

**HỢP TUYỂN**

**THẦN HỌC**

**Số 54**

**CÁC THẦN HỌC GIA  
DÒNG TÊN  
THẾ KỶ XX-XXI**

**TẬP I**

**NĂM XXXIII (2023)**



**NHÀ XUẤT BẢN ĐỒNG NAI**

**Bernard Lonergan<sup>1</sup>**  
**và Ý Nghĩa của Kinh Nghiệm:**  
**Lối Đi Giữa Hai Cực Đoan**  
**Duy Tâm Siêu Nghiệm và Duy Thực Ngây Ngô<sup>2</sup>**

**Fergus Kerr, O.P.**

*Professor of Theology, University of Edinburgh*

**Dịch giả: Vũ Uyên Thi, S.J.**

---

<sup>1</sup> Bài viết này được chuyển dịch từ chương 7 trong tác phẩm *Twenty-Century Catholic Theologians – From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism* viết bởi Fergus Kerr (Malden, MA: Blackwell: 2007).

<sup>2</sup> Tựa này do người dịch đặt. Phái duy thực ngây ngô, giống như thế giới của trẻ em chỉ cảm được những cái trực tiếp, và khẳng định chúng có đó mà quên đi sự kiến tạo của tâm trí, và rồi kéo theo hậu quả là một nền triết học và thần học không đoái hoài gì đến các yếu tố văn hóa, lịch sử, coi chân lý và sự vật như thể những gì in thẳng vào tâm trí con người vậy. Ngược lại, phái duy tâm siêu nghiệm quá chú trọng đến sự kiến tạo của tâm trí (điều kiện siêu nghiệm) đến độ không dám khẳng định gì về thực tại (không biết được vật tự thân), điều này dẫn đến sự do dự trong việc khẳng định các chân lý và vì vậy làm môi cho thuyết tương đối và hoài nghi. Cũng chính vì lý do này mà Giáo Hội, một nơi rao truyền các chân lý chắc chắn, tỏ ra rất lo ngại. Lonergan đã chọn điểm khởi cho mình là chính sự kiện con người kiến tạo ý nghĩa qua kinh nghiệm, qua ngôn ngữ và các câu chuyện kể. Từ những kinh nghiệm con người có như trẻ thơ, con người kiến tạo một thế giới khác, thế giới của ý nghĩa và cũng là thế giới của chân lý, vì mọi chân lý đều phải qua hoạt động kiến tạo của tâm trí. Tất nhiên trong thế giới này, tiêu chuẩn của chân lý không phải là tiêu chuẩn của khoa học thực nghiệm, mà xét cho cùng cũng là duy nghiệm ngây ngô, nhưng là sự giao thoa hay hòa quyện của các chân trời, của các góc nhìn, hay nói cách khác tiêu chuẩn ấy là ý nghĩa. Như trong bài ông nói, “chủ quan tính đích thực sẽ dẫn tới khách quan tính”.

John Henry Newman, mất năm 1890, là nhà thần học Công giáo người Anh duy nhất có thể giá.<sup>3</sup> Mặc dù không thành công trong hầu hết các công trình của mình, tầm quan trọng của ông đối với thần học đã được nhận ra, trước hết bởi các học giả Pháp, rồi Đức và sau cùng là Anh.<sup>4</sup> Dù không được các nhà thần học theo hướng Tân Tôma nhìn nhận là nhà thần học, Newman đã được công nhận là nhà suy tư hàng đầu từ giữa thế kỷ XIX. Rất nhiều sắc lệnh của Công Đồng Vatican II được gọi hứng từ các ý tưởng của ông như việc xây dựng giáo thuyết ‘Bàn về việc tham vấn với Giáo Dân’, vấn đề tự do lương tâm, và các chủ đề khác nữa. Ông được ca tụng như là ‘Người Cha của Công Đồng Vatican II’.<sup>5</sup> Trong tiến trình Vatican II, người đóng góp hiệu quả nhất thuộc khối tiếng Anh là Basil Christopher Butler (1902-86), vốn là một trong những thành viên ít ỏi không thuộc hàng giám mục của Công

<sup>3</sup> John Henry Newman (1801-90) vào năm 1868 đã được mời làm nhà thần học giáo hoàng chính thức (có lẽ theo gợi ý của Đức Hồng Y Paul Cullen). Ngài đã từ chối với lý do quá già (67 tuổi) và dù sao cũng không phải là nhà thần học. Ngài cũng từ chối Đức Giám Mục Brown ở Newport muốn nhiều lần đồng hành với ngài.

<sup>4</sup> Jean Guiton (1933), M. Nédoncelle (1946), Louis Bouyer (1952), Gottlieb Sohngen (1946), H. Fries (1948); Hilda Graef (1967), Nicolas Lash (1975), đây mới chỉ là những người quan trọng nhất mà thôi.

<sup>5</sup> Tuy vậy, không phải mọi người đều ca tụng: xem P. J. FitzPatrick (‘Egner’), *Apologia pro Charles Kingsley* (London: Sheed and Ward 1969) and ‘Newman’s *Grammar and the Church today*’, in D. Nicholls and F. Kerr (eds.) *John Henry Newman: Reason, Rhetoric and Romanticism* (Bristol: Bristol Press 1991): 109-34. Để đọc các bài luận tốt nhất nên xem Ian Ker and Alan G. Hill (eds.) *Newman after a Hundred Years* (Oxford: Clarendon Press 1990).

Đồng, lúc ấy đang là Cha tu viện trưởng của Dòng Benedictine nước Anh.<sup>6</sup> Được lớn lên trong một gia đình vừa Anh giáo và Công giáo, Butler trở thành người Công giáo sau khi đã học xong tại Oxford, phần lớn nhờ vào việc đọc Baron Friedrich von Hügel. Một học giả Tân Ước đầy năng lực, thích thú với vấn đề nhất lãm, ông xem mình là ‘kẻ lạc loài trong dòng chảy chính của tư tưởng Công giáo’, một phần là vì ông nhận thấy nơi đó có sự ‘độc tài của Rôma’: như tôi thấy, vấn đề tập trung hóa là vấn đề điển hình của thời đại sản xuất hàng loạt, và cũng chính vì vậy mà giờ đây Rôma đã có được một vị trí chỉ huy đến mức cần một phép lạ mới có thể đảo ngược xu hướng tập trung hóa trong Giáo Hội’.<sup>7</sup> Trong những gì liên quan đến Rôma, Butler có cùng quan điểm với Ronald Knox khi cho rằng một thủy thủ kém tài thì phải tránh xa buồm lái. Ông tiếp cận Công Đồng với “nhiều điềm báo hơn là hy vọng”, và ông lo sợ về “một liều thuốc khác nữa lại đến từ chủ nghĩa độc tài”.<sup>8</sup> Tuy nhiên, trong Công Đồng Vatican II, Butler đã đóng một vai trò khá quan trọng trong việc soạn thảo và soạn thảo lại vô vàn các văn bản. Mặc dù bản thân ông không nói gì về điều đó, nhưng ông đã soạn thảo một văn bản về vai trò của Đức Trinh Nữ Maria trong kỳ họp thứ hai (1963), điều này đã giúp bảo đảm được tính đa số để đưa tài liệu Đức Mẹ vào tài liệu về Giáo Hội. Lời tường thuật của ông về thần học

<sup>6</sup> Được chỉ định làm trợ tá Giám Mục Westminster năm 1966.

<sup>7</sup> *A Time to Speak* (Southend-on-sea: Mayhew-McCrimson 1972): 139.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 141

của Công Đồng là tài liệu hay nhất bằng tiếng Anh xét ở góc độ người tham gia.<sup>9</sup>

Giống như nhiều người khác, Butler mang ơn Bernard Lonergan rất nhiều nơi các nghiên cứu của mình. Năm 1958, ông phát hiện ra quyển *Insight*. Tự cho mình không phải là một triết gia hay thậm chí là một nhà thần học, Butler nhận thấy rằng tác phẩm này đã chữa ông khỏi căn bệnh luôn “cảm thấy khó chịu” khi học về thuyết Tân Tôma.<sup>10</sup> Mặc dù cho đến nay là người lỗi lạc nhất và nhà thần học Công giáo có ảnh hưởng trong thế giới nói tiếng Anh, vào thời điểm đó, bản thân Lonergan chỉ đóng góp một phần nhỏ vào các hoạt động của Công Đồng Vatican II.

Sinh ngày 17 tháng 12 năm 1904 tại Buckingham, một vùng nói tiếng Anh ở Quebec, Lonergan mất ngày 26 tháng 11 năm 1984 tại Pickering, Ontario.<sup>11</sup> Cha ông, một sinh viên tốt nghiệp Đại học McGill, khoa cơ khí, người Canada gốc Ireland thế hệ thứ ba. Mẹ ông, một sinh viên Đại học Dominica, là hậu duệ của một trong những gia đình người Anh di cư lên phía bắc khi các thuộc địa của Mỹ nổi dậy vào

<sup>9</sup> *The Theology of Vatican II*, Sarum giảng tại Oxford 1966, published 1967, bản hiệu đính và mở rộng 1981 (London: Darton, Longman and Todd): ông kết bài viết bằng ba yếu tố về tôn giáo, như trong Lời Tựa của Newman viết năm 1877 cho *Via Media*.

<sup>10</sup> *Time to Speak*: 134.

<sup>11</sup> Chương này dựa nhiều vào các thông tin lấy từ trang web của Lonergan [www.lonergan.on.ca](http://www.lonergan.on.ca) và quyển sách tuyệt vời của Richard M. Liddy, ‘*Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan* (Collegeville, MN: Liturgical Press 1993).

năm 1776. Ông theo học trường nội trú Dòng Tên ở Montreal, nơi ông cho rằng đã nhận được cùng một nền giáo dục mà Dòng Tên đã dạy từ thời Phục Hưng.

Năm 1922, ông vào Dòng Tên, Tỉnh Dòng Canada. Năm 1926, ông học triết học tại Đại học Heythrop, lúc đó còn ở gần Oxford. Ông thấy các sách giáo khoa tiếng Latinh đều đi theo định hướng tư tưởng của thần học gia Francisco Suárez.<sup>12</sup> Vị giáo sư thần học tự nhiên, một người theo hướng của Suárez, dâng lễ kính Thánh Tôma Aquinô trang trọng đến mức thái quá.<sup>13</sup> Vị giáo sư siêu hình học, người có những nhiệm vụ khác, lại chỉ giảng ba bài trong cả năm – điều này có nghĩa là càng đỡ mất công để tống khứ những thứ đã học ra khỏi đầu (which meant less to unlearn). Riêng mình, Lonergan đã đọc Newman, đặc biệt là *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Trong suốt một năm tại Đại học London, ông đã phát hiện ra quyển *Introduction to Logic* của H.W.B. Joseph.<sup>14</sup> Đó

<sup>12</sup> Theo Liddy, tài liệu đọc tiêu biểu gồm có sách giáo khoa của Juan José Urráburu (1844-04), Giêsu hữu Tây ban nha, người nổi bật trong việc phục hưng Tân Kinh viện do Đức Leo XIII khởi xướng: *Institutiones philosophia* (Valladolid: I: *Logica* 1891; III: *Cosmologia*, 1892; IV: *Psychologiae* part 1, op.1894; V *Psychologiae*: part 2, 1896; VI: *Psychologie* part 2 1986 (continuation), 1898; VII: *Theodiceae*: vol, I, 1899; VIII: *Theodiceae*, vol II, 1900), và *Compendium Philosophiae Scholasticae* 5 vols (Madrid 1902-4).

<sup>13</sup> Suárez ủng hộ Aristotle và Thánh Tôma, vì thế ai theo trường phái Suárez sẽ rất tôn sùng Thánh Tôma.

<sup>14</sup> Horace William Brindley Joseph (1867-1943) dạy tại Oxford 1891-1932. Ông được người ta nhớ nhiều bởi những đóng góp cho thần học luân lý, *Some Problems in Ethics* (1930) và tác phẩm về Leibniz, edited by J.L Austin (1949).

là việc huấn luyện của Lonergan trong những gì được gọi là triết Tân Tôma. Ông không được giới thiệu đọc tác phẩm của chính Thánh Tôma. Ông rất biết ơn vì những cuộc thảo luận về toán học với Charles O'Hara.<sup>15</sup> Trên thực tế, ông đã tự học triết.

Năm 1933, Lonergan học thần học tại Đại học Gregorian ở Rôma. Có một số học giả xuất sắc trong khoa vào thời điểm đó. Tuy nhiên, Lonergan dường như đã tiếp tục làm theo cách riêng của mình. Ông đã mắc nợ với tác phẩm của Peter Hoenen.<sup>16</sup> Trong môn học về Nhập Thể, ông phát hiện ra rằng Thánh Tôma có điều gì đó đáng để học hỏi.

Lonergan dạy các tu sĩ Dòng Tên trẻ ở Canada từ năm 1940 đến năm 1953. Được gọi trở lại Rôma, ông dạy tại Đại học Gregorian cho đến khi từ chức vì lý do sức khỏe vào năm 1965. Ông đã dành những năm cuối cùng của cuộc đời làm việc tại trường Boston (Boston College), tham gia vào phân tích kinh tế vĩ mô về các quy trình sản xuất hiện đại và lưu thông tiền tệ, để trở lại với sở thích ban đầu của ông.

<sup>15</sup> Cũng chính cha O'Hara bị Wittgenstein châm biếm vì đã coi các phát biểu về tôn giáo giống như các giả thuyết khoa học, *Lectures and Conversati*, edited by Cyril Barrett S.J. (Oxford: Oxford University Press 1966): 57-9.

<sup>16</sup> Anthony Kenny, người tham dự các bài giảng của ông 20 năm sau đó, đã xem tác phẩm *La Théorie de jugement selon S. Thomas d'Aquin* là một trong hai tác phẩm 'cho tới nay' mang lại sự soi sáng nhiều nhất cho triết học về tâm trí (mind) của Thánh Tôma, quyển còn lại là tác phẩm *Verbum* của Lonergan; xem *Aquinas on Mind* (London and New York: Routledge 1993): Preface

## Lonergan và Chủ Nghĩa Duy Nghiệm Anh

Trong tuyển tập này, ngoài Karol Wojtyla, Lonergan thực sự là một triết gia hơn bất kỳ ai khác. Thật vậy, Hugo Meynell đã xếp Lonergan vào danh sách “các nhà triết học đương đại bậc nhất”, mặc dù ông cũng bị coi là “người bị lãng quên nhiều nhất cho đến nay”.<sup>17</sup> *Insight* chỉ ít “thuộc trong số sáu tác phẩm triết học quan trọng nhất đã xuất hiện trong thế kỷ này”. Nghiên cứu sự hiểu biết của con người là cách để xác định bản chất cơ bản của thế giới được tiết lộ cho sự hiểu biết đó.

Tất nhiên, đây là điểm xuất phát của các nhà duy nghiệm cổ điển Anh như Locke, Berkeley và Hume; nhưng những kết quả siêu hình mà Lonergan tạo ra, không cần phải nói, hoàn toàn khác với họ. Theo Meynell, kể từ thời Hume và Kant trở đi, trật tự khả tri mà chúng ta thấy nơi thế giới được cho là do hoạt động của tâm trí con người; thực vậy, trật tự khả tri ấy có thể được suy ra là có đó là vì chúng ta đã áp đặt một khung khái niệm trong quá trình hiểu nó. Đẳng khác, Lonergan lại cho rằng, ‘cả những hiện tượng mà chúng ta trải nghiệm và mô hình khả tri mà các hiện tượng đó gắn vào đều là những khía cạnh của thế giới khách quan mà con người tiếp nhận’ – Meynell nói tiếp, thế giới vẫn sẽ tồn tại ‘ngay cả khi không có sinh vật thông minh nào tìm hiểu nó’. Do đó,

---

<sup>17</sup> Hugo A. Meynell, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan* (London: Macmillan 1976): 1.



việc tìm hiểu xem thế giới *như thế nào* và thế giới là gì không chỉ liên quan tới việc tìm hiểu về bản chất của người biết mà còn về mọi thứ vốn có đó để chúng ta biết.

Tuy Meynell không đề cập đến Newman và H. W. B. Joseph, nhưng chính nhờ quá trình nghiên cứu kỹ về *Ngữ Pháp* của Newman và *Logic* của Joseph mà Lonergan đã hiểu được chủ nghĩa duy nghiệm Anh và các vấn đề của nó. Trước năm 1914, bối cảnh triết học tại Oxford bị F.H. Bradley chi phối theo kiểu hoặc như một khuôn mẫu để noi theo hoặc như một mục tiêu để tấn công. J. Cook Wilson đã lãnh đạo việc chống lại chủ nghĩa duy tâm Tân Hegel; và ông đã giữ ghế chủ tịch Logic từ năm 1899 đến khi qua đời năm 1915. Joseph nên được coi là một nhân vật chính trong cuộc nổi dậy của chủ nghĩa hiện thực trong thế hệ những người theo chủ nghĩa hiện thực Oxford hay còn gọi là ‘Cook Wilsonians’- những người theo chủ trương của Cook Wilson. Di sản của Cook Wilson tại Oxford chắc chắn là ảnh hưởng của ông đối với chủ nghĩa trực giác đạo đức (ethical intuitionism). Chúng ta có thể khẳng định rằng, thông qua *Logic* của Joseph, di sản của Cook Wilson trong nhận thức luận đã được Lonergan trẻ tuổi kế thừa. Cuộc tấn công vào chủ nghĩa duy tâm siêu hình (metaphysical idealism) này bắt nguồn từ sự tôn trọng ngôn ngữ thông thường. Cook Wilson nhấn mạnh rằng không được bỏ qua các khác biệt (distinctions) hiện có trong ngôn ngữ hằng ngày. Đúng hơn, nhiệm vụ của nhà triết học là phải xác định được việc sử dụng bình thường của một kiểu nói

(expression), một nhiệm vụ vốn đòi hỏi phải trung dẫn vô số ví dụ. Hơn nữa, để chống lại chủ nghĩa duy tâm, Cook-Wilson đã có những lập luận để bảo vệ sự phân biệt rõ ràng giữa tri thức và các đối tượng của tri thức; bảo vệ thực tại tính nơi các mối tương quan, và bảo vệ ý tưởng vốn cho rằng, trong luận lý (logic), chúng ta không quan tâm đến các phán đoán (judgments) xét như là sự diễn tả hành vi phán đoán trong tâm trí (expression of mental acts of judging), nhưng quan tâm tới những phát biểu (statements) vốn có thể là biểu hiện của những ‘hành vi đa dạng của tâm trí’ (như hiểu, tin, giả định, suy đoán).

## Tự Học Thuyết Tôma

Động lực thúc đẩy Lonergan nghiên cứu Thánh Tôma thoát tiên có vẻ kỳ lạ vì đến từ một bài báo do Hoenen viết (bằng tiếng Latinh) về bản chất của hình học:

Vào năm 1933, tôi đã bị ấn tượng bởi một bài viết của Peter Hoenen trong *Gregorianum* cho rằng trí năng (intellect) trừu xuất khỏi hình ảnh nơi tâm trí (phantasm) không chỉ các điều kiện (terms) mà còn cả mối liên hệ giữa chúng. Ông cho rằng đó chắc chắn là quan điểm của Cajetan và có lẽ là của Thánh Tôma. Sau đó, ông quay trở lại chủ đề này, đầu tiên lập luận rằng triết học Kinh viện cần một lý thuyết về tri thức hình học và thứ hai là tạo ra các minh họa hình học khác nhau như dải Moebius vốn phù hợp với quan điểm của ông rằng không chỉ các điều kiện (terms) mà cả

mối liên hệ (nexus) đều bị trừu xuất khỏi hình ảnh nơi tâm trí (phantasm).<sup>18</sup>

Đoạn văn trên hầu như không thể hiểu được đối với những người chưa bao giờ tiếp xúc với triết học Tân Tôma. Tóm lại, quan điểm của Hoenen là các nguyên tắc toán học không thể được rút ra, như các nhà Tân Kinh viện thường hiểu, chỉ từ việc phân tích các điều kiện (terms) của các nguyên tắc đó. Chẳng hạn, làm thế nào chúng ta biết tổng thể thì lớn hơn thành phần? Các nhà Tân Kinh viện giải thích những kiến thức đó có được là nhờ sự so sánh giữa các khái niệm (concepts), chẳng hạn như “toàn bộ”, “thành phần”, “lớn hơn”. Ngược lại, Hoenen cho rằng những nguyên tắc hiểu biết phải bắt nguồn từ cái nhìn sâu sắc hay trực giác (insight) về hình ảnh, hay ‘phantasm’, nếu dùng biệt ngữ, cùng với sự hiểu biết về ‘mối quan hệ (nexus)’, hay tương quan (relationship), giữa các điều kiện (terms). Vậy thì *kinh nghiệm*, thực ra là kinh nghiệm có tính hình dung (imaginative), cần thiết cho sự trừu tượng của các nguyên tắc phổ quát.

Bài viết của Hoenen hướng Lonergan tới Thánh Tôma, chẳng hạn trong *Tổng Luận Thần Học*, một nhận xét mà ông thường trích:

<sup>18</sup> *A Second Collection: Các bài viết của Bernard J.F Lonergan S.J.*, William E.J. Ryan S.J. and Bernard Tyrell S.J. biên soạn (London: Darton, Longman and Todd 1975): 266-7; xem ‘A Note on Geometrical Possibility’, in *The Modern Schoolman* 27 (1949-50): 124-38, được in lại trong *Collection: Các bài viết của Bernard J.F Lonergan S.J.*, F.E. Crowe S.J. biên tập, (London: Darton, Longman and Todd 1967): 96-113.

Mỗi người có thể kiểm chứng điều này trong kinh nghiệm của mình: mỗi khi chúng ta cố gắng hiểu điều gì đó, chúng ta hình thành trong đầu những hình ảnh tâm trí (phantasms) ngang qua các ví dụ, và trong những hình ảnh nơi tâm trí này chúng ta nhìn vào những gì chúng ta muốn hiểu. Cũng cùng lý do trên khi chúng ta muốn ai hiểu điều gì đó chúng ta cho họ những ví dụ mà nhờ đó họ có thể xây dựng những hình ảnh cho họ để giúp họ hiểu.<sup>19</sup>

Nhiều năm sau đó, trong quyển *Insight*, Lonergan đã phát triển điều này. Đối với Thánh Tôma, tâm trí (mind) hiểu được điều khả tri (the intelligible) ngang qua cảm nhận giác quan và tâm trí nắm bắt được cái phổ quát ngang qua cái riêng biệt (the particular).<sup>20</sup> John Duns Scotus, qua việc bác bỏ khái niệm trực giác đối với cảm nhận giác quan, lại giản lược hành vi hiểu (understanding) vào việc thấy được mối liên hệ giữa các khái niệm. Ngược với điều này, tiến trình đi đến việc hiểu biết không phải là một ‘cỗ máy siêu hình, một đầu cắt nhỏ các mảnh hình ảnh (phantasm), và đầu kia cho ra các khái niệm’. Tâm trí (mind) không phải là một ‘hộp đen’, nơi có đầu vào là các cảm nhận giác quan và đầu ra là các từ ngữ hay khái niệm. Ngược lại, việc hiểu là một tiến trình có ý thức của việc ‘nắm bắt được (grasp) điều khả tri trong cái khả giác (the sensible)’. Để nhận ra điều này chúng ta chỉ cần chú ý đến cách thế chúng ta thực sự hiểu; như Thánh Tôma nói,

<sup>19</sup> *Summa Theologiae*, 1.75.

<sup>20</sup> *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Longmans, Green and Co. 1957): 406.

‘mỗi người có thể kiểm chứng điều này bằng kinh nghiệm của mình’. Tuy nhiên, Lonergan cho rằng Scotus nghĩ về tri thức không như một tiến trình tích lũy và làm nên các phán đoán, nhưng nhưng là việc ‘nhìn xem’ (‘taking a look’).<sup>21</sup>

## **Chủ Nghĩa Tôma Siêu Nghiệm? (Transcendental Thomism?)**

Lonergan thường được coi là chuyên gia giải thích về thuyết Tôma siêu nghiệm.<sup>22</sup> Tuy nhiên một lần nữa, trong khi điều này rõ ràng là một yếu tố trong các bài viết của ông, Lonergan lại viết:

Việc phát triển triết học của tôi đi từ Newman tới Augustine, từ Augustine đến Plato, và sau đó tôi được dẫn đến với thuyết Tôma qua một người Hy Lạp, Stephanos Stephanou, người học triết với Maréchal. Nhờ nói chuyện với người này mà lần đầu tiên tôi hiểu Thánh Tôma, và thấy nơi ngài có điều gì đấy đáng để học.<sup>23</sup>

Nói cách khác, người bạn Giêsu hữu Hy Lạp, vốn đã học ở Louvain, đã nói với Lonergan về tư tưởng của Joseph Maréchal, và bộ tác phẩm năm quyển của ông *Điểm Khởi của Siêu Hình Học (Le Point de départ de la métaphysique)*. Tác

<sup>21</sup> Ibid.: 372

<sup>22</sup> Mặc dù David Tracy, trong một nghiên cứu của mình (đã lâu nhưng chưa lỗi thời), *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York: Herder and Herder 1970), ghi chú rằng nói cho đúng thì Lonergan không phải là người theo trường phái Maréchal: 28-9.

<sup>23</sup> *A Second Collection: 264-5.*

phẩm này có mục đích nối lại khoảng cách giữa tư tưởng của Thánh Tôma và thuyết duy tâm Kant vốn thống trị triết học lục địa.

Đối với Maréchal, tư tưởng của Thánh Tôma có thể hoàn tất ‘bước ngoặt siêu hình trở về với chủ thể’ do Kant khởi sự. Một ‘phê bình về tri thức’ (của Kant), được thực hiện như việc chỉ rõ ra ‘các điều kiện của khả thể tri thức’, đã tiết lộ các hình thái (forms) và phạm trù (categories) của việc hiểu biết nơi con người, nhưng không tiết lộ các khả thể của tri thức khách quan. Tri thức khách quan chỉ mang tính khả thi khi dựa vào trực giác trí năng (intellectual intuition), và vì Kant xét thấy không có trực giác nào như thế nơi con người, ông đã khẳng định con người không có tri thức khách quan. Trong quyển thứ năm, đỉnh điểm của sự đối chọi giữa Tôma và Kant, Maréchal cho rằng Kant trở thành nhà duy tâm là vì Kant đã không nhất quán trong chính các suy tư siêu nghiệm của mình về điều kiện tiên thiên (a priori) của tri thức con người. Hành vi biết (knowing) là một hoạt động, một chuyển động, một xu hướng tiến tới đích.

Maréchal quả quyết rằng việc phê bình tri thức đã cho thấy tính năng động khách quan (objective dynamism) của tri thức con người, để cuối cùng kiến tạo nên các phán đoán khách quan về hiện hữu. Nói cách khác, như sau này Lonergan viết, ‘chủ quan tính đích thực (authentic subjectivity) luôn dẫn tới khách quan tính (objectivity)’.

Học trò của Tôma, khi đọc ông cho đúng, thì không gì phải sợ việc phê bình tri thức của Kant: trái lại, khi hiểu cách triệt để và tận căn, việc phê bình ấy mang chúng ta trở lại với các lập trường siêu hình học của Aristotle và Tôma, khi những lập trường này được hiểu cho chúng.

Trong những năm 20 của thế kỷ XX, việc ‘trở về với chủ thể’ là một bước đi nguy hiểm trong bầu khí mà tư tưởng Công giáo đang ra sức bài hiện đại (anti-modernist) cách điên cuồng. Những ai mon men với việc trở về với chủ thể thường bị kết án là đã hi sinh tính khách quan của tri thức con người. Rõ ràng là có nguy cơ đi đến cùng một lập trường như Kant và nhiều nhà tư tưởng tây phương sau ông, đó là lập trường duy tâm siêu nghiệm. Nỗi sợ ở đây là một khi đã ‘hướng vào’ thì không thể ‘hướng ra’ được nữa. Khi ấy không có khả năng thoát được vòng kiểm tỏa của chủ quan tính. Câu hỏi đầu tiên của lý thuyết về tri thức của Tân Kinh viện là cách thế đi từ ‘ý thức’ tới ‘thế giới bên ngoài’. Lấy khởi điểm từ việc phân tích các hoạt động nhận thức, chúng ta sẽ rất dễ rơi vào nguy cơ khiến chúng ta mắc kẹt trong đầu và không thoát ra được. Giải pháp đơn sơ là lấy lại khẳng quyết cho rằng ‘thực tại (being) là những gì tâm trí biết’, *ens est primum cogitum*. Các triết thuyết về nhận thức liên quan đến Descartes, Kant và những người tiếp nối, phải gạt qua một bên.

Loneragan đã được tiêm ngừa chống lại nguy cơ này nhờ việc sớm chấp nhận chủ nghĩa duy thực của Cook-Wilson. Mặt khác có nhiều điều đáng để học từ Aristotle và Thánh

Tôma. Phần lớn độc lập với Maréchal, Lonergan bắt đầu thấy rằng vấn đề nổi liền khoảng cách giữa ý thức (consciousness) và thực tại cần giả thiết một sự hiểu biết về tri thức con người mang tính đối kháng cao, được hiểu như là sự đối đầu (confrontation). Như Lonergan viết trong *Insight*: ‘Hegel và Scotus cách xa nhau năm trăm năm. Như sẽ xuất hiện trong thảo luận của chúng ta về phương pháp siêu hình, khoảng cách thời gian đáng chú ý ấy phần lớn được dành cho việc tìm ra, qua nhiều phương thế khác nhau, các khả thể của việc cho rằng việc hiểu (knowing) bao gồm việc nhìn xem’.<sup>24</sup> Nói cách khác, theo tư tưởng chủ đạo của Maréchal được Stephanou nghiên ngẫm, Lonergan đã thấy rõ rằng tri thức con người mang tính tranh biện (discursive): ‘chính ngang qua Stefanu [sic], với một tiến trình hấp thụ, chứ không phải qua việc vật lộn với năm quyển sách đồ sộ kia mà tôi đã học để nói về tri thức con người không phải theo kiểu trực giác (intuitive) nhưng theo kiểu tranh biện (discursive) với thành tố (component) mang tính chất quyết định trong phán đoán’.<sup>25</sup>

Việc phê bình của Lonergan đối với lập trường của Gilson<sup>26</sup> tập trung vào ‘chủ nghĩa duy tri giác (perceptionism)’ của Gilson. Gilson cho rằng hoạt động nhận thức (cognitional activity) bị giới hạn vào các hiện tượng; tri giác là một cách thể mà nhờ đó ‘hoạt động nhận thức đạt được tính khách

<sup>24</sup> *Insight*: 372.

<sup>25</sup> *A Second Collection*: 265.

<sup>26</sup> In *Gregorianum* 1963, được in lại với tựa ‘Metaphysics as Horizon’, *Collection*: 202-20.



quan'.<sup>27</sup> Lonergan đã trích những trang Gilson viết như sau: 'việc hiểu thực tại nhờ trí năng (intellect) bao gồm việc *thấy* được cách trực tiếp nơi các dữ kiện khả giác mọi khái niệm về thực tại'.

## **Thế Giới xét như Ngôn Ngữ (The World as Language)**

Trong quyển *Insight*, trong khi giải thích về cách thế con người đạt được cái hiểu (understanding), Lonergan không chỉ phân tích các ý tưởng triết học đương thời và mang tính lịch sử, nhưng còn phân tích cả những phát triển mới nhất của toán học, của khoa học tự nhiên và xã hội cũng như thần học; ông cũng làm một nghiên cứu thấu đáo về ý thức chung (common sense).

Một khó khăn đối với hầu hết người đọc đó là năm chương đầu của tác phẩm *Insight* nêu lên vấn đề về bản chất của tri thức, hay sự tìm kiếm của trí năng với các ví dụ được lấy hầu hết trong lãnh vực toán và vật lý. Chuyển qua chương sáu chúng ta gặp vô vàn các ví dụ về sự thông minh trong đời sống thường ngày – 'sẵn sàng để bắt được nhịp, nắm được điểm chính yếu, thấy được vấn đề, nắm được ngụ ý, biết được cách thế (know-how)'<sup>28</sup> - không thể học nếu không có việc giảng dạy – 'việc thông tri của trực giác' – 'nó cho thấy các

<sup>27</sup> *Collection*: 208. Trước đây, ông đã đọc và cho nhận xét về tác phẩm *Being and Some Philosophers* của Gilson trong *Theological Studies* 11 (1950), 122-5.

<sup>28</sup> *Insight*: 173.

gợi ý, các dấu chỉ, giúp dẫn tới trực giác. Nó hấp dẫn sự chú ý để xóa đi các hình ảnh gây chia trí chắn ngang con đường đi đến trực giác’ – ‘Nói chuyện là một nghệ thuật căn bản của con người’ – ‘chúng ta nhìn xem (watch) để thấy được các sự việc được làm như thế nào’ – ‘con người không chỉ được sinh ra với một động lực bẩm sinh để tìm tòi và hiểu biết; họ được sinh vào một cộng đồng vốn sở hữu một quỹ chung các câu trả lời đã được kiểm tra’ và vân vân – ‘ý thức chung’.

Đến năm 1972, Lonergan khẳng định rằng chúng ta hiện hữu, không chỉ trong thế giới trẻ thơ của những cái trực tiếp (the infant’s world of immediacy), nhưng còn hiện hữu trong một thế giới rộng lớn hơn rất nhiều, một thế giới được hiểu qua trung gian ý nghĩa (a world mediated by meaning).<sup>29</sup>

Lonergan khởi sự với dữ kiện rõ ràng và đơn giản rằng trẻ thơ thì không nói trong khi người lớn thì nói. Nói cách khác, trong mức độ trẻ thơ không nói, chúng không sống trong thế giới được hiểu qua trung gian (mediated) ngôn ngữ. ‘Thế giới của chúng là thế giới của những cái trực tiếp, của hình ảnh và âm thanh, của mùi và vị, của đụng chạm và cảm giác, của vui và buồn’. Khi chúng học nói, chúng dần dần bị kéo vào một thế giới nơi đó bao gồm ‘quá khứ và tương lai cũng như hiện tại, cái có thể, cái gần đúng và cái hiện thực, quyền lợi và nghĩa vụ cũng như các dữ kiện thực tế’. ‘Đó là một thế giới được làm phong phú bởi các câu chuyện của người đi du lịch, các câu chuyện kể và huyền thoại, bởi văn chương và triết lý,

---

<sup>29</sup> *A Second Collection*: 239-61.

khoa học, bởi tôn giáo, thần học và lịch sử'.<sup>30</sup> Tuy nhiên đó cũng là một thế giới nơi đó 'ngoài các dữ kiện thực tế còn có điều giả tưởng, ngoài chân lý còn có sai lầm, ngoài khoa học còn có huyền thoại, ngoài sự chân thực còn có giả dối'.

Hầu như chúng ta cứ sống mà không đặt các câu hỏi triết học về việc làm thế nào mà những điều ấy có thể hoạt động chung với nhau được. Tuy nhiên, các triết gia có đặt vấn đề, nhưng hầu như, theo Lonergan thấy,

Họ có xu hướng đi sâu vào mớ bòng bong nơi chính họ, họ bỏ qua số năm họ học để biết nói, bỏ qua sự khác biệt giữa thế giới trẻ thơ của cái trực tiếp và thế giới người lớn vốn được hiểu qua trung gian ý nghĩa, rồi họ trở về với thời thơ ấu của họ, và xây dựng cho mình những giải pháp ấu trĩ cho rằng điều chân thực (the real) là cái được cho ngang qua kinh nghiệm trực tiếp.<sup>31</sup>

Hệ quả là: 'họ sẽ nói rằng, việc biết (knowing) là vấn đề có được cái nhìn tốt (taking a good look); tính khách quan là việc thấy được cái có đó vốn cần được thấy; thực tại là bất cứ điều gì có được nhờ kinh nghiệm trực tiếp.'<sup>32</sup>

Đây là 'chủ nghĩa duy thực ngây ngô' hay 'chủ nghĩa duy nghiệm'. Nhà duy nghiệm lẫn lộn giữa các tiêu chuẩn để biết thế giới được hiểu qua trung gian ý nghĩa với các tiêu chuẩn

<sup>30</sup> Ibid.: 240

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid.: 241.

dành cho thế giới của các điều trực tiếp – thế giới của những gì được biết duy chỉ nhờ cảm giác, đụng chạm và nhìn xem. Các nhà duy tâm biết rằng nơi tri thức con người có điều gì hơn như thế, nhưng họ quan niệm về chữ ‘hơn’ này theo cùng các khái niệm hay các khái niệm thuộc cảm giác tương tự và rồi kết luận rằng việc hiểu của chúng ta không thể mang tính khách quan.

Các nhà hiện thực có phê phán (critical realists) khẳng định rằng việc biết (knowing) mang tính khách quan của con người có được, không chỉ nhờ kinh nghiệm, nhưng nhờ kinh nghiệm được hoàn tất bởi sự thấu hiểu (understanding) của con người và các phán đoán đúng. ‘Thế giới trẻ thơ của những cái trực tiếp, những đối tượng duy nhất qua đó chúng ta có mối liên hệ trực tiếp, là các đối tượng của trực giác khả giác (sensible intuition).’ ‘Nhưng trong thế giới người lớn với những điều được hiểu qua trung gian ý nghĩa, những đối tượng mà chúng ta liên hệ cách trực tiếp là những đối tượng bị định hướng (intended) bởi các tra vấn của chúng ta và được biết nhờ các đáp án đúng’.<sup>33</sup>

Các đối tượng bị định hướng là các hữu thể, *entia*, theo như thuật ngữ của Tân Kinh viện; tuy vậy chúng ta cần rõ ràng với nhau rằng các hữu thể này cần được biết nhờ hỏi các câu hỏi như *Quid sit* và *An sit* – chúng là gì và chúng có tồn tại không- và tìm câu trả lời đúng.

---

<sup>33</sup> Ibid.: 243.

Lonergan lý luận rằng việc cắt đứt với chủ nghĩa duy nghiệm và duy tâm bao hàm việc loại bỏ huyền thoại về nhận thức của họ; huyền thoại ấy cho rằng việc hiểu biết giống như việc nhìn xem, rằng tính khách quan là việc thấy được cái có đó cần được thấy và không thấy cái không có đó, và cái chân thực là cái có đó ngay lúc này để chúng ta nhìn xem.<sup>34</sup>

Nhưng việc hiểu biết không chỉ là việc nhìn xem. Đó là việc kinh nghiệm, việc hiểu, phán đoán và tin tưởng.

### **Thánh Tôma bàn về Ân Sủng**

Tuy vậy, Lonergan không chỉ là một triết gia nhưng còn là một nhà thần học. Trong *Grace and Freedom*<sup>35</sup> ông đã khôi phục sự phát triển của thần học suy biện (speculative theology) về vấn đề ân sủng từ Thánh Augustine đến Thánh Tôma, thiết lập các điều kiện và tương quan trong quan niệm của Thánh Tôma về ân sủng thuần túy và ơn sủng cộng tác (operative and co-operative grace)<sup>36</sup>, và đưa ra một phân tích hiện chưa có ai vượt qua được về lý thuyết của Thánh Tôma về sự siêu việt của Thiên Chúa và tự do con người. Ngài gỡ quan niệm

<sup>34</sup> *Method and Theology* (London: Darton, Longman and Todd 1972): 238.

<sup>35</sup> *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, edited by J.P. Burns with an introduction by F.E. Crowe (London: Darton, Longman and Todd and New York: Herder and Herder, 1971).

<sup>36</sup> Ân sủng thuần túy (operative grace) là ân sủng do một mình Thiên Chúa vận hành (operate), con người hoàn toàn thụ động; còn ơn sủng cộng tác (co-operative grace) tuy cũng do một mình Chúa khởi sự và vận hành lúc đầu, nhưng trong tiến trình đó có sự cộng tác hay cùng vận hành (co-operate) của con người, tức con người không hoàn toàn thụ động nhưng được tham dự. (Chú thích của người dịch).

của Thánh Tôma về nguyên nhân siêu việt ra khỏi vũ trụ luận mang tính phẩm trật nơi mà quan niệm ấy được diễn tả. Ngài giải quyết được các khó khăn xoay quanh các hệ quả đến từ các quan điểm thần học trái ngược về vấn đề tự do và ân sủng, từ chủ nghĩa duy ý chí của Scotus, ngang qua thuyết duy danh và các tranh luận về ân sủng của Thiên Chúa và tự do của con người (sự tranh cãi về *De Auxiliis*<sup>37</sup> giữa Dòng Đaminh và Dòng Tên)<sup>38</sup>, đến phong trào ánh sáng và các biến thể của nó về thuyết tất định và duy quyết định (decisionism), bằng cách chỉ ra rằng nhiều thành tựu quan trọng của Thánh Tôma đã bị bỏ qua. Những đột phá về mặt tri thức mà Thánh Tôma tạo ra, vừa không được các nhà đương thời của ngài hiểu cách đầy đủ vừa không được thông tri cho các nhà phê bình sau này. ‘Lý thuyết về siêu nhiên’ nơi Thánh Tôma diễn tả mẫu nhiệm cứu độ như là việc ban cho con người các nhân đức đối thần và các ân sủng vốn thuộc riêng về Chúa mà thôi, và vì thế mà chúng hoàn toàn mang tính nhưng không và siêu nhiên đối với bản tính con người. Các nhà bình giải sau này đã không tách biệt hai bình diện hay hai cấp độ, một bên là tự nhiên một bên là siêu nhiên. Điều này dẫn tới tâm điểm của các khó khăn, tiêu biểu là các đối kháng giữa siêu nhiên và tự nhiên, ân sủng và tự do, đức tin và lý trí.

Tác phẩm *Grace and Freedom* đã làm cho Lonergan nhận ra rằng nhiệm vụ phục hồi Tôma khó khăn hơn rất nhiều so với

<sup>37</sup> *De Auxiliis*: nghĩa là trợ giúp; có ý nói đến sự trợ giúp của ân sủng, (chú thích của người dịch).

<sup>38</sup> Xem trang 124, ghi chú 16.

những gì các nhà thần học nghĩ. Vì những gì cần thiết không chỉ là việc tái cấu trúc lịch sử tác phẩm của Thánh Tôma nhưng là sự thay đổi sâu xa nơi các sinh viên theo học.

Rõ ràng rằng trong bối cảnh của thời đại, bốn bài viết trong một tạp chí thần học Mỹ từ năm 1941-1942 đã không gây ra tác động gì nhiều. Tuy nhiên, năm 1946, qua việc xem lại một khảo cứu bằng tiếng Latinh về tranh luận giữa Dòng Đaminh và Dòng Tên, Lonergan đã âm thầm đề cập đến chính tác phẩm của mình, nhận xét rằng, cách tiếp cận mới đối với việc đọc Thánh Tôma không chỉ bao hàm ‘việc bãi bỏ các thủ tục rườm rà mà còn bao hàm việc âm thầm chôn vào dĩ vãng cuộc tranh luận một thời lừng danh và đầy sôi nổi’.<sup>39</sup> Đối với ông, một người được huấn luyện để trở thành một nhà Molinist<sup>40</sup> tại trường Gregorian, thì một tháng đọc bản văn của Thánh Tôma đã giải thoát ông khỏi điều ấy.<sup>41</sup> Việc ông đọc Thánh Tôma giúp chấm dứt việc tranh luận đầy cay đắng hàng mấy thế kỷ, hay đã có thể chấm dứt từ lâu nếu người ta chịu đọc tác phẩm cho kỹ. Trớ trêu thay, khi bài viết được in lại năm 1972, việc tái cấu trúc (reconstruction) thần học Thánh Tôma về ân sủng của Lonergan rơi vào bầu khí hậu Công Đồng Vatican II nơi đó các nhà thần học Công giáo trẻ tuổi hầu như không biết ắt giáp gì về cuộc tranh luận này.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> *Collection*: 67.

<sup>40</sup> Molinist: người cho rằng Chúa có kiến thức trung gian (middle knowledge), [chú thích của người dịch]

<sup>41</sup> *Method*: 163.

<sup>42</sup> *Grace and Freedom*

## Không Có Triết Học Tôn Giáo

Lonergan phân biệt ‘triết học về Thiên Chúa’ và thần học hệ thống’ (‘systematics’) như sau: một đảng là tư tưởng về Thiên Chúa không suy luận từ tôn giáo mặc khải và một đảng tư tưởng về Thiên Chúa dựa vào chân lý mặc khải.<sup>43</sup> Triết học về Thiên Chúa nhắm vào việc chứng minh Thiên Chúa hiện hữu và các phẩm tính siêu việt của Ngài. Thần học hệ thống coi các chân lý được thiết lập ở nơi khác là đúng và cố gắng hiểu chúng.

Trong một thời đại mà chủ nghĩa duy cổ điển và duy khái niệm lên ngôi, hai đường hướng suy tư này đã tách biệt nhau. Khi dùng từ ‘người sinh cổ điển’, Lonergan có ý nói tới những người xem ‘những nhà hùng biện hay tu từ học kiểu như Isocrates hay Cicero [sic] là đỉnh cao của văn hóa nhân loại’ (ix). Chắc chắn rằng ông có ý nói đến chủ nghĩa nhân văn thời Phục Hưng mà ông đã học khi còn là học sinh. Những người theo chủ nghĩa duy khái niệm, như chúng ta thấy, là tất cả những ai trong truyền thống triết học Tây phương lâu đời, những người phác họa việc hiểu biết như là việc nhìn xem: những nhà duy nghiệm, duy tâm (idealists) và tất nhiên có các nhà Tân Kinh viện.

Tuy nhiên giờ đây Lonergan nghĩ rằng không có lý do nào ủng hộ cho việc các triết gia giảng dạy triết học về Thiên

<sup>43</sup> *Philosophy of God, and Theology: The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics* (London: Darton, Longman and Todd 1973). Các trang tham chiếu sẽ được ghi trong bản văn.



Chúa trong các phân khoa triết học, cũng như cho các thần học gia giảng dạy thần học hệ thống trong các phân khoa thần học hay tôn giáo học. Ông từ chối việc phân biệt của Pascal giữa Thiên Chúa của triết học và Thiên Chúa của Abraham, Isaac và Jacob. Một cách cụ thể hơn ông phản đối khái niệm triết học về Thiên Chúa, một khái niệm mà trong lịch sử gần đây của Công giáo đã coi sự hiện hữu và các đặc tính của Thiên Chúa theo một cách thể hoàn toàn khách quan, xem triết học và triết tôn giáo ‘một cách quá khách quan đến độ độc lập luôn với tâm trí của người suy tư’ (13). Ngược lại, giờ đây chúng ta thấy chúng ta không thể làm triết học về Thiên Chúa một cách tách rời với bản thân chúng ta được - ‘cần phải xét đến sự hoán cải về trí năng, đạo đức và tôn giáo’.

Giờ đây, năm 1972, Lonergan tuyên bố rằng ‘ông đã dạy thần học suốt 25 năm trong điều kiện bất khả thi (impossible conditions)’ (15). ‘Toàn bộ hệ thống’ Kinh viện ‘dựa vào những điều tốt đẹp ở thế kỷ XVI’; nhưng giờ đây chúng ta thấy sự phân chia mà Christian Wolff đưa ra không phải là những điều bất di bất dịch (not sacrosant).

Lonergan phản đối sự phân biệt giữa đạo đức tự nhiên và đạo đức Kitô giáo, giữa nhân học mang tính triết học và nhân học Kitô giáo - những phân biệt dựa vào quan điểm của Aristotle nhưng nay không còn nữa – và thần học phải làm công việc hội nhất lại.

Chúng ta phải chuyển thần học tự nhiên thành thần học hệ thống: từ kinh nghiệm của mình Lonergan biết rằng sinh viên chán ngán thần học tự nhiên vì thấy không có ‘mùi tôn giáo’, thiếu đi sự nhập cuộc của cá nhân (19-20).

Theo Aristotle, triết học chính là siêu hình học và chính siêu hình học sẽ cung cấp các điều kiện và mối tương quan căn bản cho các bộ môn khác. Giờ đây triết học một cách căn bản là lý thuyết về nhận thức (cognitional theory), do đó không thể làm triết học mà không tính đến môn thông diễn và lịch sử. Đây chính là điều đã lôi thần học Công giáo ra khỏi chủ nghĩa Tân Kinh viện (32). Trước đây, các nhà thần học tín lý được mong chờ thiết lập một hệ thống các khẳng quyết (propositions) từ Kinh Thánh, từ các bài viết của các giáo phụ, từ sự đồng thuận (consensus) của các thần học gia (ông đáng ra phải thêm: từ các tông thư của Đức Giáo Hoàng), từ việc áp dụng *ratio theologica*. Tuy nhiên giờ đây các nguồn thứ yếu (historical scholarship) đã chen vào giữa các nhà tín lý và các nguồn kể trên. Giờ đây không có thần học hệ thống nào mà không bao gồm việc phê bình Thánh Kinh, lịch sử các tín điều, và vân vân. Tuy vậy, trên hết tất cả, thần học tự nhiên và thần học hệ thống có nguồn gốc chung là *kinh nghiệm* tôn giáo.

Kinh nghiệm này khác nhau tùy theo văn hóa, đẳng cấp và cá nhân, nhưng đều bám rễ sâu trong ân sủng tình yêu của Thiên Chúa, và là điều đi trước mọi tri thức về Thiên

Chúa: ‘Ở tận cội rễ của kinh nghiệm tôn giáo là kinh nghiệm về một hữu thể vô điều kiện và vô giới hạn trong tình yêu (an unconditioned and unrestricted being in love)’ (51). Tuy nhiên đó mới là khởi đầu của câu chuyện, - ‘chúng ta phải lòng với điều gì vẫn còn là điều chúng ta cần khám phá’.

Điều này không phải không tương hợp với Vatican I, từ sự hiện hữu của thụ tạo, với ánh sáng tự nhiên chúng ta có thể biết chắc chắn sự hiện hữu của Chúa – Lonergan vẫn thừa nhận rằng nói như vậy không có nghĩa là con người sau khi sa ngã không cần sự trợ giúp của Chúa mà vẫn có thể biết Chúa một cách chắc chắn. Câu hỏi về Thiên Chúa có thể bắt đầu bằng câu hỏi thuần túy siêu hình, nhưng một cách tất yếu câu hỏi ấy trở nên câu hỏi mang tính luân lý và tôn giáo, vì thế không có triết học về Thiên Chúa biệt lập với nền tảng văn hóa và cá nhân cũng như những chờ đợi của người học. Thực ra, ‘chỉ trong bầu khí kinh nghiệm tôn giáo mà triết học về Thiên Chúa mới có thể phát triển’.

Lonergan nghĩ rằng không khó để khẳng định sự hiện hữu của Thiên Chúa - công việc chính yếu hệ tại việc bác bỏ được mọi phản đối. Không phải mọi sinh viên học về tôn giáo đều bận tâm tới những lý luận này. Lonergan cho rằng điều hệ trọng với họ là sự ‘nội tâm hóa’ (self-appropriation). ‘Điều bận tâm của thần học gia không phải là một hệ thống những khẳng định quyết, nhưng là một tôn giáo cụ thể như nó đã được sống, đang được sống và phải được sống’ (56).

## **Chủ Nghĩa Biểu Cảm<sup>44</sup> mang Chiều Kích Kinh Nghiệm? - Experiential Expressivism?**

Lonergan thường nhận xét rằng các nhà thần học trước đây quá chú trọng đến tính khách quan của chân lý đến nỗi lãng quên chủ thể suy tư - quan điểm của ông là không có sự thật nào ngoại trừ các phán đoán và các phán đoán chỉ tồn tại trong *tâm trí* (mind).

Khi xét đến những nhận xét được trích dẫn về ‘kinh nghiệm’, có lẽ không ngạc nhiên khi George Lindbeck lấy *Phương Pháp* của Lonergan ra làm ví dụ về ‘chủ nghĩa biểu cảm mang chiều kích kinh nghiệm’, một chủ nghĩa mà ông thấy rất phổ biến trong thần học Kitô giáo và các nghiên cứu tôn giáo.<sup>45</sup>

Ban đầu, Lonergan hình dung các tôn giáo khác nhau như những cách diễn đạt hoặc những cách biểu đạt (objectifications) khác nhau của một kinh nghiệm cốt lõi chung vốn là kinh nghiệm dùng để xác định những cách diễn đạt ấy là tôn giáo. Một kinh nghiệm, mặc dù là một kinh nghiệm có ý thức, có thể vẫn không được nhận ra nó là gì ở mức độ tự phản tỉnh

<sup>44</sup> Thuyết biểu cảm (expressivism) khởi đi từ lãnh vực đạo đức nơi đó người ta cho rằng các phát biểu về đạo đức, chẳng hạn như ‘giết người là việc xấu’, không hề mang tính đúng sai, cũng không có một điểm quy chiếu vào thực tại khách quan nào, nhưng phát biểu ấy chỉ thể hiện chọn lựa, hay ý muốn của một người được diễn tả ra trong câu phát biểu ấy, (chú thích của người dịch).

<sup>45</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London: SPCK 1984).

của ý thức. Đó là một kinh nghiệm mà tất cả con người đều có, ít là một cách tiềm năng. Trong hầu hết các tôn giáo, kinh nghiệm là nguồn gốc và chuẩn mực của sự biểu đạt: dựa vào kinh nghiệm mà đánh giá mức độ đầy đủ hoặc không đầy đủ của những cách diễn đạt mang tính tôn giáo này.<sup>46</sup>

Mặt khác, giả thiết rằng vũ trụ này có tính khả tri, vấn đề đặt ra đó là liệu vũ trụ có thể mang tính khả tri như thế mà không cần một nền tảng để tri nhận nó hay không (101). Đối với Lonergan, đây là những gì mà câu hỏi về Thiên Chúa nhắm tới. Ông cụ thể hóa câu hỏi – phải chăng sự hình thành vũ trụ, tiến hóa sinh học, tiến trình lịch sử, và vân vân, một cách nào đó liên hệ, ủng hộ và nối kết với chúng ta xét như là những hữu thể luân lý, hay ngược lại thờ ơ và xa lạ với chúng ta? Những câu hỏi như thế chúng ta không thể không hỏi – chúng ta là loài thụ tạo ‘đặt vấn đề một cách không giới hạn, và là loài đặt vấn đề về chính việc đặt vấn đề của mình’ – và vì thế câu hỏi về Thiên Chúa lại xuất hiện. Thực ra, tinh thần của con người, hay còn gọi là chủ thể tính siêu nghiệm (transcendental subjectivity), ‘sẽ bị hư hoại và mất đi nếu chúng ta không cố gắng vươn mình hướng tới cái khả tri, cái vô điều kiện, sự thiện hảo của giá trị’. Tầm vươn của chúng ta không có giới hạn: ‘nơi chân trời<sup>47</sup> của chúng ta có chỗ cho Đấng siêu việt, có thánh địa cho điều cực thánh’.

<sup>46</sup> *Method*: 101-24. Các trang tham chiếu sau đây sẽ được ghi trong bản văn.

<sup>47</sup> Chân trời ở đây hiểu là tầm vươn không giới hạn: khi con người vươn ra mãi, sẽ tạo ra một chân trời, (chú thích của người dịch).

Những người vô thần có thể nói rằng không gian hay chỗ ấy thì trống rỗng chẳng có gì; những người bất khả ngộ thì không chắc về điều này; những nhà nhân văn thì không cho phép câu hỏi này xuất hiện. ‘Nhưng sự phủ nhận của họ lại giả thiết một tia sáng trong thân phận cát bụi của chúng ta (the spark in our clod), khuynh hướng bẩm sinh của chúng ta hướng đến đáng siêu việt’ (103).

Khả năng siêu vượt chính mình (self-transcendence) của chúng ta, được dùng trong những câu hỏi này, ‘trở thành hiện thực khi chúng ta phải lòng (fall in love)’. Lonergan thừa nhận rằng có nhiều cách để ‘ở trong tình yêu (being in love)’. Tuy nhiên, câu hỏi về Thiên Chúa một cách mặc nhiên có trong việc đặt vấn đề của chúng ta thế nào, thì việc phải lòng với Thiên Chúa cũng là sự viên mãn căn bản của ý hướng tính của chúng ta thế ấy. Khi thiếu vắng sự viên mãn này, ‘con người sẽ bắt đầu tầm thường hóa đời sống của mình bằng những việc như theo đuổi thú vui, sẽ bắt đầu làm cho đời sống khó khăn thêm qua việc sử dụng quyền lực thô bạo, bắt đầu chán nản với công việc làm phúc lợi xã hội vì nghĩ rằng vũ trụ này vô nghĩa’- nhưng ‘việc yêu mến Thiên Chúa, như kinh nghiệm cho thấy, là việc yêu theo một cách thế không bờ bến, không giới hạn’- ‘Mặc dù không là kết quả của việc hiểu biết và chọn lựa của chúng ta, việc yêu ấy là một tình trạng năng động đầy ý thức của tình yêu, niềm vui, bình an; và tình trạng ấy diễn tả ra bên ngoài bằng hành động tử tế, nhân từ, trung tín, hiền hòa và tự chủ (Gl 5, 22).

Lonergan nại tới một ‘kinh nghiệm về mầu nhiệm (experience of mystery)’ – kinh nghiệm của Rudolf Otto về sự thánh thiêng như là *mysterium fascinans et tremendum* (một mầu nhiệm hết sức lôi cuốn và đáng kinh ngạc); Kinh nghiệm của Paul Tillich về việc ông được đáng đáng được quan tâm cách tối thượng (ultimate concern) nắm giữ lấy ông; và thực sự như cách Karl Rahner diễn giải kinh nghiệm an ủi không có nguyên do của Thánh I Nhã thành Loyola. Chắc chắn rằng việc tiếp nhận một cách rộng rãi nhiều kinh nghiệm khác biệt này đã làm cho Lindbeck phải đau đầu. Lonergan khẳng định rằng đây là ơn thánh hóa - ‘món quà tình yêu của Thiên Chúa’ – ‘một kinh nghiệm’- điều mà ‘chỉ sau đó mới được thể hiện ra bằng các phạm trù mang tính lý thuyết’ (107). Lonergan cho rằng điều làm Lindbeck lo ngại hơn đó là trước khi đi vào thế giới được hiểu qua trung gian ý nghĩa, ngôn ngữ và vân vân, tôn giáo là lời tiên khởi của Thiên Chúa nói với chúng ta qua việc đổ tràn nơi tâm hồn chúng ta tình yêu của Thiên Chúa. ‘Chính lời tiên khởi vốn gắn liền với kinh nghiệm trực tiếp về mầu nhiệm tình yêu và sự ngỡ ngàng – chính ân sủng luôn được trao tặng trước này, trong tính trực tiếp của nó, lôi một người ra khỏi sự đa dạng của lịch sử, văn hóa, ra khỏi thế giới được hiểu qua trung gian ý nghĩa để đi vào một thế giới của những điều trực tiếp nơi đó hình ảnh, biểu tượng, tư tưởng và lời nói không còn quan trọng nữa và thậm chí tan biến luôn (112). Mặt khác, điều này không có ý nói rằng những lời thể hiện ra bên ngoài vốn khác biệt về bối cảnh và điều kiện lịch sử là điều nhỏ nhặt và

phụ thuộc; lời ấy có vai trò kiến tạo; một người nam và người nữ không yêu nhau nếu họ đã không ngộ lời yêu thương với nhau; tuy vậy, kinh nghiệm về mầu nhiệm ‘vẫn hiện diện nơi chủ thể tính như một lộ trình, một mạch nước ngầm, một lời kêu mời đầy thách đố chiêm ngưỡng điều thánh thiêng (a fateful call to dread holiness)’.

## Kết Luận

Trong những năm tháng học bổ trợ (sustained study), Lonergan đã tự mình đọc Thánh Tôma theo một cách thể mới mẻ, trước là để tái cấu lại lịch sử về giáo thuyết về ân sủng, sau là để xây dựng lý thuyết về tri thức. Với tác phẩm *Insight*, ông đã cho ra một tác phẩm lớn về suy tư triết học, có thể sánh với *Spirit in the World* của Rahner, *Truth of the World* của Balthasar và *Acting Person* của Wojtyla; tác phẩm này dễ đọc hơn nhiều so với những tác phẩm vừa nói, ít là đối với các triết gia. Trong lời tựa cho quyển sách của Tracy, Lonergan cho rằng ông chỉ đóng một vai trò nhỏ trong một tiến trình rộng lớn của việc canh tân tư tưởng Công giáo: ‘Nó đậm đặc dần và rồi nổ tung, và làm thế giới kinh ngạc với Vatican II’ - một tiến trình diễn ra hơn một thế kỷ mà nơi đó các nhà thần học ‘đã dần dần thích nghi tư tưởng của họ với việc chuyển đổi từ văn hóa cổ điển, vốn thống trị mãi tới cuộc cách mạng Pháp, sang não trạng thực nghiệm và lịch sử vốn làm nên những người tiếp nối trong kỳ hiện đại’.<sup>48</sup> Trong suy

<sup>48</sup> Tracy, *Achievement of Bernard Lonergan*: xi.



tư của mình về chủ thể tính, và về ‘lời mời đầy thách đố chiêm ngưỡng điều thánh thiêng’, Lonergan (giống như Chenu, de Lubac và Rahner) mời gọi người đọc đi vào một dạng tác phẩm thần học vốn cũng đồng thời là một môn học có thể nói là đầy nghiêm ngặt và kỷ luật.



**Bernard Lonergan, S.J**  
(1904-1984)

**HỢP TUYỂN THẦN HỌC - SỐ 54**  
**Các Thần Học Gia Dòng Tên, Thế Kỷ XX-XXI**  
**Tập 1 năm XXX (2023)**

NHÀ XUẤT BẢN ĐỒNG NAI  
1953J (số cũ 210) Nguyễn Ái Quốc, Tp. Biên Hòa, Đồng Nai

Chịu trách nhiệm xuất bản: GD - TBT. Bùi Thị Lâm Ngọc  
Biên tập : Nguyễn Thị Kim  
Thực hiện : Dòng Thánh Phaolô Thiện Bản  
Sửa bản in : Nguyễn Thị Kim

*Liên kết xuất bản:*



**Nhà sách ĐỨC BÀ HÒA BÌNH**  
DÒNG THÁNH PHAOLÔ THIÊN BẢN  
I- Công Xã Paris - Quận I - TP. HCM  
(028) 38 250 745 - 09 38 03 71 75  
[ducbahoabinhbooks-osp.com](http://ducbahoabinhbooks-osp.com)

In 1.000 bản, khổ 14.5 x 20.5 cm. In tại Công ty TNHH in TM Trần Châu Phúc,  
509 Tân Hoà Đông, P. Bình Trị Đông, Q. Bình Tân, TP. HCM.  
Số xác nhận ĐKXB: 597-2023/CXBIPH/7-129/ĐoN,  
Cục Xuất bản, In và Phát hành xác nhận ngày 03/03/2023.  
Số QĐXB: 185/QĐB-ĐoN, do NXB Đồng Nai cấp ngày 9/03/2023.  
Mã ISBN: 978-604-388-563-7. In xong và nộp lưu chiểu quý I/2023.