung hãn... bạo lực và tội ác nảy sinh từ khát vọng tình dục” [75, tr. XII]. Hàm ý ấy không thể tương dung lý tưởng lạc quan của Nhân văn Phục hưng như quan niệm phổ biến lâu nay. Dưới đây (và tiếp tục ở Chương 3), chúng tôi sẽ trình bày nhân sinh quan đa diện như vậy của Goethe. Cũng giải phóng cá nhân nhưng khác cơ bản thời kỳ vàng son, Goethe cầu tìm cá nhân xù xì bởi tạo hóa thay vì bởi lý tưởng. Cá nhân nội tâm phức tạp và nó quy định nhận thức thế giới. Cá nhân cảm xúc cả trong lẫn đục đối lập với cá nhân tinh khiết do vàng son nhào nặn, khuất phục các quy luật tất định.

Tiếp cận như thế khiến nhân bản Goethe khó cùng chiều kích với các giai đoạn trước, kể cả đương thời. Qua bài thơ đầu đời *Nụ hồng trên Cây Thạch nam*, ông tuyên bố thiên nhiên không phải chúa tể mà là “hiện thân của khát vọng cá nhân, của chủ nghĩa nhân văn, của ý thức về vị trí, vận mệnh của mình”, còn cá nhân lãnh trách nhiệm đem “vẻ đẹp của thiên nhiên... trả lại cho nó” [18, 10]. Thiên nhiên vô hạn trở thành đối tượng để cá nhân kéo xuống thành cái hữu hạn, dãi bày nội tâm, nhu cầu, lợi ích, khát vọng và hoài bão, đan xen lạc quan, tích cực, cả bi quan và yếm thế. Đây là đặc điểm của chủ nghĩa nhân bản Goethe và dưới đây là vài nét cơ bản.

Thứ nhất, tư tưởng nữ quyền

Chỉ riêng đặc điểm này cũng đủ thấy Goethe khác các thời đại trước vốn bị xem chưa bao giờ tạo cơ hội cho phụ nữ. Chủ nghĩa Lãng mạn cũng lấy cá nhân anh hùng làm đề tài trung tâm, nhất là sau Cách mạng Pháp, nhưng chưa bao giờ đưa vấn đề giới thành chủ đề đáng kể. Khi Trường phái Weimar Cổ điển ra đời (1772-1805), vấn đề giải phóng phụ nữ đã được nhen nhóm nhưng còn mờ nhạt. Mạnh nha trong hiện thực về nữ quyền cuối cùng cũng xuất hiện, nhưng không phải ở các nước tư bản hóa mạnh mà ở Đức, quốc gia bị chê là lạc hậu về kinh tế - xã hội, chậm bắt vào nhịp đập của lịch sử. Quê hương của Goethe trở thành một trong

¹ “Listen, my friend: the golden tree/Of life is green, all theory is grey” [75, tr. 298]

những nơi đầu tiên thành lập tổ chức mang tên Liên minh Quốc tế về Quyền Bầu cử cho Phụ nữ năm 1904 [156, 692-703].

Còn bản thân Goethe, ông đến với nữ quyền sớm hơn thế. Trong kịch thơ *Nàng Iphigenia ở Tauris* (1773), nhân vật Iphigenia tự chứng minh nàng không chỉ ngang bằng mà còn vượt trội các đối tác nam nhi cả ở Hy Lạp lẫn vương quốc Tauris, những kẻ có bản năng giới tính đầu tiên là lừa dối và ý cơ bấp. Iphigenia trở thành “sáng tạo được khái quát hóa, vượt thời gian, đại diện cho lý tưởng nữ tính” [144, tr. XVI]. Kịch là “một trong những giải thích sâu sắc nhất về số phận xã hội của phụ nữ mà các nhà văn nam giới áp lên họ cho đến trước thế kỷ 19” [75, tr. XVII].

Thứ hai, tư tưởng quan hệ giữa con người với tự nhiên

Là một trong những thủ lĩnh tiên phong của *Bão táp và Căng thẳng* (cuối 1760 - đầu 1780), Goethe tránh trào lưu thuần lý mà thời Phục hưng rồi Khai sáng cổ súy. Ông đi theo ý hướng chủ quan, chủ trương giải phóng cá nhân bằng thi ca, kịch, và tiểu thuyết. Trong các sáng tác đầu tiên, không dừng ở ca ngợi đơn thuần bằng cảm thụ nghệ thuật, ông vượt qua nó bằng cách gắn cái tôi với thiên nhiên, đối lập thiên nhiên với lý tính để truy tìm thế giới của cái cao cả và cái đẹp [87, 214].

Đưa tình yêu hội nhập thiên nhiên trở thành đột phá. Chủ nghĩa Lãng mạn ra đời như con đẻ của *Bão táp và Căng thẳng*. Nhưng ngay cả khi đạt đỉnh cao cả nửa thế kỷ (1800 - 1850), thiên nhiên cũng chỉ được đặt ra nhằm phản kháng Khai sáng và Phục hưng. Cảnh báo của Lãng Mạn, từ trong lý tưởng và nguyên tắc, không đủ sức ngăn chặn xu thế hồi thúc khoa học, công nghiệp và hiện đại hóa phá hoại thiên nhiên [82, 405-424]. Lý tính, ngay cả ở thời nay, vẫn là thủ phạm chính của tàn phá môi trường, khiến nhiệt độ trái đất có thể hủy diệt cân bằng sinh thái toàn cầu. Hầu như chưa lối thoát khả thi nào được tìm thấy bất chấp trí tuệ nhân loại đạt đỉnh cao chưa từng có.

Nhân sinh quan Goethe giống chiếc phanh hãm cỗ xe lý tính xa lạ với nhân tính, cỗ xe chở các nhà tư tưởng kỷ nguyên vàng son tuyên bố đấu tranh giải phóng cá nhân nhưng thực chất, chỉ nhằm giải phóng cá nhân lý tưởng và chưa bao giờ thành hiện thực. *Nụ hồng trên Cây Thạch nam* (1771), bộc lộ nội tâm sâu kín khi

trực diện trước thiên nhiên vô tận. Tình đôi ta tấn công sùng bái cái chung đương thời, nhấn chìm cái riêng:

Thiên nhiên thời Trung Cổ âm u, xú sở của phù thủy, đáng khởng lồ, xa lạ và đáng sợ. Đến *Nụ hồng*, thiên nhiên thành cảm xúc, tâm tình. Chưa bao giờ thơ Đức tìm thấy thế giới ngoại tâm ám áp, ở đây, “vẻ đẹp của thiên nhiên được trả lại cho nó [18, 10].

Nhờ thiên nhiên, “Goethe mô tả không phải tình yêu bất tận mà là cuộc đắm say” [67, 8] và khiến Goethe “trở thành một trong những người dẫn đầu trào lưu Bão táp và Xung kích” [59, 484], mở màn không chỉ cho chủ nghĩa cá nhân mà, cao hơn thế, cho chủ nghĩa nhân bản lên ngôi.

Từ định nghĩa của Ludwig Wittgenstein (1889-1951), “thế giới là tổng số của các sự kiện chứ không phải của các sự vật” [164, 31], có thể thấy, *Nụ hồng* là khởi nguyên - cá nhân, xã hội, và tự nhiên – cấu thành thế giới mới ‘nâng cao ý thức dân tộc của các xã hội đề cao cá nhân’ [143]. Thời Phục hưng và Khai sáng, các nhà thơ chưa liên hệ với xã hội và thiên nhiên. Họ chủ yếu sao chép, vay mượn cái tôi lặp lại vô tận, cô lập với thế giới. Goethe tìm thấy cá nhân “có thể xây dựng thành những mẫu người lý tưởng” [59, 485], trong thế giới hiện thực thay vì *không tưởng* trong thế giới thuần lý.

Tư tưởng cá nhân bộc lộ độc đáo ở *urphänomen* (cây khởi thủy), cái cố hữu của cá thể sinh vật. Tựa như cái tôi ở người, nó chứa đựng các thuộc tính chung nhất của quần thể, phân biệt với các cá thể khác để nó là nó. Chủ nghĩa cá nhân quan niệm giá trị cá nhân là bản tính trong mỗi người, không ai ban tặng và cũng không ai có thể tước đoạt. Trong *cây khởi thủy*, các đặc tính cá thể bền vững là các tồn tại khách quan, kết quả của suy đoán không thiên vị. Với tư cách tồn tại cá nhân, *cây khởi thủy* là hình ảnh về dạng thức lý tưởng linh động tự bộc lộ tinh thần của mình khi phô bày các mặt khác nhau của các hình dạng thực vật hướng đến cái chung. Nó hàm ý sự sống bất kể hình thức cụ thể của từng loài được giả định là gì. Tựa như cá nhân trong xã hội, *cây khởi thủy* bộc lộ sự trở thành liên tiếp của các bộ phận riêng lẻ thuộc cùng nhóm. Chúng bộc lộ liên hệ các thành phần nội tại cấu thành mỗi chúng và giữa chúng với nhau. Nếu chủ nghĩa cá nhân là quan điểm đạo

đức chính trị xã hội nhấn mạnh giá trị nội tại cá nhân, *cây khởi thủy* chỉ ra giá trị nội tại của các quần thể sinh vật đơn lẻ, “biểu đạt tự do về các nguyên lý thành tạo ẩn sâu trong giới tự nhiên” [149, 234].

Trong thư gửi Goethe ngày 24 tháng 2 năm 1821, Hegel đề cập dấu ấn quyết định của cá nhân như nguồn cơn khiến thế giới bị chia làm hai, trừu tượng và hiện tượng, nhân bản về *hiện tượng khởi thủy* (*urphänomen*) mà ông thừa nhận là sản phẩm của Goethe:

Ở đây, hiện tượng khởi thủy của tiên sinh hiện ra phù hợp đáng ngưỡng mộ với mục đích của chúng ta. Ở cảnh chạng vạng này, yếu tố tinh thần (có thể nhận thức nhờ phẩm tính đơn giản của nó) và yếu tố thị giác (có thể nắm bắt nhờ phẩm tính tri giác của nó), cả hai thế giới chào đón nhau: thế giới trừu tượng của chúng ta và thế giới của tồn tại hiện tượng (*dasein*) [trích theo 115, 699].

Từ *cây khởi thủy*, các nhà khoa học ngày nay “nhìn thấy tính thống nhất của tự nhiên như nó vốn dĩ thể hiện đa dạng giữa các bộ phận hợp thành của nó” [81]. *Cây khởi thủy* không phải là sản phẩm đơn thuần của ý niệm mà có nguồn gốc hiện thực và nhân tính. William Friedman, giám đốc vườn ươm Arnold Arboretum, Đại học Harvard ở Boston, Massachusetts, Mỹ, cho rằng các nhà thực vật học vẫn đau đầu câu hỏi “bông hoa đầu tiên trông như thế nào?”. Ông nói “ngày nay chúng ta biết nhiều hơn nhưng chúng ta vẫn không biết câu trả lời tất yếu” [127] liên quan đến cá tính trong tự nhiên. Quan tâm trở lại *cây khởi thủy*, giới khoa học dường như có cơ hội đắm chìm vào “cảm giác vô thức” [157] của chủ nghĩa cá nhân tự nhiên. *Cây khởi thủy* của Goethe cho thấy khoa học hiện đại mấy vẫn không thể lìa xa siêu hình học trong quan niệm về tính cá nhân được bảo toàn trong tính toàn thể. *Cây khởi thủy*, sản phẩm của tư duy, cho thấy, thông qua trải nghiệm trực tiếp và sâu sắc, cá nhân có thể nắm bắt ý niệm hay quy luật của tự nhiên. Ngược lại, ý tưởng mới mẻ bộc lộ làm khắc sâu các trải nghiệm đa dạng, và làm nảy sinh nhu cầu trải nghiệm mới trong thế giới cảm tính của cá nhân.

Cây khởi thủy xuất phát và trở về cội nguồn: chủ nghĩa cá nhân. Nó khiến vai trò cá nhân được đề cao hơn trong nhận thức, nhận thức bằng logic hiện tượng;

khiến “nghiên cứu khoa học thành cá nhân hóa – quá trình phụ thuộc sâu sắc của mỗi cá nhân, khả năng của cá nhân trong khám phá các kiểu hình, dạng thức, và *cấu trúc khởi thủy* trong đa dạng của tự nhiên” [173, 28]. Cá nhân hóa không gây phương hại đến tính chính xác của khoa học. Ngược lại, nó quy trách nhiệm lên từng nhà khoa học đồng thời tạo động lực cho họ tự trưởng thành [104, 307]. Quan tâm chủ nghĩa cá nhân trong nghiên cứu, nhà khoa học phải kiểm tra và phát triển năng lực của mình, nhìn thấy tính thống nhất của tự nhiên trong đa dạng giữa các bộ phận hợp thành, trong đó có chính nhà khoa học.

Tóm lại, Goethe kêu gọi đề cao cá nhân, “chủ nghĩa kinh nghiệm tinh tế” nội tâm ở trạng thái mở sao cho hiện tượng có thể bộc lộ để cá nhân tiếp cận và nhận thức được tự nhiên khách quan [104, 307]. “Tự nhận thức trong tư duy” giúp cá nhân có nhân tính biết cách “chú ý đến hiện tượng trong quá trình nghiên cứu” [108, 23], thay vì chỉ dựa vào quan sát đơn thuần bằng tri giác của ngũ quan ai cũng như ai vốn không hơn gì máy ảnh hay máy siêu âm vô hồn. Thay vì ỷ lại máy móc vô nhân tính, Goethe đòi hỏi cá nhân chịu trách nhiệm hậu quả môi trường và đạo đức do nhận thức của mình gây ra, phải ý thức nguy cơ xa rời tính thiện trong chính mình, điều chưa từng thấy ở Phục hưng.

Tiểu kết Chương 2

Điều kiện ra đời và quá trình phát triển triết học Goethe được phân tích trong bối cảnh Châu Âu và Đức thế kỷ 17-18. Mặt tích cực của Phục hưng và Khai sáng thể hiện ở loạt ý tưởng theo đuổi hạnh phúc; chủ quyền lý tính, coi dữ liệu thu được từ giác quan là nguồn gốc cơ bản của tri thức; các lý tưởng tự do, tiến bộ, khoan dung, tình huynh đệ; chính phủ hợp hiến, và tách biệt nhà thờ khỏi nhà nước. Phục hưng và Khai sáng truyền cảm hứng cho Cách mạng Pháp nhưng để lại hậu quả nặng nề vào các năm cuối cùng của nền cộng hòa tư sản đầu tiên. Khai sáng tại Đức, ngược lại, khó chấp nhận bạo lực. Nó được kiên trì vận dụng cả trong tư tưởng và xã hội nương theo hướng ôn hòa. Nổi bật xu hướng né bạo lực thể hiện ở tiểu luận của Kant khi ông tuyên ngôn trực diện về Khai sáng.

Xã hội Đức đến năm 1800 hầu như không có gì thích hợp với kiểu phát triển công nghiệp quy mô nào. Tuy thế, hạn chế của cả hai lực lượng kinh tế, - địa chủ phong kiến và thương gia mới nổi, có vẻ hợp lý, xuất phát từ bài học cải cách triệt để của các nước láng giềng theo Khai sáng. Biến bất lợi của kinh tế phong kiến thành điểm mạnh, những năm cuối đời, Goethe chứng kiến quê hương thực hiện cải cách nông nghiệp, điều các nước tư bản hóa sớm đã xem nhẹ. Đức, vậy mà, đi nhanh hơn nhiều nước Châu Âu sau chưa đầy thế kỷ kể từ Cách mạng Pháp. Kinh tế Đức bứt phá vững chắc, phần không nhỏ, còn nhờ cấu trúc xã hội tương đối ổn định và cởi mở hơn các nước tư bản cùng thời.

Nhìn chung, bức tranh Châu Âu và Đức thời Khai sáng đã đặt nền móng cho triết học Goethe thiên về ôn hòa, đa diện, đề cao kỹ trị, tự do cho tất cả và, nhất là, cổ súy trung dung, tránh xa bạo lực. Tư tưởng ấy khó có thể chịu chi phối bởi Chủ nghĩa Nhân văn Phục hưng như không ít nhà nghiên cứu quan niệm. Ông đi ngược xu thế cũ từ rất sớm và mang tầm thời đại nhờ tâm thế ấy. Giới chính trị Đức không quên ông (và Schiller) mỗi khi điểm lại lịch sử Cộng hòa Weimar, - nền dân chủ đầu tiên ở Đức.

Bối cảnh lịch sử quy định đặc thù khoa học và triết học Châu Âu cũng như Đức và, đến lượt mình, chúng tác động đến Goethe. Thời của ông chứng kiến nhiều tầng lớp khoa học gia chuyên nghiệp, những người dị ứng với khuynh hướng lý tính, chính phục thiên nhiên bằng thuần lý, và cái gì cũng biết. Khoa học thực nghiệm lên ngôi, thay thế chủ nghĩa kinh nghiệm như phương thức chính để hiểu tự

nhiên, dẫn tới vai trò của cá nhân nhà thực nghiệm cũng lên ngôi. Vấn đề ở chỗ tâm lý cá nhân không chỉ chi phối khoa học tự nhiên qua khổng chế vị thế thực nghiệm mà chi phối cả lịch sử tự nhiên. Nổi bật trong trào lưu mới có thể kể đến Buffon và Rousseau, những người có ảnh hưởng tới Goethe về cá tính hóa ngôn ngữ khoa học, cá nhân hóa tri thức và, nhất là, cảnh giác với lý tính lạnh lùng.

Nhìn chung, Châu Âu suốt thời Phục hưng và Khai sáng chịu sự chi phối nặng nề của triết học lý tính có nguồn gốc từ Hy Lạp cổ đại, nhất là thuyết ý niệm Plato, vươn tới đỉnh cao duy tâm của Kant, Schiller, rồi Hegel. Phục hưng rồi Khai sáng ra đời vẫn không thoát khỏi bối cảnh lý tính chiếm thế thượng phong, làm sâu sắc thêm sự phân cực hóa quá trình duy tâm và duy vật. Xu thế cực đoan dai dẳng khiến Goethe không khỏi đặt câu hỏi rồi đưa ra lời đáp cho kỷ nguyên mới trên cơ sở gợi ý của Diderot, Rousseau, rồi chính Kant và cả Schiller. Kỷ nguyên lấy cá nhân làm trung tâm sớm muộn cũng xuất hiện. Lịch sử luôn là dòng chảy cho sáng tạo cá nhân sau hàng trăm năm tự tin thái quá, phá xiềng xích Trung cổ, thúc đẩy khoa học và sản xuất như vũ bão mà quên mục tiêu cuối cùng: sản xuất vì ai, khoa học để làm gì. Lịch sử tự nó thải loại những gì lặp lại, bắt chước. Goethe nằm trong số ít trưởng thành từ quá trình sàng lọc khắt khe nhưng tràn đầy nhân tính.

Tóm lại, Chương 2 phác thảo con đường hình thành quan niệm cốt lõi của Goethe về chân lý, tri thức đúng. Phục hưng rồi Khai sáng cho rằng chân lý chỉ có thể đến từ thế giới khách quan và đây thực sự là bước đột phá cách mạng. Có điều, ngay từ bình minh vàng son, ai nấy nằm lòng quan niệm chân lý đi thẳng vào tâm trí qua tri giác thuần túy; qua quan sát, lắng nghe, sờ chạm; qua thu thập dữ kiện lịch sử; qua so sánh, đo đếm, tính toán, và sàng lọc những gì rút ra từ thế giới sự vật. Goethe đã khai phá con đường khác hẳn để tìm chân lý. Ông coi cả Phục hưng rồi Khai sáng đều chỉ đi được nửa đường - chân lý nảy sinh từ bên ngoài. Thời vàng son quên nửa sự thật tối hậu rằng ngôn ngữ về vạn vật chỉ có thể giống lên trong đời sống nội tâm người. Nội tâm không thôi, như thí nghiệm nghìn năm của Chúa Giáo, cho thấy không thể thu nhận được chân lý. Và Goethe nhận ra rằng bác bỏ bất cứ nửa nào cũng không thể đạt chân lý đích thực. Tư tưởng nhất quán của ông sẽ được làm rõ trong các chương tiếp sau đây của luận án.

CHƯƠNG 3.

NỘI DUNG CHÍNH TRONG TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC CỦA GOETHE

Đề xuất các hướng phát triển luận án ở cuối Chương Tổng quan, chúng tôi dẫn quan niệm của Dilthey về triết học, được hiểu như sự cô đọng mọi trường hợp gọi là triết học và các khái niệm hình thành từ các trường hợp ấy trong lịch sử triết học và, từ đây, giúp “định hướng chúng ta chú ý đến chức năng của triết học thể hiện như *thái độ tổng quát trong xã hội*”. Nắm *thái độ tổng quát* (general attitude), theo Dilthey, giúp chúng ta nhận ra rằng những ai hoạt động triết học đều tất yếu trở thành mắt xích trong tính liên tục nội tại của lịch sử. Nhờ cá nhân, triết học định dạng ở vô số hình thức, không chỉ trong triết học mà cả tôn giáo. Qua cá nhân, triết học thậm chí có thể “phản ánh đời sống và văn học”, và phản ánh “dưới dạng văn xuôi và thi ca” [95, 33]. Với Goethe, *thái độ tổng quát* còn là thái độ trung gian, ôn hòa, phi cực đoan, cự tuyệt bạo lực, cự tuyệt lý tưởng hóa, không tưởng. Ông cự tuyệt sùng bái trong tư duy (sùng bái lý tính, sùng bái thực nghiệm) và cả trong đời sống (sùng bái quân phiệt, sùng bái chính sách mãi đúng).

Chương này sẽ trình bày *thái độ tổng quát* của ông qua khảo sát các lĩnh vực ông dẫn thân và diễn đạt dưới nhiều hình thức, quanh trục “tồn tại người” [xem 75, 987-988]. Xét đến cùng, *thái độ tổng quát* của Goethe là thái độ về tồn tại người tương tác hài hòa với tự nhiên và xã hội. Chỉ trong quan hệ phi cực đoan, theo Goethe, cá nhân mới được đảm bảo các quyền tự do đích thực và không bị cuốn vào bạo lực theo bất kỳ lý do nào. Chủ nghĩa nhân văn Goethe, được hiểu *tổng quát* như vậy, từ rất sớm đã “ảnh hưởng đến Freud trên cả ba lĩnh vực nổi bật: khoa học, tâm lý học, và triết học” [88, 2].

3.1. Bản chất, đối tượng, nhiệm vụ, và đặc trưng của triết học Goethe

3.1.1. Bản chất của triết học Goethe

Bản chất của triết học theo nghĩa rộng, trong quan niệm của Goethe, có thể hiểu là tổng thể tri thức về nhiều lĩnh vực; theo nghĩa hẹp, nó là siêu hình học như nền tảng hệ thống thế giới quan của ông. Xem triết học Goethe như siêu hình học là bởi, trong mọi lĩnh vực được quan tâm, ông đều không giấu tham vọng truy tìm các

vấn đề liên quan đến tồn tại nói chung vốn là đối tượng nghiên cứu chính của siêu hình học. Ông không chỉ truy tìm ý nghĩa của tồn tại, khảo sát các vấn đề tồn tại nằm trên sự vật tồn tại mà, từ đó, quay trở lại tìm cách nắm bắt sự vật gộp thành chỉnh thể. Thay vì dựa trên quan sát thuần túy, chỉnh thể được Goethe tìm kiếm và gia công bằng tư biện. *Urpflanze* (cây khởi thủy) là sáng tạo siêu hình nổi tiếng mà, đến đầu thế kỷ 21, sinh học phân tử mới tiến hành chứng minh bằng thực nghiệm và ứng dụng nó để tìm mô hình tổng quát của nhiều vấn đề khác ngoài phạm vi sinh vật học [xem 140, 23]. Bởi vậy, quan niệm của Goethe về bản chất triết học có vẻ tiếp tục dòng chảy phổ biến trong lịch sử triết học kể từ thời Hy Lạp cổ đại vốn coi triết học như tổng thể tri thức về thượng đế, tự nhiên, và con người.

Nếu triết học được xem như tri thức tổng thể, với Goethe, tính tổng thể của nó thể hiện thế nào? Trước hết, nó bao trùm hầu hết các lĩnh vực của đời sống tinh thần và sinh hoạt vật chất. Tri thức ông thu nhận và thể hiện trong các tác phẩm thành văn cũng như hoạt động thực tiễn (quản lý mỏ, làm đường, chính khách ở Weimar), ở mọi lĩnh vực ông can dự, đều thuộc hàng các thành tựu không chỉ cho danh giá quê hương Đức. Ông được thừa nhận là nhà thơ, nhà viết kịch, tiểu thuyết gia, nhà khoa học, nhà chính trị, giám đốc nhà hát, và nhà phê bình [xem 79; 108]. Tác phẩm của ông trải nhiều địa hạt, từ kịch, thơ, văn học, phê bình thẩm mỹ, cho đến chuyên luận về thực vật học, giải phẫu học và màu sắc. Ông còn là nhà văn tiếng Đức ảnh hưởng nhất, tác động sâu sắc và rộng rãi đến văn học, chính trị, và triết học phương Tây từ cuối thế kỷ 18 tới ngày nay [xem 153; 92]. Có lẽ không quá lời, bởi thế, nên hiểu quan niệm của Goethe về bản chất triết học là *thái độ tổng quát trong xã hội*, thái độ về xã hội đàn hoi, hài hòa, phi cực đoan có nền văn hóa mang tính phổ quát, toàn cầu, thay vì chỉ nghiệm đúng tại Đức [75, 908-911].

3.1.2. Đối tượng của triết học Goethe

Nếu bản chất của triết học Goethe theo nghĩa rộng là tổng thể tri thức, đối tượng triết học của ông có lẽ không đi chệch trào lưu thời bấy giờ: siêu hình học, lĩnh vực bị bài trừ tuyệt đối dưới thời Phục hưng và Khai sáng. Hơn nữa, đối tượng triết học của ông vẫn không thoát khỏi ba phạm trù truyền thống thượng đế, giới tự

nhiên, và con người. Chính chúng cũng cấu thành bản chất triết học Goethe theo nghĩa hẹp như nêu trên.

Hiện diện thượng đế trong đối tượng nghiên cứu có vẻ mâu thuẫn với lập trường tôn giáo vì ông bài bác nó từ rất sớm. Vậy mà triết học của ông không thể thiếu thượng đế vì hai lý do. *Thứ nhất*, đứng trên quan điểm toàn thể khi xem xét thế giới khiến ông không thể loại trừ thượng đế, cái toàn thể, tư tưởng xuyên suốt tiến trình tư duy của ông. Quan điểm toàn thể đưa ông đến thành tựu siêu hình học *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy) và được Hegel, vốn coi thượng đế là đối tượng nghiên cứu trong triết học của mình, hết sức ngưỡng mộ, khiến hai ông thường xuyên thư từ với nhau về các vấn đề siêu hình [115, 682-699]. *Thứ hai*, mục đích của triết học, theo ông, là khám phá con đường giải phóng cá nhân khỏi mọi ràng buộc cực đoan trong hết thảy, tự nhiên, xã hội, kể cả ý niệm tôn giáo. Goethe không coi tri thức là mục đích (mặt nào đấy giống Kant) mà chỉ là phương tiện để đạt mục đích – là tự do và hạnh phúc đích thực, không phù phiếm. Tri thức về thượng đế, với lý do ấy, được ông dùng như phương tiện để đạt chân lý: hài hòa.

3.1.3. Nhiệm vụ của triết học Goethe

Từ quan niệm về bản chất và đối tượng triết học, Goethe dường như coi nhiệm vụ của triết học là thực hiện cuộc đại điều chỉnh cách nhìn nhận và ứng xử với thế giới, sao cho thoát khỏi các trào lưu đương thời, sùng bái các cực đoan. Theo hướng như vậy, nhiệm vụ tổng thể gồm (i) tái xây dựng các nguyên lý phương pháp luận trên cơ sở gắn kinh nghiệm với tư biện; (ii) nâng cao địa vị cá nhân để sống hài hòa với tự nhiên; (iii) đặt cá nhân tự do, phi bạo lực, vào trung tâm thế giới được nhận thức.

Thứ nhất, gắn thực nghiệm với tư biện. Từ quan sát thực tiễn, ông đòi hỏi trình bày kết quả bằng những lập luận. Ông đã làm như thế trong hoạt động nghệ thuật, chính trị (chính khách, cố vấn quân sự), khoa học (sưu tầm thực vật và khoáng vật), và cả kinh tế (phục hồi mỏ khai thác kim loại bạc, trồng rừng, làm đường). Về tự nhiên, ông áp dụng trong *Lý thuyết Màu sắc* [75, 952-977], *Lý thuyết Hình thái về Tính Phân cực và Tính Bền bù* [xem 75, 917-937], *Kinh nghiệm - Khâu Trung gian giữa Chủ quan và Khách quan* [xem 75, 940-947], v.v... Nhiệm vụ này

đưa ông tới kết luận: “Tôi thích các ý niệm của tri thức *a priori* (tiên nghiệm) và các phán đoán tổng hợp *a priori*” [75, 984] trong *The Influence of Modern Philosophy* (Ảnh hưởng Triết học Hiện đại).

Thứ hai, nâng cao địa vị cá nhân để cá nhân có thể sống hài hòa. Cá nhân giải phóng không có nghĩa thoát quy luật. Tồn tại người chi phối quan niệm về thế giới nhưng lệ thuộc trong quan hệ chỉnh thể. Con người là sản phẩm tự nhiên chứ không phải của thượng đế, một trong ba bộ phận cấu thành thế giới. Goethe coi quan niệm cá nhân như vậy là Khai sáng theo cách của mình: “Suốt những lúc như thế, tôi chỉ lơ mơ nhận thấy những điều này; không nơi đâu tôi có thể tìm thấy bất kỳ khai sáng nào phù hợp với bản tính của tôi vì, rút cục, không ai có thể được khai sáng theo cách không phải của mình” [75, 984]. Điều ấy không có nghĩa Goethe tách chủ thể và khách thể khỏi hiện thực. Mượn cách nói của Corazon L. Cruz, trong lý lẽ của Goethe, “đối tượng quy chiếu về sự vật, chủ thể quy chiếu về người làm triết học” [5, 8].

Thứ ba, mục tiêu Khai sáng chỉ có thể hoàn thành khi đặt tồn tại người vào trung tâm trong mọi quan hệ. Không thể dùng máy móc, kể cả tri giác thuần túy, xâm nhập đối tượng. Không thể dùng các phương pháp tư duy như vậy, vốn được sùng bái ở thời Phục Hưng và Khai Sáng, để xâm nhập các giống vô tính. Vô tính là các giống không có đặc tính riêng biệt nào, “trong đó các loài có thể trở nên khó phân biệt khi chúng hòa tan vào vô số loài” [75, 988]. Không ai khác ngoài cá nhân, không chịu ràng buộc gì ngoài ràng buộc bởi chính mình, có thể lãnh trách nhiệm này. Cá nhân tự do ở vị trí trung tâm, nhà khoa với bản tính riêng được tôn trọng, thành thước đo nhận thức mà không công cụ nào có thể thay thế. Phó thác cho giác quan hay, ngược lại, các kết luận thuần lý, đều xa lạ với quan niệm lấy tồn tại người làm trung tâm của Goethe. Các công cụ nhận thức riêng biệt, được đề cao ở thời đại vàng son, chỉ là đầu vào cho quá trình xuyên sâu vô hạn vào đối tượng, được cấu tạo bởi ba khởi nguyên, trong đó, tồn tại người là hạt nhân.

Tóm lại, cuộc đại điều chỉnh triết học nhằm giúp kinh nghiệm trở thành *thái độ tổng quát* làm rõ cái đặc thù, cái bản chất, cái riêng. Goethe ấn tượng Herder từ rất sớm do quan niệm về bản chất cá nhân: “không có bản chất người phổ quát và

không có chân lý người phổ quát, mỗi xã hội người là thực thể độc nhất và có giá trị duy nhất” [143]. Nó chi phối ông trong sáng tác, chẳng hạn thơ tình *Nụ hồng Trên cây Thạch nam*, và cả hoạt động thực tiễn. Ở Weimar [75, tr. XV], ông vận dụng mặt tiến bộ của Khai sáng nâng cấp bộ máy hành chính, nhằm truy tìm bản chất cá nhân: tự do cho cái tôi và cự tuyệt bạo lực, hiện thân xấu xa của cái tuyệt đối. Kiên định với nhiệm vụ cao cả này, ông viết: “Tôi sẽ chẳng vội vàng chút nào, và tự do và thoải mái ở vị trí của mình” [75, tr. XV].

3.1.4. Đặc trưng của triết học Goethe

Dù có thể trùng nhiều nhà triết học trong quan niệm về bản chất (tri thức bách khoa của mọi khoa học, siêu hình học) và đối tượng (thượng đế, tự nhiên, và con người), triết học Goethe vẫn có khác biệt, thể hiện ở ba đặc trưng: (i) tư tưởng triết học nảy sinh từ các lĩnh vực ngoài triết học, nhiều trường hợp, đi trước tư tưởng chính thống; (ii) hoàn thiện quan niệm triết học trên cơ sở trải nghiệm các lĩnh vực ngoài triết học; (iii) chứng minh tri thức dù khác nhau, cuối cùng, vẫn hội tụ về một điểm: tính nhân loại - nền tảng thế giới quan cho mỗi cá nhân có thể tìm tự do trong quan hệ ràng buộc hài hòa.

3.1.4.1. Triết học và trải nghiệm ngoài triết học

Công trình trực tiếp bàn về triết học có số lượng đếm trên đầu ngón tay, được Goethe viết sau những năm tháng sáng tác văn học, thi ca, và nghiên cứu khoa học. Luận điểm triết học ông đúc rút, vì thế, thường kèm minh chứng khoa học. Đây có lẽ là lý do khiến phân tích triết học Goethe, gắn với đặc trưng tiên hóa của chính nó, có những chỗ khiến chúng tôi dễ bị hiểu lầm đã bàn lệch về khoa học hơn triết học.

Trong tiểu luận *Nghiên cứu Dựa trên Spinoza* viết năm 1785, từ nghiên cứu thực vật, ông luận giải siêu hình học về vô hạn và hữu hạn như “tồn tại là tồn tại trong phạm vi mọi thứ đang tồn tại, và vì thế cũng là nguyên lý của tính phù hợp định hướng tồn tại của nó. Quá trình đo đạc là một quá trình thô ráp và cực kỳ không hoàn hảo khi áp dụng cho một vật thể sống” [75, 916]. Từ nghiên cứu biến thái thực vật và các thí nghiệm vật lý, ông mở đầu tiểu luận *Ảnh hưởng của Triết học Hiện đại* viết năm 1817: “Tôi không hiểu triết học theo nghĩa thực sự của từ này; tôi chỉ nhận được phản hồi liên tục, theo nhu cầu của tôi, khi trực diện với các

cuộc xâm nhập vào thế giới và nắm bắt nó” [75, 983]. Trong *Problems* (Các Vấn đề) năm 1823, ông tổng kết luận điểm về tự nhiên bằng: “Hệ thống tự nhiên: cụm từ vô lý. Giới tự nhiên không có hệ thống; nó có - nó là - cuộc sống và phát triển từ trung tâm không biết được cho đến vùng ngoại vi không thể biết. Vì vậy, quan sát thiên nhiên là không giới hạn, dù chúng ta phân biệt các hạt nhỏ nhất hay truy tìm cái tổng thể bằng cách lần tìm dấu vết cả chiều sâu lẫn chiều rộng” [75, 987], v.v... Nhiều kết luận triết học khác cũng được đúc kết từ triển khai các sáng tác văn học nghệ thuật, nghiên cứu tự nhiên, và hoạt động chính trị - xã hội của Goethe.

3.1.4.2. Tri thức và tính nhân loại

Diễn hình của quan niệm này là tư tưởng *Weltliteratur* (Văn học Thế giới), phạm trù được nhiều người thừa nhận do Goethe khởi xướng, về xu thế phổ biến văn học từ nước này đến nước kia [xem 136]. Dưới lăng kính của người thời nay, Văn học Thế giới là phương tiện hữu hiệu giúp kiến giải hiện tượng toàn cầu hóa, ở đó, các quốc gia và dân tộc liên kết nhau mà không làm mất danh tính của mình: “Văn học thế giới có thể là công cụ tuyệt vời để phân tích toàn cầu hóa bởi nó cung cấp ví dụ tuyệt vời về cách thức thông tin được chia sẻ giữa các ngôn ngữ và nền văn hóa” [136].

Tư tưởng văn học thế giới của Goethe bao trùm 11 luận điểm trong đó có (i) luận điểm về tính tất yếu của tái sắp xếp vị trí hai nền văn học, văn học quốc gia và văn học thế giới; (iv) luận điểm mỗi quốc gia đều sở hữu đặc tính riêng mà không quốc gia nào khác có được, các đặc tính dễ dẫn đến sự khinh miệt của quốc gia này với quốc gia khác, thậm chí mỗi quốc gia không nhận ra và trân quý các đặc tính ấy của mình; (vi) luận điểm tiên đoán xã hội rộng mở giữa các quốc gia với các tương tác khác hẳn xã hội khép kín của một quốc gia dù quốc gia ấy rộng lớn đến mấy; (vii) sứ mệnh của nhà văn trong văn hóa thế giới đánh thức và động viên tư duy của độc giả, và điều ấy cần thiết khi văn học phá vỡ biên giới quốc gia; (viii) trong môi trường văn hóa mở, chớ bị lôi kéo bởi các nền văn hóa hay công trình ngoại lai to lớn mà làm mất bản sắc; (ix) cần giải đáp câu hỏi khi nào và làm thế nào văn học thế giới nảy nở trong quốc gia; (x) văn học thế giới nhiều khi là hệ quả của chiến tranh tàn khốc, ở đó, các nhà thực dân tất nhiên mang theo văn hóa của mình đến nô dịch văn hóa thuộc địa; (xi) và, cuối cùng, thi ca có tính nhân loại nhưng không làm

phai nhạt bản sắc dân tộc bởi càng thể hiện đặc tính dân tộc thơ càng hay hoặc, ngược lại: “Thơ có tính quốc tế, và càng hấp dẫn bao nhiêu, nó càng thể hiện tính dân tộc của nó bấy nhiêu” [75, tr. 911].

Hệ thống luận điểm của Goethe được trình bày rải rác trong các thư từ, trao đổi trên báo chí, hoặc các tiểu luận chuyên biệt suốt 30 năm cuối của cuộc đời. Theo Alok Yadav, bài *Propyläen* (về một kiến trúc cổng chào của Hy Lạp cổ đại) Goethe viết năm 1801 ghi nhận tư tưởng đầu tiên của ông về văn học thế giới. Trong bài báo, Goethe tiên liệu “mọi người sẽ sớm tin rằng không có thứ gọi là nghệ thuật yêu nước hay khoa học yêu nước. Cả hai đều thuộc về, giống như tất cả những gì tốt đẹp, cho toàn thể giới, và có thể được nuôi dưỡng chỉ bằng cách giao thoa phi liên kết giữa tất cả những người cùng thời, liên tục ghi nhớ những gì chúng ta thừa hưởng từ quá khứ” [171, 1]. Trong thư đề ngày 24 Tháng Tư 1831 gửi nhà sưu tầm kiêm sử học nghệ thuật Đức Sulpiz Boiserée (1783-1854), một năm trước khi qua đời, ông kể kinh nghiệm sử dụng tiếng Pháp thay tiếng Đức để bạn ông, học giả Thụy Sĩ Frédéric Soret (1795-1865) về vật lý học và tiền đức phương Đông, có thể hiểu nhanh và rõ hơn nghiên cứu thực vật học mới nhất của ông. Từ đây, Goethe nhận định: “Đó là kết quả trực tiếp của nền văn học thế giới nói chung; các quốc gia sẽ tiến nhanh hơn khi thụ hưởng lợi thế của nhau” [171, 6].

Cuối cùng, Goethe tạo đặc trưng cho triết học của mình không chỉ nhờ phát triển tư tưởng theo lối phi truyền thống mà còn cầu thị: (i) nghiên cứu tư biện gắn với quan sát: “Hồi trẻ, tôi thích đọc lịch sử triết học của Brucker, tôi đọc nó như người dành cả đời nhìn lên vòng tròn của các vì sao trên trời, người nhìn các chòm sao sáng rõ nhất, mà không có chút hiểu biết nào về thiên văn học; có kiến thức về chòm Bắc Đẩu nhưng chẳng biết gì về chòm Bắc Cực¹” [75, 983]; (ii) chủ động trao đổi với các trí giả: “Tôi thường thảo luận về nghệ thuật và các lý thuyết của nó với Moritz ở Rome; vết tích của các rắc rối thú vị giữa chúng tôi có thể tìm thấy thậm chí ngay bây giờ trong xuất bản phẩm ngắn” [75, 983]. Cũng bằng cách ấy, nhiều tư

¹ Bắc Đẩu (hay Tiểu Hùng, Big Dipper) và Bắc Cực (North Star) thực ra đều là tên gọi một chòm sao gồm bảy ngôi thuộc Chòm sao Đại Hùng (Constellation Ursa Major). Tri thức về chòm sao này khá phổ biến vì nó thường dùng để định hướng trên mặt đất khi nhìn lên trời. Ở đây Goethe chơi chữ, cho rằng hiểu biết của ông nông cạn.

tưởng của ông được các nhà triết học chính thống quan tâm: Hegel say mê khái niệm *cây khởi thủy* hay Thuyết Màu sắc.

Triết học Goethe, tóm lại, vừa đi từ các nghiên cứu phi triết học vừa nảy sinh từ các suy tư trực tiếp về triết học, gắn chặt quan sát với học hỏi, đặc biệt, ông cương quyết cự tuyệt cực đoan.

3.2. Bản thể luận trong triết học Goethe

3.2.1. Quan niệm về thượng đế

Goethe đồng tình với Spinoza trong quan niệm về thượng đế và xem ông như nhà vô thần. Trao đổi với Jacobi, ông viết: “Tôi gắn bó với lòng tôn kính dành cho thượng đế của nhà vô thần (Spinoza)” [trích theo 153, 32]. Ông coi thượng đế như tự nhiên và tự nhiên như hiện thân của thượng đế; thượng đế như là diễn đạt khác của cái vô hạn. Tuy nhiên, sự hiểu của ông về vô hạn khác với Spinoza. Theo ông, cái vô hạn là quá trình tri giác vô hạn cái tồn tại và cái toàn bộ, hai thực thể như nhau về bản thể luận: “Khái niệm về tồn tại và cái toàn bộ là một và như nhau; khi theo đuổi khái niệm xa tít tắp, chúng ta nói rằng chúng ta đang quan niệm về cái vô hạn” [75, 916].

Nếu thượng đế vô hạn, không thể nắm bắt ngài bằng suy luận: “chúng ta không thể tư duy về cái vô hạn hay về hiện hữu tuyệt đối” [75, 916] vì “nhiệm vụ này nằm ngoài sức mạnh của tâm trí hữu hạn” [75, 916]. Điều đó có nghĩa thượng đế, cái vô hạn, không tồn tại trong tư duy (giống Aristotle). Nhưng quan niệm thượng đế không tồn tại trong nhận thức là cách Goethe phủ nhận tồn tại của ngài (ngược với Aristotle). Điều ấy cũng có nghĩa cái vô hạn không bị phủ định toàn triệt bởi nó chỉ không tồn tại trong nhận thức. Vậy vượt khỏi nhận thức, vô hạn có tồn tại không? Goethe nói rằng có bởi vô hạn là tồn tại, cái toàn bộ, hiện hữu của cái toàn bộ. Về nguyên tắc, vô hạn có thể được nhận thức chừng nào chủ thể đạt khả năng tưởng tượng toàn bộ tồn tại: “tức là, cái vô hạn có thể hiểu chỉ trong chừng mực chúng ta có thể hình dung về tồn tại toàn thể” [75, 916]. Như vậy, cái gì không thể nhận thức không có nghĩa là không tồn tại. Luận điểm này có vẻ giống Kant về *ding an sich* (vật tự nó) song không hẳn vậy.

Giữa vô hạn và hữu hạn, cái nào bao hàm cái nào? Goethe viết “mọi tồn tại hữu hạn đều hiện hữu trong cái vô hạn” [75, 916]. (Quan niệm này dường như được Ludwig Wittgenstein (1889-1951) hồi tưởng khi ông phát biểu: “Một khách thể không gian phải nằm đâu đó trong không gian vô hạn” [64, 58]). Nếu vậy, thượng đế hay cái vô hạn có cấu trúc như cái hữu hạn không? Goethe cho là “không”. Mọi hữu hạn đều nằm trong vô hạn nhưng không vì thế chúng trở thành bộ phận của vô hạn. Vậy hữu hạn đóng vai trò gì trong quan hệ với vô hạn khi chúng nằm trong vô hạn nhưng không cấu thành vô hạn? Goethe nhận định, hữu hạn chỉ tham gia vô hạn, hiện thân của vô hạn, chứ không phải hợp phần của vô hạn: “Dù mọi tồn tại hữu hạn đều hiện hữu trong cái vô hạn, chúng không phải là bộ phận của cái vô hạn; thay vào đó, chúng dự phần vào cái vô hạn” [75, 916]. Nói cách khác, mọi tồn tại không phải là một phần của da thịt, chân tay, tim phổi của thượng đế nhưng tất cả chúng đều gia nhập thượng đế. Thượng đế có trong mọi tồn tại và mọi tồn tại đều là thượng đế (đúng là phiếm thần luận kiểu Apinoza).

Nếu vậy, như Spinoza, Goethe phủ nhận thượng đế trên lập trường phiếm thần chứ không phải vô thần. Nếu Goethe coi Spinoza như nhà vô thần, cụm từ “nhà vô thần Spinoza” mà ông dùng có vẻ chưa thỏa đáng. Giống Spinoza, Goethe không phủ nhận triệt để sự tồn tại của thượng đế. Tính không triệt để là cơ sở để ông tiếp thu ý niệm của Plato, tư tưởng cũng được Chúa Giáo dựa vào để luận chứng khái niệm thượng đế. Đó cũng là cơ sở để ông duy trì và phát triển quan niệm tồn tại ý niệm trong mọi tồn tại của thực thể tự nhiên khi nhận thức thế giới. Và đây có lẽ cũng là hạn chế của ông.

Điều này dường như giống Spinoza trong quan niệm tồn tại của tư duy vô hạn và tư duy hữu hạn. Tuy nhiên, khác Spinoza, Goethe không coi vô hạn như *natura naturans*, thực thể sản sinh và tồn tại trước *natura naturata*, tức các sự vật cảm tính. Ông không thừa nhận hai dạng tư duy ứng với hai thực thể vô hạn và hữu hạn, càng không thừa nhận tư duy vô hạn tiên nghiệm và sản sinh tư duy hữu hạn. Coi vô hạn không phải thực thể, Goethe không bàn đến thuộc tính cái vô hạn của Spinoza, cũng không bàn đến vai trò tách biệt của nó với tư duy hữu hạn, tư duy loài người. Đây là khác biệt căn bản của Goethe so với Spinoza về cái vô hạn. Hơn

nữa, tồn tại ý niệm luôn gắn với sự vật hữu hạn nhưng không sản sinh sự vật mà trái lại, bị sinh ra bởi sự vật hữu hạn.

Không thấy Goethe bàn chuyện vô hạn có sản sinh hữu hạn không. Với logic quan hệ phụ thuộc ý niệm vào sự vật cảm tính mà ông quả quyết, có thể loại suy ra thượng đế là sản phẩm của tự nhiên, trong khi thượng đế của Chúa Giáo gắn liền và sản sinh ý niệm, sản sinh tự nhiên. Trong *Faust*, thượng đế thực tồn nhưng không có quyền năng với loài người. Tuy thế, ngài hiện diện trong mỗi cá nhân, nâng đỡ và thấu hiểu tâm trạng họ. Ngược lại, loài người với tư cách sản phẩm tự nhiên và là bản thân tự nhiên, cả hai không định đoạt gì thượng đế, cái vô hạn. Quan hệ giữa thượng đế và loài người, với tư cách sản phẩm cao nhất của tự nhiên, không phải là quan hệ giữa đáng sinh thành với cái được sinh thành. Nhưng Goethe thiết kế thượng đế giữ vai trò dẫn dắt, đưa đường chỉ lối cho loài người. Vậy nếu không có thượng đế thì sao, ai dẫn dắt họ?

3.2.2. Quan niệm về tự nhiên

3.2.2.1. Tồn tại của sự vật

Tự nhiên, theo Goethe, là hiện thân của những cái hữu hạn. Phù hợp với quan niệm của Spinoza, Goethe coi hữu hạn nằm trong vô hạn. Tuy nhiên, như nêu ở trên, không vì thế hữu hạn tham gia cấu thành vô hạn. Hơn nữa, ông không xem vô hạn, *natura naturans*, như tồn tại có trước và quyết định hữu hạn, *natura naturata*, như tồn tại có sau. Vô hạn và hữu hạn đồng thời tồn tại. Tự nhiên gồm cả hai. Nếu vậy, nó mâu thuẫn với lập trường coi tự nhiên chỉ là hiện thân của cái hữu hạn?

Goethe giải quyết mâu thuẫn đó như sau: thừa nhận tồn tại của cả vô hạn và hữu hạn nhưng, mặt khác, ông thu hẹp tự nhiên vào lĩnh vực của cái hữu hạn thay vì bao hàm cả hai. Tự nhiên, theo Goethe, là những gì tư duy hữu hạn của loài người có thể tiếp cận và hiểu được. Còn cái vô hạn, do không thể nhận thức, không được coi là tự nhiên. (Đúng ra, đây là tự nhiên của nhận thức luận). Như vậy, phải chăng, cái vô hạn không thể nhận biết kia, cái bất khả tri, là biến thể của cái gọi là *ding an sich* (“vật tự nó”) của Kant? Goethe dường như khác Kant ở điểm này khi ông phủ nhận nó. Ông coi vô hạn bao hàm hữu hạn, đồng hành cùng hữu hạn. Quan trọng

hơn, nó là đích đến của nhận thức. Cái không thể vươn tới là đích vươn tới của cái có thể vươn tới. Đường như Goethe có dụng ý về nghịch lý này.

Nói cách khác, vô hạn lôi kéo nhận thức. Nó là động lực thúc đẩy, cảnh báo nhận thức không được thỏa mãn với mọi khám phá. Nó đồng lõa với quỷ Mephistopheles luôn gây khó cho Faust trên đường đời. Thượng đế mong mỏi và khuyến khích Mephistopheles là vì thế. Tạo động lực vô hạn cho loài người thoát tự mãn, thượng đế công khai tán dương Mephistopheles và đồng bọn:

Các người, những đứa con chân chính của thượng đế, trọn bản phận của mình/Hãy mừng vui trước vẻ đẹp sinh sôi của dòng dào sáng tạo/Tiến trình mãnh liệt mãi lộ ra/Vạn vật, bao quanh các người bằng giao ước do thương yêu rèn đúc/Còn những gì hiển hiện trong các hình dạng thoát diệt thoát sinh/Tác thành thật chất cho quyền lực vững bền của trí tuệ [75, 257].

Bị thúc ép một cách tự nhiên bởi nhu cầu cố hữu khám phá cái mới thể hiện qua Mephistopheles, nhận thức thành quá trình đi sâu vô hạn vào sự vật mà mỗi trong số chúng đều chứa bản chất vô hạn. Trước sức hút vô hạn của cái vô hạn trong cái hữu hạn, sau mỗi lần phát hiện bản chất mới, tất yếu nảy sinh bản chất mới hơn, sâu sắc hơn, chờ tư duy công phá tiếp. Đây là bản chất vô hạn của sự vật hữu hạn. Điều đó có nghĩa sự vật hữu hạn, nếu muốn được nhận thức, tự thân nó chứa bản chất vô hạn của chính nó, cái khiến nó là nó chứ không thể là cái khác. Cũng bởi bản chất của sự vật là vô hạn, sự vật không chỉ là nó mà còn là cái khác nó; ngược lại, nếu không có cái vô hạn, nó không thể tồn tại như cái hữu hạn được nhận thức.

Làm thế nào bản chất vô hạn của sự vật bộc lộ trong lệ thuộc vô hạn? Bản chất không tự bộc lộ nếu không tham gia vô hạn. Bao trùm bởi vô hạn, sự vật chỉ hiện hữu qua tương tác của nó, mang bản chất vô hạn, với sự vật khác:

Chúng ta gặp khó khăn khi tin cái gì đó hữu hạn có thể tồn tại qua bản tính tự nhiên của riêng nó. Vậy mà, mọi thứ thực sự tồn tại qua bản tính tự nhiên của chính nó, dù các điều kiện của tồn tại kết nối nhau chặt chẽ tới mức điều kiện này phải phát triển từ điều kiện kia [75, 916].

Sự vật trong tự nhiên chỉ có thể tồn tại trên cơ sở tồn tại của sự vật khác và, ngược lại, tồn tại của sự vật nằm trong liên hệ lệ thuộc lẫn nhau bởi, về bản chất, chúng

đều tham gia vô hạn: “Vì vậy, có vẻ như sự vật được thành tạo bởi sự vật khác” [75, 916].

3.2.2.2. *Tương tác các sự vật và vận động*

Vậy sự vật đứng yên hay vận động? Nếu có, làm thế nào nó vận động khi không có cú hích của thượng đế? Theo Goethe, sự vật luôn vận động và nguồn gốc vận động nằm ở liên hệ, tương tác giữa nó với sự vật khác. Tương tác tất yếu bởi mọi hữu hạn đều tham gia vô hạn, khiến không hữu hạn nào có thể biệt lập với các hữu hạn còn lại. Qua tương tác, vận động khiến sự vật phát triển, chuyển từ dạng này sang dạng khác. Cơ chế ấy cũng giải thích vận động là bản tính cố hữu. Quá trình diễn ra vô hạn, không điểm đầu và điểm cuối. Vận động tạo cảm giác sự vật này có thể sản sinh sự vật khác và, ngược lại. Như thể nó là nguyên nhân sinh thành cái khác và là nguyên nhân của chính nó khiến nó thành cái khác nó: “... nhưng chuyện không phải như vậy - thay vào đó, tồn tại sống tạo nên nguyên nhân khác để tồn tại, và khiến nó hiện hữu ở trạng thái nào đó” [75, 916].

Từ đây, Goethe nhận định, nếu sự vật không tồn tại ngoài nó, điều ấy có nghĩa nó không tồn tại bên ngoài tồn tại của sự vật khác. Tồn tại của sự vật này là đảm bảo tồn tại của sự vật kia và ngược lại. Từ đó ông khái quát thành nguyên lý phổ biến của tự nhiên về phụ thuộc, thống nhất trong đa dạng, cùng phát triển, và không tách rời: “Do đó, tồn tại là tồn tại trong phạm vi mọi thứ đang tồn tại, và vì thế cũng là nguyên lý của tính phù hợp định hướng tồn tại của nó” [75, 916].

Tương tác làm sự vật vận động đồng nghĩa quan niệm sự vật là do các mặt đối lập tạo thành. Vận động được quyết định bởi tương tác nội tại của chính sự vật, khiến các sự vật tương tác với nhau. Quan niệm này trở thành xuất phát điểm để triển khai hầu hết các lĩnh vực khác như nhận thức luận (chủ nghĩa tự nhiên, chủ nghĩa cá nhân), vấn đề chính trị - xã hội, tư tưởng triết học tự nhiên (lý thuyết màu sắc, lý thuyết hình thái về tính đền bù và tính phân cực) và tư tưởng triết học xã hội (nhân học, mỹ học).

3.2.3. *Quan niệm về con người từ góc độ bản thể luận*

Goethe cho rằng mỗi người đều có thuộc tính tinh thần và vật chất. Chúng không tách rời nhưng không hòa tan vào nhau. Tổng hòa hai bộ phận hữu cơ bộc lộ khi tồn tại người nhận thức thế giới. Theo Goethe, tri thức không thể nảy sinh nếu

không đồng thời đánh thức hai thuộc tính của chủ thể. Kết quả của thao tác là sự vật hiện diện trong chủ thể, thực thể mang hai thuộc tính: “Chỉ khi cơ thể tinh thần và cơ thể vật chất của họ tự đặt mình trước các hiện tượng, lúc đó, chúng mới bộc lộ tồn tại bên trong của mình” [75, 31]. Quan điểm này có vẻ gần gũi với triết học duy vật biện chứng “luôn nhấn mạnh đến mối quan hệ gắn bó chặt chẽ giữa con người với giới tự nhiên” [23, 21].

Đáng chú ý, con người không phải là cá nhân thụ động trong quan hệ với thượng đế và giới tự nhiên như sẽ thấy rõ hơn ở tiểu mục sau đây, mà là thực thể cụ thể, tự quyết số phận của mình. (Sau này, Matsushita Konosuke (1894-1989) bàn về con đường của quyền tự quyết số phận: “Khi trong lòng người ta bùng lên ngọn lửa nhiệt tình, những ý tưởng mới sẽ nối tiếp nhau sinh ra và tất yếu dẫn đến việc các quan niệm thông thường bị bác bỏ” [35, 35]). Nhưng do thuộc tính chính thể, người ta không chỉ tự do mà còn chịu ràng buộc với các thực thể khác. Từ đây, tồn tại người phải mang đặc trưng chính thể. Đây là chính thể của hai mặt đối lập không tách rời: tự do và ràng buộc. Người ta sống trong môi trường kìm hãm nhu cầu của mình nhưng các cản trở ấy lại nuôi dưỡng và thúc đẩy khát vọng tự do. Bản thể luận của Goethe trong quan niệm về con người là không có tự do tuyệt đối. Tồn tại người nằm trong quan hệ tùy thuộc với các tồn tại khác.

Từ đây, cái cá nhân còn mang đặc trưng nữa. Để vươn tới tự do, mỗi người phải tích tụ năng lượng cho tới khi phá vỡ rào cản, tức là, tất yếu hành động. Khát vọng vươn tới tự do của Goethe, có thể nói, đi cùng tư tưởng duy vật biện chứng, ở đây, “tự do được hiểu không chỉ là mục tiêu, là khát vọng, mà còn là sức mạnh tiềm tàng quy định bản chất con người xã hội” [23, 19]. Con người bản thể luận, theo Goethe, là con người hành động trong quan hệ phụ thuộc hướng tới giải phóng cá nhân, giải phóng quan hệ cũ để xác lập quan hệ mới. Quan hệ dù mới hay cũ đều bất biến bởi chúng là quan hệ giữa các thành phần bất biến của tồn tại, thứ tồn tại của các sự vật. Vận động liên tục của tồn tại cụ thể trở thành động lực lịch sử. Con người là trung tâm của động lực phát triển dù họ đứng ở vị trí nào trong từng giai đoạn của tiến trình, cản trở hay phá bỏ cản trở.

Quan niệm “tự do và ràng buộc” khác hẳn quan niệm “tự do” ở thời đại vàng son. Thời ấy, người ta nói rất nhiều về tự do cho nhân tính nhưng, về thực chất, lại đặt ra hàng loạt ràng buộc mà nhân tính không sao vùng thoát khỏi. Một trong những ràng buộc ghê gớm nhất được các nhà tư tưởng thời đó nhất trí gần như tuyệt đối là ràng buộc bởi quy luật. Kịch *Goetz von Berlichingen với Tay sắt*, mô tả cuộc chiến giành tự do cuối thời Trung cổ. Goethe hiểu đây là cuộc chiến tuyệt vọng dù hiệp sỹ Goetz đang sống trong “đế quốc tự do” khi nó đang bước vào kỷ nguyên mới, kỷ nguyên được các nhà sử học Pháp thế kỷ 19 gọi bằng tên vàng son - Phục hưng, mang lại tự do cho tất cả, cái vốn bị Trung cổ nghìn năm tước đoạt. Sống khoảng năm 1500, thời kỳ chế độ hiệp sỹ mất đi niềm vinh quang từng có, nhân vật có thật không hề đạt được tự do như tất yếu mà liên tục vùng vẫy, vùng vẫy ghê gớm hơn thời Trung Cổ để cầu mong cơ hội sinh tồn: “tự do và giam cầm là hai cấu trúc đối lập của kịch” [120]. Trước cái tất yếu, hiệp sỹ bị đánh bại trong trận chiến mà các chiến thuật và vũ khí mới đã được áp dụng. Đầu rơi máu chảy. Từ vở kịch trong bối cảnh như vậy, nhận định “Goethe đã ít nhiều công khai chỉ trích xã hội chuyên chế ở thời đại của ông” [112] e có vẻ khiên cưỡng, dù cho rằng “với yêu cầu giải phóng cá nhân khỏi các ràng buộc xã hội, tác phẩm có giá trị vượt thời gian và vẫn rất đáng đọc” [112].

3.3. Nhận thức luận trong triết học Goethe

Goethe mở đầu lý luận nhận thức từ quan sát tự nhiên, đúng như quan điểm của thời đại vàng son nhưng không hẳn vậy. Trong *On granite* (Về Đá Hoa cương, 1784), ông “rời khỏi lĩnh vực quan sát thông thường của tôi” [75, 914] xuất phát từ bí ẩn đầy mê hoặc của tự nhiên. Đối mặt với “sự yên lặng hùng vĩ bao quanh khi chúng ta đứng trong đơn độc và tĩnh lặng của thiên nhiên, bao la và hùng hồn bằng chất giọng tịch mịch của nó” [75, 914], ông lập ngôn: “Tôi đã chịu đựng và tiếp tục chịu đựng nhiều đau khổ vì tính không nhất quán trong quan điểm của mọi người, vì các thay đổi đột ngột trong tôi và những người khác” [75, 914]. Đây thực chất là lập ngôn của cái tôi trước cái tất yếu, khác hẳn quan điểm của thời đại vàng son. Nó, xác lập vị thế cá nhân, xuyên suốt lý luận nhận thức tự nhiên và lý luận về cá nhân - nhận thức tự nhiên qua tồn tại người.

3.3.1. Chủ nghĩa tự nhiên trong nhận thức luận

3.3.1.1. Quan niệm tự nhiên từ góc độ nhận thức

Chủ nghĩa tự nhiên, trong luận án, được hiểu là triết học tự nhiên, sẽ phân tích những lập luận của Goethe về các vấn đề tồn tại của tự nhiên gắn với ý niệm và tồn tại người. Ông nghiên cứu bản thể tự nhiên với ba thành phần trong khung cảnh tự nhiên, từ đó, đưa ra quan niệm tổng quát về tự nhiên và quan hệ giữa con người với tự nhiên. Quan niệm như thế không thể tìm thấy ở bất cứ nhà tư tưởng nào ở thời đại vàng son.

Trước hết, để xây dựng quan niệm tổng quát về tự nhiên, ông nghiên cứu tự nhiên thứ nhất, tức tự nhiên như vốn có. Nhưng ông không nghiên cứu tự nhiên tự nó, những thứ không thể nghi ngờ tồn tại của chúng, mà nghiên cứu tự nhiên được nhân tính hóa, được cấu thành bởi sự vật, ý niệm, và tồn tại người. Dù thế, ông không nghiên cứu tự nhiên nhân tính dưới dạng các đối tượng bị chia cắt thành từng phần hoặc lĩnh vực rời rạc. Xuất phát từ các vật thể hữu hình, cảm tính, ông nghiên cứu tập hợp các vật thể tự nhiên trong quan hệ tổng hòa như chỉnh thể. Nói cách khác, ông nghiên cứu tự nhiên trừu tượng, nghiên cứu giới tự nhiên không tách rời với tiếp cận siêu hình học.

Còn để xây dựng quan niệm về quan hệ giữa người với tự nhiên, ông nghiên cứu thêm tự nhiên thứ hai, thứ tự nhiên được cải tạo phù hợp với lợi ích của loài người, hay tự nhiên nhân tạo. Trong tự nhiên nhân tạo, ông nhấn chủ yếu đến nghệ thuật và kiến trúc. Dị ứng với mặt trái của khoa học khai thác thiên nhiên quá tùy tiện, ông đề cập rất ít đến khoa học - kỹ thuật, công cụ góp phần biến tự nhiên thứ nhất thành tự nhiên thứ hai, và chiếm vị trí thống soái ở thời kỳ vàng son. Dù ít, ngay từ khi được giao phụ trách hoạt động phục hồi khai thác mỏ bạc thời kỳ ở Weimar, ông đã áp dụng các phương pháp giảm thiểu tàn phá môi sinh; cảnh báo hậu quả lạm dụng thiết bị đo, từ đó, luận chứng cho phương pháp nhận thức mới về tự nhiên.

Về phương pháp nghiên cứu, xuất phát từ quan niệm tự nhiên như tự nhiên nhân tính và mục đích nghiên cứu là đi tìm tồn tại của nó như chỉnh thể, ông đề ra phương pháp nghiên cứu còn xa lạ ở thời đại mình. Đối lập với hai phương pháp phổ biến là thực chứng và tư biện, ông xây dựng phương pháp trung gian, thống

nhất biện chứng. Đặc điểm cơ bản của phương pháp mới này là gắn với đạo đức: mở rộng phạm vi thực hiện đạo đức sang lĩnh vực tự nhiên nhân tính. Từ đây, bên cạnh đòi hỏi đạo đức bắt buộc giữa người với người, ông đề nghị phải có luân lý với thiên nhiên, tôn trọng, tự giác thực hiện trách nhiệm bảo vệ thiên nhiên. Mục đích cuối cùng của phương pháp nhận thức mới là giúp nhà nghiên cứu, và những ai tham gia hoạt động can thiệp vào thiên nhiên, biến nghĩa vụ bảo vệ thiên nhiên thành mệnh lệnh đạo đức tối cao. Mệnh lệnh này không chịu ràng buộc của bất cứ lễ thói hay luật tắc nào ngoài bản tính thiện cố hữu của loài người, sản phẩm cao nhất của tự nhiên nhân tính mà tồn tại người dựa vào.

3.3.1.2. Đặc điểm của nhận thức tự nhiên

Chủ nghĩa tự nhiên trong quan niệm của Goethe cho rằng, tri thức về giới tự nhiên (i) là kết quả nhận thức tự nhiên như chỉnh thể thay vì hệ thống, (ii) và là tri thức về cái vô hạn nhờ khám phá vô hạn các trạng thái hữu hạn của tự nhiên. Cụ thể:

Thứ nhất, nhận thức tự nhiên như chỉnh thể chứ không phải như hệ thống.

Phủ nhận tính hệ thống của giới tự nhiên, Goethe viết “tồn tại là tồn tại trong phạm vi mọi thứ đang tồn tại” [75, 916]. Sự vật không tồn tại trong bất kỳ hệ thống nào bởi, phạm vi nói đến hệ thống phải gắn với các phép đo hoặc thang đo của thiết bị hay dụng cụ. Goethe hoài nghi giá trị của đo đạc, công cụ nhận thức gần như vụn vặt ở thời đại vàng son trước các nhu cầu cấp bách của cách mạng khoa học. Cần vượt khỏi tư duy ông cho rằng cứng nhắc của Phục hưng, nhất là của Khai sáng, do nó quá chú trọng lý tính hoặc quá tôn sùng bằng chứng. Hãy nhận thức sự vật, nhất là giới hữu cơ, như chỉnh thể thay vì hệ thống. Muốn vậy, không thể xem phép đo truyền thống như đũa thần của khoa học. Chúng chỉ hữu dụng trong khảo sát hệ thống mà giới nghiên cứu mặc nhiên cho rằng như vậy hoặc không muốn bàn cãi. Với Goethe “đo đạc là quá trình thô ráp và cực kỳ không hoàn hảo khi áp dụng cho vật thể sống” [75, 916].

Thực ra, Goethe không phủ nhận thước đo. Vấn đề nằm ở khái niệm thước đo và dùng nó thế nào. Ông đề xuất loại thước đo khác so với thước đo máy móc. Mọi ý tưởng tạo lập thước đo mới không đi chệch mục đích và đối tượng sử dụng. Mục đích là dùng nó để nhận thức thể giới. Đối tượng là tự nhiên nhân tính, không

đơn thuần vật chất hay tinh thần, mà là thế giới của các sự vật cảm tính và ý niệm gắn với tồn tại người. Sự vật cảm tính có vô số liên hệ nội tại không dễ dàng chia tách. Tính nội tại của nó được quy định bởi đặc tính của cái hữu hạn không biệt lập mà, cùng cái hữu hạn khác, tham gia cái vô hạn. Tư duy hữu hạn không thể thâm nhập thế giới nội tại của sự vật nếu không sử dụng thước đo đặc biệt, nằm ngay trong sự vật. Ai cũng có thể khai thác nó để xuyên sâu sự vật: “Sự vật sống không thể được đo lường bằng thứ gì đó bên ngoài nó; nếu nó phải được đo, nó phải cung cấp thước đo của riêng nó” [75, 916].

Goethe viết: “Thước đo này... mang tính tinh thần cao độ, và không thể tìm thấy thông qua các giác quan” [trích theo 75, 916]. Nhấn mạnh yếu tố “tinh thần cao độ” không nhất thiết bị chụp mũ duy tâm nếu biết lập trường của ông xuất phát từ tư tưởng nhất quán về tự nhiên duy vật. Theo ông, tự nhiên chỉ có thể được giải thích bằng các quy luật phát triển nằm trong bản thân tự nhiên, chứ không phải lực lượng bên ngoài. Tồn tại người là sản phẩm đồng thời tham gia tồn tại của tự nhiên nên mọi giải thích về nó phải tiến hành bởi các quy luật nằm trong nó. Nhận thức là quy luật của tồn tại người và, vì vậy, nhận thức đúng phải được tìm trong chủ thể.

Goethe nêu dẫn chứng khiến ai cũng có thể tự kiểm nghiệm hậu quả của vi phạm nguyên tắc. Ngành hội họa thường chấp nhận phương pháp đo truyền thống trước khi vẽ ai đó, trước khi “đo lường tồn tại người” [75, 916]. Họ chọn đầu người làm đơn vị để đo tất cả các bộ phận trên cơ thể: “Đã có những cố gắng để đo lường tồn tại người một cách máy móc: các họa sỹ chọn đầu là phần tối ưu nhất để dùng làm đơn vị đo” [75, 916]. Đơn vị đo vật lý không thể chuyển tải đặc thù của các bộ phận con người. Hơn nữa, bị ám ảnh bởi kích thước chuẩn cơ học, họa sỹ khó có thể toàn tâm cảm nhận hoặc nắm bắt các kích thước vô hình của tồn tại người, cái bộ phận và cái toàn thể: “điều này không thể được thực hiện mà không gây các biến dạng tinh vi, và không thể xác định, ở các bộ phận khác của cơ thể” [75, 916]. Nhận định như vậy là bởi tồn tại người không thể vượt khỏi các quy luật của tồn tại tự nhiên: “Các sự vật chúng ta gọi là các bộ phận trong mỗi tồn tại sống không thể tách khỏi cái toàn thể đến nỗi chúng có thể chỉ được hiểu trong và cùng cái toàn thể” [75, 916].

Vậy thước đo “mang tính tinh thần cao độ” là gì? Nếu tự nhiên có quy luật vận động nội tại của nó, tồn tại người cũng có quy luật tương tự. Điều ấy có nghĩa thước đo “mang tính tinh thần cao độ” chẳng là gì khác ngoài các quy luật vận động trong tư duy mà Goethe gọi là “ý niệm”. Các ý niệm với tư cách thước đo, đương nhiên, “không thể tìm thấy thông qua các giác quan” [75, 916]. Nhưng ý niệm không bao giờ hình thành nếu không có giác quan. Giác quan là trung gian chuyển tải sự vật cảm tính vào tư duy, qua đó, tư duy đi tìm ý niệm của sự vật vốn dĩ là nguồn gốc của ý niệm. Khác biệt căn bản giữa Goethe với Plato thể hiện ở tiếp cận này, tiếp cận về hoán đổi quan hệ và vai trò giữa sự vật cảm tính với ý niệm.

Từ đây, nhận thức được triển khai như sau: trên quan điểm về tính toàn thể bởi sự thống nhất giữa cái cảm tính và ý niệm, sự vật được tiếp cận sao cho tư duy có thể nhìn thấy quan hệ nội tại giữa các phần bên ngoài của sự vật được tri giác một cách rời rạc. Suy luận dựa trên tri giác diễn ra liên tục suốt quá trình quan sát. Quan sát có thể trực tiếp hoặc gián tiếp, quan sát cả hình ảnh của sự vật đã vào não bộ. Quá trình này trái với suy đoán tách rời sự vật cũng như tư biện thuần túy. Dana Pauly xem nó như “tiến hành trải nghiệm hiện tượng được quan sát và cứ như thế suốt quá trình nghiên cứu thay vì suy đoán thoát khỏi hiện tượng hoặc thay thế hiện tượng bằng khái niệm trừu tượng hoặc mô hình toán học nào đó” [140, 22].

Phương pháp luận nêu trên cho thấy các khái niệm được Goethe rút ra từ các hiện tượng được suy luận như chính thể hơn là từ các thực thể được tri giác như hệ thống, thực tại nằm sau hiện tượng [xem 82, 83-111]. Tiếp cận của ông, bởi thế, còn gọi là tiếp cận logic học hiện tượng hay hiện tượng học, bộ môn của triết học mà đến “những năm đầu tiên của thế kỷ này (thế kỷ 20), Edmund Husserl mới sáng lập” [82, 84]. Ông coi khả năng tri giác cũng như tính khởi thủy và tính trực tiếp của hiện tượng được tri giác như nguồn tin cậy cho tri thức đích thực [116, 71-82], thay vì ngược lại. Từ đây, ông thấy “trong chừng mực sử dụng các giác quan lành mạnh của mình, mỗi người là công cụ khoa học tốt nhất và chính xác nhất ở mức độ có thể” [104, 311].

Thứ hai, nhận thức cái vô hạn trong trạng thái hữu hạn.

Dẫu biết tự nhiên vô hạn trong khi tâm trí chỉ có thể xử lý những cái hữu hạn, trở ngại các nhà nhận thức luận cho đến thời đại của Goethe chưa vượt qua là

làm sao giải quyết mâu thuẫn này. Làm thế nào nhận thức cái hữu hạn mà không loại trừ bản chất vô hạn của nó? Làm sao nhận thức bộ phận mà không xa rời tồn tại của nó trong toàn thể? Làm thế nào nhận thức cái riêng mà không tách nó khỏi dòng chảy cái chung?

Trở lại mục bản thể luận, Goethe không dừng lại ở khảo sát tồn tại sự vật cụ thể như thói quen của khoa học thực chứng, mà khảo sát tồn tại của sự vật. Tồn tại mà ông khảo cứu là tồn tại trong phạm vi mọi thứ đang tồn tại. Cùng với nó, ông tìm hiểu các nguyên tắc định hướng để tồn tại vô hạn của tự nhiên chuyển thành tồn tại hữu hạn của nó trong nhận thức. Các nguyên tắc định hướng là cơ sở cho phương pháp nhận thức của ông. Goethe xuất phát từ thừa nhận cái vô hạn không phải được cấu tạo từ tập hợp cái hữu hạn, cái hữu hạn không phải là thực thể khác biệt với cái vô hạn mà là biểu hiện của cái vô hạn trong tâm trí: “Dù mọi tồn tại hữu hạn đều tồn tại trong cái vô hạn, chúng không phải là bộ phận của cái vô hạn; thay vào đó, chúng dự phần vào cái vô hạn” [75, 916]. Vậy quá trình nhận thức cái hữu hạn diễn ra thế nào? Ở đây, xuất hiện hai tình huống ứng với hai đặc trưng cơ bản của nhận thức.

Một là, nếu “mọi tồn tại hữu hạn đều... không phải là bộ phận của cái vô hạn” [75, 916], thì điều đó đồng nghĩa thừa nhận mọi cái hữu hạn đều độc lập trước hai đối tượng: cái vô hạn và mọi cái hữu hạn khác ngoài bản thân nó. Như vậy, cái hữu hạn chứa đựng bản tính riêng của nó. Bản tính riêng của cái hữu hạn dẫn đến loại trừ khả năng có cái hữu hạn phổ quát bao trùm mọi cái hữu hạn khác. Vì nếu có cái hữu hạn phổ quát, sẽ không thể có cái hữu hạn với bản tính riêng. Mặt khác, bản tính riêng khiến mỗi cái hữu hạn không giống bất cứ cái hữu hạn nào khác và càng không giống cái hữu hạn phổ quát (nếu có). Quan niệm này phù hợp với kết quả quan sát tự nhiên cũng như nghệ thuật. Goethe nhận thấy muôn vẻ biểu hiện của sự vật không lặp lại: “Vậy mà, mọi thứ thực sự tồn tại thông qua bản tính tự nhiên của chính nó” [75, 916]. Quan sát ấy củng cố quan niệm của ông về chủ nghĩa cá nhân, cá nhân độc đáo, trong xã hội.

Hai là, do “mọi tồn tại hữu hạn đều tồn tại trong cái vô hạn”, mà còn “dự phần vào cái vô hạn” [75, 916]. Thừa nhận tình huống này là thừa nhận bản tính tự

nhiên của cái hữu hạn không còn là “bản tính tự nhiên của chính nó”, mà còn bao hàm bản tính của cái khác nó, không phải nó. Mỗi cái hữu hạn không thể tồn tại chỉ cần nhờ bản tính tự nhiên của chính nó: “Chúng ta gặp khó khăn khi tin rằng cái gì đó hữu hạn có thể tồn tại thông qua bản tính tự nhiên của riêng nó” [75, 916]. Dù bản tính tự nhiên là điều kiện tồn tại của sự vật, nó không biệt lập mà liên hệ với bản tính của sự vật khác. Điều kiện tồn tại của sự vật không chỉ nằm trong sự vật mà còn ở sự vật khác; chúng không tồn tại tách rời mà liên hệ nhau, ảnh hưởng nhau, kìm hãm điều kiện này hoặc thúc đẩy điều kiện kia của chính nó và cái khác nó. Goethe viết: “các điều kiện của tồn tại kết nối nhau đến mức điều kiện này phải phát triển từ điều kiện kia” [75, 916].

Hai tình huống nêu trên đan xen, ràng buộc, sinh thành và phát triển dựa trên nền tảng cái toàn thể: “Các sự vật chúng ta gọi là các bộ phận trong mỗi tồn tại sống không thể tách khỏi cái toàn thể đến nỗi chúng có thể chỉ được hiểu trong và cùng với cái toàn thể” [75, 916]. Nói cách khác, “một tồn tại sống hữu hạn tham gia vô hạn, hay đúng hơn, nó có cái gì đó vô hạn trong chính nó” [75, 916]. Sinh thành và hoại diệt dường như không nằm trong bản thân sự vật mà thuộc về sự vật khác: “Vì vậy, có vẻ như sự vật được thành tạo bởi sự vật khác” [75, 916]. Hơn nữa, nếu điều kiện tồn tại của sự vật nằm ở cả sự vật khác, chẳng khác gì sự vật gửi gắm nguyên nhân tồn tại của mình cho sự vật khác, và cái nguyên nhân khác kia nằm ngoài sự vật khiến sự vật tồn tại ở trạng thái khác, không giống trạng thái thuần túy của nó. Bởi thế, “tồn tại sống tạo nên nguyên nhân khác để tồn tại, và khiến nó tồn tại ở trạng thái nào đó” [75, 916].

Quán triệt tinh thần biện chứng trên, Goethe kết luận lần nữa rằng sự vật trong tự nhiên không thể được nhận thức chỉ bằng thước đo ngoại tại, hữu hình. Rút cục, thước đo, thực nghiệm, chuyển xuống hàng thứ yếu. Đẩy lên tuyến đầu nhận thức là cá nhân, ý niệm. Cá nhân nhà khoa học, thay vì máy móc, có thể “thấy tính thống nhất của tự nhiên như nó vốn dĩ thể hiện sự đa dạng giữa các bộ phận hợp thành của nó” [157, 23]. Khi cá nhân ý thức rằng thiết bị đo hoặc quan sát đơn thuần không bao giờ chuyển tải hoặc tiếp cận được, nhận thức thực sự diễn ra và thực sự tin cậy.

Khi tư duy vươn lên tuyến đầu, nắm bắt ý niệm sự vật, nhà khoa học có thể tiến hành đo đạc hướng đến sự vật như chính thể. Từ đây, chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống thành “chủ nghĩa kinh nghiệm tinh tế” trong nội tâm cởi mở, bộc lộ ý niệm [104, 307]. “Tự nhận thức trong tư duy” là yếu tố quan trọng giúp nhà khoa học “chú ý đến hiện tượng trong quá trình nghiên cứu” [157, 23] thay vì quan sát đơn thuần vốn không hơn gì máy ảnh hay siêu âm. Mô hình cây khởi thủy, hiện thân tư tưởng triết học tự nhiên của Goethe, sẽ được trình bày kỹ hơn ở mục cấu trúc của triết học Goethe.

Tóm lại, khi chủ nghĩa tự nhiên sa đà vào các bộ phận rời rạc, thiết bị đo lên ngôi. Nhiều trường hợp, chúng soán ngôi cá nhân nhà khoa học và quyết định mọi phán xét. Ngược lại, Goethe thấy vận động của sự vật - hình thành, phát triển, hoại diệt - không đơn tuyến một chiều. Vận động là vận trù của vô hạn và tâm trí có thể nắm bắt qua biểu hiện hữu hạn. Tăng trưởng trong vận động được tâm trí nắm bắt qua ý niệm và sự vật. Vận động của các bản nguyên ấy chỉ xảy ra khi có sự hiện diện của tồn tại người, can thiệp của cái chủ quan. Nhận thức luận của Goethe, vì thế, mang dấu ấn chủ nghĩa chủ quan nhưng khác hẳn George Berkeley (1685-1753) hay David Hume (1711-1776).

3.3.2. Chủ nghĩa cá nhân trong nhận thức luận

Gắn với chủ nghĩa tự nhiên là chủ nghĩa cá nhân. Chúng tôi xem nó như bộ phận cấu thành vấn đề nhận thức trong triết học Goethe vì các luận điểm cơ bản của Goethe trong nhận thức tự nhiên, về cơ bản, nghiệm đúng khi ông khảo luận về cá nhân. Với ông, xuất phát từ quan điểm bản thể luận, nhận thức cá nhân là nhận thức tự nhiên qua tồn tại người và, ngược lại. Bởi thế, bên cạnh tuân thủ nội dung chung về chủ nghĩa cá nhân được thừa nhận rộng rãi (lập trường đạo đức, triết lý chính trị, hệ tư tưởng, và quan điểm xã hội nhấn mạnh giá trị nội tại của cá nhân [xem 168, 6], tiểu mục này sẽ mở rộng nội hàm của nó. Nghĩa là, từ quan niệm của Goethe về vấn đề cá nhân, chúng tôi sẽ phân tích quan niệm của ông về cá nhân trong tương quan giữa tồn tại người với tự nhiên được cấu thành bởi sự vật cảm tính, ý niệm, và tồn tại người. Với lẽ ấy, tiểu mục nhỏ đầu tiên sẽ bàn về “chủ nghĩa chủ quan”, như bằng chứng nữa về khác biệt với tư tưởng thời vàng son.

3.3.2.1. Chủ nghĩa chủ quan trong nhận thức luận

Chủ nghĩa chủ quan là nguyên lý triết học thừa nhận kinh nghiệm chủ quan là nền tảng cơ bản và cuối cùng của mọi phép đo và quy luật. Các hình thức cực đoan, thuyết duy ngã chẳng hạn, có thể cho rằng bản chất và tồn tại của mọi đối tượng chỉ phụ thuộc vào nhận thức chủ quan của ai đó về nó. Trong mệnh đề 5.632 của *Tractatus Logico-Philosophicus*, sách bàn về quan hệ giữa ngôn ngữ với thực tại và các mục đích xác định các giới hạn của khoa học, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) chỉ ra đặc trưng của chủ nghĩa chủ quan: "Chủ thể không thuộc về thế giới, mà nó là giới hạn của thế giới" [164, 151]. Nương theo ý này, chúng tôi coi khảo sát giới hạn của thế giới trong quan niệm của Goethe là khảo sát giới hạn của chủ thể, khảo sát chủ thể nhận thức thế giới bị nó giới hạn. Nhận thức thế giới đến đâu, chủ thể mở rộng giới hạn của thế giới đến đấy.

Luận điểm này, thực ra, tương thích với quan niệm của Goethe, quan niệm về điều kiện của chủ thể nhận thức cũng như điều kiện của thế giới để chủ thể có thể nhận thức. Thế giới chủ thể có thể nhận thức, theo Goethe, được cấu thành bởi hai thành phần không thể tách rời là sự vật cảm tính và ý niệm. Muốn nhận thức thế giới ấy, thì không thể thiếu tồn tại người. Vậy thành phần thứ ba, tồn tại người, là gì? Goethe thiết kế nó theo cách chỉ chấp nhận khảo sát thế giới trong giới hạn nêu trên. Ngoài nó ra, không có thực tại nào khác, không có tồn tại độc lập nào khác khi tri giác hay suy luận.

Trước tự nhiên nhị nguyên, cấu tạo bởi sự vật cảm tính và ý niệm, chủ thể không chỉ theo dõi biểu hiện bên ngoài mà cả các yếu tố bên trong sự vật, những thứ xa lạ với tri giác. Sự vật luôn giấu sẵn chìa khóa hỗ trợ nhà quan sát mở cánh cửa bí ẩn để thâm nhập nó. Cánh cửa bị đui mù trước tri giác nhưng sáng tỏ trước mắt vô hình: suy luận hay nội quán. Cửa vô hình chẳng phải gì khác mà là ý niệm gắn với sự vật. Nắm nó, chủ thể nắm các yếu tố bên trong quy định vận động nội tại của sự vật. Động lực này, các lực điều hướng tự nhiên, cũng khó kiểm chứng bằng thực nghiệm, nếu thiếu chủ thể triết học của Goethe, "các động lực lý tưởng", sản phẩm của tư duy thuần túy.

Điều đó không có nghĩa động lực lý tưởng hoàn toàn biến hình. Chúng, - các nguồn năng lượng nội tại thật có, nằm trong liên hệ cố hữu với hiện tượng, hình

thức của sự vật. Theo Goethe, để nắm chìa khóa ý niệm của sự vật, trên cơ sở quan sát các sự vật rời rạc, chủ thể kết nối, tìm ra xu hướng ổn định của chúng. Đây là lúc ý niệm xuất hiện và, ở giai đoạn này, “nhà khoa học tự nhiên nên chú ý không chỉ cách thức vạn vật xuất hiện đơn thuần mà, đúng hơn, cách chúng xuất hiện nếu mọi yếu tố vận hành bên trong chúng dưới dạng các động lực lý tưởng cũng thực sự bộc lộ ở bên ngoài” [157, tr.31].

Làm thế nào chấp nối các hiện tượng rời rạc và làm thế nào phát hiện chấp nối này chỉ ra tính quy luật của vận động còn chấp nối kia thì không? Độ chính xác, tính tin cậy của nhận thức nằm ở xác suất đúng sai của chấp nối và phụ thuộc cao độ vào tính chủ quan. Lúc này, dường như ý thức, chứ không phải tự nhiên, là thực tại. Đương nhiên, Goethe cố gắng tìm cơ sở khách quan của cái tôi chủ quan mà ông tin ai cũng có.

Trong tiểu luận *Winckelmann and His Age* (Winckelmann và Thời đại Của ông, 1805), Goethe cho rằng ai cũng có năng lực tri giác nhưng không giới hạn ở chức năng tri giác, bởi tri giác tự nó không thỏa mãn những gì nó có. Thiên nhiên thiết kế tri giác theo cách chúng tìm cách tự phá vỡ giới hạn bẩm sinh của mình. Chúng là sản phẩm của tiến hóa, dấu hiệu quan trọng phân biệt con người với động vật. Giới hạn ngày càng hiện ra rõ nét hơn cùng với hoạt động phức tạp của loài người. Một trong những thước đo trình độ trưởng thành của giới hạn là ngôn ngữ. Nhờ ngôn ngữ, thông qua hoạt động thực tiễn, các hình ảnh sơ cấp do tri giác mang lại tự động liên hệ nhau. Tương tác các hình ảnh sơ cấp dẫn đến sản sinh, tích tụ năng lượng, dần chuyển hóa thành động lực tri giác nội tại. Đến trình độ tích tụ đủ lớn, nó phá vỡ giới hạn tự nhiên của tri giác. Trong tri giác bẩm sinh, nhu cầu và khả năng suy luận hình thành, ý niệm hình thành. Từ đây, chủ thể ngoảnh nhìn sự vật không còn vô hướng như giai đoạn cảm tính thuần túy ban đầu.

Xu thế tự nhiên này gắn với quá trình loài người dần tách khỏi động vật. Ai cũng có thể đạt năng lực suy luận mà không nhất thiết qua giáo dục trường lớp (tuổi thơ của Goethe không trải qua hệ thống giáo dục chính quy). Mỗi người từ bẩm sinh đều đã có thiên hướng suy luận. Chính nó giúp người ta làm chủ theo cách không hủy phá tự nhiên cũng như hủy phá chính mình. Theo đà tiến hóa, thế giới quan về

vũ trụ cấu thành bởi sự vật cảm tính, ý niệm, và tồn tại người, dần hình thành. Goethe không giấu ý đồ, vì thế, về học thuyết lấy cá nhân làm cơ sở cấu tạo thế giới. Trong thế giới không còn thuần khiết tự nhiên, cá nhân là sản phẩm của nó, quay lại khám phá, và mở rộng nó. Cá nhân là chủ thể và khách thể của thế giới, cái khiến chủ thể cảm nhận tính vô hạn của thế giới hữu hạn. Quan niệm này, như nêu ở phần về tự nhiên, khác hẳn Berkeley và Hume.

Người ta bị thôi thúc mạnh mẽ khát vọng nắm bắt thế giới và trải nghiệm nó, định vị nơi chốn của mình để hài hòa với thế giới chứ không tách rời nó. Đến đây có sự phân nhánh về năng lực. Thứ nhất, xu hướng né tránh đời sống hiện thực, rút vào nội tâm, phát huy sở trường tư biện. Goethe gọi những người này - Parmenides, Plato, Descartes, kể cả Schiller bạn thân của ông - là tài năng. Thứ hai, số khác tìm cách bổ sung khả năng suy tưởng tự nhiên bằng trải nghiệm ở thế giới ngoại tại, và họ là xuất chúng. Khi ấy, có thể yên tâm về tồn tại người luôn “đem lại vui sướng cho thế hệ đương thời và cả các thế hệ mai sau” [75, 882], bằng xuất chúng chứ không chỉ tài năng.

Trong khi nhiều nhà triết học tài năng cho đến thời đại Goethe thuộc nhóm thứ nhất, ông tin nhiều người khác có thể rơi vào nhóm thứ hai, xuất chúng, nếu không hoài nghi con đường nhận thức mới mà ông phát biểu. Trong *On the Granite*, ông tuyên bố: “Hãy để những ai nhận thấy cảm giác này đồng hành cùng tôi trên cuộc hành trình của tôi” [75, 914]. Qua Winckelmann, ông nhắc lại rằng tài năng và xuất chúng là thiên bẩm, rằng với nó, người ta mặc nhiên quan tâm tìm hiểu chính mình, tìm hiểu đồng loại và, về logic, tìm hiểu thiên nhiên qua con đường nghệ thuật.

Ông coi trọng khổ cực dù chưa từng trải nghiệm, xem vất vả là các quãng thời gian để tài năng bộc phát. Cuộc đời thơ ấu và tuổi thanh niên đầy trắc trở của Winckelmann là lúc học hỏi và khám phá nhiều nhất: “Thậm chí suốt những năm tháng buồn như vậy, chúng ta thường phát hiện khát vọng đạt đến trải nghiệm trực tiếp về cuộc đời và thế giới” [75, 882]. Ông chỉ ra sức mạnh của cái chủ quan những lúc cam go, khiến người ta có thể làm nhiều thứ trên cơ sở sử dụng hợp lý các năng lực cá nhân, và có thể đạt thành tựu phi thường nếu vài trong số chúng có cơ hội phát lộ. Khát vọng có thể thành hiện thực nếu kết hợp cả hai: tài năng và xuất chúng. Ông

cam đoan “người ta chỉ có thể đạt đến toàn hảo, trọn vẹn không ngờ, nếu toàn bộ phẩm chất của họ thống nhất và hợp tác thành thể thống nhất” [75, 882].

Chủ nghĩa chủ quan của Goethe có khác biệt cơ bản là nó không đối lập với tư duy toàn thể, nhìn nhận mọi thứ như một thể thống nhất. Tư tưởng này xuất phát từ bản tính thống nhất của tự nhiên, mà lý tính thời vàng son có đề cập nhưng lại xem nhẹ tồn tại người, tư tưởng được xem như di hại của thời Trung Cổ. Người ta không thể nhận thức tự nhiên nếu không tiếp cận nó trên quan điểm toàn diện và đầy đủ. Bàn về tính toàn thể tất yếu mà cá nhân phải tuân thủ, ông viết: “Vô số mặt trời và hành tinh và mặt trăng kia phục vụ cho mục đích gì, các vì sao và các thiên hà kia, các sao chổi và các tinh vân kia, các thể giới đã được thành tạo và đang tiến hóa kia, nếu tồn tại người được cho là hạnh phúc không thể hiện hết mình để thưởng thức hiện hữu của chúng?” [75, 882-883]. Từ đây, ông nhận định bản tính chủ quan cũng vận trù trong cái toàn thể mà ít ai ngờ tới.

Goethe phàn nàn các thời đại trước đây, và di hại đến cả thời đại của ông, mất năng lực phát hiện cái phú bẩm ở mỗi cá nhân. Suốt thời gian lịch sử dài họ cũng mất tư duy toàn thể bởi chỉ mãi mê chi tiết của cái khách quan: “Người hiện đại thường tự đánh mất mình trong cái vô hạn trước khi họ cuối cùng phải trở về, nếu có thể, với điểm tham chiếu hữu hạn nào đó” [75, 883]. Người hiện đại, sau thời Trung Cổ, có thói quen tách rời hai năng lực, năng lực thông thường mà ai cũng có và năng lực phi thường mà mỗi người có thể bộc lộ trong hoàn cảnh thích hợp. Từ đó, họ phân biệt đối xử với chính mình và với người khác, phân biệt tầm thường với vĩ đại, không nhận ra rằng hai số phận luôn song hành trong họ, cái khiến ai cũng có thể thành xuất chúng ở lĩnh vực nào đấy.

Hồi tưởng Hy Lạp cổ đại, Goethe viết: “Chúng ta những người hiện đại bị thúc ép bởi số phận để hài lòng với chính mình về hai khả năng (tách biệt) đầu tiên” [75, 882]. Theo Horst Matthai Quelle (1912-1999), - nhà triết học vô chính phủ người Đức nói tiếng Tây Ban Nha, cá nhân tạo hình dạng cho thế giới nên cá nhân là các vật thể đó, các vật thể khác, và toàn vũ trụ [xem 148]. Nhận định của Quelle gần với quan niệm “người toàn diện là tất cả cùng chuyển động” [75, tr. IX] mà Bell cho rằng hợp với Goethe.

3.3.2.2. Chủ nghĩa tự do trong nhận thức luận

Theo John Nicholas Gray (1948 - nay), bản chất của tự do là dung nạp các niềm tin và ý tưởng khác nhau về những gì tạo nên cuộc sống tốt đẹp [113]. Đương nhiên, khái niệm tự do xuất hiện từ khá lâu trước thời đại Goethe với nhiều tiếp cận khác nhau. Khái niệm chủ nghĩa tự do dùng ở đây được giới hạn ở niềm tin ý thức hệ về tự do tư tưởng và ngôn luận, khuynh hướng chính trị cổ súy tiến bộ và cải cách. Còn chủ nghĩa tự do trong kinh tế - cổ súy cạnh tranh tự do, thị trường tự điều tiết, và các tiêu chuẩn vàng – thì chúng tôi sẽ không đề cập. Goethe né tránh niềm tin vào tiến bộ và cải cách xã hội Đức thông qua đảm bảo và phát huy tự do, dù khát vọng tự do cũng là lý tưởng cốt lõi của Khai Sáng và đạt đỉnh cao ở thời đại Goethe và lan truyền mạnh mẽ. Theo Goethe:

Thứ nhất, tự do và tính hai mặt của cá nhân

Egmont Trong kịch *Egmont A Tragedy* thể hiện “quan điểm kiên định nhất của Goethe về chính trị” [75, XIII]. Từ nỗi loạn của các nước vùng đất thấp Bắc Âu theo Tin Lành chống Tây Ban Nha theo Chúa Giáo thời Phục Hưng, Goethe muốn đề cao giá trị quyền tự quyết mà thành phố quê hương ông Frankfurt may mắn thụ hưởng. Egmont anh hùng có điểm yếu tư duy chiến lược và quân sự khi “đánh giá sai đến thảm họa ý đồ thâm hiểm của quân chiếm đóng Tây Ban Nha” [75, tr. XIII], Bù lại, ông có uy tín chính trị trong giới tinh hoa ở Hà Lan. Không tạo ra khoảng cách, ông liên hệ trực tiếp với nhân dân. Phẩm chất này của Egmont, vận hành bộ máy sao cho tôn trọng quyền tự do và đảm bảo quyền ngôn luận của công chúng, phù hợp tiêu chuẩn của nhà chính trị mà Hoàng đế La Mã Marcus Aurelius (121-180) từng lưu ý. Ông ca ngợi "ý tưởng về chính thể được quản lý với các quyền bình đẳng và quyền tự do ngôn luận, và ý tưởng về chính phủ của vua tôn trọng hầu hết mọi quyền tự do của những người bị cai trị" [72].

Đáng chú ý, nhà chính trị tôn trọng tự do không nhất thiết trong vắt như pha lê mà có thể tắm mình trong cuộc sống của thường dân. Goethe phản đối quan niệm lãnh đạo phải thủ đoạn và tàn bạo như mô tả trong *Quân Vương*, tác phẩm gói đầu giường của nhiều chính trị gia Châu Âu suốt thời vàng son. Theo Goethe, lãnh đạo phải mang phẩm tính tinh thông và miễn tiện. Chính trị là nghề, Egmont lẽ ra phải

đoán được thâm ý của kẻ thù. Nhưng Goethe cũng phản đối quan niệm thủ lĩnh của quần chúng phải tinh khiết như thánh thần, sống đời phạm hạnh không tì vết. Thủ lĩnh phẩm hạnh trong vắt luôn được đề cao thời vàng son nhưng thực tế không tồn tại. Xã hội thực sự tự do không có chỗ dung thân cho các thủ lĩnh cực đoan, mà là của các cá nhân đan xen tốt xấu, hòa bản năng thấp hèn vào ý thức kiềm chế bởi chuẩn mực văn hóa. Để trở thành anh hùng đích thực, Egmont thời Phục hưng được Goethe thiết kế sở hữu lắm tầm thường thay vì thủ đoạn. Ngay thơ, thiếu lanh lợi mưu mẹo, nhưng giỏi lý lẽ về trò tiêu khiển:

Nếu mỗi sáng không khuấy động trong ta những thú vui mới, nếu mỗi tối tạm biệt ta mà không để lại an ủi hay hy vọng nào, liệu có đáng để ta xúng xính áo quần rồi cời tung hết? Mặt trời có rọi sáng cho ta hôm nay để ta suy ngẫm những gì xảy ra hôm qua? Có khiến ta linh hội và liên kết những gì chưa được linh hội hoặc liên kết – số phận của ngày mai? Hãy dành cho ta các suy xét này, hãy đem chúng đến cho các học giả và các triều thần. Hãy khiến chúng phản chiếu và thẩm thấu các kế hoạch, bờ và luồn, tới những nơi chúng có thể tới, trườn vào những vị trí chúng có thể trườn [75, 65].

Nhà quý tộc Egmont nhân bản, trọng thần triều đình, còn triết lý “sống chỉ để bảo toàn khác chi chết rồi” [75, 64]. Kẻ được dân chúng Hà Lan tin yêu thậm chí còn biểu hiện tư lợi, rồi tư tình với thiếu nữ tư sản Clara. Nhờ thế, “điểm yếu của ông về chính trị trở thành điểm mạnh” [75, tr. XIII]. Cả ông và tình nhân Clara đều có khả năng động viên nhân dân Hà Lan nổi dậy. Quần chúng tin ông vì vô tâm về chính trị, không biết cách, không ham hố thủ đoạn. Tự do tự tại còn khiến ông lạc quan cho đến lúc tử hình:

Ngủ say. Như hạnh phúc thuần khiết bạn sẵn sàng tìm đến mà không bị cấm đoán, không phải van xin. Bạn nói lỏng mọi nút thắt của những lo toan vấp vả ngấm nhìn mọi hình ảnh của vui và khổ; không bị kẹt trong dòng xoáy tròn của những hòa hợp nội tâm và được cuốn chặt trong cơn mê sáng khoái lạc, ta chìm dần và thôi tồn tại [75, 105].

Ông thấy tự do trong cái chết, nhớ lại mục đích mình đã chọn: “Ngồi trong nhà giam, khi nghe tiếng trống báo hiệu giờ mình phải lên đoạn đầu đài, chàng nói:

Ta chết vì nền tự do. Vì nó mà ta sống và chiến đấu” [trích theo 16, 510]. Goethe “đã đạt tới trình độ cá biệt hóa cao độ trong việc khắc họa tính cách... dựng lên không phải một mẫu anh hùng trừu tượng mà là một cá nhân anh hùng sinh động và đa dạng” [16, 510]. Về kẻ biết cảm thông, khoan dung mà lắm thói hư, *Bách khoa Toàn thư Britannica* coi kịch *Egmont* “gây chú ý lớn cho khán giả Châu Âu háo hức với các phong trào mới hướng tới tự do và dân chủ” [125]. Ngưỡng mộ *Egmont*, năm 1810, Beethoven soạn khúc phóng túng nổi tiếng nhất trong kho tàng âm nhạc đồ sộ của ông. *Egmont* trở thành mẫu tự do đích thực mà John Locke (1632-1704) tổng kết thành luận điểm "không ai được làm hại người khác về tính mạng, sức khỏe, quyền tự do hoặc tài sản của mình" [128].

Thứ hai, tự do và bốn phận

Trở lại kịch *Götz von Berlichingen*, Goethe muốn làm sống lại bản tính nhân hậu như sản phẩm thời Trung Cổ. Ông dựng chân dung thầy tu không hề mang gông cùm tôn giáo trong phát ngôn. Cha Martin thao thao những uống và ăn:

Khi người ăn và say, người như mới sinh ra, mạnh mẽ hơn, táo bạo hơn, nhanh nhẹn hơn trong hành động. Rượu khiến trái tim người ta hoan hỉ, và sướng vui là mẹ của mọi đức hạnh. Khi người say rượu, người sẽ nhân đôi những gì người nên có; khéo léo gấp đôi, dám nghĩ dám làm gấp đôi và năng động gấp đôi... [106, 10].

Cha Martin còn khoe thích và tự do làm việc tầm thường của kẻ tầm thường:

“Người ta đưa ta vào khu vườn, nơi khối thứ để làm. Salad tuyệt vời, cải bắp hoàn hảo, và những bông hoa súp lơ và món artichokes (ác ti sô) như người sẽ khó tìm ở Châu Âu... Liệu rằng Chúa có phải đã cho ta thành kẻ làm vườn, hay lao động hằng ngày, ta khi đó có thể sẽ hạnh phúc” [106, 10].

Có điều tự do Trung Cổ luôn kèm bốn phận. Về rượu, Cha Martin cảnh báo:

Nhưng chúng ta, ngược lại, vừa ăn vừa say, lại là mặt trái của những gì chúng ta sẽ làm. Tiêu hóa chậm chạp của chúng ta làm suy giảm trí lực của chúng ta; và trong niềm đam mê dễ dàng sang trọng, những ham muốn được tạo ra bộc phát quá mạnh so với điểm yếu của chúng ta” [106, 10].

Việc chân tay thời Trung Cổ là cách chống lười biếng, nguồn cơn mọi tai ương:

Ta không thể tiếp tay cho những kẻ nhàn rỗi - mà ta sẽ không nói rằng mọi thầy tu đều nhàn rỗi; họ làm những gì họ có thể làm: ta đến từ St. Bede, nơi ta đã ngủ đêm qua... Tu viện của ta là Erfurt ở Sachsen; cha trưởng tu viện của ta yêu quý ta; ông biết ta không thể nhàn rỗi, nên ông cử ta đi khắp đất nước, bất cứ nơi nào có việc cần làm. Giờ ta đang trên đường đến gặp Giám mục của Xứ Constance [106, 10].

Cha còn thuyết phục Götz từ bỏ tính bảo thủ cố hữu của hiệp sỹ, lời thề mù quáng (nghèo đói, chay tịnh, vâng lời), các ý niệm xa xôi, để trở về bản nguyên tự do:

“Trên đời có gì không cần cù? Nhưng với ta, không có gì quá đáng để từ bỏ bản tính của mình. Nghèo đói, khiết tịnh, vâng lời - từng lời thề đều có vẻ cực kỳ đáng sợ với nhân loại - tất cả đều không thể chấp nhận; và dành cả đời dưới vùi dập này, hoặc rên rỉ tuyệt vọng dưới gánh nặng vắn đề nặng của lương tâm xấu xa. Ah! Thừa hiệp sỹ, cuộc sống của ông có khó khăn gì so với nỗi buồn của quốc gia mà, từ mong muốn sai lầm nào đó khi đến gần thần thánh, lại lên án các xung động tốt nhất của bản tính chúng ta như (lên án) tội ác, xung lực mà chúng ta sống, tiến lên và thịnh vượng [106, 10].

Tóm lại, chủ nghĩa cá nhân của Goethe nhất quán cả trong nhận thức tự nhiên cũng như xã hội. Ông phản đối can thiệp các lựa chọn cá nhân, dù là can thiệp của máy móc, thiết bị, khi quan sát tự nhiên; hay can thiệp của bất kỳ nhóm, thể chế nào khi quan sát xã hội, nhà nước. Nhân mạnh tính cá nhân, ông đối lập với thời vàng son về khoa học, tôn giáo. Ông dị ứng quan niệm cho rằng cần viện chuẩn mực khoa học, thẩm mỹ, đạo đức hay luân lý của xã hội lý tính, để biện minh cho hạn chế tự do. Chủ nghĩa cá nhân của Goethe, đương nhiên, khó tránh khỏi mang màu sắc chủ nghĩa vị kỷ hay ích kỷ. Không thấy ông thảo luận ích kỷ có phải là "tính tương đối của đạo đức" và, về bản chất, vốn dĩ tốt ngay khi người ta sinh ra hay không. Nhưng ông phản đối mọi ràng buộc, áp đặt lên khoa học, xã hội, mà đạo đức thuần lý luôn đòi hỏi. Cá nhân cần được tự do lựa chọn theo đuổi cách sống phù hợp với mong muốn của mình để nhận thức thế giới như nó vốn có. Nhận thức để có thể sống tốt hơn, trở nên tự do hơn trong thế giới muôn vẻ.

3.4. Cấu trúc của tư tưởng triết học Goethe

3.4.1. Triết học tự nhiên

Triết học tự nhiên của Goethe, được luận án hiểu là triết học về các hiện tượng (tiếng Đức: *phänomen*) tự nhiên, nghiên cứu cấu trúc của kinh nghiệm và ý thức. Đầu thế kỷ 20, Edmund Husserl (1859-1938), đồng hương của ông, nâng nó thành nhánh mới của triết học, hiện tượng học (*phänomenologie*). Năm năm sau chuyến hành hương Ý (1785-1786), chuyến điền dã đã đánh dấu bước ngoặt của Goethe chuyển mạnh sang khoa học tự nhiên, nói đúng hơn, sang triết học tự nhiên. Ông bắt đầu xây dựng quan niệm về hiện tượng qua *The Metamorphosis of Plants* (Biến thái của Thực vật, 1790). Gần mười năm sau, ông trình bày ý tưởng hiện tượng học trong tiểu luận *The Polarity* (Phân cực, 1799). Tám năm tiếp, tiểu luận *From On Morphology* (Từ Hình thái học, 1807) thể hiện như một sự sơ kết con đường triết học của ông. Hiện tượng, lấy quan sát thế giới làm xuất phát, được ông tiếp cận từ hai góc độ đối lập:

“Hài lòng tìm ra hướng đi cho con đường yên tĩnh của mình, tôi chỉ đơn giản ghi chú cẩn thận hơn về quan hệ và tương tác giữa các hiện tượng bình thường và bất thường, đồng thời, chú ý đến các chi tiết được cung cấp một cách hào phóng bởi quan sát thực nghiệm” [75, 981].

Ba năm tiếp nữa, tư tưởng của ông chín muồi trong *The Theory of Colours* (Lý thuyết Màu sắc, 1810). Bằng công trình vừa liệt kê, Goethe không chỉ giới hạn ở các hiện tượng trong tự nhiên mà mở rộng sang các lĩnh vực khác: nghệ thuật và đạo đức, v.v... Ông dường như đặt vấn đề về hiện tượng học có chủ ý, công phu, và hệ thống. Vì thế, khó có thể loại ông khỏi danh sách các nhà sáng lập bộ môn này của triết học.

3.4.1.1. Lý thuyết Phân cực

Lý thuyết Phân cực nhấn mạnh tính hài hòa của tự nhiên giữa vô vàn sự vật tách biệt và nương tựa nhau. Nó coi hài hòa là cơ sở bất biến tạo nên các hiện tượng, được hiểu như dạng cơ thể sống có cấu trúc, bắt đầu và kết thúc, có sinh thành, phát triển, và suy tàn. Như vậy, ngay từ đầu, ông đã gán tính hài hòa cho hiện tượng; ngược lại, hiện tượng là cách diễn đạt khác, và cụ thể hóa của khái niệm hài hòa. Đây là đặc điểm xuyên suốt hiện tượng học của Goethe.

Có vẻ cổ súy Plato khi Goethe cho rằng mục đích của nhận thức là khám phá hiện tượng ổn định, tức các khái niệm, ý niệm, thay vì sự vật cảm tính liên tục thay đổi. Nhưng vượt qua Plato và hình như giống Aristotle, ông quả quyết khám phá

phải dựa trên quan sát ngoại tâm chứ không chỉ nội tâm. Như vậy, nhận thức hiện tượng hay ý niệm trong quan niệm của Goethe gồm hai bước là quan sát ngũ quan và đi tìm cái chung bằng tư duy từ quan sát. Trải qua bước hai, không bỏ qua bước đầu, tri thức mới thành tri thức: “Hai nhu cầu nảy sinh trong chúng ta khi chúng ta quan sát thiên nhiên: đạt tri thức đầy đủ về bản thân các hiện tượng, và sau đó biến chúng thành tri thức của riêng chúng ta bằng cách suy ngẫm về chúng” [75, 951].

3.4.1.2. Lý thuyết Hình thái

Lý thuyết Hình thái có thể xem như lý luận về nhận thức của Goethe. Bằng văn chương, ông diễn đạt quá trình từ tri giác đến suy luận đại thể như sau: thực hiện quyền năng quan sát đồng nghĩa với chấp nhận trực diện với tự nhiên. Thoạt tiên, nhà quan sát chịu sức ép to lớn đưa hết thảy những gì họ nhìn thấy vào vòng kiểm tỏa của mình. Không lâu sau, các hình ảnh tri giác giáng lên tâm trí mạnh đến nỗi họ cảm thấy có nghĩa vụ thừa nhận sức mạnh của chúng và tỏ lòng tôn kính chúng. Khi tương tác trở nên rõ ràng, họ thực hiện khám phá vô hạn, tìm thấy nhiều dạng tồn tại khác nhau, nhiều quan hệ đan xen sống động. Họ phát hiện tiềm năng vô hạn qua quá trình thích nghi liên tục về tính nhạy cảm và khả năng phán đoán các cách thức mới mẻ liên quan đến thu nhận tri thức và phản ứng bằng hành động. Goethe nhận xét: “Khám phá này tạo cảm giác sáng khoái sâu sắc và đạt tới tột cùng hạnh phúc trong cuộc đời” [75, 977].

Cực đoan thời vàng son - tuyệt đối hóa lý tính và thực nghiệm - xa lại với Goethe:

“Thật ít ỏi biết bao lượng người cảm nhận mình được truyền cảm hứng từ những gì thực sự hiển thị trong tinh thần! Các giác quan, các cảm xúc, tính khí của chúng ta thể hiện quyền lực ghê gớm hơn nhiều đối với chúng ta - và đúng như vậy, vì cuộc sống có nhiều thứ thuộc về chúng ta hơn những gì nằm trong suy nghĩ” [75, 977].

Ông lo ngại “nghiên thực nghiệm”, tuyệt đối hóa thực nghiệm, bác bỏ suy luận thuần túy vốn phổ biến trong triết học kinh viện: “Bất cứ điều gì nảy sinh từ ý niệm và trở lại với nó đều bị xem như gánh nặng đối với người nghiên thực nghiệm” [75, 977]. Người “nghiên thực nghiệm” có vẻ thành thạo về lao động trí óc nhưng thực ra không phải vậy, dù họ “chịu khó ghi chép các chi tiết, quan sát chính xác và phân biệt đâu ra đấy” [75, 977]. Điểm chung của họ, dù mỗi người thể hiện

theo cách riêng của mình, là “cảm thấy quen trong mê cung của mình và không quan tâm đến một sợi dây có thể dẫn họ đi nhanh hơn xuyên qua mê cung” [75, 977]. Với họ, bất cứ thực thể nào hình thành trong tâm trí, không phải bằng giác quan, đều không đáng tin: “một thực thể không biết hình thù là gì và không biết đếm ra sao dường như trở thành gánh nặng với người như vậy” [75, 977]. Bởi thế, cái chung được người “nghiên thực nghiệm” xây dựng nhưng theo cách tước bỏ bản chất nội tại của cái riêng, những thứ chỉ có thể đạt trong suy tưởng chứ không thể bằng quan sát thuần túy. Goethe gọi khái niệm thiết kế theo kiểu cộng gộp các cá thể rời rạc là cái chung chết chóc: “ai đó có ưu thế hơn người khác sẽ nhanh chóng coi thường chi tiết và tạo ra cái chung chết chóc bằng cách gộp vào nhau những gì vốn dĩ chỉ sống tách biệt” [75, 978]. Ông thề “không bao giờ bị cám dỗ để giao phó quan điểm của mình về thiên nhiên cho con tàu mong manh trên đại dương ý kiến này” [75, 978]. Từ đây, ông đề xuất phương pháp “quan sát các đối tượng tự nhiên, nhất là các đối tượng đang sống” [75, 978] theo cách mới.

3.4.1.3. Lý thuyết Màu sắc

Lý thuyết Màu sắc - “cuốn sách đầu tiên ở Châu Âu mang tính lý thuyết hàn lâm về màu sắc” [19, 15] - tập trung làm rõ khái niệm trung tâm trong hiện tượng học tiên khởi của ông là *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy). Goethe khẳng định tồn tại các hiện tượng khởi thủy trong tự nhiên. Ông quan niệm bản chất hiện tượng khởi thủy là bản chất sự vật, và bản chất ấy nằm ở màu sắc. Màu sắc không chỉ là “quy luật của tự nhiên gắn liền với thị giác” [96, tr. xl] mà còn “là hiện tượng khởi thủy trong tự nhiên thích ứng với thị giác, hiện tượng mà, cũng như các hiện tượng khác thể hiện chính nó bằng phân tách và tương phản, bằng trộn lẫn và hợp nhất, bằng tăng cường và trung hòa, bằng truyền bá và phân tán” [96, tr. xl]. Màu sắc và mắt là hai điều kiện tiên quyết để hiểu hiện tượng khởi thủy theo quan niệm của Goethe và điều này gần như đồng nghĩa với việc không thể trình bày khái niệm này cho những người khiếm thị hay có vấn đề về thị lực.

Ngay tại đây đã thấy mâu thuẫn: một mặt, hiện tượng khởi thủy vốn thuộc về tư duy và Goethe nói thẳng chúng là hiện thân của các ý niệm, mặt khác, ông đòi hỏi điều kiện tiên quyết hình thành ý niệm về hiện tượng khởi thủy là phải có màu

sắc, tức phải có quan sát thị giác. Thực ra mâu thuẫn này là hợp lý bởi Goethe quan niệm mọi ý niệm phải xuất phát từ hiện thực, tư duy bất cứ cái gì cũng không thể tách rời trực quan. Ông cam đoan chỉ khi nhận thức trực tiếp, người ta mới có thể suy luận cái gì đó chứ không thể ngược lại. Sự vật cảm tính, ý niệm, và tồn tại người – ba yếu tố cấu thành tất yếu nảy sinh đồng thời mỗi khi chúng ta nhận thức: “Chúng ta có thể cố gắng vô ích mô tả tính cách của ai đó nhưng hãy để các hành động của anh ta được quan sát và ý niệm về tính cách sẽ hiển lộ trước chúng ta” [96, p. vii]. Mọi suy luận về bản chất của sự vật không gắn với và xuất phát từ quan sát đều không đáng tin vì chúng trừu tượng: “sẽ vô ích khi cố gắng thể hiện bản chất của sự vật một cách trừu tượng” [96, p. vii].

Màu sắc, thực chất là năng lượng ở các bước sóng khác nhau, trong quan niệm của Goethe không chỉ phản ánh vẻ ngoài của sự vật mà còn tham gia quá trình quyết định vận động nội tại, cấu thành và phản ánh bản chất sự vật. Ông từng nhận định tiến hóa của sinh vật nói chung chịu quy định của màu sắc hay ánh sáng; chúng “bị lèo lái bởi truyền bá của ánh sáng biến thành thực vật, hay bóng tối thành động vật” [75, 980]. Bản thân thực vật, được Goethe lấy làm ví dụ điển hình, luôn hướng thẳng về phía có ánh sáng với phần ở trên mặt đất; ngược lại, rễ cây, bộ phận dưới đất của cây, hoạt động theo quy luật khác hẳn khi thiếu sáng [xem 75, 980-181]. Định vị các bộ phận của cây được quyết định bởi cấu trúc nội tại của các bộ phận tương ứng và, hoạt động của các bộ phận này, xét đến cùng, do ánh sáng chi phối.

Cùng với nước và không khí, ánh sáng còn tham gia xác lập quy luật của tự nhiên: không để lộ ra bên ngoài mọi bộ phận và vận động quyết định tồn tại của sự vật; thay vào đó, chúng được che đậy để chống lại chính các yếu tố nuôi dưỡng chúng. Như mọi yếu tố khác, khi tham gia cấu tạo sự sống, ánh sáng cũng góp phần phá hủy cái nó sinh thành: “Và do đó mọi thứ quay ra thế giới bên ngoài dần trở thành nạn nhân của cái chết sớm và mục nát” [75, 981]. Đây là vì sao “sự sống không thể hoạt động ở bề mặt hoặc thể hiện sức mạnh tự nhiên của nó” [75, 981] khi sự vật phơi lộ trong nước, không khí, và ánh sáng - các yếu tố quyết định sinh trưởng và cả hoại diệt của sự sống. Nhưng hoại diệt cũng là cách thúc đẩy tiến hóa. Lốp phủ bề mặt bị môi trường bên ngoài, bị ánh sáng phá hoại, cũng là lúc chúng

thực hiện sứ mệnh giúp lớp phủ bên trong hình thành, kéo theo sự sống phía dưới sinh sôi: “Các lớp phủ mới liên tục hình thành bên dưới lớp phủ cũ, trong khi các lớp ở dưới sâu hơn nữa, gần với bề mặt này hoặc ẩn sâu hơn, cuộc sống tiếp tục làm nảy sinh mạng lưới thành tạo của nó” [75, 981].

Tóm lại, dù tiếp cận ở góc độ nào, ánh sáng không chỉ giúp nhìn sự vật trực quan mà còn đưa tư duy xâm nhập vào bản chất bên trong của sự sống. Ánh sáng hay màu sắc không đơn thuần vẽ nên vẻ ngoài sự vật; sâu xa hơn, chúng phơi lộ tiến trình vận động nội tại của thế giới, ở đó, hiện tượng khởi thủy là kết tinh và cũng là khởi đầu của tiến trình. Hiện tượng khởi thủy được Goethe xây dựng dựa trên quan niệm như vậy về ánh sáng, một trong những tồn tại phổ biến nhất của vật chất.

3.4.2. Nhân học và mỹ học

3.4.2.1. Nhân học

Nhân học - triết học về con người hay học thuyết về bản tính người, xem xét tồn tại người trên phương diện siêu hình học và hiện tượng học [xem 102, 74-89] - vào thời Goethe chưa trở thành trào lưu triết học độc lập ở phương Tây, đúng ra nó bắt đầu từ Đức, cho đến cuối những năm 1920. Kể từ lúc xuất hiện đầu thời Trung cổ, có thể bởi nhà thần học Augustine of Hippo (354-430), lần đầu tiên đến tận gần cuối thế kỷ 20, nó mới được thảo luận rộng rãi. Đại hội Triết học Thế giới Lần thứ 18 ở Brighton, Anh Quốc, năm 1988, có sự tham gia của đông đảo học giả khỏi xã hội chủ nghĩa Đông Âu và Liên Xô, xác định chủ đề là hiểu biết triết học về tồn tại người. Đại hội thảo luận quan hệ giữa cá nhân và xã hội như một antimony (tạm dịch: nghịch lý). Thực chất, đây là thảo luận về nhân học triết học.

Không nghiên cứu triết học theo cách truyền thống, hẳn Goethe không trực tiếp nghiên cứu nhân học triết học nhưng điều đó không có nghĩa ông không động đến nó. Chính ông quan tâm và phản biện Kant [75, 983-986], người nối tiếp Descartes nghiên cứu kỹ lưỡng nhân học [182]. Goethe lấy tồn tại người, bản tính và tính cá thể của cá nhân, làm đối tượng triển khai nhằm xác lập vị thế người như biểu hiện độc đáo của đời sống. Trong các giai đoạn sáng tác, nghiên cứu, cũng như hoạt động chính trị, ông coi con người là chủ thể sáng tạo văn hóa và lịch sử Đức

và, đúng hơn, của toàn thể văn hóa và lịch sử thế giới kể từ khi ông xây dựng quan niệm về văn hóa thế giới [75, 908-911].

Nếu “chính trị của Goethe thực sự khó xác định” [75, tr. XX-XXI], thì nhân học của Goethe dường như cũng vậy khi ông xem xét bản tính người từ siêu hình học và hiện tượng học. Trong một số trường hợp, không khó để nhận ra ông gắng biểu đạt hành vi cá nhân dưới dạng vừa là sản phẩm của môi trường xã hội lại vừa là chủ nhân sáng tạo các giá trị của chính mình. Ở trường hợp khác, ông quan niệm cá nhân là sự thống nhất hoàn hảo của thể xác và linh hồn nhằm đưa nhân loại đến tự do, giải phóng tồn tại người khỏi quan niệm thuần lý, bóp nghẹt tự do đích thực. Tính nhị nguyên về thể nền (*substratum*) của thể xác và linh hồn không ngăn ông nhìn thấy tính thống nhất giữa chúng trong một chất thể. Khác với Kant, ông nhìn nhân bản học không như lĩnh vực kinh nghiệm mà thiên về triết học, siêu hình học, và hiện tượng học. Cũng khác Ludwig Feuerbach (1804-1872), đôi khi được xem có ảnh hưởng quan trọng nhất sau Kant và là nhà sáng lập nhân học triết học [152, 490], ông không xét con người thuần túy từ góc độ thể xác, tình cảm, và sinh lý. Vậy ông nhìn thế nào về tồn tại người, từ yếu tố tự nhiên, xã hội, hay sinh học?

Thứ nhất, yếu tố tự nhiên

Con người cá nhân trong các tác phẩm của Goethe hiếm khi là khách thể trừu tượng, nằm ngoài dòng chảy lịch sử, mà là tồn tại lịch sử-cụ thể. Coi nhân bản là trung tâm triết học theo quan niệm của mình, trên cơ sở bác bỏ chủ nghĩa duy tâm, ông đi tìm lời giải cho tính quy định của tồn tại người từ bên ngoài con người, từ các điều kiện vật chất của tự nhiên và xã hội, thay vì từ bản chất thần thánh hay bản chất sinh học của con người. Ông quan niệm con người là sinh vật tự nhiên nhưng không phải sinh vật đứng trên, quyết định, và tách rời mọi tồn tại; trái lại, con người là sản phẩm tự nhiên, ở giai đoạn phát triển cao nhất của tự nhiên.

Trong tiểu luận *On Granit*, ông xem thiên nhiên, chứ không phải thánh, là nguồn gốc sâu xa của mọi sự sống và tồn tại: “Đây, trên bàn thờ nguyên thủy và vĩnh cửu được nâng trực tiếp lên trên bề mặt của thành tạo, ta mang tồn tại của tất cả chúng sinh đến làm sinh lễ. Ta cảm thấy nguồn gốc tiên khởi và bền vững nhất về tồn tại của chúng ta” [75, 914]. Từ đó, ông thấy loài người không tồn tại thụ

động mà vươn cao hơn chính mình từ điểm xuất phát tự nhiên. Quá trình chỉ có thể đạt được trên cơ sở họ tham gia hoạt động thực tiễn: “ta khảo sát thế giới với những thung lũng nhấp nhô và những đồng cỏ màu mỡ xa xôi, linh hồn ta được tôn cao hơn chính nó và vượt lên trên mọi thế gian, và nó khao khát biết bao những thiên đường ở ngay cận kề” [75, 914].

Đối chiếu với thiên nhiên biến động, “có trước mọi sự sống và vượt lên trên mọi sự sống” [75, 914], Goethe chỉ ra tồn tại người thiết lập nhờ khát vọng khám phá bản sinh của tinh thần. Ông nhấn mạnh vai trò tự nhiên trong khai thác năng lực tinh thần. Nhờ tìm hiểu tiến hóa tự nhiên, người ta có thể tự giác khơi nguồn và tìm thấy sức mạnh tinh thần từ chính mình. Bàn về dạng tồn tại phổ biến là khổ, ông cho rằng nó luôn tồn tại cùng tồn tại của các cá thể khác nhau trong tự nhiên và xã hội: “Tôi đã chịu đựng và tiếp tục chịu đựng nhiều đau khổ vì tính không nhất quán về quan điểm của mọi người, vì các thay đổi đột ngột trong tôi và những người khác” [75, 914].

Truy tìm nguyên nhân, bên cạnh bản tính cá nhân và điều kiện xã hội, ông hướng đến tự nhiên, thậm chí tin tưởng có thể tìm thấy liều thuốc giải ở đây, nơi sinh thành và hủy diệt vạn vật trong vận động tự thân vĩnh cửu của mình. Con đường đi tìm liều thuốc giải bắt đầu khi cá nhân đứng giữa “yên tĩnh hùng vĩ bao quanh chúng ta, khi chúng ta đứng trong đơn độc và tĩnh lặng của thiên nhiên, bao la và hùng hồn với tiếng lời tịch mịch của nó” [75, 914]. Đứng trước thiên nhiên, căng thẳng sinh học và xã hội dịu dần, sức mạnh tinh thần tiềm ẩn trong mỗi cá thể xã hội được khơi dậy:

“Ở thời khắc này, khi các năng lượng trong lòng trái đất dường như tác động trực tiếp đến tôi với tất cả các lực hút và chuyển động của chúng, và các cảm giác về thiên đường bằng lăng tới gần hơn, tinh thần tôi được nâng lên để có cái nhìn bao quát hơn về thiên nhiên. Tinh thần người mang mọi thứ đến cuộc sống và, ở đây rồi ở kia, nảy mầm vào cuộc đời tôi hình ảnh không thể cưỡng lại trong thăng hoa của nó” [75, tr. 914].

Điều này cho thấy Goethe đã giải quyết tự nhiên trong phát triển nhân cách theo hướng xem tự nhiên như nguồn gốc tồn tại người; tự nhiên ảnh hưởng, tác

động đến tinh thần và tâm sinh lý, và còn tham gia hình thành, phát triển chúng, tinh thần, nhân cách người. Quan niệm này thể hiện kết hợp nhân bản triết học với triết học về tự nhiên.

Thứ hai, yếu tố xã hội

Điểm nổi bật trong sáng tác của Goethe là ông xác định con người và bản tính người nằm trong các mối liên hệ lịch sử - xã hội. Ông cho rằng bản tính người mang đặc trưng hai mặt, tinh thần và vật chất; về bản thể luận, tinh thần có sau vật chất và phụ thuộc vật chất; về nhận thức luận, hai mặt này không tách rời trong tương quan tinh thần chi phối. Tính chi phối thể hiện ở chỗ, trong quan niệm về thế giới ta có thể nhận thức, ngoài sự vật cảm tính và ý niệm, tồn tại người quyết định để hai yếu tố ấy hiện hữu và đi vào tiến trình nhận thức từ cấp thấp đến cấp cao, từ trực quan đến suy lý.

Mô xẻ tồn tại người, Goethe không coi vật chất đơn thuần là khía cạnh sinh lý như quan niệm của nhiều nhà triết học thời vàng son mà còn bao gồm cả xã hội và văn hóa. Ông coi văn hóa như dạng biểu hiện cụ thể của vật chất, văn hóa là lực lượng vật chất. Bởi thế, mặt khác, tinh thần – với tư cách phần không thể tách rời thể xác - không chỉ là ý thức cá nhân mà còn bao gồm cả ý thức xã hội và văn hóa cá nhân. Hầu như không sáng tác nào mà Goethe không khai thác khía cạnh văn hóa của nhân vật. Kịch *Götz von Berlichingen với Tay Sắt* tái hiện xã hội hậu Trung Cổ tiền Phục hưng với thành phần khác nhau, nhất là giới bình dân; nhân vật chính Götz trải nhiều giai đoạn, từ chế độ hiệp sỹ đế quốc tự do tích tụ đất đai tập quyền đến chế độ lãnh chúa cát cứ phân chia đất đai kèm theo phân quyền và đặt nền móng cho tư tưởng dân chủ. Các nhân vật khác diễn đạt nhiều ngôn ngữ và văn phong vốn phổ biến trong tầng lớp của họ ngoài đời. Bằng cách như vậy, những gì Goethe sáng tạo là “hoàn toàn mới” [79], tạo nên “các nhân vật sinh động và bức tranh hiện thực đầy tính tin cậy về xã hội của thời đại” [79]. Tính phức tạp trong kịch cắt nghĩa tính phong phú của nội tâm và tinh thần nhân vật, mà kỷ nguyên vàng son đã giản hóa chỉ còn lý tính để thực hiện nhiệm vụ đập tan Trung Cổ bằng bạo lực.

Nhiều tác phẩm khác nữa tiếp tục được Goethe khắc họa về cá nhân trong quan hệ đa dạng với xã hội và thời đại. Kịch *Iphigenia ở Tauris* kể về giải phóng phụ nữ, đề tài vượt quá tầm mức ở thời đại lễ ra phải thực hiện sứ mệnh của nó một khi được gắn nhãn Phục hưng. Bất chấp thực tế trái ngược, Goethe vẫn để nhân vật Iphigenia - lấy từ nguyên mẫu Charlotte von Stein, thị nữ ở triều đình Weimar, bạn thân của Goethe và Schiller – nổi loạn. Iphigenia từ chối đồng lõa với anh ruột Orestes và người cháu Pylades bằng cách tiết lộ âm mưu giải thoát nàng khỏi vua Thoas tàn bạo. Kẻ tiếp nhận thông tin không ai khác ngoài vua Thoas đang cầm giữ Iphigenia. Bằng cách này, Iphigenia tự chứng minh nàng không chỉ ngang mà còn còn vượt đối tác nam nhi ở kỷ nguyên bản năng đầu tiên của họ là lừa dối và ý cơ bắp. Khi vua Thoas chưa dứt khoát hòa giải, nàng đòi giải pháp mới chịu ra về:

Ấy, không được, thưa đức vua. Thiếp chưa thể về khi chưa biết ngài có thực tâm muốn hòa giải, có thực sự không muốn phước lành cho ngài. Đừng chia tách ngài với đất nước của thiếp. Hãy để tình hữu nghị và lòng hiếu khách nảy chồi trong quan hệ bang giao. Khi cha thiếp yêu quý và tán dương thiếp, hỡi ngài cũng vậy [75, 160-161].

Cái gì quyết định hành vi Iphigenia, cái cá nhân, cái xã hội (xung đột, mâu thuẫn giữa triều đình với thần dân, giữa các vương quốc với nhau), hay cái sinh học (bản năng nữ tính đòi bình đẳng với nam giới)? Câu hỏi này lẽ ra kỷ nguyên vàng son phải trả lời. Còn ở đây, từ quan điểm của Goethe (thừa nhận con người là sản phẩm của tự nhiên) và bối cảnh vở kịch (cốt truyện thần thoại Hy Lạp ở xã hội Đức), có thể ngoại suy bản tính Iphigenia không chỉ thuộc về tự nhiên mà còn thuộc về cả văn hóa. Triết lý Iphigenia có lẽ còn được quy định bởi đặc tính sinh học. Bản tính Iphigenia hình thành không chỉ bởi môi trường xã hội mà còn từ thể chất nhân vật. Nàng là thực thể sinh học chịu tác động và biến đổi từ các kích thích văn hóa (môi trường của tầng lớp cầm quyền và của kẻ bị bắt làm nô lệ).

Nói cách khác, ứng xử Iphigenia dường như là tổng hợp của cả hai yếu tố, sinh học và xã hội, cùng cái tôi tâm lý. Có điều, yếu tố nào giữ vai trò chi phối, như đã nói, lẽ ra phải được giải đáp ở kỷ nguyên vàng son cho xứng với tên gọi. Với Goethe, Iphigenia không chỉ đại diện cho phái nữ mà còn cho cả dân tộc, thời đại

khát vọng giải phóng, trong bối cảnh Châu Âu liên tục rung chuyển từ sau Trung cổ. Goethe muốn đất nước tự do như tinh thần Khai sáng nhưng không muốn giải phóng bằng bạo lực như Cách mạng Pháp:

“Kịch vừa là tuyên ngôn dứt khoát về chủ nghĩa nhân đạo Khai sáng của Spinoza và vừa có thể là một trong những giải thích sâu sắc nhất về tình cảnh xã hội khốn khổ đối với phụ nữ do một cây bút nam giới thực hiện trước thế kỷ 19” [75, tr. XVII].

Trong xã hội thực sự cởi mở, Goethe không loại trừ khả năng dẫn dắt của bản năng, tâm sinh lý trên tiến trình quyết định hành vi khi cá nhân tham gia các quan hệ văn hóa xã hội. Trong kịch thơ *Torquato Tasso*, cũng lấy từ chất liệu hiện thực như kịch *Iphigenia* nhưng “liên quan trực tiếp hơn đến các rắc rối của Goethe ở vị thế nhà thơ cung đình” [75, tr. XVII], có thể thấy hành vi văn hóa - xã hội của nhân vật chính Tasso bị đẩy xuống hàng thứ yếu để nhường chỗ cho bản năng tâm sinh lý. Nếu khái quát Tasso thành hình tượng của nghệ sỹ đương thời hoặc hiện thân của xung đột xã hội, thì “cả hai diễn dịch đều không thuyết phục” [146, 79]. Tasso và các vấn đề của chàng là chuyện hoàn toàn mang tính cá nhân, chịu chi phối của kinh nghiệm cá nhân và trạng thái tâm sinh lý của nhân vật. Cốt truyện cho thấy Tasso là nghệ sỹ vĩ đại nhưng thiếu kỹ năng ứng xử chính trị. Trong môi trường cung đình, cần nắm các nguyên tắc ứng xử khắt khe và chuẩn tắc. Thấy mình thiếu kỹ năng ấy, Tasso mới đề nghị công chúa em gái quận công Alfonso cai quản công quốc Ferrara: “Ôi, hãy dạy ta những thứ mà nàng có thể” [75, 190].

Hành vi văn hóa xã hội của Tasso chịu kiểm soát của bản năng sinh học và trạng thái tâm lý của mình, như vậy, là có thật. Kiểm duyệt bản năng với hành vi ở Tasso không đóng vai trò cải tạo nhân vật mà trở thành đè nén, thậm chí đè nén thô bạo, lên sức khỏe tâm sinh lý cũng như thái độ, khiến nhân vật hóa điên. Điều đó cho thấy cái xã hội trực tiếp phục tùng cái tự nhiên, cá nhân bị sinh học hóa. Tasso và Goethe đều không thể tự thay đổi để phù hợp với lễ thói cung đình. Cá nhân, thực thể sinh học, phản ứng các kích thích văn hoá bên ngoài. Họ, thi sỹ cung đình, tạo ra các sản phẩm văn hóa cho xã hội thu nhỏ, cũng không chịu các biến đổi nội tại về chất do hoạt động văn hoá của mình gây ra: “Goethe không được tạo tác bởi

Cách mạng Pháp hoặc Chủ nghĩa Lãng mạn; có chăng, ông phản ứng lại chúng với tư cách nhà quan sát có đầu óc phê phán và thực tâm” [75, tr. IX]. Mồ xẻ tâm lý cá nhân như vậy hoàn toàn xa lạ với tư tưởng thời vàng son, mọi thứ chịu chi phối của quy luật tất yếu, dù khát vọng giải phóng cá nhân luôn được giương cao trong mọi diễn ngôn.

Goethe “quan hệ gần gũi với các bộ óc cao quý nhất ở thời đại ông như Herder, Wieland, Schiller, Fichte, and Schelling, v.v...” [75, tr. IX] nhưng danh tiếng của họ không thể thuyết phục ông trở thành nhà tư tưởng như họ dù, với năng lực của mình, ông có thể làm được. Đây là ví dụ về đề cao tính độc đáo sinh học và đây có thể là luận điểm về tính độc đáo cá nhân trong nhân bản học của Goethe. Nâng lên thành luận điểm các trường hợp cá biệt có tác dụng không nhỏ về thời kỳ dài đằng đặc Châu Âu bỏ qua tác động to lớn của cơ sở sinh học đến tính độc đáo văn hóa - xã hội của mỗi cá nhân, thời kỳ mà tiếng kêu của Rousseau hay Kant, Schiller, có vẻ chỉ như muối bỏ bể trước sự thống trị của khách quan. Theo Goethe, không thể bỏ qua bản tính sinh học cá nhân khi khảo sát tồn tại người về phương diện văn hóa - xã hội; thậm chí, trong một số trường hợp cụ thể, nó phải được “thông hiểu” như căn cứ hàng đầu và tối hậu.

Dẫu sao, Goethe luôn thừa nhận vai trò quyết định của văn hóa, xã hội với hành vi cá nhân. Chỉ có điều, ông lưu ý ứng xử cá nhân phải là kết quả của hai yếu tố - sinh học và văn hoá. Trong quan hệ ấy, ông coi văn hóa giữ vai trò bánh lái. Ai đấy, chẳng hạn, “hành động với động cơ vụ lợi, tư lợi”, hành vi của họ sẽ bị quy thành “hành vi phi đạo đức, dù hậu quả của những hành động đó có thể là việc thiện khách quan” [12, 32]. Rút cục, Goethe coi trạng thái tinh thần, ý thức cá nhân và ý thức xã hội, phụ thuộc và chịu chi phối của hoàn cảnh lịch sử chứ không thể ngược lại. Trần tình của tể tướng trước triều thần trong *Faust II* cho thấy rõ lập trường đó của ông:

“Nhưng than ôi, trí khôn đâu có giúp gì cho tinh thần/Lòng tốt ích gì cho trái tim và ý chí ích gì cho bàn tay hành động/Khi vương quốc đang nước sôi lửa bỏng/Khi cái xấu xa làm nảy nòi ngàn vạn cái xấu xa/Từ chốn thanh cao này ta nhìn xuống kia/Đất nước mệnh mông như giấc mơ trữu

nặng/Nơi cái dị hình sản sinh cái dị dạng/Nơi cái phi pháp đang điều hành hợp pháp khắp nơi/Một thế giới lỗi lầm đang nảy nở sinh sôi” [20, 227].

3.4.2.2. *Mỹ học Goethe*

“Mỹ học”, trong luận án của chúng tôi, có đối tượng nghiên cứu là “cái thẩm mỹ”. “Nhiều nhà nghiên cứu mỹ học ở Việt Nam cho rằng cái thẩm mỹ chính là quan hệ thẩm mỹ” [13, 77], còn quan hệ thẩm mỹ là “loại quan hệ chứa đựng trong mình cả hai phương diện: chủ thể thẩm mỹ, khách thể thẩm mỹ” [13, 81].

Thứ nhất, bối cảnh hình thành và phát triển tư tưởng mỹ học của Goethe.

Mỹ học không phải là bộ môn chuyên biệt hay một phần nổi dãi tư tưởng triết học của Goethe. Không những thế, nhiều nguyên lý triết học được giải quyết không hẳn từ triết học mà từ suy tư mỹ học của ông. Quan niệm tự nhiên như chính thể, tự nhiên hữu hạn trong nhận thức nhưng vô hạn trong tồn tại, thẩm đắm khuôn mẫu mỹ học về tính thống nhất và hài hòa của cái đẹp (đẹp là trung bình, vừa phải, đủ để có thể chiêm ngưỡng) đã thành chuẩn mực ở thời Hy Lạp cổ đại. Herder khắc vào tâm trí Goethe phác thảo đầu tiên về thế giới quan Lãng Mạn, trào lưu chi phối toàn bộ đời sống thẩm mỹ Đức và Châu Âu.

Khó ai trong lịch sử văn hóa Đức có thể soán vị thế độc tôn của Goethe trong mỹ học. Tài năng của ông trải hầu hết các lĩnh vực của nghệ thuật, với tư cách bộ phận cao nhất của ý thức thẩm mỹ và đối tượng của mỹ học. Ông “là nhà văn Đức đầu tiên có tầm vóc Châu Âu không cần bàn cãi” [168, 1]. Hơn nữa, ông còn là “nhà thơ trữ tình tuyệt vời, tạo những kiệt tác trong các thể loại kịch, văn xuôi hư cấu và sử thi..., nhà phê bình nghệ thuật và nhà sử học nghệ thuật cũng như họa sỹ, nhà biên niên sử của cuộc đời và thời đại của chính mình, đạo diễn và diễn viên nhà hát” [168, 1].

Kế thừa các tiền bối, mà gần nhất là Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 - 1762), nhà triết học đầu tiên đưa ra định nghĩa mới về mỹ học (aesthetics), Goethe đã xây dựng tư tưởng thẩm mỹ của mình thông qua quan niệm về cái đẹp (beauty) và thị hiếu (taste). Tính chủ đích không phải do Goethe quyết định mà là đòi hỏi của thời cuộc, của kinh tế thị trường tỏa khắp Tây Âu kể từ Cách mạng Tư sản Anh (1642-1651). Từ tiên phong trào lưu Lãng Mạn, Goethe chuyển sang tiên phong

Chủ nghĩa Cổ điển Weimar. Thời cuộc buộc ông làm như vậy khi cách mạng khoa học tiến như vũ bão đồng thời cũng bộc lộ mặt trái của phát triển bằng thuần lý. Các trào lưu thời vàng son bị ông phản bác nhưng không xóa sổ chúng. Thay vào đây, ông cùng bạn đồng chí hướng hợp nhất chúng để tạo thành Cổ điển Weimar. Đi đầu quá trình hợp nhất và tồn tại không dưới 30 năm, từ 1772 đến 1805, Goethe đã góp phần đẩy lùi ảnh hưởng bạo lực của Cách mạng Pháp.

Thời Hy Lạp cổ đại, nghệ thuật đơn thuần là "khả năng cảm thụ" (sensibility) hoặc "đáp ứng với kích thích của các giác quan" (senses) trước thiên nhiên. Đến thời Goethe, khi sản xuất hàng hóa bắt đầu phát triển với sự nổi lên của *nouveau riche* (tầng lớp giàu có không phải do thừa kế mà nhờ sinh kế ngay trong thế hệ của mình), thì mua bán nghệ phẩm đã thành xu thế. Goethe đã sống cuộc đời phong lưu chủ yếu nhờ nghệ thuật: "Hoàn cảnh vật chất của ông rất thoải mái. Ông không phải bươn chải bằng nghề viết: ông là bậc thầy làm chủ ngòi bút của mình, không phải làm nô lệ cho nó" [75, tr. IX]. Mang thuộc tính hàng hóa, nghệ thuật không thể lẫn tránh giá trị sử dụng và giá trị: "Nghệ thuật có ích là gì?". Baumgarten đặt cho mỹ học nhiệm vụ mới: nghiên cứu "thị hiếu" có ích và không có ích; nghiên cứu nghệ thuật có ích và không có ích, nghệ thuật tốt và nghệ thuật tồi.

Khi Goethe lớn lên, thị hiếu có ích về cái đẹp đã thành khái niệm phổ biến. Bầu không khí thị trường trong nghệ thuật đã được Baumgarten khởi xướng những năm Goethe mới chào đời. Khắp đất nước diễn ra các tranh luận ý niệm giữa thị hiếu có ích và không có ích hay thị hiếu tốt và thị hiếu tồi, nghệ phẩm có giá trị và không giá trị. Kèm đó là trào lưu tìm kiếm ý nghĩa mới cho mỹ học, tìm kiếm tiêu chí mới cho mỹ học phù hợp nhu cầu thời đại. Trào lưu cũng tất yếu chịu điều tiết của kinh tế tự do. Không có nó, không có các tiêu chí được định hướng bởi thị trường, sẽ không thể có cơ sở cho tranh luận mỹ học, không có cơ sở để so sánh, hoặc lý do để người ta có thể phát triển lý lẽ nào đấy được nhiều người chấp nhận.

Nếu điều kiện khách quan xuất phát từ thôi thúc của kinh tế tư bản, điều kiện chủ quan là khả năng tiếp thu và tài năng cá nhân. Xuất phát từ nghĩa gốc "cảm giác", Goethe tiến vào mặt trận mỹ học lấy "thị hiếu" hay "cảm giác về cái đẹp", vượt khỏi khuôn khổ chật hẹp của mỹ học Hy Lạp cổ đại. Khác với nhiều nhà tư

tưởng đương thời, ông vẫn bảo lưu tư tưởng Hy Lạp cổ đại khi coi mỹ học là khả năng tiếp nhận kích thích từ một hoặc nhiều trong số ngũ quan của cơ thể; mặt khác, ông gán nội hàm mới cho các phạm trù mỹ học như thị hiếu, đánh giá, và giá trị.

Dù bất đồng với Khai sáng, Goethe không chối bỏ trí tuệ. Ông coi thị hiếu là khả năng đánh giá không chỉ phù hợp với cảm giác mà phải đồng thời với và trên cơ sở trí tuệ. Đây là khác biệt cơ bản của Goethe so với các nhà tư tưởng đương đại khi họ chủ yếu nhấn mạnh một trong hai yếu tố hoặc cả hai nhưng tách biệt, - tương ứng với hai trào lưu khoa học đối lập ở thời Khai sáng. Trong siêu hình học, Goethe xác định đánh giá thị hiếu không chỉ dựa trên cảm giác thích thú hay không thích thú thuần túy, mà phải là sản phẩm qua sự gia công và kiểm chứng của trí tuệ, đạt được từ quá trình sản xuất vật chất. Thị hiếu thẩm mỹ phải là kết quả từ ý niệm mà chủ thể thẩm mỹ khai thác từ “khả năng cảm thụ” từ đời sống bằng giác quan.

Thứ hai, trù tượng triết học và các phạm trù mỹ học

Nếu cả hai cùng gắn bó với tự nhiên như hình với bóng, có thể nói, nghệ thuật và triết học của Goethe tuy hai mà một. Với ông, triết học là cách diễn giải khác về nghệ thuật và, ngược lại, người ta có thể tìm thấy định nghĩa của nhiều phạm trù mỹ học trong các khảo sát triết học của ông.

Chẳng hạn, liên quan đến các hiện tượng thẩm mỹ tích cực, *hùng vĩ* là ấn tượng mỹ học đạt được khi tâm trí từ chỗ chỉ có thể tri giác quan hệ nào đấy, quan hệ hài hòa nhưng chỉ ở dạng mầm mống, đến chỗ khám phá quan hệ phát triển đến trạng thái hoàn chỉnh. Định nghĩa này liên quan đến quan niệm mọi tồn tại và cái toàn thể phải biến thành cái hữu hạn trong tâm trí để nó phù hợp với trạng thái tự nhiên của chúng ta cũng như cách tư duy và cảm nhận của chúng ta. Chỉ khi ấy mới có thể hiểu gì đó, tận hưởng nó: “Khi điều này xảy ra, chúng ta gọi nó là ấn tượng *hùng vĩ*; đây là điều tuyệt vời nhất ban tặng cho tâm trí của chúng ta” [75, 917]. *Vĩ đại* là, khi tìm kiếm quan hệ nào đấy, tâm trí có thể đeo bám và nắm bắt đúng lúc nó bộc lộ. *Đẹp* xuất hiện khi cái gì đó trong quan hệ với toàn thể ở trạng thái cô lập nhất định sao cho ta có thể nắm bắt nó dễ dàng. *Vui thích* nảy sinh khi ta nắm bắt cái một nằm trong liên hệ với cái tổng thể. Định nghĩa *đẹp* và *vui thích* liên quan tư tưởng rằng sự vật sống đang tồn tại luôn quan hệ trong chính chúng; *đẹp* và *vui*

thích chỉ thật có khi chúng kiến cái một nảy mầm từ toàn thể. *Ân huệ* tràn đến khi nghe nhiều lần rằng tâm trí trở nên giản dị hơn bao giờ hết, rằng ta tập trung vào điểm duy nhất và gạt mọi tư tưởng về các quan hệ phức tạp và khó hiểu: “chỉ khi ấy - nhưng chắc chắn phải hơn thế - ta mới tìm thấy *hạnh phúc* trong trạng thái được thượng đế ban cho một cách tự do như món quà và một *ân huệ* đặc biệt” [75, 917]. *Thỏa mãn* hiện lên khi ta vẫn có thể thấy hoặc đạt điều mình mong đợi ngay trong chật hẹp, trong bản tính hữu hạn, của mình. Định nghĩa *ân huệ* và *thỏa mãn* dựa trên quan điểm rằng tâm trí có hạn chế chỉ tiếp thu cái hữu hạn. Hạn chế không phải *ân huệ*, bởi nhược điểm không thể là *ân huệ*. Khắc phục phần nào hạn chế khi sản sinh khái niệm về bộ phận từ cái toàn thể là lúc ta đạt cảm giác *thỏa mãn* và xem nó như *ân huệ*.

Liên quan đến hiện tượng thẩm mỹ tiêu cực, Goethe đề cập *cái bi* - *cái hài* khi chỉ ra kiểu nhà khoa học quen tư duy hệ thống mà quên chính thể. Bất chấp giới hạn cố hữu của tâm trí, nhà khoa học cố gắng tạo dựng cái tổng thể - dù mở rộng hay thu nhỏ - từ quan hệ của vạn vật, từ đó, khoanh kín phạm vi hay ranh giới của tổng thể. Họ tìm thấy những gì thoải mái nhất để tư duy, những gì mang lại niềm vui, cũng là những gì đáng tin và chắc chắn nhất trong phạm vi được khoanh kín. Họ hay “tổ lòng thương hại kiểu ban ơn cho những ai không dễ bằng lòng, những ai cố gắng khám phá và hiểu thêm, sâu sắc và bao quát hơn rằng, quan hệ giữa các sự vật thật trống lẹ và thật nhân tính” [75, 917]. Biểu hiện nữa của *bi hài* là *kiêu ngạo*:

“Mỗi khi có cơ hội, họ cho ta biết bằng *kiêu ngạo*, tự xem thường mình: trong địa hạt chân lý, họ thấy sự chắc chắn cao hơn bất kỳ nhu cầu nào cần chứng minh, và nhu cầu cần hiểu biết. Họ không đủ sức thể hiện bình an và niềm vui đáng ghen tị mà họ cảm thấy, không tạo được sự chú ý đến *hạnh phúc* tốt đỉnh như mục tiêu tối hậu cho tất cả. Nhưng bởi không thể cho thấy bằng cách nào đạt đến xác tín cũng như cơ sở thực sự của nó là gì, họ không đem đến chút an ủi nào cho những ai đang tìm kiếm chỉ dẫn” [75, 917].

Tóm lại, thiên nhiên vô tận thế nào, nghệ thuật vô tận thế ấy. Sản phẩm của hai thế giới gắn bó nhau, nâng đỡ nhau, tăng giá trị cho nhau trên nền nhận thức hướng tới vô tận: “Sản phẩm của hai thế giới lớn vô tận này được chứng minh thực

tồn vì lợi ích của chính chúng; những thứ được tìm thấy cùng nhau có thể ở đó cho nhau, chứ không phải vì nhau (ít nhất không cố ý)” [75, 985]. Với Goethe, dường như triết học là cánh tay nối dài của nghệ thuật, còn nghệ thuật là điểm khởi đầu và cũng là điểm kết thúc của triết học. Đó là vì sao từ đầu tới cuối ông nhận mình là nghệ sỹ dù bàn luận của ông về nghệ thuật luôn thấm đẫm triết học. Đó là lý do nghệ thuật đạt đỉnh cao của quan hệ chủ - khách thể. Cuối cùng, quan trọng hơn cả, đây là lý do vì sao ông mạnh dạn đề xuất phương án dùng nghệ thuật để giáo hóa xã hội, giáo hóa giai cấp thay vì bạo lực, ý tưởng bị thời kỳ vàng son quy là siêu hình, duy tâm, và phi thực tế.

Tiểu kết Chương 3

Chương 3 mượn khái niệm *thái độ tổng quát trong xã hội* (a general attitude in society) của Wilhelm Dilthey để triển khai nghiên cứu triết học Goethe. Ở chương này, *thái độ tổng quát* theo nghĩa rộng được hiểu là tổng thể thái độ hài hòa trong sáng tác, nghiên cứu, và hoạt động thực tiễn; còn theo nghĩa hẹp, nó thể hiện thái độ của Goethe về tồn tại người trong quan hệ với tự nhiên và xã hội, ở đó, cá nhân được đảm bảo các quyền cơ bản về tự do, hài hòa với mọi thực thể thực tồn, và không bị cuốn vào bạo lực. Trên tinh thần ấy, nhằm bộc lộ *thái độ tổng quát* của Goethe trong bối cảnh *thái độ tổng quát* của lịch sử triết học nói chung, chúng tôi đã trình bày nội dung triết học Goethe như hệ thống theo cách hiểu thông thường. Như đã đề cập, dù Goethe không triển khai, chúng tôi vẫn thử vẽ nên bức tranh tư tưởng của ông theo các trình tự truyền thống, từ bản chất, đối tượng, nhiệm vụ, đặc trưng, đến các vấn đề về bản thể luận và nhận thức luận, thậm chí, về cấu trúc của triết học. Toàn bộ *thái độ tổng quát* dựa trên nguyên liệu của Goethe. Hơn nữa, chỉ có thể chứng minh ông là nhà triết học chừng nào chứng minh tư tưởng ông chứa đầy đủ các yếu tố cơ bản của học thuyết và lịch sử triết học.

Trên quan điểm như vậy, Chương 3 đã trình bày bản chất, đối tượng và nhiệm vụ của triết học Goethe. Qua các phát biểu theo nhiều cách khác nhau, đúng hơn, theo cách của riêng mình, ông dường như quan niệm bản chất triết học là tổng thể tri thức (theo nghĩa rộng). Sử liệu cho thấy lĩnh vực ông nghiên cứu bao trùm hầu hết các lĩnh vực của đời sống tinh thần và sinh hoạt vật chất, hoặc siêu hình học (theo nghĩa hẹp). Ông không giấu tham vọng truy tìm các vấn đề liên quan đến tồn tại nói chung, đối tượng nghiên cứu chính của siêu hình học. Một trong những ví dụ của tư tưởng siêu hình là sự phát minh ra *urpflanze* (cây khởi thủy) hoàn toàn bằng tư biện. Đây cũng là bằng chứng điển hình ông coi siêu hình học là đối tượng của triết học, đồng thời là bản chất của triết học, của mình. Từ quan niệm về bản chất và đối tượng của triết học, ông tiến tới xây dựng quan niệm bản thể luận của mình về thế giới được nhận thức vốn cấu thành bởi ba thành tố: thượng đế, giới tự nhiên, và tồn tại người, điều chưa từng thấy ở thời Phục hưng hay Khai sáng.

Yếu tố thượng đế phản ánh mâu thuẫn về thế giới quan của ông: một mặt, ông phủ nhận tồn tại của thượng đế như đấng sáng tạo mọi thứ trong vũ trụ; mặt khác, ông không thể không vay mượn tư tưởng thượng đế để chuyển tải hai quan niệm đối lập: (i)

vai trò của tinh thần như yếu tố kết nối tất yếu giữa tồn tại người với tự nhiên hữu hạn được nhận thức qua khái niệm ý niệm, và (ii) giúp ông hình dung thế giới tự nhiên vô hạn, - cái cấu thành bản chất đích thực của thế giới tự nhiên hữu hạn.

Đáng chú ý trong quan niệm mâu thuẫn về thượng đế thể hiện ở chỗ nó dường như giúp ông xác định mục đích triết học: khám phá con đường giải phóng cá nhân khỏi ràng buộc của tự nhiên, xã hội, và các ý niệm tôn giáo. Trên cơ sở ấy, ông xác định nhiệm vụ của triết học, thực hiện cuộc đại điều chỉnh cách nhìn nhận và ứng xử với thế giới, sao cho thoát khỏi các trào lưu phổ biến đương thời, sùng bái kinh nghiệm hoặc lý tính, từ đấy, đặt tồn tại người vào trung tâm của mọi quan niệm về thế giới quan, nâng cao địa vị cá nhân để cá nhân sống chung và hài hòa với thế giới. Không ai khác ngoài cá nhân, không chịu ràng buộc nào ngoài ràng buộc với chính mình, có thể lãnh trách nhiệm. Nhà khoa với bản tính riêng, ở vị trí trung tâm, được tôn trọng, thành thước đo cho mọi nhận thức mà không công cụ, máy móc nào có thể thay thế.

Đáng chú ý nữa, *thái độ tổng quát* tạo nên đặc trưng cơ bản của triết học của ông là nó nảy sinh và hoàn thiện không phải từ triết học mà từ các lĩnh vực ngoài triết học. Đặc trưng cơ bản ấy thể hiện rõ nét trong quan niệm nhận thức luận của ông với xuất phát điểm là quan sát tự nhiên. Từ đấy, ông đề cập loạt vấn đề liên quan đến chủ nghĩa tự nhiên, chủ nghĩa cá nhân, các vấn đề chính trị - xã hội mà nổi bật là tư tưởng bất bạo động. Đặc trưng ấy còn có thể tìm thấy cả trong quan niệm về triết học tự nhiên.

Về chủ nghĩa tự nhiên, hay triết học tự nhiên, Chương 3 đã phân tích suy xét của ông về các vấn đề nhận thức tồn tại của tự nhiên gắn với ý niệm và tồn tại người. Gắn với nó là quan niệm về chủ nghĩa cá nhân trên cơ sở chỉ ra việc ông đặt cái cá nhân trong tương quan giữa tồn tại người với tự nhiên được cấu tạo bởi sự vật cảm tính, ý niệm, và tồn tại người, ở đó bộc lộ quan niệm về tính chủ quan và về tự do.

Chương 3 cũng triển khai cấu trúc triết học Goethe, tiếp tục nhấn mạnh tính hệ thống của nó dù, như lưu ý nhiều lần, ông chưa bao giờ bàn về hệ thống. Cấu trúc đó gồm triết học về tự nhiên (các học thuyết về phân cực, hình thái, màu sắc) và quan niệm nhân học – nhân cách nhị nguyên khác cơ bản với Nhân văn Phục hưng, mỹ học.

CHƯƠNG 4.

Ý NGHĨA CỦA TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC GOETHE TRONG LỊCH SỬ VÀ XÃ HỘI HIỆN ĐẠI

4.1. Ý nghĩa tư tưởng triết học của Goethe trong lịch sử

22 tác phẩm của Goethe, được luận án trực tiếp khảo sát, tràn đầy tư tưởng triết học cấp tiến ngay ở thời đại ông, chứ không chỉ đối với các thời đại trước. Công hiến của ông cho lịch sử tư tưởng, thể hiện trên bốn khía cạnh cơ bản: (i) tư tưởng chống thần học Cơ Đốc, chống phong kiến, chống chủ nghĩa giáo điều, và chống phân chia quốc gia; (ii) tư tưởng duy vật về nguồn gốc thế giới và biện chứng về phát triển và hành động; (iii) tư tưởng về khả năng con người nhận thức thế giới; (iv) và tư tưởng hiện thực về mỹ học. Cụ thể:

4.1.1. Tư tưởng chống thần học Cơ Đốc, phong kiến, và giáo điều

4.4.1.1. Tư tưởng chống thần học Cơ Đốc Giáo

Ý nghĩa nổi bật trong triết học của Goethe thể hiện ở tư tưởng chống thần học Cơ Đốc, chống phong kiến và chống giáo điều. Nhưng có thể khiên cưỡng khi cho rằng ông chống cả chủ nghĩa kinh viện như ý kiến của một số học giả.

Chủ nghĩa kinh viện lần đầu tiên được sử dụng theo nghĩa xúc phạm bởi Diderot, chủ biên Bách khoa Thư Pháp, khi ông mô tả nó như bệnh dịch lớn nhất của tâm trí. Còn triết gia Đức C. August Heumann (1681-1764) xem nó như thứ triết học bị thần giáo Giáo hoàng đưa vào vòng nô lệ. Từ đấy, nhiều mặt tích cực của kinh viện bị lãng quên. Các nghiên cứu nghiêm túc, bên cạnh khuynh hướng bi quan, được đa số triết gia thuộc nhiều thế hệ đồng tình. Họ nhận thấy chủ nghĩa kinh viện mang nhiều ý nghĩa tiến bộ trong tiến trình lịch sử triết học. Nó có tính độc lập tương đối với thần học Cơ Đốc dù cả hai, xét đến cùng, đều nảy sinh từ tôn giáo, từ nhu cầu tồn tại của Cơ Đốc Giáo thời Trung Cổ. Hai lĩnh vực này, không may, thường bị đánh đồng và có thể là nguồn cơn dẫn tới quan niệm phiến diện, giáo điều, và tiêu cực về chủ nghĩa kinh viện.

Chủ nghĩa kinh viện là phương pháp học tập hơn là triết học hay thần học. Nó nhấn mạnh lý luận biện chứng để mở rộng tri thức bằng suy luận và giải quyết

mâu thuẫn. Nó cung cấp câu trả lời cho mọi vấn đề có thể xảy ra mà phong trào trí thức thời Trung Cổ áp dụng. Mục đích của học giả trung cổ là tìm lời giải cho các câu hỏi hoặc đi đến giải pháp hợp lý, khả thi. Kinh viện cũng được biết như là thao tác phân tích khái niệm chặt chẽ và phân biệt rạch ròi. Trong lớp học và bằng văn bản, nó khuyến khích tranh luận khúc chiết về chủ đề đưa ra dưới dạng câu hỏi thay vì áp đặt. Phản hồi được nêu và lập luận đối lập bị bác bỏ dựa vào tranh luận, thay vì thần quyền. Do nhấn mạnh phương pháp biện chứng, chủ nghĩa kinh viện được áp dụng ở nhiều lĩnh vực nghiên cứu phi thần học. Nó là cảm hứng, động lực, và tác nhân dẫn tới hình thành các trường đại học đầu tiên trên thế giới. Không chỉ thế, nhiệm vụ hàng đầu của trường đại học, theo tư tưởng kinh viện đúng nghĩa, là tạo lập môi trường thảo luận, đối lập ý kiến và giải quyết mâu thuẫn, hơn là thuần túy bảo vệ Kinh Thánh.

Goethe cùng nhiều nhà triết học khác, có thể nói, đều chịu ảnh hưởng tư tưởng kinh viện, vốn dĩ còn được gọi bằng tên khác có vẻ ít gây hiểu lầm hơn: triết học sỹ lâm (scholasticism). Thay vì nói triết học Goethe chống chủ nghĩa kinh viện, vì thế, sẽ hợp lý hơn nếu điều chỉnh rằng ông chống thần học Cơ Đốc Giáo. Ông chống Nhà Thờ, chống Giáo Hội khi chứng kiến niềm tin tôn giáo dần tan rã dưới sức nặng của bằng chứng. Nhưng khi trực diện với thực tế, ông không hoàn toàn bác bỏ tôn giáo. Tâm lý cá nhân, dựa vào lý luận thượng đế, được ông đặt vào vị trí chi phối, khiến tri thức trở nên khác thời vàng son và khác cả thời ông đang sống.

Goethe không bác bỏ hoàn toàn tôn giáo có lẽ một phần chịu ảnh hưởng của trào lưu cải cách tôn giáo ở Đức mà nổi bật là Phong trào Kiên Tín (Pietism). Thời của Goethe, các nhà tư tưởng Đức bị cuốn theo Khai sáng trên cả hai hướng. Cổ súy vô thần, họ đề cao lý tính. Các khái niệm đua nhau nở rộ thành hệ thống trong mọi lĩnh vực tư tưởng. Mặt khác, các nhà thần học cũng muốn cải tổ tôn giáo quan phương. Nằm trong nhóm tiên phong, Kiên Tín phát tích từ Giáo hội Luther nên phong trào còn mang tên Pietism Lutheranism (Kiên Thành Lộ Đức Tông). Dù tìm cách xa rời giáo hội, Kiên Tín vẫn muốn lưu giữ ngọc quý của Chính Thống Giáo: đề cao lương tâm cá nhân, di sản nghìn năm vốn dĩ bị Phục hưng và Khai sáng vượt

qua. Họ, Kiên Tín, “nhấn mạnh tính cá nhân thuần túy của niềm tin với tư cách thể nghiệm nội tâm” [28, 251].

Dù vẫn đậm sắc thái mộ đạo cá nhân và cuộc sống thần thánh, cảm xúc nội tâm Kiên Tín bớt phụ thuộc giáo lý hơn, hệ lễ giáo và giới tăng lữ. Goethe bị cuốn theo dòng chủ lưu ấy, nơi các tín đồ của phong trào “đặt lên hàng đầu nội dung đạo đức trực tiếp của niềm tin, thái độ thiện tâm và tích cực” [28, 251] với thân nhân, với các quan tâm và nhu cầu thể tục của bình dân. Dòng chủ lưu hần cũng liên quan đến tiểu luận “*Trả lời câu hỏi: Khai Sáng là gì*” của Kant, đòi nói rằng buộc Nhà Thờ để ai nấy có thể tự do sử dụng tri thức của mình, để mỗi tín hữu không còn là thành phần của “đám quần chúng thiếu suy nghĩ vĩ đại” [99, 4] nữa.

Tóm lại, Goethe chống chủ nghĩa độc thần, phủ nhận Chúa như đáng toàn năng sáng tạo, cố sùỵ hoài nghi tôn giáo trên cơ sở kêu gọi tinh thần duy vật mềm dẻo. Tuy nhiên, không có bằng chứng cho thấy ông bác bỏ tư tưởng biện chứng của chủ nghĩa kinh viện. Đương nhiên, khi phủ nhận thần học Cơ Đốc, phủ nhận phong kiến và phủ nhận giáo điều với ông là khó tránh khỏi.

4.1.1.2. Tư tưởng chống phong kiến

Goethe chống phong kiến vừa phải chứ không dữ dội như một số tài liệu đề cập và đây cũng là cách thức nhà nước Đức chống phong kiến. Ở thời đại Chủ nghĩa Chuyên chế Khai sáng thịnh hành, cải cách hiến pháp chỉ đưa vào một số điều luật hạn chế quyền lực phong kiến, chẳng hạn, kiểm soát các lãnh chúa khi mua bán công thổ, và chỉ có vậy. Riêng Goethe còn tham khảo mô hình *ché độ cũ* của phong kiến Pháp khi vận dụng mô hình cứng nhắc của Khai Sáng vào điều hành triều đình ở Weimar.

Bên cạnh đó, chống phong kiến ở Châu Âu và Châu Á không như nhau. Ngoài điểm chung liên quan đến quyền sở hữu và sử dụng đất, tại Châu Âu, lãnh thổ quốc gia bị phân phong thành lãnh địa, mỗi lãnh địa được giao cho các bồi thần. Các lãnh chúa cai trị lãnh địa có quyền xây dựng pháp luật và quân đội, hệ thống đẳng cấp riêng biệt dựa trên quan hệ ba bên gồm vua - lãnh chúa - nông nô. Tình trạng cát cứ như dài đến thời đại của Goethe, khi đất nước bị chia thành hàng trăm tiểu quốc.

Goethe chống phong kiến trong bối cảnh như vậy. Ở Weimar, ông trực tiếp tham chính 10 năm và quan hệ với Công tước Karl August, vua cai quản Xứ Saxe-Weimar. Ông hưởng bầu không khí ít khoảng cách giữa thân dân với bề trên. Tương tác quân thân, August và Goethe, cho thấy cấu trúc xã hội phong kiến Đức diễn tiến theo xu thế tương đối ổn định và cởi mở hơn so với xã hội Pháp và nhiều nước Châu Âu. Khi vương thất ở Weimar dần từ bỏ tư tưởng coi vua như thiên tử, Goethe vẫn có thể “làm bạn với các thợ mỏ, thợ săn, kiếm lâm, quý tộc, nhà thơ, và trí thức” [101, 31]. Thời của ông còn chứng kiến ngày càng nhiều tầng lớp khoa học gia chuyên nghiệp, khoa học thực nghiệm lên ngôi, thay thế chủ nghĩa kinh nghiệm để hiểu biết tự nhiên [126, 66]. Trào lưu không nổi lên dữ dội như ở Pháp, mà chỉ dừng lại ở lời kêu gọi “Hãy dám khôn”. Weimar, kinh đô của Công quốc Saxe-Weimar, một trong 350 chư hầu của nhà nước Đức, cũng không ngoảnh mặt với xu thế “hãy dám biết vạn vật”. Nhờ thế, Goethe nhiều lúc không giấu niềm tin về thế giới hiện thực có thể giúp nâng đỡ đạo đức và lương tâm (trái với Kant và Schiller), niềm tin thống nhất quốc gia và thúc đẩy dân chủ.

Để thúc đẩy thống nhất đất nước, ông chủ động gần hơn với giới chóp bu chính trị (tái thiết Cung điện Ducal, nơi ở của các công hầu (vua) của Xứ Saxe-Weimar); tiến hành cải cách hành chính (ở Đại học Jena, một trong mười đại học lâu đời nhất của Đế quốc Đức, và là nơi chủ yếu khởi xướng tư tưởng cải cách cho triều đình). Ông còn tổ chức phát triển kinh tế (giám sát tái mở cửa các mỏ khai thác bạc ở Ilmenau) kết hợp với bảo vệ môi trường (lập quy hoạch Vườn Thực vật Weimar). Nhờ thúc đẩy cải cách hành chính công, triều đình trung ương có thêm phương tiện gia tăng kiểm soát chặt chẽ và hệ thống thông tin toàn quốc. Đây là tiền đề để dẫn tới thống nhất đất nước, trên cơ sở các đổi mới lớn về thu thập, sử dụng, giải thích dữ liệu số và thống kê, thống kê thương mại, báo cáo thu hoạch, thông báo tử vong, đến điều tra dân số.

Thúc đẩy dân chủ, Goethe từ bỏ mọi thứ hình thành từ thời Phục hưng nhưng ông cho rằng đã cũ kỹ và thay bằng giải pháp ngược lại: phi bạo lực. Từ kinh đô Weimar, là ủy viên Hội đồng Cơ mật (1776-1785), ông vận dụng vào thực tiễn thay vì chỉ dừng lại ở lý luận mà Khai sáng hô hào: tư tưởng khoan dung tôn giáo và

khoan dung chính trị. Tham gia ủy ban chiến tranh và đường cao tốc, ông ủng hộ giải pháp hòa bình, thúc đẩy liên kết giữa các tiểu quốc lân bang bằng cách xây quốc lộ, thay vì bằng cách tham chiến.

Cá nhân ông, đương nhiên, khó có thể đẩy mạnh hơn nữa xu thế thống nhất và dân chủ tư sản. Chủ nghĩa Chuyên chế Khai sáng, bên cạnh mặt tích cực, còn thể hiện bước lùi khi hiến pháp vẫn duy trì các điều khoản kìm hãm bên cạnh các điều khoản tiến bộ ở dạng manh nha. Nó, sản phẩm của Chuyên chế Khai sáng, hạn chế quyền lập phường hội của thợ thủ công và nhà buôn tại các đô thị. Tầm nhìn hạn hẹp về lực lượng mầm mống của sản xuất hàng hóa mở rộng đường như cắt nghĩa vì sao Đức không thể chống phong kiến triệt để và tự thân nó không thể tiến nhanh hơn tới quá trình tư bản hóa.

Quan hệ trực tiếp với Công tước Karl August cai quản Xứ Saxe-Weimar, Goethe phê phán tư tưởng của Công tước, người đích thân mời ông về triều, nhưng không thực diện mà chỉ dám phê phán gián tiếp bằng sáng tác. Trong kịch thơ *Torquato Tasso* (1790), ông ám chỉ K. August cản trở sáng tạo nghệ thuật và trưởng thành. Ông muốn phê phán quân vương khai sáng, những kẻ tuyên mình cai trị vì hạnh phúc của thần dân; muốn phê phán hệ tư tưởng của các nhà lãnh đạo thực thi quyền lực chính trị ở Saxe-Weimar. Quân vương dựa trên các nguyên tắc của Khai Sáng nhưng phi dân chủ hoặc độc tài dưới vỏ mới mị dân hơn và khó bị vạch trần hơn. Nhưng, xét đến cùng, ông chỉ làm đến đấy.

4.1.1.3. Tư tưởng chống giáo điều

Chống phong kiến vừa phải nhưng Goethe kiên quyết phủ định giáo điều. Ông cự tuyệt mọi luận điểm công nhận mà không chứng minh nhưng vẫn xem như chân lý bất di bất dịch. Ông phản đối việc tiếp thu mù quáng luận điểm nào đấy tựa như tín đồ hấp thụ tín điều tuyệt đối. Thực hiện nhiệm vụ này, ông làm một việc hiếm có: đề cao tồn tại người, đặt nó vào trung tâm bản thể luận về các bộ phận cấu thành thế giới cũng như quá trình nhận thức thế giới. Tồn tại người, ở vị trí ấy, cự tuyệt mọi luận điểm mà không phê phán, không chú ý đến các điều kiện ứng dụng, và không có chỗ để có thể nghi vấn.

Xung đột với chủ nhân của mình, Công tước Karl August, ông bí mật rời triều đình mà không báo trước. Đây là kết quả của quá trình kháng cự nhiều năm trước các quyết định thúc ép, các phán quyết bị quyền lực hay lợi ích chính trị lấn át mà không có phê phán của xã hội. Ông bỏ triều đình vì không dung hòa được các niềm tin xác lập trên cơ sở không sẵn sàng tham gia thảo luận mang tính lý trí; các niềm tin không chỉ liên quan tôn giáo, mà cả triết học và, nhất là, niềm tin chính trị. Dấn thân vào khoa học và triết học đến cuối đời, ông khao khát được ai đó phản biện các tác phẩm của mình, luôn tìm cách lắng nghe mọi loại ý kiến.

Trong khoa học và triết học, ông chống tư tưởng và hành động tuyệt đối hoá lý luận, coi thường, hạ thấp thực tiễn, hoặc áp dụng lý luận mà không tính tới kinh nghiệm. Chống chủ nghĩa giáo điều khi thu nhận tri thức, ông nêu nguyên tắc không khẳng định hoặc không phủ định một chiều, bởi mọi khẳng định hay phủ định đều không hợp lẽ tự nhiên. Dưới lăng kính của tính toàn thể, trong khẳng định đã bao hàm phủ định và ngược lại. Ai đấy nói có thể giải quyết dứt khoát vấn đề nào đấy của thế giới chỉ có thể là nô lệ của giáo điều, thứ chủ nghĩa buộc họ hoặc tin hoặc bác bỏ cái gì. Chống giáo điều, ông tuyên bố rằng “người ta không sinh ra để giải quyết các vấn đề của thế giới”; rằng giáo điều thường xui người ta “tìm kiếm nơi các vấn đề bắt đầu và, từ đó, tự khuôn bản thân trong các giới hạn của những gì có thể hiểu được”. Bất cứ vấn đề nào người ta tin mù quáng rằng mình đã giải quyết được đều tước khỏi họ khả năng nhìn thấy hàng nghìn thứ thuộc phạm vi của chính vấn đề một cách minh nhiên.

Tư duy thiếu tính toàn thể khiến kẻ giáo điều không còn chú ý đến nhiều khía cạnh phong phú và phức tạp của vấn đề. Họ luôn tin mình đã được khai sáng bởi khía cạnh nào đấy của vấn đề mà họ trải nghiệm trong các điều kiện lịch sử cụ thể. Ngược lại, Goethe lưu ý rằng dường như mỗi sự vật đều là đại lượng vô cùng lớn, không bờ bến; cái vô hạn đòi hỏi tiếp cận sự vật từ muôn phía để nắm bắt cái gì đó toàn vẹn.

Quan niệm chống giáo điều còn độc đáo ở chỗ cách ông lập luận về chân lý. Ông coi ý kiến nằm giữa các ý kiến tranh luận đối lập không phải là chân lý, không phải là nơi chứa đựng sự thật. Sự thật như nó vốn có với tư cách cái toàn thể, theo

ông, không bao giờ khu biệt ở nơi cụ thể: “Người ta nói rằng chân lý nằm giữa hai luồng ý kiến trái ngược nhau. Không hề chút nào”. Điều ấy có nghĩa chân lý không phải là tri thức tròn trĩnh, hết gây tranh luận mà ngược lại. Chân lý phải là vấn đề, là tri thức về mâu thuẫn nội tại nào đấy của sự vật. Chỉ cái nằm giữa hai luồng ý kiến trái ngược mới là cái toàn thể. Chỉ nó mới là vấn đề cốt lõi, là mâu thuẫn chi phối vận động của tranh luận: “Chỉ vấn đề mới nằm ở giữa”. Tóm lại, ông quan niệm vấn đề nằm giữa các ý kiến trái chiều là chân lý đích thực. Ông mô tả chân lý như vậy là “cái không thể nhìn thấy” nhưng là “cái sống đời vận động vĩnh cửu, được cho là đang yên nghỉ”.

Đỉnh cao của quan niệm chân lý là tư tưởng chống sùng bái lý tính thuần túy và chống sùng bái thực nghiệm thuần túy. Liên quan đến lý tính thuần túy, ông không dung nạp triết học lý tính của Phục hưng và Khai sáng mà, ở thời đại ông, nó đạt tới đỉnh cao ở Kant, Schiller và Hegel. Bởi thế, “thảo luận nguồn gốc quan niệm của triết học Hy Lạp về cách thức hình dung vạn vật như vậy không có chỗ đứng trong khung khổ thế giới quan của Goethe” [157, 4]. Ông nhận thấy không có vực thẳm nào hết khi nhìn thấy kinh nghiệm của giác quan và trải nghiệm tinh thần thống nhất nhau trong bức tranh về thực tại. Để mang cuộc sống có ý thức vào chính mình, đúng là người ta phải mang tư tưởng vào bản thân khi quan niệm về thế giới. Tuy nhiên có khó khăn buộc các nhà nhận thức luận thời của ông phải vượt qua nếu họ không cảnh giác với quan niệm thuần lý của Schiller về hai thế giới.

Ngược lại, ông cũng không rơi vào cực đoan sùng bái cảm giác của Berkeley và Hume. Ông duy vật về tự nhiên nhưng phản đối duy vật cực đoan. Cực đoan về cảm giác chẳng qua là biến tướng của cực đoan thuần lý. Ông lên án tệ sùng bái chứng cứ phát sinh do sợ tính chủ quan, sợ chủ thể, mà đúng ra, theo ông, do nỗi sợ lý tính thuần túy đã dẫn chủ thể đi đến cách hành xử như vậy với vạn vật. Họ không quan tâm đến quan hệ giữa các thí nghiệm với đặc tính của người thực hiện thí nghiệm. Họ phó mặc cho các thiết bị đo được cho là khách quan nhất và duy nhất để phán xét khả năng khám phá thế giới của chính mình. Những tâm trạng như vậy xuất phát từ nhận thức sai lầm về bản chất thực sự của tính chủ quan, của lý tính. Thực nghiệm sẽ không thể phát triển nếu phi tư duy và, ngược lại, tư duy sẽ không có đất sống

nếu không xuất phát và dựa vào thực nghiệm. Hàng ngàn năm qua luôn tồn tại các ngành khoa học lý thuyết chỉ chuyên tư duy mà toán học mới chỉ là một ví dụ. Nó là kết quả của quá trình tư duy thuần túy; nội dung của nó là cái tinh thần, chủ quan. Nhưng toán học phải dựa vào khoa học thực nghiệm để phát triển bản thân nó và cho chính ngành thực nghiệm. Trong lĩnh vực cơ học, chẳng hạn, nhà cơ học hình dung quá trình tự nhiên trong quan hệ toán học. Họ chỉ có thể làm được với giả thiết quan hệ được thiết lập trong bản chất của quá trình. Bên trong nhận thức cảm tính, ẩn giấu trình tự toán học. Chỉ nhà cơ học, người phát triển các định luật toán học trong tinh thần của mình, mới có khả năng thấy. Giữa tri giác toán học và cơ học, giữa trải nghiệm tinh thần riêng tư nhất, dù thế nào đi nữa, không có khác biệt về loại mà chỉ khác ở mức độ nhất định. Không có toán học thuần lý và cũng không có ngành chỉ chuyên thực nghiệm mà bỏ tư duy. Người ta có thể mang trải nghiệm nội tâm, hoạt động trong thế giới ý niệm, vào cảm tính để luận chứng như khi họ rút ra các kết quả nghiên cứu toán học. Phê phán như thế, Goethe chỉ ra vị thế của tồn tại người với sức mạnh nội tâm trong thế giới vật chất:

“người ta đứng ở vị trí cao cả, hoàn toàn được xác nhận bởi các bằng chứng, bởi những gì không tự biểu hiện ra ngoài nhưng tự biểu hiện trong họ (nội tâm). Một sợi dây đàn và tất cả các bộ phận cơ học của cây đàn được so với tai của nhạc sĩ để làm gì? Vâng, người ta có thể nói, gì là các hiện tượng cơ bản của tự nhiên được so với người, các sinh thể trước tiên phải thuần hóa và sửa đổi tất cả chúng để có thể tiêu hóa chúng (các hiện tượng cơ bản của tự nhiên) ở mức độ nào đó?” [trích theo 162].

Xét đến cùng, khi bác bỏ giáo điều, Goethe bác bỏ cả chủ nghĩa duy tâm cực đoan (thừa nhận tồn tại độc lập của thế giới ý niệm) lẫn chủ nghĩa duy vật cực đoan (thừa nhận tồn tại độc lập của sự vật). Từ quan niệm về song tồn vật chất và tinh thần, trong đó vật chất đóng vai trò quyết định, ông xác quyết không thể thuần nhận thức mặt vật chất của sự vật trong thế giới chỉnh thể. Đây là cơ sở để ông bác bỏ chủ nghĩa kinh nghiệm vốn không phân biệt rạch ròi khách quan và chủ quan. Phân biệt là sai lầm bởi trong chủ quan có khách quan và, ngược lại. Ý niệm và sự vật xoắn bện nhau. Có mặt này thiếu mặt kia không thể là nội dung của tri thức, không thể là

chân lý. Ý niệm phụ thuộc vào sự vật song không thể hiểu trọn vẹn sự vật phi ý niệm. Sự vật không ý niệm không thể nhận biết. Hơn nữa, không tồn tại sự vật không có ý niệm trong thế giới tự nhiên hữu hạn (nhận thức luận).

Cơ sở phương pháp luận đó không chỉ bác bỏ giáo điều mà cả lập trường bất khả tri luận hay thuyết vật tự nó. Mục đích ông muốn nhắm tới là chứng minh mọi sự vật đều có thể nhận thức và không muốn mình thành kẻ sai khiến thiên nhiên giáo điều. Ông tự định vị nhiệm vụ như kẻ chiêm ngưỡng, giải thích. Ông không muốn thấy mình luôn đúng, mà chỉ muốn "đi sau những gì đúng". Ông sẵn sàng không khoan nhượng những gì cứng nhắc, thứ lý luận muốn một lần đúng và mãi mãi đúng, muốn một lần và mãi mãi chỉ ra quy luật của loạt hiện tượng nào đó mà tri thức hữu hạn tiếp nhận trong bối cảnh cụ thể. Các lý thuyết như thế luôn đáng ngờ. Chúng “quảng sức mạnh tri thức của chúng ta ra khỏi quan hệ bất vụ lợi của tri thức với hiện thực luôn biến đổi” [157, 11].

Tóm lại, từ phản biện hai vực thăm, sản phẩm của giáo điều chỉ muốn tin mặt này mà không muốn tìm mặt kia đối lập, Goethe tin về chỗ đứng biện chứng trong thế giới. Ông tin ai cũng có khả năng hội tụ mọi bằng chứng cả hữu hình lẫn vô hình, bằng chứng bên trong và bên ngoài. Không ngẫu nhiên khi ông là một trong những nhà bách khoa cuối cùng khám phá chân lý mà không mang tiếng giáo điều, thành kiến [xem 185]. Ông mặc nhiên trở thành nhân cách hài hòa trong thời đại bị chi phối bởi giáo điều tinh vi, thời “của các thành phần xã hội loài người phân mảnh trong tuyệt vọng và phân ly” [186, 10]. Đối lập giáo điều, cực đoan, phân biệt rạch ròi vật chất và tinh thần, A. Evans thừa nhận niềm tin của Goethe về thống nhất hai yếu tố - tồn tại người với tư cách cá nhân và gắn bó biện chứng người với thiên nhiên – là thật có [xem 185].

4.1.2. Tư tưởng duy vật về nguồn gốc thế giới và biện chứng về hành động

4.1.2.1. Tư tưởng duy vật về nguồn gốc thế giới

Mục bản thể luận ở Chương 3 đã phân tích quan niệm của Goethe coi thế giới được cấu thành bởi ba khởi nguyên: sự vật - ý niệm - tồn tại người, và tư tưởng này có khuynh hướng duy vật. Với thế giới vô hạn mà tư duy hữu hạn không thể bao quát hết, ông xác quyết đây là thế giới sự vật không do ai sáng tạo. Với thế giới

hữu hạn, biên giới của nó được tư duy mở rộng cùng quá trình tiến hóa của nhân loại, ông kiên định nó có nguồn gốc vật chất. Nhưng để đề cao vai trò cá nhân, ông đặt tồn tại người vào vị trí trung tâm của quá trình nhận thức. Điều ấy không có nghĩa ông phủ nhận vai trò quyết định của vật chất, dù bộ ba phạm trù, thượng đế - tự nhiên - con người, hình thành trên lập trường siêu hình. Chúng, tam thể thật hữu, là thể thống nhất bất biến, cái nọ có trong cái kia, không khiến cái kia tan biến. Thượng đế siêu hình dường như giúp làm rõ hơn vai trò chủ thể. Luận chứng về thượng đế, vì thế, là luận chứng tương tác giữa cái phản ánh và cái được phản ánh.

Thứ nhất, tương quan thượng đế với sự vật và tồn tại người.

Như đã phân tích ở Chương 3, Goethe thừa nhận tồn tại thượng đế bên cạnh hai khởi nguyên còn lại. Vấn đề nằm ở cách ông lý giải vai trò của thượng đế và tương quan giữa chúng. Trong *Faust: A Stragedy*, thượng đế trao đổi với quỷ Mephistopheles, biểu tượng sức mạnh bí ẩn của tự nhiên (kiến tạo - hủy diệt), về tồn tại thứ ba là người. Thượng đế tiết lộ cho Mephistopheles rằng loài người không thể tự thấy tật xấu và, vì thế, hay mắc lỗi, và rằng chỉ thượng đế mới giúp họ phát hiện lỗi. Faust không có quyền và không thể biết thói hư tật xấu của mình.

Goethe biết bản thân có điểm hạn chế nhưng không thể tự phát hiện: “Lễ kỷ niệm năm 1999 chứng kiến hồi sinh của các phản nân rằng, còn xa với danh hiệu Hiền giả Xứ Weimar, Goethe bất lương, nhẫn tâm, và là kẻ lợi dụng những ai thân cận nhất với ông, một kẻ què quặt về cảm xúc” [154, 2]. Học thuật cũng vậy: “Goethe được bảo tồn như nhà văn kinh điển tại nhiều khóa đào tạo đại học ở Đức nhưng lại biến mất tại nhiều khóa đào tạo khác ... Với nhiều sinh viên Đức, Goethe có vẻ như tảng đá nguyên khối gây nản chí, nhà văn của quá nhiều tác phẩm, quá khác biệt và (trong một số trường hợp) lê thê tới mức thật khó để tìm thấy lối vào” [92, 4].

Phát hiện tính xấu cố hữu phần nào liên quan tới việc Goethe càng về sau càng ít phủ nhận thượng đế so với thời trẻ. Thượng đế dường như là căn cứ cuối cùng chịu trách nhiệm về bí ẩn của bản tính người mà ông không cắt nghĩa nổi. đương nhiên, ông không thể khôi phục nguyên trạng thượng đế như triết học độc thần, cũng không thể để ngài ở vị trí phiếm thần mà Spinoza sắp xếp. Cái chính là

ông không thể loại trừ ngài triệt để trong tư tưởng. Chẳng những thế, ông còn phó thác nhiệm vụ thiêng liêng cho ngài: nắm bắt bí ẩn của tồn tại người, giải trình tự tâm lý, tồn tại siêu hình, qua giới tự nhiên. Ngài giục họ dần thân bằng trí sáng suốt của ngài, vốn dĩ cũng là hiện thân của tự nhiên. Gán cho thượng đế vai trò phát hiện thiện ác, bởi thế, Goethe dường như lảng tránh thừa nhận hiện hữu của ngài. Loài người không thể tự tìm đúng chỗ gãi ngứa, không thể bỗng dưng nhận thấy và bỗng dưng sửa tật xấu của mình. Họ chỉ có thể vượt qua hạn chế cố hữu bằng cách thâm nhập vào giới tự nhiên nhờ tồn tại siêu hình của mình. Đây là tồn tại có cảm xúc (thượng đế), chứ không phải lý tính hoặc công cụ bên ngoài nào khác. Tóm lại, thượng đế là phạm trù trung gian của quan hệ khách quan con người - tự nhiên.

Thứ hai, vấn đề nhân bản trong quan niệm thượng đế.

Vượt qua Trung cổ, thượng đế cam kết với Goethe không buộc loài người xưng tội, ngồi yên thụ động, và mong ngài chỉ lối. Ngài cũng cam kết không trực tiếp giao lưu với loài người với tư cách bản chất tuyệt đối như quan niệm của Hegel. Qua trung gian, quỷ Mephistopheles và đồng bọn, ngài giúp họ giải quyết thiện ác mà tự họ không thể nhận ra. Ngược lại, loài người không thể và không có quyền tấn công và hủy hoại phương tiện trung gian, Mephistopheles và đồng bọn. Faust chỉ có thể giao lưu với chúng bằng tài năng, tình cảm và lòng chân thật nếu không muốn chúng ra tay tàn độc. Điều ấy có nghĩa người ta tất yếu phải tiếp xúc, tìm hiểu thiên nhiên bằng trái tim. Người ta không thể tàn phá thiên nhiên bằng lý tính mù quáng, vốn phổ biến từ thời Phục hưng đến Khai sáng.

Kịch *Faust* tiếp tục diễn ra theo hướng phân vai cho ba khởi nguyên. Đầu tiên, quỷ trực tiếp giúp Faust khám phá tội lỗi. Nhưng khuyết tật chỉ bộc lộ trong thử thách. Nghỉ ngơi hoặc chẳng làm gì, khuyết tật trốn biệt. Quỷ còn có trách nhiệm, như đã giao kèo với thượng đế, giám sát tiến trình sửa lỗi. Chúng theo dõi Faust có bộc lộ bản tính tốt đẹp của mình không, có hoạt động sáng tạo như năng lực vốn có hay không. Chỉ khi ấy, khế ước thượng đế - quỷ mới hoàn tất. Đấu tranh quỷ - người tiến tới bộc lộ và chỉnh sửa bản tính con người qua hoạt động thực tiễn. Đây cũng là quá trình chứng minh sự tồn tại của thượng đế. Ngài không quyết định số phận của loài người mà do chính họ tự quyết.

Tồn tại người đóng vai trò trung tâm không phải vì họ là đáng sáng thế mà vì bản tính thiện. Nhân bản do tự nhiên tác thành, nảy mầm và trui rèn nhờ thượng đế và quỷ. Sau hồi mở màn, kịch *Faust* diễn ra cảnh đánh cược. Thượng đế cảnh báo quỷ sẽ thua vì loài người không dễ sa ngã như Mephistopheles mong: “Ngày nào đó người thú nhận với ta/Một người tốt, dù bản năng của hắn còn mờ tối/Vẫn hoàn toàn ý thức con đường chính nghĩa” [75, 257, câu 327-329]. Cá cược với quỷ, thượng đế cũng thừa nhận mình không thể nhào nặn họ thành thứ ngài muốn. Bằng niềm tin về tính thiện, ngài đặt cược để quỷ và đồng bọn cám dỗ, hạ nhục Faust, thử thách sao cho, cuối cùng, chứng minh tính thiện quả tình cố hữu, không dễ biến màu. Đối lập tính thiện là thói xấu cố hữu và Faust không thể tự thấy nếu không có hai thế lực kia: “Hoạt động con người thường chùng rất nhanh/Hắn dễ dàng uể oải lười biếng/Bởi vậy quỷ sẽ đồng hành trên ghẹo/Và thúc hắn đứng lên, để rút cuộc hắn miệt mài sáng tạo” [75, 257, câu 340-343].

Tóm lại, người ta vốn dĩ không có bản năng tự phát hiện khuyết tật nếu không tham gia hoạt động và, nhất là, không thông qua các quan hệ và phán xét của người khác. Nhưng, nhờ bản tính thiện, con người trở thành trung tâm của tồn tại. Bản thể luận của Goethe, triết học đạo đức, có khuynh hướng duy vật dù ít nhiều nhuộm màu thần bí khi ông chưa làm nổi bật thuộc tính xã hội và hoạt động sản xuất vật chất của loài người.

4.1.2.2. Tư tưởng biện chứng về hành động

Quan niệm hành động là nguyên nhân và kết quả của phát triển trở thành tư tưởng xuyên suốt của Goethe không chỉ trong tự nhiên mà cả xã hội. Về xã hội, kịch *Goetz von Berlichingen với Tay sắt* (1779) được xem như điển hình vận động của lịch sử, vừa là nguyên nhân vừa là kết quả chuyển dịch từ xã hội cũ sang xã hội mới. Như thể hiện ở các chương trước, kịch dựa trên diễn biến có thật của Hoàng đế Maximilian Đệ Nhất (Maximilian I, 1459 - 1519) ở giai đoạn giao thời từ Trung cổ sang Phục hưng. Ở giao thời chuyển pha, khác biệt đầu tiên là ông không được giáo hoàng phong vương, do dân chúng Venice bao vây, không cho ông đến Rome, kinh đô của Chúa Giáo. Ông thực hiện một hành động gần như là đánh dấu cho sự xuất hiện thời đại mới. Phá vỡ xiềng xích, ông tự phong mình làm hoàng đế và sai khiến

được (triều đình) bầu [160, 6]. Truyền thống nghìn năm đăng quang dưới sự chủ trì của giáo hoàng bị phá vỡ. Các nhà sử học xem ông vừa như *Der Letzte Ritter* (Hiệp sỹ cuối cùng) của Trung cổ vừa đại diện cho cái mới, cái mới biện chứng chứ không hằn sáng lòe, vượt bỏ một chiều cái cũ dưới mũ Phục hưng. Thực tế thời đại vàng son có thể rõ hơn khi khảo sát ông, nhân vật điển hình của thời bấy giờ.

Trong xu thế giao thoa của hai phương thức sản xuất cũ và mới, ông đồng thời được mô tả như hoàng tử đầu tiên của Phục hưng. Khác biệt của hai thời đại có thể được khai quật phần nào từ một cuộc đời nằm trọn trong bước nhảy của tiến hóa xã hội. Theo các nhà sử học, hoàng tử đầu tiên thời Phục Hưng nổi lên như một chính trị gia vô đạo đức. Ông đưa cả gia đình "lên đỉnh cao của triều đại quyền lực ở châu Âu" phần lớn nhờ hoạt động vay lãi [161, 3]. Trong bối cảnh phương thức giáo dục của thần học đề cao răn dạy lương tâm cá nhân bị ruồng bỏ, tiền bạc, ngay từ khi giúp sinh lãi trong quá trình sản xuất hàng hóa đang manh nha mở rộng, đã gần như tức thì phát tán sự tha hóa nhân tính.

Maximilian I là hoàng đế đầu tiên của thời đại mới chẳng những biến thái đạo đức mà cả quyền lực, tạo dựng kiểu quan hệ mới giữa triều đình với quốc gia. Với tư cách là Hoàng đế suốt đời của Đế quốc La Mã Thần thánh 250 năm tuổi, hầu hết các hành vi của ông trở thành khuôn mẫu cho cả thời đại vàng son và thời đại kế tiếp. Các hành động điển hình ông để lại gồm khuếch trương ảnh hưởng của Dòng họ Habsburg, Dòng họ Áo, một trong những dòng họ nổi tiếng nhất Châu Âu trong thiên niên kỷ thứ hai. Ở đỉnh cao quyền lực, ông trở thành “chúa đất hoàng gia có tài nhất” [xem 83, 110-128], ông đặt lợi ích triều đại trên lợi ích quốc gia, chặn khát vọng thống nhất nước Đức. Tựu trung, ông “đánh dấu bước ngoặt kỷ nguyên hiện đại của nước Áo và Châu Âu”: (i) một mặt, được thừa nhận như nhà cai trị hiện đại, sáng tạo, cải cách và tạo lập thành tựu văn hóa lớn; (ii) mặt khác và quan trọng hơn cả, khiến Áo trả giá đắt về chính sách tài chính do ông gây ra, làm hàng chục nghìn người chết vì bành trướng quân sự [xem 161, 72-111].

Vận trù kịch của Goethe hệt như vận trù của hiện thực lịch sử. Lý luận vận động được ông diễn tả ở hai quy luật mà kịch phải trả lời cho thời Phục hưng: (i) nhà nước có thể đảm bảo đến đâu quyền tự do của mỗi cá nhân đúng với ý nguyện

của họ, có chứng minh được khác biệt với nhà nước cũ ở khả năng mở rộng quyền tự do cho các nhóm cá nhân khác không; (ii) khi để cá nhân theo đuổi mục đích của họ, có cách nào giúp cá nhân phục vụ quyền lợi chung của xã hội hiệu quả hơn xã hội cũ không. Thay vì trả lời bằng ngôn ngữ sử học, ông đương nhiên diễn ngôn bằng kịch nghệ:

Chẳng hạn, để biểu đạt quy luật vận động, ông đưa nhân vật lên sân khấu với số lượng khác thường (hàng chục thậm chí hàng trăm, nhiều nhất so với kịch của các tác giả khác và so với các vở khác của bản thân ông). Maximilian I thể hiện như động lực, vừa là nhân vừa là quả, cho xung đột của các nhân vật. Và Goethe đã làm một việc mà các nhà sử học đương thời chưa làm: chỉ ra vai trò trung gian tất yếu của Maximilian I vốn dĩ là độc tài, sản phẩm của kiểu quan hệ sản xuất mới. Hệt như hiện thực, trong kịch, ông để quân vương xử lý khéo léo quan hệ cá nhân với nhà nước khiến ông không bị đào thải mà còn vững vàng dưới chế độ mới. Chi tiết ấy phản ánh phần nào thủ đoạn mềm dẻo nhà chính trị cần có nhằm triệt tiêu sự phản kháng của thế lực thù địch bao quanh, được lý luận hóa trong *Quân Vương* (xuất bản 1532), cuốn sách tổng kết thủ đoạn chính trị mang tên tác giả - Machiavellian. Ở chế độ cũ, ông với tư cách hoàng đế ban tự do cho các thành viên hoàng gia và hiệp sỹ. Hiệp sỹ trong kịch, nhân vật chính diện Götz Berlichingen và nhân vật phản diện Weislingen, tất cả đều hưởng ân sủng tự do. Phạm trù tự do thời Trung cổ được tổng kết trong phương ngôn của hiệp sỹ: họ tự do hành động chừng nào không động đến tự do của cá nhân khác. Sang thời Phục hưng, vẫn Maximilian I trong kịch ban hành định nghĩa tự do khác hẳn, thể hiện qua Götz và Weislingen: tự do không còn giới hạn ở họ, các thành viên hoàng gia, mà mở rộng sang tầng lớp mới - thương gia.

Vẫn trong kịch, tầng lớp thương gia đông hơn tầng lớp hiệp sỹ vốn đang bị lịch sử đào thải. Thương gia là hạt nhân của trào lưu mới mang tên chủ nghĩa tự do kinh tế mà nhà kinh tế học Pháp đến thời đại Goethe, Saint Simon (1760-1825), mới lập thuyết với từ khóa *laissez-faire*: hãy để mỗi cá nhân làm những gì họ có thể. Vậy mà hiệp sỹ chân chính Götz cùng thủ hạ liên tiếp tấn công thương gia và cướp hàng hóa của họ, còn hiệp sỹ Weislingen mưu mô thì ngược lại. Họ được mô hình

nhà nước mới vẫn do quân vương cũ trị vì xử lý theo hai cách: Götz lạc hậu liên tiếp bị truy bức, còn Weislingen thành thủ tùc của Maximilian I, trực tiếp truy đuổi, bỏ tù, và kết án tử hình người từng là bạn.

Maximilian I quan tâm sự tự trị của các thành phần xã hội trước ràng buộc mới của thể chế, Đế quốc La Mã Thần thánh. Ông bảo vệ thương gia mới nổi, nhiều so với hiệp sỹ nhưng vẫn thiếu số so với nông dân. Thương gia phục vụ nhu cầu của đa số do họ thúc đẩy hàng hóa. Khi bảo vệ tự do của thương gia, vì thế, ông đáp ứng mong muốn cải thiện sinh kế của đa số. Nhưng khuyến khích tự do cho thiểu số mâu thuẫn với tư tưởng dân chủ. Tầm nhìn ấy đưa ông tới bế tắc, vừa khuyến khích thương gia vừa phản đối các mô hình dân chủ cấp tiến, đòi hỏi phải bạo lực. “Bế tắc” của Maximilian I thời Phục hưng, nếu xem bạo lực như tất yếu của mọi chuyển đổi lịch sử, được Goethe phục dựng ở thời đại ông trong bối cảnh quê hương ông. Qua đây, dường như ông muốn chỉ ra biện chứng của xã hội Đức hiện tồn bằng ngôn ngữ kịch: chấp nhận tiếp biến sang tư bản nhưng từ từ và phi bạo lực. Goethe chưa bao giờ nói thẳng ra lập trường của ông song chúng tôi vẫn mạnh dạn nhận định như vậy. Rudolf Steiner, triết gia chuyên nghiên cứu Goethe, quả quyết: “Để hiểu thế giới quan của Goethe, bạn sẽ không thể tìm thấy những gì đích thân ông nói về nó bằng các tuyên bố cụ thể” [157, 10].

Tính phức tạp trong vận động biện chứng tiếp tục được Goethe chỉ ra như một quá trình phức tạp, chứ không xuôi chiều. Götz nhân danh thiểu số đang suy tàn bị Weislingen nhân danh xu thế đang lên điều hành phiên tòa kết ông án tử hình. Nhờ can thiệp cá nhân, Weislingen bỗng tùy tiện xóa án tử cho bạn thuở thiếu thời. Tình tiết đó cho thấy, ngay từ buổi bình minh của thượng tầng kiến trúc mới, lạm quyền có thể xảy ra dễ dàng. Ở trạng thái giao thời, luật tắc cũ - luật phong kiến hiệp sỹ còn gọi là *Faustrecht* – không đơn giản được thay bằng luật La Mã có thể điều tiết mô hình sản xuất hàng hóa sơ khai. Quan tâm khế ước, thiết lập luật tắc tư bản là quá trình đau đớn kéo dài ngay từ sau khi Trung cổ tan rã, thay vì toàn màu hồng như cách diễn giải của một số nhà sử học. Môi trường luật pháp thời đại hậu Trung cổ thậm chí còn được mô tả như trạng thái, trong đó chỉ cần có kiến thức chính xác về tình trạng bên trong và bên ngoài của thành phố thông qua tuổi tác và

kinh nghiệm là đủ. Điều đó có nghĩa nhằm lẫn và bất công là không thể tránh khỏi khi chưa thể xuất hiện một xã hội, ở đó, luật quyết định mọi thứ, và luật là bất biến, mà các nhà tư tưởng từ Phục hưng đến Khai sáng đều mong muốn.

Goethe còn dùng ngôn ngữ kịch để diễn đạt nguyên lý biện chứng vận động đồng nghĩa với tuân thủ quy luật khách quan. Theo chính sử, bất chấp quyền lực khuynh loát cả triều đại, Maximilian I vẫn phải chần chừ tập trung tư bản dù ông tiên phong khai thác thế mạnh của tư bản, của lợi nhuận tiền bạc. Quá trình đầy hứng thú không thực hiện được đơn giản chỉ vì khát vọng cá nhân vượt quá sức chịu đựng của thời đại. Chính các chúa đất, các hoàng tử được phân quyền, - việc mà thời Trung Cổ không dám làm, đã cản trở quá trình này. Họ ngại tập trung sức mạnh kinh tế và thương mại trong tay nhà nước, triều đình trung ương. Họ ngại quân vương do các hoàng tử bầu (biểu hiện ra là tiến bộ của dân chủ) khó có đủ trình độ hay trách nhiệm để quản lý mạng lưới sản xuất kinh doanh của nhà nước thống nhất. Họ đòi hỏi quân vương phải có nhiều kỹ năng thị trường hơn, cần tháo vát cá nhân hơn nhằm giải phóng sức lao động của các cá nhân khác. Họ, trên hết, không tin nhà nước kiểu mới có thể gánh vác được chi phí công khổng lồ để vận hành bộ máy hành chính công tương thích với mô hình sản xuất mới. Nói cách khác, có tình trạng chính các cá nhân tham gia thượng tầng kiến trúc kiểu mới chưa tin "sức mạnh của nhà nước".

Điều này được xem như biểu hiện độ trễ của ý thức xã hội so với vận động của tồn tại xã hội. Các hoàng tử lúc ấy giống các tế bào nuôi dưỡng sự sống của cơ thể mới. Khi họ chưa sẵn sàng, quân vương muốn cũng không thể xoay chuyển. Trong kịch, Maximilian I biết bụng dạ của các hoàng tử chỉ muốn chiếm đất, hùng cứ một phương, chứ không hề làm gì để củng cố và bảo vệ quyền lực thống nhất của vương quốc. Goethe đã cắt nghĩa chủ nghĩa cá nhân như sản phẩm tất yếu của thời đại. Tại Đức, sản phẩm ấy thể hiện dưới hình thức chủ nghĩa vô chính phủ. Đây là tình trạng đất nước bị chia cắt đến mức không thể thành lập quốc gia dân tộc như thành tựu cơ bản của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa.

Một trong những đặc điểm cơ bản của chủ nghĩa vô chính phủ trong quá trình vận động là sự nở rộ của chủ nghĩa cá nhân. Chuyển tải tư tưởng này, như

trình bày trước đó, Goethe xây dựng đội ngũ diễn viên quy mô lớn chưa từng có, hơn 40 người, đến mức nhiều nhà nghiên cứu coi đây là nhược điểm. Ông cho phép kịch bản không giới hạn số lượng. Nhưng cá nhân trên tiến trình biện chứng không phải là đơn vị cuối cùng không thể phân chia. Muốn vậy, họ phải vận động. Để vận động, trong họ phải tồn tại các yếu tố nội tâm đối lập, phức tạp hết như trong xã hội. Lập trường này của Goethe một lần nữa cho thấy ông khác xa lý tưởng của Phục hưng và Khai sáng, chỉ muốn dựng một mẫu hình cá nhân nhất nguyên. Cá nhân trong quan niệm của Goethe là cá nhân coi “khởi thủy là hành động”, ở đây, “hành động” được giải mã không phải toàn hành động tích cực mà còn bao hàm cả hành động tiêu cực - đối lập lại, phải gồm cả hai. Cá nhân đa tính cách trong quan niệm của Goethe, khi phát ngôn “cây đời mãi xanh tươi”, không muốn xem “cây đời” chỉ được tưới toàn bằng nước tinh khiết mà buộc phải có cả bùn đất và phân gio. Các nhà nghiên cứu nhất trí rằng kịch của Goethe luôn tôn vinh cá nhân, cả phản diện lẫn chính diện, các nhân vật phá bỏ lý tính, tấn công các khái niệm trừu tượng. Götz được khắc họa như mẫu người theo đuổi ý chí tự do, phi đảng phái, muốn tư tưởng của mình trở thành trụ cột của toàn vẹn quốc gia, chống xã hội đầy rẫy trừu tượng. Các công cụ khái niệm chỉ nhằm buộc cái cá nhân quy phục cái xã hội. Không ngẫu nhiên khi kịch lê thê được đón nhận nồng nhiệt, đi vào các bản nhạc nổi tiếng và phim sau hai cuộc chiến tranh thế giới trong thế kỷ 20, thời kỳ phương Tây tìm kiếm giá trị cá nhân trước sự vận động tàn khốc của xã hội lý tính.

Cấu trúc công kênh của kịch, bởi thế, dường như nằm trong chủ đích của Goethe. Xã hội và cá nhân không chết cứng. Đây là xã hội vận động thông qua vận động của các cá nhân có chủ quyền. Xã hội ấy không thể tồn tại bên ngoài hay ở trên cá nhân, không được phép tiến hành bất cứ hành động nào nhân danh cá nhân, dù họ thiện hay ác. Bên cạnh Götz chân thành toàn kẻ mặt tích cực của Weislingen khiến em gái Marie của ông chấp nhận lời tỏ tình của kẻ thù ý thức hệ xảo trá, còn có thủ túc ma mãnh Franz của Weislingen làm mọi cách đều cang để tư thông với vợ chính thức của chủ nhân sau này là Adelheid dâm dăng và tàn độc, v.v...

Chỉ cá nhân đa tính cách, Goethe nhấn mạnh, mới là chủ thể của vận động. Xã hội to lớn mấy cũng không thể vận động thiếu cá nhân. Nhà nước của hoàng đế

Maximilian I, với sự hiện diện của hàng loạt cá nhân trên sân khấu chật hẹp, là tập hợp của các chủ thể khác biệt, thành phần quyết định vận động đa dạng và phức tạp của xã hội. Mọi vận động của nhà nước, bởi thế, đều nhân danh cá nhân. Nhân danh nhà nước là giả danh, theo Goethe. Dù nhà nước của Đế quốc La Mã Thần thánh được bầu bởi hội đồng hoàng tử, thì biện chứng của nhà nước, xét đến cùng, cũng đều thể hiện bởi chủ ý cá nhân. Nhà nước là phương tiện vận động của vài cá nhân và đầy đường như là quan niệm tốt cùng của Goethe về biện chứng trong hành động. Ông muốn nói rằng nhà nước không hề hành động với tư cách nhà nước. Thực chất, một số, thậm chí, một cá nhân thao túng nhà nước. Chính sử cho thấy Maximilian I nhiều lần nhân danh "quốc dân" để quyết định chiến tranh. Ông tổ chức các vụ cưới xin để mở rộng lãnh thổ Dòng họ Habsburg. Bằng cách ấy, quyết sách mang đậm dấu ấn Maximilian I được hiểu như quyết sách của thực thể "quốc dân". Thực thi quyết sách đội lốt quốc dân chỉ để hợp lý hóa nó. Trên quan điểm phát triển, đây có thể là cách Goethe phê phán chế độ chính trị xảo quyết ngày càng mang tính chuyên nghiệp và nó dần được đúc kết thành lý luận để đi vào tác phẩm *Quân Vương*.

4.1.3. Tư tưởng về khả năng nhận thức thế giới

Từ Chương 3, dưới đây, chúng tôi nêu ý nghĩa của triết học Goethe trong việc cổ súy quan niệm về khả năng nhận thức thế giới trên hai chiều tiếp cận: (i) coi chủ thể là tồn tại người, trung tâm của các bộ phận cấu thành thế giới được nhận thức; và (ii) coi tự nhiên hữu hạn được mở rộng vô hạn bởi khả năng đi sâu vô cùng của tư duy vào thế giới hữu hạn vốn là biểu hiện nhìn thấy của giới tự nhiên vô hạn.

4.1.3.1. Tư tưởng khả năng nhận thức thế giới qua quan niệm về tồn tại người

Như đã trình bày ở Chương 3, Goethe không thừa nhận bất khả tri. Để xuyên sâu vào vô hạn, ông không thỏa mãn chỉ ở nhận thức thuần lý hoặc thuần cảm. Đây chính là tư tưởng chống giáo điều như thể hiện ở tiểu mục trước. Để không bị thiên về một trong hai cực khi xâm nhập thế giới vô hạn, ông sử dụng phạm trù tồn tại người theo cách chưa từng có. Với các thuộc tính mới, tồn tại người xuyên qua hai vực thẳm, thực hiện sứ mệnh chưa nhà tư tưởng nào nghĩ đến – trở thành trung tâm của thế giới được nhận thức.

Thực ra, Goethe không tiên phong về giải phóng tồn tại người, giải phóng cá nhân. Mà trước ông, người đặt dấu ấn xác định cho vai trò của cá nhân chính là Diderot. Bằng cách phê phán chủ nghĩa kinh viện quyết liệt, ông tuyên bố thời đại tư duy thuần lý đã đến hồi cáo chung. Trong tiểu luận *Các Tư tưởng Diễn dịch về Tự nhiên*, Diderot tố cáo quá khứ nghìn năm nhấn chìm cá nhân vào dòng thác của chủ nghĩa khách quan. Từ đây, ông kêu gọi giải phóng cá nhân khỏi ách thống trị của các quy luật tất định của cả duy tâm lẫn duy vật. Nhưng Diderot đã dừng lại đây, để ngỏ nhiệm vụ tối hậu của triết học là xác định số phận con người trong giai đoạn lịch sử mới. Ông không nhận thấy rằng, thời hậu Trung cổ, cá nhân tiếp tục bị biến thành nô lệ cho lý tính thuần túy hoặc kinh nghiệm cực đoan.

Thực ra, Goethe cũng không phải là người tiên phong cảnh báo về tệ sùng bái thực nghiệm và sùng bái lý tính, vốn là những trào lưu thống trị Châu Âu suốt thời vàng son, và đạt đỉnh cao thành chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa duy tâm. Nhưng ông đã chọn vị trí thích hợp cho số phận con người trong bối cảnh mới. Hơn nữa, sẽ không thấy cái mới của ông nếu hiểu đơn thuần ông đặt tồn tại người vào giữa hai điểm cực đoan. Như đã trình bày ở tiểu mục tư tưởng chống giáo điều, tồn tại người không phải là cái gì đấy chết cứng. Nó là chân lý, là vấn đề. Nó là tri thức về mâu thuẫn nội tại của sự vật. Tồn tại người là cái nằm giữa hai luồng ý kiến trái ngược của cái toàn thể. Chỉ như thế, nó mới được xem là vấn đề. Đó không là gì khác mà chính là mâu thuẫn chi phối vận động nhận thức. Chỉ với quan niệm như vậy, tồn tại người mới là “vấn đề mới nằm ở giữa”, mới là cái không thể nhìn thấy nhưng vẫn là cái sống đời liên tục vận động, mà lại tưởng là đang tĩnh tại. Là chân lý, nó cũng là đối tượng mà nhận thức cần khám phá trước tiên và sau cùng.

Tóm lại, Goethe đã khẳng định khả năng nhận thức thế giới bằng học thuyết về tồn tại người, ở đó, ông bác bỏ quan niệm nhận thức chỉ nhờ giác quan bằng cách chứng minh rằng vẫn có thể quan sát tự nhiên ngay cả khi thiếu vắng cảm tính. Dù chưa bao giờ xem ý niệm là sản phẩm của tri giác, song ông vẫn quả quyết có thể sống trong thế giới ý niệm và cho phép các quan sát trực quan của mình được nó thẩm thấu. Lập trường tồn tại người của Goethe một lần nữa đề cao vai trò của siêu hình học khi tiến sâu vào nhận thức thế giới.

4.1.3.2. Tư tưởng về khả năng nhận thức thế giới qua quan niệm về tự nhiên

Goethe tiếp thu quan niệm của các tiền bối về “tự nhiên” và “tồn tại”, coi tự nhiên là thế giới ngoại tại với vô vàn biểu hiện nhờ vận động, qua đó, chúng ta có thể nhận thức chúng. Nhưng theo ông, “tự nhiên” chỉ có thể được nhận thức nếu thừa nhận “tồn tại” của nó được cấu thành bởi ba thành phần: “tôi chỉ thể hiện những gì khuấy động trong tôi, chứ không phải những gì tôi đọc” [75, 985]. Ông chỉ có thể nhận thức “cái tồn tại” hay “sự vật tồn tại”, các biểu hiện hữu hạn của cái vô hạn. Để nắm bắt biểu hiện hữu hạn của cái vô hạn, “toàn bộ chú ý của chúng ta phải tập trung vào nhiệm vụ lắng nghe thiên nhiên để bắt chợt chớp lấy bí ẩn quá trình của nó, sao cho chúng ta vừa không làm nó sợ hãi bằng các mệnh lệnh cưỡng bức, vừa không cho phép các đột hiện của nó làm chúng ta đi chệch khỏi mục tiêu của mình” [75, 988]. Goethe ý thức sâu sắc quan hệ giữa cái hữu hạn được nhận thức với cái vô hạn tự nó, từ đây, đề ra nguyên tắc nhận thức cái hữu hạn:

Thứ nhất, nhận thức tự nhiên trong quan niệm về chỉnh thể và hệ thống

Không được quan niệm tự nhiên như hệ thống. Mở đầu tiểu luận *Problems* viết năm 1823, trên cơ sở tổng kết hàng chục năm quan sát, ông quả quyết tồn tại tự nhiên dù hữu hạn trong nhận thức song không thể hình dung như hệ thống, đơn giản vì nó luôn là tự nhiên vô hạn, thực thể về bản chất không bao giờ là hệ thống: “Hệ thống tự nhiên: một diễn đạt vô lý” được ông tự tin nhắc đi nhắc lại: “Giới tự nhiên không có bất kỳ hệ thống nào” [75, 987]. Từ lập trường bản thể luận, ông tiến tới xác lập nguyên tắc nhận thức. Muốn khám phá nó, tự nhiên phi hệ thống, phi trình tự, không thể dựa vào máy móc. Theo ông, chỉ tồn tại người mới có thể “lắng nghe... để bắt chợt chớp lấy bí ẩn” của nó và “nắm bắt các đột hiện”, các hiện tượng bất ngờ của nó.

Thực ra, Goethe không phủ nhận tính hệ thống bởi người ta không thể nhận thức khi không hệ thống hóa các thuộc tính của tự nhiên. Ông thừa nhận các đặc tính của tự nhiên như tính liên kết, tương tác, tính phụ thuộc, thay đổi bộ phận này có thể dẫn đến thay đổi bộ phận khác, từ đó, có thể dự báo các biến đổi trong tương lai dựa trên quan sát tập hợp hành vi có tính lặp lại. Từ đây, ông nhìn thấy tính đồng vận (synergy), hiện tượng tương tác hoặc hợp tác các mặt, các yếu tố dẫn đến phát

triển thành cái toàn thể lớn hơn, bao trùm hơn so với tổng cơ học các bộ phận rời rạc ban đầu, của tự nhiên. Nhờ thừa nhận tính hệ thống, ông đã khám phá ra *urpflanze*. Hegel đã thốt lên về khám phá hiện tượng đồng vận, tính hệ thống trong tự nhiên, của Goethe: “Hơi thở tinh thần này – chính vì nó mà tôi thực sự muốn nói và chỉ riêng cái đó cũng đáng nói - là điều chắc chắn mang lại cho tôi niềm sung sướng tuyệt đỉnh” [84, 698]. Thừa nhận tính hệ thống qua phát hiện *cây khởi thủy* còn giúp ông chứng minh tính thật có của các tính đột hiện (emergent properties) trong thiên nhiên. Goethe đã quan sát bằng tư biện các thuộc tính mà các bộ phận riêng rẽ của thực vật không có, các hành vi chỉ hiển lộ khi các bộ phận của thực thể cùng tương tác trong tổng thể rộng lớn hơn. *Cây khởi thủy* còn củng cố loạt tư tưởng khác đậm dấu ấn hệ thống như thay đổi một phần của bộ phận có thể ảnh hưởng đến các phần khác hoặc cái toàn bộ. Trên cơ sở dự đoán thay đổi kiểu hành vi của các bộ phận học hỏi và thích ứng, có thể suy ra phát triển và mức độ thích ứng phụ thuộc mức độ tương tác của các bộ phận, thậm chí của cái toàn thể, với môi trường của nó. Một số bộ phận này hỗ trợ các bộ phận khác, duy trì bộ phận khác để ngăn chặn sự cố. Với *cây khởi thủy*, Goethe cũng muốn mô hình hóa động lực học, các ràng buộc, điều kiện của mô hình và làm sáng tỏ các nguyên tắc (chẳng hạn mục đích, biện pháp, phương pháp, công cụ) và áp dụng cho các mô hình khác ở mọi cấp độ.

Vậy tại sao ông không thừa nhận tự nhiên tồn tại như hệ thống? Ông kiên định như vậy chỉ vì một kiên định khác: đề cao tồn tại người, đề cao vai trò cá nhân trong tiếp thu tri thức. Trung thành với lý tưởng tự do cá nhân, ông tiếp tục bảo vệ quan điểm về tính phi hệ thống. Theo ông, vẫn trong *The Problems*, bên cạnh các thuộc tính không thể phủ nhận biểu hiện như hệ thống, tự nhiên không chấp nhận các yếu tố khác để có thể cấu thành hệ thống. Nó không bị giới hạn bởi không - thời gian, không chịu tác động bởi môi trường thuần nhất nào, không có cấu trúc và mục đích, và không được xác định qua chức năng nào đó. Tự nhiên có tiến hóa, phát triển từ vùng trung tâm đến ngoại vi nhưng không bao giờ có thể xác định đâu là trung tâm và ngoại vi; tự nhiên trưởng thành theo các phương chiều không - thời

gian nhưng không có bất cứ giới hạn nào cho các chiều của chúng. Tự chung, tự nhiên là chỉnh thể nhưng không bao giờ là hệ thống. Vì sao vậy?

Ông bắt đầu từ một trong những đặc trưng nổi bật liên quan đến hệ thống: tính chỉnh thể. Trái với Parmenides coi tồn tại là bất biến, Goethe tiếp thu Heraclitus hiểu tồn tại như sự không ngừng sinh thành. Vận động của tự nhiên, sinh thành và hoại diệt, diễn ra theo tiến trình của chỉnh thể. Cuộc sống của tự nhiên phát triển có hướng đích: bắt đầu từ trung tâm, chúng tỏa ra vùng ngoại vi. Dù thế, dù thừa nhận có vùng trung tâm và ngoại vi, tri thức của chúng ta không bao giờ biết hình thù chúng thế nào, kích thước ra sao đâu biết chắc chúng bao trùm toàn bộ cuộc sống và phát triển cuộc sống: “nó có - nó là - cuộc sống và phát triển từ trung tâm không biết được cho đến vùng ngoại vi không thể biết” [75, 987]. Vùng trung tâm và vùng ngoại vi hữu hạn nhưng chúng cũng tham gia vào cái vô hạn; chúng là các vùng xác định mà không bao giờ xác định.

Hơn nữa, thừa nhận tồn tại vùng trung tâm và ngoại vi không tách rời nhau là thừa nhận các lực đối lập tham gia tạo thành và duy trì tồn tại hai vùng riêng biệt này: lực hướng tâm (*vis centrifuga* hướng vào trung tâm) và lực ly tâm (*vis centripeta* hướng ra ngoại vi). Quan sát quá trình phát triển ở thực vật, Goethe thấy chúng không triệt tiêu nhau mà cùng tồn tại. Lực ly tâm biến mất nếu không có lực hướng tâm níu kéo và ngược lại. Lực ly tâm sẽ “mất hút trong vô hạn nếu nó không có đối trọng” [75, 987]. Chúng đồng thời tồn tại và tác động lên nhau trong cùng không - thời gian thực có. Nếu vậy, chúng phải được mô tả trong không - thời gian thực. Để thực hiện trạng thái thực của chúng, hầu như không phương tiện nhân tạo nào làm được: “vì cả hai lực tác động cùng lúc, bất kỳ mô tả mang tính giáo huấn nào cũng sẽ phải hiển thị chúng đồng thời - điều dường như không thể... nếu không dựa thêm lần nữa vào kỹ xảo” [75, 987].

Đây là dấu hiệu thứ nhất cho thấy tự nhiên không phải là hệ thống. Quan hệ giữa vùng trung tâm và ngoại vi trong tiến trình phát triển không đơn thuần kiểu đi từ trung tâm ra ngoại ô thành phố. Thay vào đó, chúng đan xen không chỉ trong phạm vi toàn bộ tự nhiên mà cả trong từng cơ thể sống.

Mặt khác, quan sát sự vật quảng tính cũng không có giới hạn dù chúng có kích thước và khối lượng. Có thể theo dõi đến vô hạn các hạt nhỏ nhất, thậm chí cái toàn thể, ngay cả khi định vị các tọa độ hình học như chiều rộng hay chiều sâu, khi “chúng ta phân biệt giữa các hạt nhỏ nhất hay truy tìm cái tổng thể bằng cách lần theo dấu vết theo hướng cả chiều sâu lẫn chiều rộng” [75, 987]. Khi thừa nhận “quan sát thiên nhiên là không giới hạn” [75, 987], quá trình vô hạn đã phá vỡ tính hệ thống. Nói đến hệ thống là nói đến giới hạn trong khi thiên nhiên tồn tại vô hạn giữa các tồn tại hữu hạn của các vật thể hữu hạn. Đây là chỉ dấu thứ hai chứng tỏ “tự nhiên không có hệ thống”.

Trong tự nhiên phi hệ thống, sự vật luôn thay đổi hình dạng, đặc tính, đan xen xâm nhập nhau. Chúng tăng trưởng theo cách thức không ngờ mà tư duy không thể len lỏi, phân tách rạch ròi một cách hệ thống. Goethe nêu dẫn chứng xác định giống (*genus/genera*) trong thực vật, theo đây, không thể xử lý giống này như giống khác, bởi “có những giống với đặc tính nào đó được thể hiện trong tất cả các loài của chúng” [75, 987] và chúng “hiếm khi phân hủy thành các biến thể cụ thể nào đó” [75, 988], như cây long đóm (*gentians*) chẳng hạn, để có thể nhận diện nó như chính thể.

Mặt khác, có giống vô tính, không có đặc tính riêng biệt nào, trong đó các loài có thể khó phân biệt khi chúng hòa tan vào vô số biến thể khác. Dù nỗ lực nghiêm túc mấy để áp dụng phương pháp tiếp cận khoa học hay hệ thống nào đó vào các biến thể vô tính, chúng ta cũng không bao giờ tìm ra biến thể cuối cùng nào cả; chúng ta sẽ chỉ gặp phải mớ hỗn độn các biến thể, vì chúng né tránh bất kỳ phân biệt nào, bất kỳ quy luật nào. Goethe coi cây hoa hồng leo (*rosa canina*) là một trong những điển hình của đặc tính vô tính, nhóm thực vật “đôi khi mạo hiểm gọi chúng là các giống phóng đãng... dù điều ấy không nhằm làm giảm vẻ đẹp duyên dáng” [75, 988] của chúng.

Để minh họa cho tự nhiên tồn tại như chính thể mà không như hệ thống bất chấp nó chứa đựng vô số đặc tính của hệ thống, Goethe so sánh cấu trúc của tự nhiên với nốt nhạc. Các nốt nhạc sắp xếp theo kiểu bát độ hay quãng tám (octaves), ở đó, hai nốt nằm cách nhau tám nốt liên tiếp khác. Trình tự của các nốt như vậy

được nhà triết học Pythagoras (570 - 495 TCN) phát hiện. Quảng tám thể hiện như chỉnh thể của âm thanh tự nhiên. Chỉ khi tuân thủ tính tự nhiên của âm thanh, logic của tự nhiên, nhạc mới thành nhạc và hấp dẫn thính giả. Nhưng chỉnh thể âm thanh trong cấu trúc quãng tám không bao giờ có thể được trình bày theo cấu trúc hệ thống dù các nốt nhạc, theo Pythagoras, thậm chí có thể được chuyển hóa thành các phương trình toán. Goethe viết: “Hãy so sánh trình tự tự nhiên của các nốt nhạc với tính chất như nhau trong phạm vi giới hạn của các bát độ. Ấy thế mà, cái tính chất như nhau ấy lại làm nên thứ âm nhạc đem đến sự thỏa mãn thực sự về giới tự nhiên có thể ở dạng cao hơn” [trích theo 75, 988] so với giới tự nhiên vắng ý niệm. Chỉnh thể ấy, không chỉ tạo nên âm thanh nảy sinh từ va chạm giữa các sự vật cảm tính mà còn khiến tồn tại người lĩnh hội chúng thông qua các ý niệm đi kèm một cách tự nhiên, không thể mô tả thành bất cứ hệ thống nào, theo Goethe.

Thứ hai, nhận thức tự nhiên trong quan niệm về hữu hạn và vô hạn.

Tồn tại của tự nhiên vô hạn mà hữu hạn. Quan niệm tính hữu hạn quy định tính “mục đích”, tính “tập trung” của nhận thức; trong khi quan niệm về tính vô hạn thừa nhận tính “bí ẩn” của tri thức, và cảnh báo chúng ta không thể tiến vào thế giới vô hạn “bằng các mệnh lệnh cưỡng bức” của tri thức thu nhận được trong thế giới hữu hạn.

Vì sao Goethe chỉ ra hai khái niệm vô hạn và hữu hạn khi nhận thức tự nhiên? Đề cập lập trường cốt lõi về tồn tại, ông nhấn mạnh tính phổ biến, yếu tố không chỉ sản sinh sự vật muôn vẻ mà còn quy định tính phức tạp của tự nhiên, các liên hệ vĩnh hằng của sự vật với tự nhiên, và quy định vị trí của loài người trong chỉnh thể tự nhiên, trong toàn bộ vũ trụ. Ông cô đọng toàn bộ quan điểm như vậy bằng phát biểu “tồn tại và cái toàn bộ, thực ra, đều là một và như nhau” [75, 916].

Vậy nếu tồn tại là cái toàn bộ, chúng ta có thể nhận thức nó không? Goethe không trả lời trực tiếp “có hay không”. Ông đặt vấn đề khi tìm cách nhận thức chúng, nhận thức tồn tại và cái toàn bộ. Nếu tìm cách nhận thức chúng cho đến cùng, tư duy sẽ dần hình thành ý niệm mới: cái vô hạn. Tìm cách lý giải quan niệm tồn tại của tự nhiên đồng nghĩa với việc chúng ta cố gắng thai nghén hoặc tưởng tượng cái vô hạn: “khi theo đuổi các khái niệm này một cách xa tít tắp, chúng ta nói

rằng chúng ta đang đau đầu về cái vô hạn” [75, 916]. Sau khi đồng nhất cái tồn tại (của tự nhiên) với cái toàn bộ, rồi với cái vô hạn, Goethe chuyển sang trả lời câu hỏi nêu trên. Câu hỏi, trong bối cảnh xuất hiện khái niệm “cái vô hạn”, có thể diễn dịch thành “chúng ta có thể nhận thức cái vô hạn không”. Goethe trả lời rằng “không”. Tư duy người, do cấu trúc tự nhiên, không thể nhận thức tồn tại của tự nhiên với tư cách cái toàn bộ hay cái vô hạn: “chúng ta không thể tư duy về cái vô hạn, hay về tồn tại tuyệt đối” [75, 916].

Vì sao không thể nhận thức cái vô hạn? Đơn giản vì cái vô hạn vốn dĩ không giản đơn; nó không được cấu tạo từ các bộ phận rời rạc; không phải là tập hợp của các vật thể cảm tính. Quan niệm ngược lại là không hiểu gì về tự nhiên: “Người ta không thể nói rằng cái vô hạn có các bộ phận cấu thành” [75, 916]. Nếu đặt ra nhiệm vụ nhận thức cái vô hạn được hiểu như thế, “nhiệm vụ này nằm ngoài sức mạnh của tâm trí hữu hạn” [75, 916]. Điều đó có nghĩa là tâm trí gặp phải giới hạn tự nhiên là bản thân nó hữu hạn. Chúng ta có thể cảm nhận, hình dung tồn tại toàn thể hay tồn tại tuyệt đối nhưng chúng ta không thể hiểu về nó, không thể biết tường tận về cái vô hạn.

Do giới hạn bẩm sinh mà tâm trí không còn cách nào khác ngoài quy chiếu cái vô hạn thành cái hữu hạn để, từ đây, có thể thực hiện thao tác nhận thức hữu hạn của mình: “Chúng ta chỉ có thể quan niệm về các sự vật được cho là hữu hạn hoặc tạo thành hữu hạn bởi tâm trí của chúng ta” [75, 916]. Đứng trước giới tự nhiên vô hạn, tư duy biến những gì đi qua giác quan thành cái hữu hạn. Đến đây, có thể thấy cái hữu hạn và cái vô hạn, nếu khác nhau, là do tâm trí. Như vậy, hai khái niệm được hình thành dựa trên nhu cầu nhận thức và đây cũng là phương pháp luận của Goethe.

Đặc điểm cốt lõi này của tự nhiên, tồn tại vô hạn, khiến không thể quan niệm tự nhiên như hệ thống, khái niệm vốn dĩ chỉ có thể áp dụng cho cái hữu hạn và không bao giờ có thể bao trùm cái vô hạn. Bởi lẽ, một khi bao chứa cái vô hạn, hệ thống với mọi thuộc tính hữu hình làm cho nó trở thành hệ thống mặc nhiên tan rã hoặc biến mất. Nhưng, khi nói tâm trí chỉ có thể nhận thức cái hữu hạn, thì dường như điều đó đồng nghĩa với quan niệm tâm trí có thể nhận thức hệ thống. Từ đây, ta thấy tự nhiên chỉ có thể thành hệ thống khi nó được tư duy. Goethe phủ nhận quan niệm tự

nhiên như hệ thống là xét trên phương diện bản thể luận. Còn về nhận thức luận, ông không phủ nhận tính hệ thống của tự nhiên. Các yếu tố khiến tự nhiên được mô tả như hệ thống là do người ta nghĩ ra khi họ tìm cách hệ thống hóa tri thức. Nhưng nếu từ đó quy chiếu ngược lại xem tự nhiên như hệ thống, thì theo Goethe đây lại là sai lầm.

Tóm lại, Goethe khẳng định chúng ta có thể nhận thức tự nhiên với điều kiện chấp nhận các điều kiện biên nhằm tránh nguy cơ bóp méo tri thức. Chẳng hạn, quan niệm tự nhiên như hệ thống chẳng qua do chúng ta nhận thức về nó, hệ thống hóa, dán nhãn cho nó; hoặc coi tự nhiên như cái hữu hạn chẳng qua do chúng ta quan niệm tự nhiên như hệ thống. Nhận thức tự nhiên, một mặt, phải thừa nhận thuộc tính khách quan của nó là tính phi hệ thống trong chính thể thống nhất và vô hạn; mặt khác, phải luôn ý thức rằng tự nhiên mà chúng ta khám phá là đối tượng đã được quy ước với hai đặc tính: tính hệ thống và hữu hạn. Bởi vậy, nhận thức cái hữu hạn được hệ thống hóa phải đứng trên lập trường bản thể luận về thế giới vô hạn và phi hệ thống trong chính thể.

4.1.4. Tư tưởng hiện thực về mỹ học

Mỹ học Mác - Lênin nghiên cứu quan hệ thẩm mỹ giữa con người và hiện thực, xem “cái đẹp là trung tâm, nghệ thuật là đỉnh cao của quan hệ ấy” [13, 72]. Theo Baumgarten - hơn Goethe 45 tuổi và là người đề xuất cách tiếp cận mới mang tính cách mạng về mỹ học - mỹ học hay khoa học thẩm mỹ là quá trình truy tìm các quy luật hay quy tắc của vẻ đẹp tự nhiên hoặc vẻ đẹp nghệ thuật từ thị hiếu cá nhân, dựa trên cảm giác hài lòng hoặc không hài lòng, thay vì dựa trên hiểu biết thuần túy [185, 607]. Còn Goethe chỉ ra tính hiện thực trong suy diễn về đẹp tự nhiên hay vẻ đẹp nghệ thuật từ thị hiếu cá nhân, gồm cả hai mặt đối lập hài lòng và không hài lòng. Đây là đóng góp nổi bật của ông cho mỹ học.

Phát triển ý tưởng của Baumgarten, Goethe coi thái độ của cá nhân với toàn thể thế giới là quan trọng nhất. Thái độ về cái đẹp ảnh hưởng đến cách nhìn vạn vật, tình yêu, công việc, và nhiều thứ khác. Trên tinh thần ấy, tính hiện thực trong mỹ học Goethe nổi bật trên ba khía cạnh: *Thứ nhất*, mong muốn lớn nhất và sâu sắc nhất không phải gì khác ngoài yêu thích cái đẹp, yêu thích thế giới. *Thứ hai*, cách duy nhất yêu thích thế giới chân thành là nhìn nó qua con mắt mỹ học: thế giới là sự

thống nhất thẩm mỹ của các mặt đối lập. *Thứ ba*, một khi mong muốn yêu thích thế giới và yêu thích mặt đối lập, ông thừa nhận các mong muốn ấy diễn ra trong cuộc chiến không ngừng vừa tìm kiếm vừa chống cái đối lập với chúng: mong muốn khinh thường hoặc mong muốn giảm trừ những gì khác với chính mình như phương tiện để tự phát triển khi nhìn thấy nó.

Chủ nghĩa hiện thực mỹ học với ba đặc tính ấy của Goethe, có thể nói, thấm đẫm trong triết học của ông. Từ đầu tới giờ, luận án của chúng tôi đã chỉ ra, bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào, ông đều đắm mình trong thiên nhiên; say đắm thiên nhiên trong sự thống nhất của các mặt đối lập. Ông say sưa mổ xẻ và vận dụng vào các sáng tác của mình quan niệm các mặt đối lập của loạt phạm trù, từ sự vật - ý niệm, vô hạn - hữu hạn, đến hệ thống - chính thể, ly tâm - hướng tâm, tự do - ràng buộc.

Tư tưởng hiện thực của ông, như vừa đề cập, còn thể hiện ở khía cạnh khác: mong muốn khinh thường, khinh thường ai hay cái gì đấy. Cảm giác khinh thường quả thực phổ biến và không thể bác bỏ trong cuộc sống với bất cứ ai hay xã hội nào, bất cứ giai đoạn lịch sử nào. Thời nay, không may, tư tưởng khinh thường dường như lấn át tư tưởng đối lập – yêu thích cái đẹp. Bất chấp các tiến bộ về trí tuệ và sản xuất của cái vật chất, chưa bao giờ thế giới chứng kiến cảnh bất công - đúng hơn, tâm lý xem thường – nhan nhản như ngày nay. Lệnh lạc của thị hiếu khinh thường thể hiện ở chỗ người ta say sưa khinh thường người khác mà quên thị hiếu khinh thường chính mình. Dường như ý thức được mối nguy tiềm tàng của hiện thực, Goethe mạnh tay mổ xẻ thị hiếu khinh thường (taste of contempt) chính mình. Ông coi cảm dỗ lớn nhất đối với cá nhân là đạt tầm quan trọng hoặc vinh quang giả tạo từ những thứ không phải của mình.

Lơ đãng với thị hiếu khinh thường bản thân sẽ không thể giúp người ta nhận ra các giả tạo. Đây là trạng thái tâm lý có tính phá hoại nhất với cá nhân. Có thể tìm thấy tư tưởng này của Goethe trong nhân vật hiệp sỹ Götz của kịch *Goetz von Berlichingen với Tay sắt*; thể hiện rõ nét hơn ở nhân vật Egmont của vở kịch *Egmont: A Tragedy*; và rõ nét hơn nữa ở nhà thơ cung đình Tasso của kịch *Torquato Tasso*. Goethe không che giấu với bạn bè rằng Tasso chính là hiện thân bạc nhược của chính mình. Qua đây dường như ông muốn thể nghiệm thực hành thị

hiếu khinh thường chính mình, đặc tính cốt lõi cần có của con người hiện thực, mẫu người thực sự xa lạ với lý tưởng của các thời đại Phục hưng và Khai sáng. Đỉnh cao thị hiếu khinh thường có lẽ là nhân vật chính trong kịch *Faust*. Nhà khoa học Faust phải nhờ thượng đế và quỷ dạy ông biết khinh thường chính mình mọi lúc mọi nơi để có thể trưởng thành. Xét đến cùng, tư tưởng khinh thường chính mình có nguồn gốc sâu xa từ truyền thống xưng tội của Chúa Giáo, một kiểu hoạt động tâm lý có tác dụng thanh tẩy lương tâm cá nhân đầy hiệu quả.

Đương nhiên, đúng như quan niệm của Goethe về tính hai mặt của bất cứ luận điểm nào, xuất phát từ quy luật bất biến của tự nhiên về hai cực của mọi tồn tại, mỹ học khinh thường cũng có mặt trái của nó. Chẳng hạn, từ Faust, thị hiếu khinh thường dường như bị đẩy đi quá xa khiến một số nhà phê bình xem ông là người cổ súy cho tư tưởng xâm lược, phân biệt chủng tộc, mà hậu quả là sự trỗi dậy của chủ nghĩa phát xít (fascism) ở Đức. Tóm lại, dù suy diễn theo cách nào, không thể phủ nhận các luận điểm nói trên thể hiện ở vị thế mới của mỹ học mà Goethe xác lập cho nó: đỉnh cao thế giới quan và là biểu hiện cao nhất của quan hệ chủ - khách thể trong thế giới hài hòa của cả sáng lẫn tối, thiện lẫn ác.

4.1.4.1. *Nghệ thuật là đỉnh cao thế giới quan*

Đứng trên vai Baumgarten, bậc tiền bối cổ súy chủ nghĩa cá nhân tư bản chủ nghĩa bắt đầu vào giai đoạn sung mãn, Goethe kéo nó về gần hiện thực hơn bằng cách đẩy nó lên đỉnh cao mới của thế giới quan. Thực hiện sứ mệnh này, ông vượt qua cùng lúc hai vực thẳm, sùng bái cảm xúc thái quá của Lãng mạn và lý tính cực đoan của Khai sáng. Từ bến bờ mới, ông hướng tới đề cao cái tôi nghệ thuật. Thị hiếu cá nhân không thể thành chính nó chừng nào cá nhân không tiếp nhận và truyền tải ý niệm sự vật vào nó. Mỹ học, vì thế, phải là toàn bộ thế giới quan của cá nhân tự do, với tư cách tạo phẩm của thiên nhiên, và đặt dấu ấn tinh thần của mình vào đấy. Cảm xúc cá nhân được soi sáng bởi lý tính nghệ thuật. Quan hệ giữa chủ thể thẩm mỹ và khách thể thẩm mỹ, giữa cái phản ánh và cái được phản ánh, là quan hệ cơ bản trong nhận thức, giữa tính thứ nhất (sự vật, cái được phản ánh) với tính thứ hai (chủ thể, cái phản ánh).

Goethe nói nghệ thuật đích thực là nghệ thuật xâm nhập và lắng nghe sự vật bằng ý niệm và nhờ ý niệm, chứ không chỉ bằng quan sát ngũ quan, càng không chỉ bằng ý niệm thuần túy kiểu Schiller. Nhà sản xuất hàng hóa xâm nhập người tiêu dùng, lắng nghe họ không chỉ bằng quan sát trực tiếp hành vi của họ. Nhà tư bản trực tiếp trải nghiệm, tìm hiểu biến đổi tâm lý xã hội tác động thế nào đến nhu cầu và động lực tiêu dùng. Tiểu thuyết *Học nghề của Wilhelm Meister* có thể được xem như cuốn sách tiếp thị đầu tiên, mô tả nhà tư sản thâm nhập thực tế để tìm hiểu thị hiếu khách hàng, qua đây, tìm hiểu bản thân mình [xem 75, 371-749]. Đây cũng là cuốn sách phản ánh chân dung nhà tư bản thời đầu cách mạng công nghiệp không đơn thuần chỉ bóc lột. Từ trải nghiệm, Wilhelm nhận thấy, để nghệ phẩm có chỗ đứng trong công chúng, nghệ sỹ phải làm chủ năng lực biểu hiện khả năng nhìn thấy ý niệm từ khách thể thẩm mỹ. Sản phẩm phải mang dấu ấn cá nhân nghệ sỹ nhưng không ngăn đại chúng tiếp cận và thưởng thức. Muốn thế, nghệ sỹ phải có năng lực nắm bắt được ý niệm sự vật, biến vô tướng thành thật tướng. Vì sao vậy?

Thực tại chỉ có thể nhìn thấy bằng con mắt tinh thần của họa sỹ, nghe thấy bằng đôi tai vô hình của nhạc sỹ, và cảm nhận bằng tâm trí của nghệ sỹ. Đó là thực tại ở vương quốc sáng tạo ai cũng có thể ngụp lặn, với điều kiện phải sẵn sàng. Để cảm giác lành mạnh xâm chiếm tư duy, khi quan sát cách thiên nhiên nói chuyện, cần tránh đặt khái niệm nhân tạo về quan hệ giữa ý niệm với kinh nghiệm. Không thể để cảm giác lành mạnh bị cảm tính dắt mũi, hòa tan tự nhiên nhân tính, hữu hạn (gồm tồn tại sự vật, tồn tại ý niệm, và tồn tại người) vào tự nhiên tự nó (tồn tại vô hạn), thế giới thuần túy bề ngoài. Cuối cùng, không được lẫn lộn thế giới ý niệm (tự nhiên nhân tính) với thế giới cảm tính (tự nhiên tự nó), đồng thời không được làm méo mó quan hệ giữa chúng.

Vì thế, nghệ thuật và thiên nhiên là hai cách phản ánh khác nhau của bản thể, sáng tạo nghệ thuật đồng nhất với khám phá thiên nhiên. Nghệ phẩm càng hoàn hảo càng tiến gần hơn đến quy luật vận hành của tự nhiên. Năng lực sáng tạo nghệ thuật không thể khác năng lực nhận biết thiên nhiên. Phong cách nghệ sỹ phải “dựa trên nền tảng kiến thức sâu sắc nhất, dựa trên tồn tại của sự vật,

trong chừng mực chúng ta được phép biết nó dưới các hình thức mà chúng ta có thể nhìn thấy và nắm bắt” [104, 307].

4.1.4.2. *Nghệ thuật là biểu hiện cao nhất quan hệ chủ thể và khách thể*

Nghệ thuật không chỉ là đỉnh cao tồn tại của chủ thể mà còn là sự thể hiện cao nhất quan hệ chủ thể và khách thể, theo Goethe. Cả triết học và nghệ thuật đều kết nối chủ thể với đối tượng bằng ý niệm. Khám phá của nhà triết học và nghệ sỹ đều là khám phá chân lý. Chân lý triết học và chân lý nghệ thuật là như nhau. Nhà triết học trình bày khám phá dưới dạng tư tưởng, còn nghệ sỹ hiển thị nó dưới dạng nghệ phẩm. Như vậy, cả hai chủ thể nhận thức chỉ khác nhau về các phương thức biểu đạt.

Nhưng nghệ sỹ có thể đem ý niệm từ vô hình thành hữu hình, từ chỗ không nhìn thấy đến nhìn thấy, từ thế giới của suy luận đến thế giới của tri giác, từ thế giới của tư duy đến thế giới của trực quan. Khi suy tưởng về sự vật hoặc sự kiện, tinh thần của họa sỹ sáng tạo ra họa phẩm. Nội dung ý niệm của sự vật chuyển thành nội dung tri giác của bất cứ chủ thể thẩm mỹ nào nhằm thỏa mãn thị hiếu thẩm mỹ của chủ thể. Ý niệm hữu hình của sự vật thể hiện trong nghệ phẩm cũng khiến chủ thể thẩm mỹ tư duy, từ đó, tạo ra phán đoán thẩm mỹ, sản phẩm tinh thần ở trình độ cao hơn thị hiếu thẩm mỹ.

Cùng lúc, hình thành hiện thực mới trong tính thống nhất toàn vẹn của cảm xúc thẩm mỹ và ý thức thẩm mỹ. Hiện thực nghệ thuật không còn là bản sao nguyên xi của hiện thực khách quan. Nó là hiện thực nhân tính của tự nhiên nhân tính thay vì hiện thực tự nó của tự nhiên tự nó. Nó là hiện thực mong muốn và không mong muốn, hình mẫu của tương lai mong đợi, tạo dựng cơ sở cảm xúc, hình thành ý chí thúc đẩy cá nhân cải biến hiện thực khách quan. Nó chi phối cách thức chủ thể ứng xử với thế giới, qua cảm xúc về thế giới được khúc xạ bởi nghệ thuật. Với tư cách hình thái ý thức xã hội, ý thức thẩm mỹ không còn phản ánh tồn tại xã hội thụ động. Trên tiến trình như thế, nghệ thuật còn có thể dẫn dắt nhiều hình thái ý thức xã hội khác, trong đó có tư tưởng chính trị, triết học.

Về phía nhà triết học, họ chỉ ra cách thức thiên nhiên tự thể hiện trong tư duy ở dạng suy tưởng, suy tưởng về ý niệm của sự vật. Triết gia không thể dùng hình tượng để trình diễn thiên nhiên trông ra sao, chỉ ra sự vật cảm tính bộc lộ toàn thể

lực lượng đang hoạt động bên trong chúng thế nào. Triết gia chỉ có thể đáp ứng nhu cầu tư duy khi suy ngẫm triết học nhưng khó có thể đáp ứng nhu cầu của cả tri giác khi muốn quan sát trở lại thế giới tự nhiên hình thành trong tâm trí, thường thức ý niệm dưới dạng tạo phẩm.

Từ đây, có thể thấy, nghệ thuật thành phương tiện hỗ trợ triết học vốn tất yếu thiên về tư biện, dù biết tri thức không thể phát triển nếu không có tư biện. Thực chất, Goethe muốn nâng cao địa vị của nghệ thuật. Ông muốn dựa vào nghệ thuật để tránh xa logic thuần túy của Spinoza và các nhà Khai sáng đã bị quy giản hóa cái nhìn về thiên nhiên, dẫn đến khai thác vô tội vạ tài nguyên và tất yếu thành kẻ thù của thiên nhiên. Nhân đọc *The Critique of Judgement* (Phê phán Năng lực Phán đoán) của Kant, ông nhận xét: “Ở đây tôi tìm thấy các sở thích khác biệt nhất của mình được kết hợp với nhau; các sản phẩm của nghệ thuật và thiên nhiên được xử lý như nhau, phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận được chiếu sáng lẫn nhau” [trích theo 75, 984]. Ông hiểu không thể đầu hàng tư duy thuần túy mà bỏ qua kinh nghiệm, cụ thể là kinh nghiệm tâm lý và kinh nghiệm đạo đức mà Hume, Rousseau, và Kant đã khai phá. Ông cũng hiểu không thể tách chúng, lý tính và kinh nghiệm, khỏi tổng thể của những gì là thực tại. Nhưng ông không muốn máy móc kết hợp tư tưởng này với tư tưởng khác mà không cần bất cứ chất liệu nào khác, nhất là chất liệu đến từ tồn tại người. Tiến trình tư tưởng như vậy dường như là mầm mống dẫn đến xa rời thực tế bất chấp nhà tư tưởng đi cả ngàn dặm trên mảnh đất hiện thực. Goethe lấy nghệ thuật làm thước đo để kiểm chứng khả năng thiết lập quan hệ giữa nhận thức cảm tính với nhận thức lý tính. Nội tâm của thiên nhiên được tìm thấy trong nội tâm của nghệ thuật: “Đời sống nội tâm của thiên nhiên và nghệ thuật tác động tương ứng khi chúng hoạt động từ bên trong” [75, 985]. Steiner nhận thấy ông đã “đắm mình vào kinh nghiệm để đi đến ý niệm” [157, 41]. Ông say mê nghệ thuật để tiến sâu vào triết học theo cách của mình. Quan hệ tương hỗ giữa ý niệm và cảm tính là hơi thở tinh thần đối với ông.

Goethe lập luận thế nào về quan hệ của nghệ thuật với khoa học? Trước hết, khoa học không phải là khoa học thuần lý của Descartes hay thuần kinh nghiệm của Bacon, càng không phải là khoa học được Khai sáng hay Lãng Mạn cổ súy. Khoa

học hay triết học khoa học của Goethe tránh xa hai cực đoan khi ông dẫn đầu Chủ nghĩa Weimar Cổ Điển, giương cao ngọn cờ chủ nghĩa nhân đạo kiểu mới. Nhưng triết học khoa học không thể tách rời triết học tự nhiên vốn có đối tượng nghiên cứu là tự nhiên được cấu thành từ ba khởi nguyên sự vật - ý niệm – và tồn tại người. Bởi thế khoa học mà Goethe đề cập là khoa học nhân tính, khoa học phán đoán. Năng lực nhà khoa học được đo chủ yếu bằng năng lực phán đoán. Toàn bộ nguyên tắc xác định năng lực phán đoán đều không thoát khỏi các nguyên tắc ông đặt ra cho triết học, đặc biệt, cho nghệ thuật. Với quan niệm như vậy, không khó để nhận thấy khoa học và nghệ thuật không thể tách rời, giống như không thể chia cắt triết học với nghệ thuật. Bởi thế: “Tôi rất vui khi thấy thi ca và khoa học so sánh có quan hệ mật thiết với nhau: cả hai đều lệ thuộc năng lực phán đoán như nhau” [75, 985].

4.2. Ý nghĩa của tư tưởng triết học Goethe đối với xã hội đương đại

4.2.1. Ý nghĩa tư tưởng triết học Goethe trong xã hội đương đại nói chung

Marcel Proust (1871 - 1922) đánh giá Goethe là “trí thông minh vĩ đại nhất từng tồn tại” [145, 480]; các thành tựu của ông khiến triết gia Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) gọi ông là “toàn bộ nền văn hóa” [177, 7]. Các nhà phê bình bảo thủ cũng thừa nhận tinh thần tự do cá nhân mà Goethe theo đuổi dù họ chê hình thức thể hiện như “lối diễn kịch rách rưới”. Vua Phổ Friedrich Đệ Nhị phê phán kịch *Götz von Berlichingen* “bắt chước ghê tởm các vở kịch tồi tệ của người Anh”, nhưng ông không truy vấn việc Goethe kêu gọi giải phóng cá nhân khỏi xiềng xích hiện hành, điều thường bị xem là phạm hủý trong kỷ nguyên vàng son.

Các nghiên cứu mới nhất đều thừa nhận dấu ấn của ông lên xã hội Đức. Theo Jeremy Adler trong tác phẩm *Goethe* xuất bản năm 2020, ngay cả “chính trị Đức cũng ngoảnh nhìn về Goethe” [67, 8]. Nền dân chủ thành công đầu tiên của Đức sau Thế chiến Thứ nhất, Cộng hòa Weimar, cũng xuất hiện ở Weimar, ngày 11 tháng 8 năm 1919. Weimar từng là tiểu quốc được chọn chủ yếu do yếu tố địa chính trị “nhưng có lẽ còn nhằm vinh danh Goethe và Schiller” do Goethe “gắn bó chặt chẽ với các ý tưởng của nền cộng hòa” [67, tr. 8]. Các trí thức có tên tuổi như Wolfgang Frommel (1902 - 1986), Ernst Robert Curtius (1886 - 1956) [174], và Thomas

Mann (1875 -1955) [178] điều khiển ông trong cuộc đấu tranh chống Chủ nghĩa Phát xít (Facism).

Nhiều người nhận thấy ông giúp triều đình Weimar thực hiện một số cải cách, trong đó có chuyển đổi mô hình quản trị chuyển tiếp từ phong kiến sang tư bản mà không làm rối loạn xã hội. Tại lễ kỷ niệm ngày Hiến pháp 11 tháng 8 năm 1932 (trước kỷ niệm 100 năm Goethe qua đời), nhà báo Werner Thormann (1894 - 1947) gọi lại rằng, tư tưởng của Goethe đã truyền cảm hứng cho quá trình biên soạn Hiến pháp Weimar [183, 126]. Dù người ta từng cho rằng Đức Quốc xã ít sử dụng Goethe, có vẻ Đệ Tam Đế Chế¹ đã cố làm sai lệch quan điểm của Goethe ở quy mô lớn [165]. Sau Chiến tranh Thế giới Thứ hai, các trí thức hàng đầu như triết gia Karl Jaspers (1883 - 1969) [179], nhà cổ điển Wolfgang Schädewaldt (1900 - 1974) và chính trị gia Carlo Schmid (1896 - 1974) [181]... đều bác bỏ sự bóp méo này. Họ tìm cách thực hiện niềm tin của ông - tự do và tự học, lòng khoan dung và tính xã hội. Jeremy Adler thậm chí xem chủ nghĩa nhân văn Goethe như tôn giáo, gọi nó là “tôn giáo nhân văn” trong bài báo về tầm quan trọng của khái niệm nhân phẩm của Goethe với Tuyên ngôn Phổ quát về Nhân quyền và Luật Cơ bản của Đức: “Tôn giáo nhân văn của ông đã góp phần tạo hướng đi tích cực cho chính thể mới của Đức, đặc biệt, bằng cách giúp hình thành Luật Cơ bản của Đức” [67, 8].

Vậy đâu là đặc trưng của chủ nghĩa nhân văn Goethe? Có lẽ không quá khi chỉ ra khía cạnh hiện sinh nếu thừa nhận “các nhà hiện sinh đặc biệt quan tâm đến vấn đề tự do cá nhân” [31, 13]. Đâu đâu cũng thấy Goethe nhắm tới giải phóng cá nhân, tư tưởng, và xã hội, tránh xa bạo lực. Suốt hành trình hai năm (1785-1786) sau khi tự ý nghỉ không lương ở triều đình Weimar, ông quan sát thiên nhiên Ý, chiêm nghiệm tính toàn thể không thể chia cắt, tính biến đổi chậm chạp của thiên nhiên ít dẫn đến hủy diệt trên quy mô lớn. Ông chiêm nghiệm tất cả những gì đã qua trong đời và, rốt cục, đi tìm ý nghĩa chung cùng của tự do, cân bằng, hài hòa. Từ kịch thơ như *Iphigenia in Tauris*, kịch *Egmont*, *Torquato Tasso*, tới trường thiên *Faust*, chúng ta thấy đều nảy sinh sau nhiều năm bôn trải “quen biết nhiều nhân vật

¹ Đức thời 1933 – 1945 chịu kiểm soát của chế độ độc tài toàn trị của Adolf Hitler và Đảng Quốc xã (NSDAP)

chính trị danh tiếng đương thời” [92, 1], trong đó có “các vua Phổ và các chính khách, hoàng đế Napoleon Bonaparte, Sa hoàng Nga Alexander Đệ Nhất, Hoàng tử Metternich, kiến trúc sư của Châu Âu cải cách” [92, 6]. “Cái khiến ông xa lạ nhất là Cách mạng Pháp” [75, tr. XX], bởi “ông phản đối Cách mạng Pháp” [92, 5] dù yêu quý tinh thần Khai sáng.

Gây tranh cãi nhiều có lẽ là thái độ của ông với tư sản và quý tộc trong *Học nghệ của Wilhelm Meister*. Nhiều người coi Goethe dùng nghệ thuật cải tạo giai cấp như ví dụ điển hình về non nớt chính trị, “chủ trương diễn biến hòa bình của tác giả” [59, 506] và, qua đó, “bộc lộ mặt hạn chế trong quan điểm chính trị của tác giả” [59, 507]. Không ngẫu nhiên mà nó được Schopenhauer liệt vào nhóm bốn tiểu thuyết hay nhất [153]; còn nhà văn Andrew Crumey (1961 - nay) coi nó không chỉ là kinh điển tuổi mới lớn mà “còn hơn thế: chuyện về giáo dục và vỡ mộng, tiểu thuyết của các ý tưởng đa dạng về văn học, triết học và chính trị, kiệt tác chống lại mọi kiểu phân loại” [91]. Tiểu thuyết đã đề cao giải pháp hòa bình, giáo dục, giảm xung đột, kéo các giai tầng gần nhau; đề cao tư tưởng bao dung, dùng cái đẹp để bảo vệ xã hội như chính thể.

Học nghệ của Wilhelm Meister dường như thể hiện khát vọng về điều kiện để cá nhân thực sự hiện hữu, - yếu tố được Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) cho là thậm chí còn “đi trước bản chất” và rằng cá nhân “trước hết phải hiện hữu, gặp gỡ nhau, xuất hiện trong thế giới, rồi theo đó tự định nghĩa mình” [49, 32]. Khát vọng này đáng suy ngẫm trong bối cảnh xã hội chịu tác động của chủ nghĩa duy lý, “không thể đáp ứng, không thể giải đáp được những vấn đề nằm trong tầng sâu đời sống nội tâm của cá nhân” [33, 13]; khi khoa học “mang tới cho chúng ta một quyền lực không thể phủ nhận trước tự nhiên” [52, 23] song, mặt khác, không thể không liên quan “hàng chục triệu sinh mạng đã bị hủy diệt và nhân loại tự đưa chân vào nạn diệt chủng đáng sợ” [52, 22]. Lấy giải phóng cá nhân làm chủ đề trung tâm. *Học nghệ*... chứng tỏ Goethe là nhà triết học thực thụ nếu thừa nhận “quan tâm tới vấn đề gì, cho dù các đối tượng nào rơi vào tầm nhìn của ông, thì triết học vẫn luôn hướng sự chú ý của mình vào con người” [32, 457].

Weimar từ thế kỷ 19 đến nay - nơi có hai di sản thế giới dù thành phố đậm dấu ấn của Goethe và Schiller chỉ rộng 84 km² và dân số 65.000 người – thành điểm tụ hội của nhiều trường phái vì tính cởi mở và tôn trọng tự do của nó. Cả Tây Đức và Đông Đức đều lấy Goethe, đặc biệt tư tưởng tự do của ông, để khuếch trương cho chính trị của mình: “Sau 1945, Goethe chứng kiến sự phục hưng danh tiếng của ông ở cả Đông Đức và Tây Đức” [92, 3]. Đông Đức, quốc gia cai quản Weimar, từng nỗ lực “phát huy truyền thống cổ điển Weimar... và gắn nó với học thuyết chính thống Chủ nghĩa Xã hội Hiện thực” [92, 3]. Còn “Tây Đức vui mừng lấy ông làm đại diện cho truyền thống nhân văn Đức từng bị nhấn chìm suốt thời kỳ Đệ tam Đế chế” [92, 3].

4.2.2. Ý nghĩa của tư tưởng triết học Goethe trong xã hội Việt Nam đương đại

Theo *Báo cáo Chính trị* tại Đại hội Đại biểu Toàn quốc Lần thứ XIII của Đảng (26/1 - 2/2/2021), thế giới đang trải qua biến động to lớn, diễn biến rất nhanh chóng, phức tạp, khó dự báo: “Các nước đang phát triển, nhất là các nước nhỏ đứng trước nhiều khó khăn, thách thức mới” [10, 106]. Tại Việt Nam, sau hơn 35 năm đổi mới “tiếp tục đặt ra nhiều vấn đề về lý luận và thực tiễn cần phải tập trung giải quyết” [10, 103]. Nổi bật trong số đó là kinh tế, một trong số các lĩnh vực “phát triển chưa bền vững, còn nhiều hạn chế, yếu kém” [10, 107].

Về ứng xử với thiên nhiên, trước sức ép phát triển triền miên, một số chuyển biến tích cực chủ yếu mang tính tình thế, ngắn hạn. Chưa có thay đổi căn bản dù cụm từ bền vững được dùng đậm đặc. Sau hơn 35 năm đổi mới, thời gian đủ dài để có thể suy ngẫm những gì đã qua, Báo cáo Chính trị vẫn cho thấy: “Ý thức chấp hành pháp luật về quản lý, sử dụng tiết kiệm, hiệu quả tài nguyên thiên nhiên, bảo vệ môi trường, thích ứng với biến đổi khí hậu còn thấp” [10, 86]. Với thiên nhiên thứ nhất, các “hệ sinh thái tự nhiên, đa dạng sinh học tiếp tục suy giảm” [10, 87]. Với thiên nhiên thứ hai, tình hình còn đáng quan ngại hơn. Về hiện trạng, vẫn xảy ra các “sự cố môi trường gây hậu quả nghiêm trọng” [10, 87], “môi trường một số nơi tiếp tục xuống cấp” [10, 87]. Về thực thi, bất chấp kỳ vọng đến năm 2025 “vượt qua mức thu nhập trung bình thấp” [10, 112], gây sức ép lên thiên nhiên vẫn được

cổ súy bởi trào lưu “chạy theo lợi nhuận và lợi ích trước mắt trong khai thác tài nguyên” [10, 86], tình trạng chậm “chuyển đổi cơ cấu sử dụng năng lượng theo hướng tiết kiệm, tăng tỷ lệ năng lượng tái tạo, năng lượng mới” [10, 86], lạc hậu ngành “công nghiệp và dịch vụ môi trường, tái chế chất thải, xử lý rác” [10, 86], chậm khắc phục “nhập khẩu công nghệ lạc hậu, máy móc, thiết bị, nguyên, nhiên, vật liệu không đạt chuẩn về môi trường” [10, 86] và, nhất là, vẫn lúng túng “thích ứng với biến đổi khí hậu” [10, 86]. Về quản lý, giữa kỳ vọng đến năm 2030 trở thành nước “công nghiệp hiện đại, thu nhập trung bình cao” và đến 2045 thành “nước phát triển, thu nhập cao” [10, 112], một mặt, giải pháp răn đe bằng “chế tài để ngăn ngừa, xử lý các hành vi vi phạm” [10, 86] chưa hiệu quả, mặt khác, quản lý nhà nước “về tài nguyên, môi trường, thích ứng với biến đổi khí hậu” [10, 86] vẫn lỏng lẻo.

Đáng chú ý, văn hóa “chưa được quan tâm tương xứng với kinh tế và chính trị, chưa thật sự trở thành nguồn lực, động lực nội sinh của sự phát triển bền vững đất nước” [10, 84]. Có học giả báo động hiện tượng lệch lạc về giá trị: “Biểu hiện của đạo đức xuống cấp bộc lộ ở việc những giá trị ảo giờ được đặt cao hơn, thay thế những giá trị thật trong xã hội. Còn về văn hoá, trong số những tính xấu của con người Việt Nam được đúc kết, đứng đầu là sự giả dối. Giả dối đã bộc lộ trong mọi mặt, mọi quan hệ xã hội” [xem 55]. Dù có hệ thống chính trị, đầu mối liên lạc với nhân dân rộng khắp, song “mỗi lần vấp phải vấn đề lại thấy rõ sự bối rối, không biết “bấm nút” từ đâu trong xử lý của cơ quan quản lý nhà nước” [xem 55]. Nước ta có một đảng cầm quyền, chỉ còn “các giai tầng xã hội” [10, 144] sau hơn nửa thế kỷ xóa bỏ giai cấp; chúng ta tiếp tục “nắm vững và xử lý tốt các mối quan hệ lớn: quan hệ... giữa thực hành dân chủ và tăng cường pháp chế, bảo đảm kỷ cương xã hội” [10, 119]. Vậy mà khoảng cách, nếu không muốn nói mâu thuẫn, giữa các giai tầng có dấu hiệu trầm trọng. Bất công và bất bình đẳng liên quan đến tham nhũng, tội phạm, tái mù chữ, v.v... Giữa lúc quyền làm chủ của nhân dân “vẫn còn biểu hiện dân chủ hình thức, tách rời dân chủ với kỷ cương, pháp luật” [10, 89], tham nhũng lãng phí “ngày càng tinh vi, gây bức xúc trong xã hội” [10, 93]. Trong bối cảnh “gia tăng tội phạm, tệ nạn, tiêu cực, mâu thuẫn xã hội” [10, 85], chúng ta vẫn “chưa có giải pháp xử lý

hữu hiệu vấn đề phân hoá giàu - nghèo, gia tăng bất bình đẳng về thu nhập, kiểm soát và xử lý các mâu thuẫn, xung đột xã hội” [10, 85]. Cùng tình trạng “Giáo dục "làm người", đạo đức, lối sống còn bị xem nhẹ” [10, 82], nguy cơ “tái mù chữ có xu hướng tăng ở miền núi, vùng đồng bào dân tộc thiểu số” [10, 83].

Tham khảo vận dụng tư tưởng của Goethe vào hoàn cảnh xã hội Việt Nam là cần thiết, nhất là khi chúng ta “tiếp nhận tinh hoa văn hoá nhân loại có mặt còn hạn chế” [10, 85], và những đòi hỏi phải kịp thời “nhận thức và giải quyết các mối quan hệ lớn, phản ánh các quy luật mang tính biện chứng” [10, 119]. Điều đó có nghĩa không thể thỏa mãn với những tri thức đã có khi nước ta hội nhập ngày càng sâu rộng. Năm năm tới, “Việt Nam hội nhập quốc tế sâu, rộng hơn và sẽ phải thực hiện đầy đủ, hiệu quả các cam kết khi tham gia các hiệp định thương mại tự do thế hệ mới” [10, 107]. Giữa lúc hầu như khó ai “có thể nghi ngờ đóng góp của tư tưởng chủ nghĩa nhân đạo toàn cầu của Goethe cho xã hội tự do thời hiện đại” [67, 20], thì tham khảo tư tưởng Goethe càng có ý nghĩa nếu nhận thức được rằng, hầu hết các hiệp định thương mại mà Việt Nam tham gia đều diễn ra ở môi trường địa chính trị Âu - Mỹ, nơi ông thuộc hàng những vì sao văn hóa sáng nhất.

Vậy tư tưởng nào của Goethe có thể tham khảo và vận dụng?

Thứ nhất, tư tưởng tự do, hài hòa, và đàn hồi: tự do phát huy năng lực cá nhân của mỗi người khám phá thiên nhiên trong tâm thế hài hòa, hạn chế gây tổn thương thiên nhiên một cách cố ý, kéo dài, và bảo thủ; tự do đích thực cho mỗi cá nhân. Xã hội đàn hồi giữa các lợi ích, các ý kiến, không phân biệt địa vị kinh tế và chính trị.

Thứ hai, tin tưởng vào sức mạnh của văn hóa nghệ thuật, vốn dĩ là biểu hiện khác của sức mạnh vật chất, mạnh dạn sử dụng chúng vào giải quyết các vấn đề kinh tế - xã hội thay vì chỉ giới hạn ở lĩnh vực tinh thần thuần túy. Giá trị vật chất của nghệ thuật trong quan niệm của Goethe không chỉ ở phương diện lý luận. Triết học Goethe, xét đến cùng, là triết học về nghệ thuật, nghệ thuật nhận thức. Giá trị tri thức triết học từ góc độ nghệ thuật, góc độ đạo đức về thế giới vật chất, không những hợp quy luật, mà còn gắn với chủ nghĩa nhân văn, nhân đạo. Giá trị vật chất của nghệ thuật trong quan niệm của Goethe còn hữu hình: góp phần xây dựng các

cá nhân đề cao phẩm hạnh trước bản thân và tha nhân. Việc thừa nhận “tài năng, trí tuệ, phẩm chất của con người Việt Nam là trung tâm, mục tiêu và động lực phát triển quan trọng nhất của đất nước” [10, 116], sự cần thiết phải tăng “đầu tư cho phát triển văn hóa” [10, 116] và khấn trương triển khai phát triển có trọng tâm trọng điểm “ngành công nghiệp văn hoá và dịch vụ văn hoá” [10, 145] dường như chưa đủ nếu không muốn nói là còn dễ làm tầm thường hóa văn hóa. Kinh tế hóa văn hóa nhất thiết phải song hành, thậm chí văn hóa hóa kinh tế còn phải được đề cao hơn để thực hiện chiến lược tiếp thu tinh hoa phi vật thể nhân loại, những biểu hiện tinh thần của vật chất, mà tư tưởng của Goethe là ví dụ.

Tiêu đề chung của Báo cáo Chính trị lần đầu tiên đưa dòng “khơi dậy khát vọng phát triển đất nước”. Báo cáo nhận định “phát triển toàn diện con người Việt Nam đang từng bước trở thành trung tâm của chiến lược phát triển kinh tế - xã hội” [10, 57], trong bối cảnh “chưa tạo được chuyển biến căn bản về mô hình tăng trưởng; năng suất, chất lượng, hiệu quả và sức cạnh tranh của nền kinh tế chưa cao” [10, 80], bối cảnh rút ra bài học kinh nghiệm coi “nhân dân là trung tâm” [10, 96], và lần đầu tiên thêm cụm từ “phát triển con người” [10, 136] vào tiêu đề bàn về giáo dục, đào tạo, nâng cao chất lượng nguồn nhân lực. Để thực hiện định hướng trên, sẽ hữu ích nếu có hẳn chính sách khuyến khích mỗi cá nhân bớt chút thì giờ bận bịu tìm hiểu tư tưởng tự do, hài hòa, và đàn hồi của Goethe, tìm hiểu vì sao lịch sử chính trị Đức nửa đầu thế kỷ 20 vinh danh ông ít nhất hai lần: lần thứ nhất, “tên của Goethe được viện dẫn năm 1919 khi Hiến pháp Cộng hòa Weimar được phê chuẩn và tổng thống đầu tiên được bầu”; lần thứ hai, tên ông “lại được nhắc đến năm 1949 khi hai nhà nước Đức thành lập và tồn tại trong suốt chiến tranh lạnh và cả hai đều thể hiện di sản của ông trên mặt tường phía mình của bức màn sắt” [74, 131]. Trong bối cảnh “toàn cầu hóa và tiếp biến văn hóa toàn cầu, chủ nghĩa biệt lập đã trở thành dĩ vãng... các dân tộc đều nhận thức được thực tế đó và đều tích cực hội nhập vào dòng chảy chung của lịch như nhân loại”, ở đó, “Việt Nam không phải là ngoại lệ” [26, 57]. Cũng có thể nói như vậy khi đặt vấn đề tiếp nhận và cải biến tư tưởng Goethe.

Tiểu kết Chương 4

Chương này chủ yếu làm rõ ý nghĩa của tư tưởng triết học Goethe trong lịch sử triết học bên cạnh việc chỉ ra ý nghĩa của nó trong xã hội đương đại. Với lịch sử triết học, chúng tôi phân tích đóng góp của triết học Goethe trên bốn khía cạnh cơ bản: (i) tư tưởng chống thần học Cơ Đốc, chống phong kiến, chống chủ nghĩa giáo điều, và chống phân ly quốc gia; (ii) tư tưởng duy vật về nguồn gốc thế giới và biện chứng về phát triển và hành động; (iii) tư tưởng về khả năng nhận thức thế giới; (iv) và tư tưởng hiện thực về mỹ học.

Trong bối cảnh xã hội đương đại, bao gồm cả Việt Nam, tư tưởng tự do, hài hòa, và đàn hồi, tư tưởng tin vào sức mạnh của văn hóa nghệ thuật của Goethe có ý nghĩa thời sự hơn bao giờ hết. Vấn đề còn lại là chúng ta có chủ trương, quyết tâm và biện pháp tiếp thu và phát huy những tư tưởng quý báu đó ở mức độ nào; thiết nghĩ đây là những nội dung lớn mà nghiên cứu sinh sẽ còn phải nỗ lực làm việc dài lâu để làm rõ.

KẾT LUẬN

Từ các nghiên cứu liên quan đến 22 sáng tác của Goethe, luận án đã tìm hiểu ý đồ triết học của ông qua hai cách tiếp cận: (i) quan điểm gắn hai thực thể - tinh thần và vật chất – với nhau khi suy xét tự nhiên, xã hội, và tư duy; (ii) vận dụng siêu hình học và triết học tự nhiên, xác lập quan hệ giữa chúng. Luận án bước đầu chỉ ra cách ông hướng tới nắm bản chất sự vật như chính thể, trên quan niệm thống nhất hai phương pháp - kinh nghiệm của khoa học và siêu hình của tư biện - điều ít nhà tư tưởng đương thời thực hiện. Từ đó, luận án tìm hiểu cách ông triển khai các quá trình đối lập - tổng hợp và quy nạp, phân tích và diễn dịch, v.v... - khi kết hợp siêu hình học với khoa học tự nhiên. Sản phẩm điển hình ông tạo dựng là *urphänomen* (hiện tượng khởi thủy) hay *urpflanze* (cây khởi thủy). Chúng hiện diện khắp nơi, trong các công trình về thực vật học, quang học, trong các sáng tác thơ ca, văn học, kịch nghệ. Toàn bộ quá trình được soi sáng bởi “thái độ tổng quát trong xã hội” của ông. Thái độ ấy vừa dẫn tới vừa là kết quả của tư tưởng ôn hòa, tự do cho tất cả, cho khát vọng và hành động cá nhân. Thái độ ấy không trái với quy luật của lịch sử Đức, có thể gợi ý khả năng áp dụng và kế thừa vào hoàn cảnh đời sống xã hội, tinh thần đương đại. Tại Việt Nam, tư tưởng hài hòa, đàn hồi, hạn chế xung đột xã hội, tàn phá thiên nhiên của ông thực sự đáng được quan tâm. Để thực hiện toàn bộ nội dung ấy, chúng tôi đã:

Thứ nhất, phân tích điều kiện ra đời và quá trình phát triển tư tưởng triết học của Goethe. Châu Âu và Đức thế kỷ 17-18 là khoảng thời gian của dòng lịch sử chủ lưu, Thời đại Khai sáng. Mặt tích cực của Khai Sáng thể hiện ở loạt ý tưởng theo đuổi hạnh phúc; chủ quyền lý tính, coi bằng chứng thu từ giác quan như nguồn cơ bản của tri thức; các lý tưởng tự do, tiến bộ, khoan dung, tình huynh đệ; chính phủ hợp hiến, và tách biệt nhà thờ khỏi nhà nước. Khai sáng truyền cảm hứng cho Cách mạng Pháp nhưng để lại hậu quả nặng nề vào các năm cuối của nền cộng hòa tư sản đầu tiên. Khai sáng tại Đức vốn không đồng tình với bạo lực, được vận dụng cho loạt cải cách trong tư tưởng và xã hội theo hướng ôn hòa. Nổi bật xu hướng né tránh bạo lực thể hiện ở tiểu luận của Kant khi nó đối diện với Khai sáng. Tiểu luận gây tiếng vang toàn quốc và, đương nhiên, ảnh hưởng mạnh đến Goethe. Xã hội Đức đến năm 1800 hầu như không có gì thích hợp với bất cứ kiểu phát triển công nghiệp quy mô nào. Tuy thế, hạn chế là cả hai lực lượng kinh tế, địa chủ phong kiến và

thương gia mới nổi, có vẻ hợp lý, xuất phát từ bài học cải cách triệt để của các nước láng giềng theo Khai Sáng. Biến bất lợi của kinh tế phong kiến thành điểm mạnh, những năm cuối đời của Goethe đã chứng kiến quê hương ông thực hiện cải cách nông nghiệp, điều mà các nước công nghiệp đi trước xem thường. Đức đi nhanh hơn tất cả các nước Châu Âu sau chưa đầy một thế kỷ kể từ Cách mạng Pháp. Bên cạnh đấy, kinh tế Đức bứt phá vững chắc, phần không nhỏ, có lẽ nhờ cấu trúc xã hội tương đối ổn định và cởi mở hơn nhiều nước tư bản đi trước, v.v... Nhìn chung, bức tranh Châu Âu và Đức thời Khai Sáng đã đặt nền móng cho tư tưởng Goethe về ôn hòa, đề cao kỹ trị, tự do cho tất cả và, nhất là, cổ súy trung dung, tránh xa bạo lực. Tư tưởng của ông mang tầm thời đại tới mức giới chính trị Đức không quên ông (và Schiller) mỗi khi điểm lại lịch sử Cộng hòa Weimar, nền dân chủ đầu tiên ở Đức.

Bối cảnh lịch sử đã quy định những đặc thù của khoa học và triết học Châu Âu cũng như Đức và, đến lượt mình, chúng cũng tác động đáng kể đến tư tưởng Goethe. Thời Goethe chứng kiến sự xuất hiện ngày càng nhiều tầng lớp khoa học gia chuyên nghiệp, những người nhìn chung dị ứng với những nghiên cứu nghiệp dư cái gì cũng biết, nhưng thực ra rất hời hợt, không sâu. Hồi ấy, khoa học thực nghiệm lên ngôi, thay thế chủ nghĩa kinh nghiệm như là phương thức chính để nhận thức tự nhiên, điều này dẫn tới việc vai trò của cá nhân nhà thực nghiệm cũng lên ngôi. Vấn đề ở chỗ tâm lý cá nhân không chỉ chi phối khoa học tự nhiên qua không chế vị thế của thực nghiệm mà chi phối cả lịch sử tự nhiên. Các cá nhân nổi bật trong trào lưu mới có thể kể đến Comte de Buffon và Jean-Jacques Rousseau, là những người có ảnh hưởng mạnh tới Goethe về cá tính hóa ngôn ngữ khoa học và cảnh giác với lý tính lạnh lùng. Sở dĩ có sự phản kháng ấy là bởi Châu Âu chịu chi phối nặng nề của triết học duy lý được tái kích hoạt từ thời Phục hưng rồi Khai sáng, thời đại đấy áp nhiệt tình cách mạng. Chối bỏ quyết liệt nghìn năm Trung Cổ, tâm thế đối kháng thần học của thời đại đã sản sinh ra một loạt cực đoan trên hầu khắp các lĩnh vực, từ chính trị, xã hội, đến tư tưởng và đạo đức. Khi lý tính chiếm thế thượng phong trong tâm thế mới, khác hẳn thời Hy Lạp cổ đại của Parmenides và Plato, quá trình triết học duy tâm và duy vật bị phân cực sâu sắc chưa từng có. Xu thế cực đoan thời hậu Trung cổ khiến Goethe, con đẻ của Khai sáng và Lãng Mạn, đặt câu hỏi rồi phác thảo kỷ nguyên tư

tưởng mới, kỷ nguyên lấy cá nhân làm trung tâm, từ gợi ý của Socrates, Diderot, Rousseau, Kant, và Schiller.

Thứ hai, từ các tiền đề trên, luận án đã triển khai *thái độ tổng quát trong xã hội* của Goethe, dựa trên nguyên liệu sẵn có của bản thân ông nhưng vẫn chứa đầy đủ các yếu tố cơ bản của tư tưởng hay học thuyết triết học. Qua các phát biểu theo nhiều cách khác nhau, đúng hơn, theo cách của riêng mình, ông đã quan niệm triết học có bản chất là tổng thể tri thức (theo nghĩa rộng), các lĩnh vực của đời sống tinh thần và sinh hoạt vật chất, hoặc siêu hình học (theo nghĩa hẹp). Siêu hình học cũng là đối tượng triết học của ông. Sản phẩm siêu hình điển hình, *urpflanze* (cây khởi thủy), được ông triển khai trong mọi nghiên cứu khoa học, nghệ thuật, và triết học. Từ quan niệm về bản chất và đối tượng triết học, ông tiến tới xây dựng quan niệm bản thể luận về thế giới của nhận thức được cấu thành từ ba thành tố: thượng đế, giới tự nhiên, và tồn tại người.

Yếu tố thượng đế phản ánh mâu thuẫn thế giới quan của ông: một mặt, ông phủ nhận tồn tại thượng đế như đáng sáng tạo mọi đối tượng trong vũ trụ; mặt khác, ông không thể không vay mượn tư tưởng thượng đế để chuyển tải hai quan niệm đối lập: (i) vai trò của tinh thần như sự kết nối tất yếu giữa tồn tại người với tự nhiên hữu hạn được nhận thức qua ý niệm, và (ii) giúp ông hình dung tự nhiên vô hạn, cái tạo thành bản chất đích thực của thế giới tự nhiên hữu hạn. Điểm đáng chú ý nữa là chính quan niệm mâu thuẫn về thượng đế của ông dường như đã giúp ông xác định rõ mục đích của triết học là khám phá con đường giải phóng cá nhân khỏi ràng buộc của tự nhiên, xã hội, và của các tín điều tôn giáo. Trên cơ sở ấy, ông xác định nhiệm vụ của triết học là thực hiện cuộc đại điều chỉnh cách nhìn nhận và ứng xử với thế giới, sao cho thoát khỏi các trào lưu phổ biến đương thời, sùng bái kinh nghiệm hoặc lý tính, từ đây, đặt tồn tại người vào trung tâm của mọi quan niệm về thế giới quan, nâng cao địa vị cá nhân để cá nhân sống chung và hài hòa với thế giới. Không ai khác ngoài cá nhân không chịu ràng buộc nào ngoài ràng buộc với chính mình, có thể đảm lãnh trách nhiệm đó. Nhà khoa học với bản tính riêng, ở vị trí trung tâm, được tôn trọng, thực sự trở thành thước đo cho mọi nhận thức mà không công cụ, máy móc nào có thể thay thế.

Thái độ tổng quát tạo nên đặc trưng cơ bản của triết học Goethe là nó không nảy sinh và hoàn thiện từ triết học mà từ các lĩnh vực ngoài triết học. Đặc trưng cơ bản đó thể hiện rõ nét trong quan niệm nhận thức luận của ông với xuất phát điểm là quan sát tự nhiên. Từ đây, ông đề cập một loạt vấn đề liên quan đến chủ nghĩa tự nhiên, chủ nghĩa cá nhân, các vấn đề chính trị - xã hội mà nổi bật là tư tưởng bất bạo động. Đặc trưng ấy còn có thể tìm thấy cả trong quan niệm về triết học tự nhiên. Về chủ nghĩa tự nhiên, hay triết học tự nhiên, luận án đã phân tích các suy tư của ông về các vấn đề nhận thức tồn tại của tự nhiên gắn với ý niệm và tồn tại người. Gắn với nó là quan niệm về chủ nghĩa cá nhân trên cơ sở chỉ ra việc ông đặt cái cá nhân trong mối tương quan giữa tồn tại người với tự nhiên được cấu trúc bởi sự vật cảm tính, ý niệm, và tồn tại người, ở đó bộc lộ quan niệm về tính chủ quan và về tự do. Luận án cũng chứng minh Goethe quan tâm như thế nào đến cấu trúc triết học như các bộ phận khác của hệ thống triết học dù ông chưa bao giờ chủ động bàn về chúng một cách trực tiếp. Cấu trúc đó gồm triết học về tự nhiên (các học thuyết về phân cực, hình thái, màu sắc) và triết học xã hội (quan niệm về nhân học và mỹ học). Tóm lại, luận án đã trình bày các nét cơ bản về *thái độ tổng quát* của Goethe như nhà triết học theo đúng nghĩa dù chưa bao giờ ông tự nhận như vậy.

Thứ ba, từ nội dung cơ bản nêu trên, luận án tiến tới làm rõ ý nghĩa của triết học Goethe trong lịch sử tư tưởng bên cạnh việc chỉ ra ý nghĩa của nó trong khoa học và xã hội đương đại. Với lịch sử tư tưởng, luận án phân tích đóng góp của triết học Goethe trên bốn khía cạnh cơ bản: (i) tư tưởng chống thần học Cơ Đốc, chống phong kiến, chống chủ nghĩa giáo điều, và chống phân ly quốc gia; (ii) tư tưởng duy vật về nguồn gốc thế giới và biện chứng về phát triển và hành động; (iii) tư tưởng về khả năng nhận thức thế giới; (iv) và tư tưởng hiện thực về mỹ học.

Phân tích tư tưởng chống thần học Cơ Đốc Giáo, có thể khiên cưỡng nêu cho rằng ông chống cả chủ nghĩa kinh viện như tiếp cận của một số tài liệu tiếng Việt. Triết học Goethe còn đóng góp cho quan niệm coi thế giới được cấu thành bởi ba khởi nguyên (gồm sự vật, ý niệm, và tồn tại người), coi hành động là nguyên nhân và kết quả của quá trình phát triển xã hội; quan niệm coi chủ thể là tồn tại người, trung tâm của các bộ phận cấu thành thế giới được nhận thức; và (ii) quan niệm về

tự nhiên hữu hạn được mở rộng vô hạn bởi khả năng đi sâu vô hạn của tư duy vào thế giới hữu hạn vốn là biểu hiện nhìn thấy của giới tự nhiên vô hạn.

Nhìn chung, Goethe đã lý giải theo cách của mình câu hỏi “làm thế nào ý niệm và các sự vật được tri giác có thể ăn khớp nhau?”, vốn được diễn dịch đơn giản, tuyến tính ở thời đại vàng son. Tiến sỹ Heidi Ledford thừa nhận Goethe “nắm vững tính bao quát của thực vật và khởi xướng nghiên cứu (khái niệm gọi là) cây khởi thủy, cái từ đó mọi hình thái (thực vật) lấy làm điểm xuất phát” [130]. Kể cả Các Mác (1818-1883), một trong những độc giả nhiệt tình nhất của Goethe [158], có lẽ cũng vận dụng tư tưởng hình thái học Goethe để nghiên cứu xã hội tư bản. Mác “hoàn toàn có thể đưa khái niệm khoa học *metamorphosis* (biến thái) của Goethe vào kinh tế học trong tập đầu tiên của *Tư Bản* (1867): ở đây nó thể hiện dưới dạng ‘chuyển hóa tư bản thành giá trị thặng dư’” [67, 20]. Biện chứng *biến thái* dường như không khác mấy phép biện chứng duy vật, ở đó, “thế giới vật chất là duy nhất và thống nhất với sự phong phú và đa dạng của các sự vật, hiện tượng, quá trình... trong thế giới” [39, 213].

Từ các phân tích trên, từ một số nghiên cứu gần đây ở Việt Nam không chỉ thừa nhận “Goethe chiếm giữ vị trí quan trọng trong lịch sử triết học và văn hóa Đức” [9, tr. 365] mà còn xem ông là “một trong những bậc thầy tinh thần của nhân loại” [8, tr. 123], chúng tôi mạnh dạn đề xuất chọn ba nhà tư tưởng tiên phong thúc đẩy tư duy khái niệm phương Tây theo trình tự thời gian: Plato, Kant, và Goethe. Học thuyết của họ dường như tạo thành một tam đoạn thức hoàn chỉnh: Plato nêu chính đề bằng học thuyết về ý niệm để tìm lời giải cho câu hỏi tri thức đích thực là gì và làm thế nào để tri thức trở nên có giá trị cho chủ thể; Kant nêu phản đề bằng chất vấn đâu là các điều kiện để có thể xác định ý niệm là tri thức đích thực cho chủ thể; và Goethe thực hiện hợp đề bằng đề xuất vai trò của tồn tại người trong thế giới ý niệm vốn có nguồn gốc từ thiên nhiên như là cơ sở để tìm kiếm tri thức đích thực.

Tìm kiếm của Goethe về xã hội hài hòa, đàn hồi, giảm trừ xung đột, và tự do cho tất cả, xét đến cùng, là tiếp nối khát vọng *sapere aude* (hãy dám khôn) mà Kant gióng lên trong *Khai Sáng là gì*, khát vọng tìm cái thiếu ai cũng có: thiếu khả năng tự khai sáng hay tự giác ngộ do không đủ năng lực tư duy cho chính mình, thiếu năng lực ấy không phải vì thiếu tri thức mà vì thiếu dũng cảm. Goethe dường như là

một trong những minh chứng cho quan niệm triết gia lãnh trách nhiệm “cam kết cung cấp cho nhân loại những ánh sáng nhân bản cao nhất về những vấn đề lớn mà nhân loại quan tâm” [40, 14].

**DANH MỤC CÁC CÔNG TRÌNH
CỦA TÁC GIẢ ĐÃ CÔNG BỐ LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI**

1. Đặng Thị Mai (2021), “Vực thẳm giữa tư tưởng triết học Goethe với sùng bái tình thần và sùng bái bằng chứng”, *Tạp chí Lý luận chính trị và Truyền thông*, chuyên đề số 3/2021, tr. 33-36.
2. Đặng Thị Mai (2021), “Tư tưởng triết học Goethe về cây khởi thủy”, *Tạp chí Lý luận chính trị và Truyền thông*, chuyên đề số 4/2021, tr. 98-101.
3. Đặng Thị Mai (2022), “Chủ nghĩa chuyên chế Khai sáng ở châu Âu thế kỷ 17-18”, *Tạp chí Lý luận chính trị và Truyền thông*, chuyên đề số 1/2022, tr. 114-117.
4. Đặng Thị Mai (2022), “Đặc trưng cơ bản của triết học Goethe”, *Tạp chí Lý luận chính trị và Truyền thông*, chuyên đề số 2 (10/2022), tr. 81-84.
5. Đặng Thị Mai (2022), “Quan niệm chính trị - xã hội của Johann Wolfgang Goethe”, *Tạp chí Triết học*, số 11 (378), Tháng 11/2022, tr. 91-99

DANH MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO

TIẾNG VIỆT

1. Baumeister, RoyF & Tierney, John (2021), *Ý chí (Hành trình tái khám phá sức mạnh lớn nhất của con người)*, NXB Dân trí
2. Bergson, Henri (2019), *Ý thức luận*, NXB Đại học Sư phạm
3. Bradatan, Costica (2015), *Chết cho tư tưởng*, NXB Tri thức
4. Lê Nguyên Cẩn (2006), *Tác giả, tác phẩm văn học nước ngoài trong nhà trường – Johan Vônphogang Gôt*, NXB Đại học Sư phạm.
5. Cruz, Corazon L. (2018), *Triết học về con người*, NXB Đồng Nai
6. Nguyễn Đình Cửu (2006), *Tìm hiểu triết học tự nhiên*, NXB Hà Nội
7. Nguyễn Đình Cửu (2019), *Triết học tự nhiên*, NXB Tri thức
8. Ngô Thị Mỹ Dung (2018), *Triết học đạo đức của Immanuel Kant và ảnh hưởng đối với triết học Đức thế kỷ XIX*, XNB Chính trị Quốc gia Sự thật
9. Nguyễn Tiến Dũng (2015), *Lịch sử triết học phương tây*, NXB Khoa học Xã hội
10. Đảng cộng sản Việt Nam (2021), *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII Tập 1*, NXB Chính trị Quốc gia Sự thật, Hà Nội.
11. Đảng cộng sản Việt Nam (2021), *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII Tập 2*, NXB Chính trị Quốc gia Sự thật, Hà Nội.
12. Nguyễn Văn Đại (2009), *Đạo đức học*, NXB Chính trị-Hành chính
13. Nguyễn Văn Đại (2011), *Mỹ học*, NXB Lao Động
14. Phan Quan Định (2016), *Du hành qua những đỉnh cao trí tuệ*, NXB Hồng Đức
15. Trần Thái Đình (2019), *Triết học Descartes*, Công ty sách Thời Đại & NXB Văn Học
16. Trần Thái Đình (2018), *Triết học hiện sinh*, Công ty Sách Thời đại & NXB Văn học
17. Trần Thái Đình (2018), *Triết học Kant*, Công ty sách Thời Đại & NXB Văn Học
18. Trần Dương (1999), *Johann Wolfgang von Goethe – Thơ trữ tình*, NXB Văn học.
19. Goethe, Johann Wolfgang (2014), *Nỗi đau của chàng Werther*, NXB Văn học. Quang Chiến dịch
20. Goethe, Johann Wolfgang von (2001), *Faust*, NXB Văn học, tr. 227 (câu 4778-4786), Quang Chiến dịch

21. Goethe, Johann Wolfgang von (2021), *Thuyết màu*, NXB Mỹ thuật. Ngụy Hữu Tâm, Trần Vinh dịch
22. Nguyễn Chí Hiếu (2013), “Christian Wolff – nhà triết học tiên phong của chủ nghĩa duy lý và trào lưu khai sáng Đức nửa đầu thế kỷ XVIII”, *Tạp chí Triết học*, (9).
23. Nguyễn Chí Hiếu (2014), *Bản thể luận triết học cổ điển Đức*, NXB Lý luận chính trị, Hà Nội.
24. Nguyễn Minh Hoàn (2018), “Quan điểm của triết học Mác về sự tha hóa con người - cơ sở lý luận cho nhận thức về phát triển con người thời đại cách mạng công nghiệp lần thứ tư”, *Tạp chí Triết học*, (1)., tr, 21
25. Nguyễn Minh Hoàn (2018), “Quan niệm về tự do của các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác”, *Tạp chí Triết học*, (10)., tr. 19
26. Đỗ Minh Hợp (2012), “Giá trị phương Tây trong bối cảnh toàn cầu hóa và hiện đại hóa xã hội ở Việt Nam hiện nay”, *Tạp chí Triết học*, (2)., tr. 57
27. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 1, NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2014, tr.262-270, 267
28. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 2, NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr. 247-287
29. Đỗ Minh Hợp (2017), “Đôi nét về triết lý “phản khai sáng” của J.J. Rousseau”, *Tạp chí Triết học*, số 6/2017, tr. 63
30. Đỗ Minh Hợp (2019), “Nhận thức lại địa vị khai sáng của I. Kant trong nền triết học cổ điển Đức”, *Tạp chí Triết học*, số 7/2019.
31. Đỗ Minh Hợp và cộng sự (2016), *Quan niệm triết học hiện sinh về nhân cách*, NXB Chính trị Quốc gia
32. Đỗ Minh Hợp (2010), *Triết học hiện sinh*, NXB Tôn giáo
33. Nguyễn Thị Như Huế (2017), *Đạo đức học trong chủ nghĩa hiện sinh*, NXB Chính trị Quốc gia Sự thật.
34. Bùi Thị Thanh Hương và Nguyễn Đình Trình (2014), *Giáo trình Lịch sử triết học cổ điển Đức*, NXB Khoa học Xã hội, 2014.
35. Bùi Thị Thanh Hương và Nguyễn Văn Đại (2013), *Khái lược lịch sử triết học*, NXB Chính trị-Hành chính

36. Kandinsky (2018), *Về cái tinh thần trong nghệ thuật*, NXB Đà Nẵng, 2018, Ngụy Hữu Tâm – Trần Vinh dịch.
37. Konosuke, Matsushita (2008), *Mạn đàm nhân sinh*, NXB Hà Nội
38. Lever, Paul (2018), *Cách của người Đức-Con đường từ Berlin đến EU (Berlin rules-Europe and the German way)*, NXB Tp Hồ Chí Minh.
39. Lý Vĩnh Long (2019), “Một số vấn đề xã hội ở Việt Nam sau hơn 30 năm đổi mới - thách thức và cơ hội”, *Tạp chí triết học*, (1)
40. Maritain, Jacques (2018), *Khái luận triết học*, NXB Tôn Giáo.
41. Nguyễn Thế Nghĩa (2014), *Những nguyên lý triết học*, XNB Chính trị Quốc gia
42. Thê Lữ, Đỗ Ngoạn (dịch – giới thiệu, 2006), *Phaơxtơ*. NXB Sân khấu, Hà Nội
43. Đỗ Ngoạn (2007), *Johann Wolfgang von Goethe*, NXB Hà Nội.
44. Nguyễn Tri Nguyên (2006), *J.W. Goethe – Cuộc đời, Văn chương và Tư tưởng*, NXB Văn hóa Thông tin.
45. Trần Văn Phòng (2012), *Platôn*, NXB Chính trị-Hành chính
46. Pinker, Steven (2021), *Khai sáng thời hiện đại*, NXB Khoa học kỹ thuật; Công ty sách Alpha.
47. Russell, Bertrand (2018), *Những tiểu luận triết học*, NXB Khoa học xã hội
48. Russell, Bertrand (2020), *Minh triết phương Tây*, NXB Đà Nẵng
49. Sartre, Jean-Paul (2018), *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*, NXB Tri thức
50. Spinoza, Baruch (2020), *Triết học Spinoza*, NXB Tri thức.
51. Shaffer Andrew (2011), *Great Philosophers Who Failed at Love - Chuyện thất tình của các đại triết gia trên thế giới*, NXB Lao động
52. Strauss, Claude Levi (2020), *Nhân học đối diện với những vấn đề của thế giới hiện đại*, NXB Đà Nẵng
53. Stevenson, Leslie; Haberman, DavidL; Matthews Wright, Peter (2021), *Mười hai học thuyết về bản tính con người*, NXB Khoa học xã hội
54. Hà Thị Thành (2010), *Một số vấn đề triết học trong sinh học*, NXB Chính trị-Hành chính
55. P.Thảo (2019), “*Tướng tá, cán bộ cấp cao còn làm việc gây hại đất nước cho thấy mức tha hoá con người*”, Báo Dân Trí điện tử, <https://dantri.com.vn/xa->

hoi/tuong-ta-can-bo-cap-cao-con-lam-viec-gay-hai-dat-nuoc-cho-thay-muc-tha-hoa-con-nguoi-20190513165832669.htm, truy cập ngày 8/7/2022

56. Đoàn Quang Thọ (chủ biên, 2010), *Giáo trình triết học*, NXB Chính trị - Hành chính, Hà Nội.
57. Tôn Thất Thông (2015), *Vươn lên từ vực thẳm - Thần kỳ kinh tế Tây Đức sau 1945 - Giai đoạn 1945-1950*, Nxb Hồng Đức.
58. Đỗ Anh Thơ (2019), *Triết học khoa học*, NXB tri Thức
59. Phùng Văn Tửu và Đỗ Ngoạn (1985), *Văn học phương Tây thế kỷ XVIII*, NXB Đại học và Trung học Chuyên nghiệp
60. Nguyễn Thị Minh Thu (2021), “Mô hình kinh tế thị trường xã hội Đức và các giá trị tham khảo”, *Tạp chí Lý luận chính trị*, (6).
61. Nguyễn Hữu Vui (2004), *Lịch sử triết học*, NXB Chính trị Quốc gia, 2004.
62. Ngô Đình Xây (2019), “Về tính tất yếu của kiểm soát xã hội đối với hệ thống chính trị ở Việt Nam hiện nay”, *Tạp chí Triết học*, (5).
63. Wilde Oscar (2019), *Tập Tiểu luận Nghệ thuật & Thơ Thủ công*, NXB Hội Nhà văn
64. Wittenstein (2018), *Luận văn Logic - Triết học*, NXB Đà Nẵng
65. Wittenstein (2019), *Những tìm sâu triết học*, NXB Đà Nẵng
66. Young, Julian (2019), *Triết học nghệ thuật của Heidegger*, NXB Thế giới

TIẾNG ANH

67. Adler, Jeremy (2020), *Johann Wolfgang von Goethe*, Reaktion Books Ltd.
68. A. Lentin (ed., 1985), *Enlightened Absolutism (1760-1790)*, Aveiro, 1985.
69. Álvarez, Francisco Javier Guillamón (1996), Institutional Reform and Municipal Government in the Spanish Empire in the Eighteenth Century in *Itinerario* 20.3.
70. Arber, Agnes (1946), *Goethe's Botany*, Chronica Botanica, An International Collection of Studies in the Method and History of Biology and Agriculture, edited by Frans Verdoorn
71. Arons, Kārlis Ēriks (2000), Scientists Around Goethe, *Acta medico-historica Rigesia* (2000) V: 293–308 DOI: 10.25143/amhr.2000. V.27.

72. Aurelius, Marcus (2008), *Meditations*, Oxford University Press.
73. Bajpai, Prableen (22 January 2020). *The 5 Largest Economies in The World And Their Growth In 2020*. NASDAQ. Archived from the original on 21 March 2020.
74. Bahr, Ehrhard (2005), *German Classism and the French Revolution*, Eighteenth-Century Studies Vol. 39, No. 1 (Fall, 2005), pp. 134-137 (4 pages), The Johns Hopkins University Press.
75. Bell, Matthew (Edited and Introduced, 2016), *The Essential Goethe*, Princeton University Press, Princeton of Oxford, 2016.
76. Black, Jeff J.S. (2009), *Rousseau's Critique of Science: A Commentary on the Discourse on the Sciences and the Arts*. Lexington Books.
77. Black, Jeremy (1992), *Ancien Regime and Enlightenment. Some Recent Writing on Seventeenth-and Eighteenth-Century Europe*, European History Quarterly.
78. Bode, Wilhelm (1912), *Charlotte von Stein*, 3rd, revised edition, Ernst Siegfried Mittler Verlag, Berlin.
79. Boyle, Nicholas (2019), Johann Wolfgang von Goethe, *Encyclopædia Britannica*, Last Update: Aug 24, 2019:
<https://www.britannica.com/biography/Johann-Wolfgang-von-Goethe>
80. Boyle, Nicholas (1992), *Goethe: The Poet and The Age: The Poetry of Desire*. p. 339, Oxford University Press,
81. Bortoft, Henri (1996), *The Wholeness of Nature: Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Hudson, NY: Lindisfarne Press
82. Brady, Ronald H. (1998), "The Idea in Nature: Rereading Goethe's Organics", in David Seamon & Arthur Zajonc (eds.) *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, State University of New York Press, p. 83-111, 84,
83. Brady, Thomas A. Jr. (2009), *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
84. Browne, Janet (2018), Book Review - History of the Earth in *Current Biology* 28, R909–R930, September 10, 2018 © 2018 Elsevier Ltd

85. Buffon, Georges Louis Leclerc, comte de (2018), *The epochs of nature*. Publisher: Chicago, IL: The University of Chicago Press.
86. Casey, Christopher (October 30, 2008), "*Grecian Grandeurs and the Rude Wasting of Old Time*": Britain, the Elgin Marbles, and Post-Revolutionary Hellenism. Foundations. Volume III, Number 1. Archived from the original on May 13, 2009. Retrieved 2014-05-14.
87. Coleman, Jon T. (2020), *Nature Shock: Getting Lost in America*. Yale University Press.
88. Clark-Lowes, Francis Nicholas (1992), *Freud's Debt to Goethe*, Regent College London, England.
89. Commager, Henry Steele (1967), Struensee and the Enlightenment in *The search for a usable past, and other essays in historiography* (1967) pp 349–623.
90. Crutzen, P.J. and Stoermer, E.F. (2000), The "Anthropocene" in *Global Change Newsletter*, 41, p. 17-18.
91. Crumey, Andrew (2008), "Book of a Lifetime: Wilhelm Meister's apprenticeship, JW Von Goethe", *The Independent*, 11 April 2008. Retrieved 24 April 2019
92. Curran, Stuart (Editor), *Johann Wolfgang von Goethe*, The Pennsylvania Electronic Edition, <http://knarf.english.upenn.edu/Goethe/bio.html>
93. Damrosch, Leopold (1985), *Adventures in English Literature*. Orlando, Florida: Holt McDougal.
94. Darwin, Charles (1872), *On the Origin of Species*, 6th Edition.
95. Dilthey, Wilhelm (1954), *The Essence of Philosophy Understood from Its Position in The World of Mind*, University of North Carolina Press.
96. Eastlake, Charles Locke (translator, 1840), *Goethe's Theory of Colours*, John Murray, Albemarle Street.
97. Eckermann, Johann Peter (1901), *Conversations with Goethe*, M.W. Dunne.
98. Emerson, Ralph Waldo (1850), *Representative Men*, <https://emersoncentral.com/texts/representative-men/>.
99. Ferrer, Daniel Fidel (translator, 2013), *Answer the question: What is Enlightenment?* By Immanuel Kant.

100. Fichtner, Paula Sutter (2017), *The Habsburg Monarchy, 1490-1848: Attributes of Empire*, Macmillan International Higher Education, Archived from the original on 29 September 2021, Retrieved 29 September 2021.
101. Fink, Karl J. (1991), *Goethe's History of Science*, Cambridge University Press.
102. Fikentscher, Wolfgang (2004), *Modes of Thought: A Study in the Anthropology of Law and Religion*, Mohr Siebeck.
103. Frängsmyr, Tore; Heilbron, J.L.; Rider, Robin E. (1990), The Broken Circle. The Challenge of Plenitude in *The Quantifying Spirit in the 18th Century*. University of California Press. pp. 60–61. Retrieved 24 December 2014.
104. Goethe (1988), *Scientific Studies*, Princeton: Princeton University Press.
105. Goethe Girl (2015), *Goethe and Granite*, <http://goethetc.blogspot.com/2015/07/goethe-and-granite.html>
106. Goethe, Johann Wolfgang Von (1881), *Goethe's Works Illustrated by the Best German Artists*, Vol. III. Publisher: George Barrie, Place of Publication: Philadelphia, New York & Boston.
107. Goethe, Johann Wolfgang (2004), Venetianische Epigramme, *The Project Gutenberg EBook of Venetianische Epigramme*. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/5326/pg5326.html>
108. Goethe, Johann Wolfgang von (2000), *Selected Works of Johann Wolfgang von Goethe*, Introduction by Nicholas Boyle (Everyman's Library)
109. Goethe, Johann Wolfgang von (2004), *The Sorrows of Young Werther*, Edited and Translated by Stanley Appelbaum, Dover Publication Inc.
110. Goldberg, Maren (2009), Peasants' War German history, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/event/Peasants-War>
111. Götz von Berlichingen: Summary of acts and scenes (summary), <https://lyrik.antikoerperchen.de/goetz-von-berlichingen-zusammenfassung-akte-szenen-goethe,text,804.html>
112. GetAbstract (2006), *Johann Wolfgang von Goethe Götz von Berlichingen A play*, <https://www.getabstract.com/de/zusammenfassung/goetz-von-berlichingen/7356#:~:text=G%C3%B6tz'%20Untergang%20steht%20symboli>

[sch%20f%C3%BCr,pers%C3%B6nliche%20Freiheit%20gegen%20gesellschaftliche%20Zw%C3%A4nge](#), accessed on May 12th, 2022

113. Gray, John (2008), *Two Faces of Liberalism*, The New Press.
114. Hall, Ned (2012). "David Lewis's Metaphysics". In Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 ed.). Center for the Study of Language and Information, Stanford University. Retrieved 5 October 2012. What is it (that is, whatever it is that there is) like?
115. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984), *Hegel: The Letters*, Indiana University Press.
116. Hensel, H. (1998), "Goethe, Science, and Sensory Experience" in *Goethe's Way of Science*, 71-82.
117. Heywood, Stuart P. (2011). *Emergent Holistic Consciousness: The Postmodern Mystic*. Publisher: Author House UK.
118. Holbrook, Morris B.; Hirschman, Elizabeth Caldwell (1993), *The Semiotics of Consumption: Interpreting Symbolic Consumer Behavior in Popular Culture and Works of Arts*, Mouton de Gruiter, Berlin - New York.
119. Hourly History (2017), *The Age of Enlightenment: A History from Beginning to End: Chapter 3*. publishinghau5.com.
120. *Interpretation of "Götz von Berlichingen" by Johann Wolfgang Goethe*, <https://www.xlibris.de/Autoren/Goethe/Werke/G%C3%B6tz%20von%20Berlichingen>
121. Jensen, Anthony K., Johann Wolfgang von Goethe (1749 - 1832), *Internet Encyclopedia of Philosophy*, A Peer Reviewed Academic Resource <https://www.iep.utm.edu/goethe/>
122. Kaufmann, Walter (1980), *Discovering The Mind: Freud Versus Adler and Jung*, McGraw-Hill
123. Kidd, Colin; Coleman, James (2012), "Mythical Scotland". In T. M. Devine, Jenny Wormald (ed.). *The Oxford Handbook of Modern Scottish History*. Oxford University Press.
124. Kratz, Bernd (2008), *Jans Stauffer: A Farmer in Germany before his Emigration to Pennsylvania*, *Genealogist*, 22 (2).

125. Kuiper, Kathleen (2011), *Egmont play by Goethe*,
<https://www.britannica.com/topic/Egmont>,
126. Kuhn, Bernhard (2016), *Autobiography and Natural Science in the Age of Romanticism Rousseau, Goethe, Thoreau*, Location London.
127. Ledford, Heidi (2017), *Massive database of 182,000 leaves is helping predict plants' family trees*, Nature
128. Locke, John (1690), *Two Treatises of Government* (10th ed.), Project Gutenberg.
129. Lovejoy, Arthur O. (1960) [1936], *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harper.
130. MacDonogh, Giles (2001), *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters*.
131. McCabe, Joseph (2011), *Goethe: The Man and His Character*, Nabu Press.
132. McDonald, Veronica (2018), *Emotion, Art, and the Self in 'The Sorrows of Young Werther'*, <https://owlcation.com/humanities/Emotion-Art-and-the-Self-in-The-Sorrows-of-Young-Werther>
133. Mill, John Stuart (1989). *J. S. Mill: 'On Liberty' and Other Writings*. Cambridge University Press.
134. Morgan, Bayard Quincy (2015), *The Sorrows of Young Werther Johann Wolfgang von Goethe*, Alma Classics Ltd.
135. Mutschlechner, Martin (2015), Joseph II: The long-awaited son in *World of the Habsburgs*.
136. Nagle, Sarah (2014), *World Literature: Theories in the Context of Globalization*, available at <https://publish.illinois.edu/globalcurrents/2014/12/03/world-literature-theories-in-the-context-of-globalization/#:~:text=Goethe%20famously%20stated%20in%20letters,translated%20into%20multiple%20languages%20and>
137. Nipperdey, Thomas (1996), *Germany from Napoleon to Bismarck: 1800-1866*.
138. Outram, Dorinda (2006), *Panorama of the Enlightenment*, Getty Publications, p. 29, ISBN 978-0892368617
139. O'Meara, John (2007), *The Thinking Spirit: Rudolf Steiner and Romantic Theory*, The Collections of Texts with Notes by John O'Meara iUniverse, Inc. New York Linkohn Shanghai.

140. Pauly, Dana (2000), Goethean Science: A Phenomenological Study of Plant Metamorphosis, p. 22, 23, in *the Journal, Biodynamics*, July/August 2000, September/October 2000, November/December 2000
141. Petruzzello, Melissa; et al, (2020), "Reformation Christianity", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/event/Reformation>
142. Pope, Laura Spencer Portor (2008), *The Greatest Books in the World: Interpretative Studies*, Harvard University.
143. Predota, Georg (2020), *The Music of Poetry Johann Wolfgang Goethe "Heidenröslein"*, <https://interlude.hk/the-music-of-poetry-johann-wolfgang-goethe-heidenroslein/>
144. Prudhoe, John (1966), *Goethe - Iphigenia in Tauris*, Manchester University Press, Barnes and Noble, Inc., New York.
145. Proust, Marcel (1971), *Contre Sainte-Beuve*, Paris.
146. Pugh, David V. (2002), 'Goethe the Dramatist', in *The Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press.
147. Quynh Thi Nhu Nguyen (2016), *The Vietnamese Values System: A Blend of Oriental, Western and Socialist Values*, International Education Studies; Vol. 9, No. 12; 2016 ISSN 1913-9020 E-ISSN 1913-9039 Published by Canadian Center of Science and Education; Online Published: November 24, 2016
148. Quelle, Horst Matthai (2002), *Textos filosoficos (1989–1999)*.
149. Riegner, M.; J. Wilkes (1998), Flowforms and the Language of Water in *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*, State University of New York Press.
150. Rousseau, Jean-Jacques (1973). *The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library.
151. Rohlf, Michael (2020), Immanuel Kant, in Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University.
152. Sarvepalli, Radhakrishnan; Raju, Poolla Tirupati (1966), *The concept of man: a study in comparative philosophy*, p. 490
153. Schopenhauer, Arthur (2017), *The Essays of Arthur Schopenhauer: The Art of Literature*, Createspace Independent Publishing Platform, United States.

154. Sharpe, Lesley (2002), *The Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press.
155. Simoniti, Jure (2016), *The Untruth of Reality: The Unacknowledged Realism of Modern Philosophy*, Lexington Books.
156. Sneider, Allison (2010), "The New Suffrage History: Voting Rights in International Perspective". *History Compass*. 8 (7).
157. Steiner, Rudolf (1985). *Goethe's World View*, Dornach, Switzerland.
158. Stephenson, Roger H. (1983), *Goethe's Wisdom Literature: A Study in Aesthetic Transmutation*, Bern
159. Strich, Fritz (1949), *Goethe and World Literature*, p. vii, London Loutledge & Kegan Paul Ltd.
160. Torp, Cornelius (2010), *The "Coalition of 'Rye and Iron'" under the Pressure of Globalization: A Reinterpretation of Germany's Political Economy before 1914*. *Central European History* 43 (3).
161. Trevor-Roper, Hugh (2017), *Maximilian I*, New Word City.
162. *The Essential Goethe*, <https://www.amazon.com/Essential-Goethe-Johann-Wolfgang-von/dp/0691162905>
163. Unseld, Siegfried (1996), *Goethe and His Publishers*. University of Chicago Press.
164. Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul.
165. Wilson, W. Daniel (2014), 'Goethe and the Nazis', *Times Literary Supplement*.
166. Whaley, Joachim (2018), *The Holy Roman Empire: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
167. Whaley, Joachim (2012), *Germany and the Holy Roman Empire: Volume I: Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1493-1648*, Oxford University Press.
168. Wood, Ellen Meiksins (1972), *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*, University of California Press.

169. World Bank (2020). *GDP, PPP (current international)*. Archived from the original on 30 March 2020. Retrieved 29 March 2020
170. Wunder, Heide (1983). *Serfdom in later medieval and early modern Germany* in T. H. Aston et al. eds., *Social Relations and Ideas: Essays in Honour of R. H. Hilton* (Cambridge UP, 1983), 249-72
171. Yadav, Alok (2009), *Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) on Weltliteratur*, George Mason University, <http://mason.gmu.edu/~ayadav/>
172. Zafirovski, Milan (2010), *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*.
173. Zajonc, Arthur (1998), "Goethe and the Science of his time: An Historical Introduction" In David Seamon & Arthur Zajonc (eds.), *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*. State University of New York Press.

TIẾNG ĐỨC

174. Curtius, Ernst Robert (1932), *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart and Berlin.
175. Goethe, Johann Wolfgang (2004), *Venetianische Epigramme*, *The Project Gutenberg EBook of Venetianische Epigramme*, Release Date: March, 2004,
176. Herman Grimm (1923), *Goethe. Vorlesungen gehalten an der Königlichen Universität zu Berlin*, Vol. 1. J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart / Berlin
177. Nietzsche, Friedrich (1980), *Kritische Studienausgabe*, 15 vols, Berlin and New York.
178. Mann, Thomas (1932), *Goethe als Repräsentant des Bürgerlichen Zeitalters*. Rede zum 100. Todestags Goethes am 18. März 1932 in der Preussischen Akademie der Künste in Berlin, Berlin
179. Jaspers, Karl (1949), *Unsere Zukunft und Goethe*, Bremen
180. Jeßing, Benedikt (1995), *Johann Wolfgang Goethe (Sammlung Metzler)*, J.B. Metzler.
181. Schmid, Carlo (1967), 'Gemessen an Goethe', *Die Zeit*, www.zeit.de.
182. Sturm, Thomas (2009), *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn Mentis
183. Tornius, Valerian (1949), *Goethe-Leben, Wirken und Schaffen*, Ludwig-Röhrscheid-Verlag, Bonn 1949, p. 60

184. Weber, Petra (1998), 'Goethe und der Geist von Weimar. Die Rede Werner Thormanns bei der Verfassungsfeier in der Paulskirche am 11. August 1932', *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte*, xlv, p. 126.
185. Evans, Colleen A. (1980), *A Study of Goethe's Philosophy of Science*, Ouachita Baptist University
186. Wilkinson, Elizabeth Mary; Willoughby, Leonard Ashley (1962), *Goethe Poet and Thinker*, London