

# Phê bình văn học Lê Tuyên và triết lý hiện sinh Camus

Nguyễn Đình Minh Khuê\*



Use your smartphone to scan this QR code and download this article

## TÓM TẮT

Lê Tuyên là một trong những gương mặt đáng chú ý của phê bình văn học miền Nam giai đoạn 1954 – 1975. Nói đến Lê Tuyên, người ta thường nhắc đến trước hết một lối phê bình độc đáo tựa trên nền tảng triết học hiện tượng luận, mà nhất là lối phân tích mơ mộng và những tưởng tượng thi ca kiểu Bachelard. Tuy nhiên, chúng tôi cho rằng phê bình văn học Lê Tuyên còn mang chứa những tầng sâu quan niệm khác, mà một trong số đó là tinh thần hiện sinh lúc bàng bạc, lúc hiển hiện rõ nét. Trong bài viết này, xuất phát từ thực tế rằng Lê Tuyên rất thường xuyên nhắc đến và trích dẫn Albert Camus, thậm chí có nhiều bài viết giới thiệu, tổng kết về tư tưởng của triết gia người Pháp này, chúng tôi muốn khám phá và phân tích mối liên hệ đặc biệt giữa Lê Tuyên và Camus, từ đó hiểu rõ hơn tinh thần hiện sinh của phê bình văn học Lê Tuyên. Chúng tôi đã thử tiến hành một phép so sánh giữa triết lý hiện sinh Camus với quan niệm về cuộc đời và con người của Lê Tuyên được trình bày trong các trước tác phê bình văn học của ông. Theo chúng tôi, có hai nét tương đồng chính như sau. Thứ nhất, cả Camus và Lê Tuyên đều hết sức quan tâm đến việc khám phá và phân tích những tình thế phi lý của con người. Cả hai ông cùng đồng tình rằng phi lý không phải là bản chất của cuộc đời, mà là một cảm nghiệm phát sinh từ mối liên hệ bất như ý giữa con người với đời sống. Thứ hai, khi nghiên cứu sự phản kháng trước phi lý của các nhân vật nổi bật của văn chương hậu kỳ trung đại Việt Nam, cũng giống như Camus, Lê Tuyên phê phán những hy vọng hào huyền, những đức tin siêu hình, những hành động chống đối trong vô minh, nhưng ca ngợi những con người biết đối thoại với đời, hiểu được cuộc đời và mình định được sự hiện hữu của mình trong đời.

**Từ khoá:** Lê Tuyên, phê bình văn học miền Nam 1954 – 1975, Albert Camus, chủ nghĩa hiện sinh, phi lý, phản kháng

## ĐẶT VẤN ĐỀ

Lê Tuyên sinh năm 1930 tại Thừa Thiên – Huế [1, tr.252]. Ông học cấp ba tại trường trung học Khải Định, khóa 1947 – 1950, sau sang Pháp học Cử nhân Văn chương tại Aix-en-Provence [2, tr.158]. Năm 1957, ông được linh mục Cao Văn Luận, lúc ấy là Viện trưởng Viện Đại học Huế, mời về làm giáo sư, đảm nhận môn Việt văn. Trong thời gian làm việc tại đây, Lê Tuyên từng giữ chức Giám đốc Học vụ Văn khoa Sinh ngữ Đại học Sư phạm [3, tr.4]. Khoảng từ năm 1963 đến 1965, ông tham gia chính trị, cùng nhiều trí thức đương thời sáng lập Hội đồng Nhân dân Cứu quốc, làm báo *Lập trường* đấu tranh chống chính quyền Ngô Đình Diệm. Sau năm 1965, ông rời Huế vào Nam, nhưng không còn sinh hoạt văn nghệ và chính trị một cách thường xuyên và sôi nổi như lúc trước. Từ năm 1981, ông sang Hoa Kỳ định cư cho đến nay [4, tr.ix].

Tuy rằng với phần đông độc giả hôm nay, Lê Tuyên vẫn còn là một cái tên xa lạ, nhưng thực ra trong khoảng một hai thập niên trở lại đây, khi mảng phê bình văn học miền Nam trước năm 1975 ngày càng được học giới trong nước chú ý và đi sâu nghiên cứu,

thì tên tuổi của Lê Tuyên đã dần trở lại. Nhiều công trình, dù chỉ là những nghiên cứu bước đầu, song đã đưa ra được những nhận xét tương đối xác đáng về phong cách phê bình Lê Tuyên cũng như vị thế và những đóng góp nhiều giá trị của ông cho lĩnh vực nghiên cứu phê bình văn học trong nước<sup>5-10</sup>.

Không chỉ thường xuyên được nhắc đến với vai trò là tác giả của những thiên khảo luận nổi tiếng về cổ văn Việt Nam như *Chinh phụ ngâm và tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đầy*, *Thời gian hiện sinh trong Đoạn trường tân thanh*,..., Lê Tuyên còn được xem như người đã có công “dịch chuyển hệ hình phê bình văn học Việt Nam đi vào phê bình văn bản”<sup>10</sup>. Đặc biệt, nói đến Lê Tuyên, người ta thường nhắc đến lối phê bình đặt nền tảng trên quan điểm và những phân tích hiện tượng luận kiểu Bachelard, trong đó nhấn mạnh sự *mơ về* như là căn cốt của sáng tạo văn chương, một lối phê bình độc đáo và có nhiều ưu thế mà Lê Tuyên được cho là người tiên phong giới thiệu, triển khai và đạt được không ít thành tựu. Tuy nhiên, phải chăng thế giới phê bình của Lê Tuyên chỉ gói gọn trong vùng ảnh hưởng của triết học hiện tượng luận, trong những quan niệm của Bachelard về mơ mộng và sự tưởng

Trưởng Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQG-HCM

### Liên hệ

Nguyễn Đình Minh Khuê, Trưởng Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQG-HCM  
Email: minhkhue.ussh@gmail.com

### Lịch sử

- Ngày nhận: 24/03/2020
- Ngày chấp nhận: 04/05/2020
- Ngày đăng: 10/6/2020

DOI: 10.32508/stdjssh.v4i2.554



### Bản quyền

© ĐHQG Tp.HCM. Đây là bài báo công bố mở được phát hành theo các điều khoản của the Creative Commons Attribution 4.0 International license.



Trích dẫn bài báo này: Khuê N D M. Phê bình văn học Lê Tuyên và triết lý hiện sinh Camus. *Sci. Tech. Dev. J. - Soc. Sci. Hum.*; 4(2):376-386.

tượng thi ca? Đọc sâu, kỹ và bao quát các văn bản phê bình văn học của Lê Tuyên, ta hẳn sẽ nhận ra nhiều tầng sâu quan niệm khác, mà trội bật trong số ấy là một tinh thần hiện sinh lúc bàng bạc, lúc hiển hiện rõ nét.

Thực ra, trước đây, một vài học giả, ở cả trong nước lẫn hải ngoại như Huỳnh Như Phương, Trần Hoài Anh, Trần Thiện Khanh, Nguyễn Vy Khanh,... đã từng nhắc đến Lê Tuyên như một đại diện của phê bình hiện sinh ở miền Nam, nhưng chưa đi vào phân tích các biểu hiện cụ thể. Trong tiểu luận này, chúng tôi thử làm một phép đối sánh, trên bình diện quan niệm, giữa phê bình văn học Lê Tuyên với triết lý Albert Camus – một trong những gương mặt trội bật hàng đầu của phong trào hiện sinh Pháp, với mong muốn tìm hiểu phần nào sợi dây liên hệ giữa Lê Tuyên với tinh thần của trào lưu tư tưởng nổi bật này.

Vấn đề nằm ở chỗ, vì sao lại là Camus chứ không phải Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre hay rất nhiều nhà tư tưởng nổi tiếng khác của trào lưu hiện sinh? Có hai dữ kiện đã gợi dẫn cho chúng tôi đến với ý tưởng nghiên cứu này. Thứ nhất, Lê Tuyên thường xuyên nhắc đến Camus và trích dẫn các ý kiến của ông như một nguồn tham chiếu cho các lập luận khoa học. Theo thống kê sơ bộ của chúng tôi, tên tuổi Camus và các trích đoạn từ nhiều tác phẩm của ông xuất hiện ở bảy trong số mười tiểu luận mà Lê Tuyên từng công bố trên tạp chí *Đại học*. Thứ hai, tuy số lượng các công trình được Lê Tuyên công bố trước năm 1975 không nhiều, chỉ gồm một quyển sách chuyên khảo và khoảng 12 tiểu luận đăng rải rác trên các báo, tạp chí, nhưng ông đã có đến hai bài dành riêng trình bày tư tưởng Camus. Bài thứ nhất là “Giải Nobel Văn chương năm 1957”, ký bút hiệu Nhất Lê, được công bố năm 1958 trên số đầu tiên của tạp chí *Đại học*, nhân sự kiện Albert Camus vừa được trao giải Nobel Văn học cuối năm 1957. Trong bài viết này, bên cạnh việc trình bày các chi tiết cơ bản về cuộc đời và sự nghiệp Camus, Lê Tuyên giới thiệu hành trình tư tưởng của triết gia – nhà văn người Pháp qua việc tóm lược và đưa ra một vài nhận định về các tác phẩm chính yếu của ông, từ *Người xa lạ*, *Thần thoại Sisyphé* đến *Con người phản kháng*<sup>11</sup>. Ba năm sau đó, khi Camus đột ngột qua đời sau tai nạn ô tô, trên tạp chí *Đại học* số tưởng niệm triết gia – nhà văn đoán mệnh người Pháp này, Lê Tuyên tiếp tục công bố một bài viết khác về ông mang tên “Từ tri thức phản kháng đến tinh liên đới nhân loại”. Trong tiểu luận này, Lê Tuyên đã trình bày một cách toàn diện và khúc chiết những điểm chính yếu trong tư tưởng triết học Camus, từ ý niệm về phi lý cho đến những thảo luận của triết gia này về con đường vượt thoát khỏi tình thế bi đát và phi lý của đời sống. Như tựa đề bài tiểu luận

này đã gợi dẫn phần nào, tri thức phản kháng và tình liên đới nhân loại là hai vấn đề Lê Tuyên đặc biệt quan tâm khi nói về tinh thần hiện sinh Camus. Ông hết sức nhấn mạnh, rằng với Camus, sự phản kháng đích thực của hiện hữu người phải là một phản kháng gắn liền với một ý thức sáng rõ về đời, một sự thức tỉnh:

- Vì mỗi một lần chúng ta thức tỉnh là mỗi lần chúng ta bất mãn, là mỗi lần chúng ta chống đối. Và vì mỗi lần thức tỉnh là chúng ta chống đối, cho nên mọi phản kháng của con người chỉ là *một ý thức về cuộc đời*. Vì thế theo Camus, ý thức về đời và phản kháng là hai hạng từ đi song hành với nhau, chứ không phải tương giao sau trước. Và sự song hành ấy của ý thức và phản kháng theo Camus chính là bản chất của con người, chính là TRI THỨC của con người hay nói một cách khác, tri thức của con người là một *Tri thức phản kháng*. [12, tr.27]

Từ luận điểm này, Lê Tuyên tiến đến luận giải vấn đề tinh liên đới nhân loại trong triết học Camus, rằng chính ý thức muốn sống, khát sống hàm chứa trong tri thức về phản kháng nói trên đã nối kết con người, khiến người ta hiệp thông với nhau, kết đoàn chia sẻ cùng nhau. Lê Tuyên cũng đi vào phân tích các tác phẩm văn chương của Camus để làm sáng rõ thêm luận đề ấy. Ông nhấn mạnh rằng Camus đã luôn tạo nên những bối cảnh mang tính chất “dịch hạch” trong các trước tác của mình, từ đó làm nổi rõ ý nghĩa của thứ tình liên đới mà nhân loại phải cùng nhau chia sẻ để vượt qua những bi đát, thống khổ và phi lý của đời. Nhất là, trong đoạn kết của tiểu luận này, Lê Tuyên cho thấy ông hết sức đề cao và ngưỡng vọng Camus, xem ý niệm của Camus về tình hiệp thông nhân loại là “một định đề cho tất cả mọi căn bản nhân bản Đông, Tây, một giá trị cao cả và thực hữu của mọi tôn giáo” [12, tr.32].

Trong một chừng mực nào đó, có thể nói hai dữ kiện vừa đề cập đến trên đây đều là những chi tiết có ý nghĩa quan trọng. Chúng không chỉ cho thấy Lê Tuyên là một trong những người đầu tiên có công giới thiệu và truyền bá tinh thần Camus đến với độc giả miền Nam, mà còn chứng tỏ rằng, Lê Tuyên, từ rất sớm, đã đọc, thấu hiểu và ít nhiều chia sẻ với những suy tư mang đậm tinh thần nhân bản của Camus. Tuy vậy, chúng tôi cho rằng, ta khó có thể tựa trên những dữ liệu thực chứng này để đi đến bất kỳ một kết luận khả dĩ nào về ảnh hưởng hay dấu ấn của tư tưởng Camus đối với phê bình văn học Lê Tuyên. Phải thừa nhận rằng, việc Lê Tuyên nhắc đến Camus trong các bài viết của mình rất có thể chỉ là một tình cờ, một yêu cầu về mặt khoa học hay đơn thuần chỉ là một ý

thích cá nhân khó lý giải. Còn hai tiểu luận của ông về Camus rõ ràng đều là những bài viết mang tính chất tình thế, nghĩa là chúng luôn gắn với những sự kiện đặc biệt có liên quan mật thiết đến triết gia – nhà văn người Pháp. Điều này không thể không khiến ta ngay lập tức nghi ngờ, rằng đây rất có thể không phải là lựa chọn hay ý muốn của chính cá nhân Lê Tuyên, mà chỉ là một công việc được giao phó, chẳng hạn. Chưa kể, nói như Cao Việt Dũng, khái niệm “ảnh hưởng” trong nghiên cứu văn học, cho đến nay, vẫn còn là một vấn đề nhiều phức tạp và thách thức:

- Bàn về “ảnh hưởng” – bản thân “ảnh hưởng” đã là một khái niệm giàu tính chất bất định – không bao giờ là chuyện đơn giản. Sự khó khăn dường như không nằm ở chỗ rất khó tìm ra các ảnh hưởng mà, thật nghịch lý, lại nằm ở chỗ có vẻ như các ảnh hưởng quá dễ thấy. Ta rất dễ yên tâm quá mức nhanh chóng với các nhận định theo kiểu thơ tượng trưng, siêu thực ảnh hưởng lên Bích Khê hay nhóm Xuân Thu Nhã Tập, Vũ Hoàng Chương chịu ảnh hưởng của Đường thi hay Hoài Thanh mang nhiều dấu vết của Jules Lemaître, v.v. [...] tuy nhiên, những chuyện đã xảy ra trong lịch sử hoàn toàn có thể không đơn giản như vậy, hoặc còn tệ hơn, hoàn toàn có thể không phức tạp như vậy. [...] một vẻ hao hao về ý tưởng hay tinh thần chung chưa chắc đã thể hiện một sự tiếp nhận có thực (điều kiện căn bản để xảy ra ảnh hưởng đúng nghĩa), thậm chí nhiều khi công việc khảo cứu còn chưa chỉ ra được phía nhận ảnh hưởng trên thực tế có am hiểu và hướng tinh thần của mình theo phía gây ảnh hưởng hay không, và nhiều lúc có ngay sự “quy kết” về ảnh hưởng chỉ vì nhận ra một sự nhắc tên nào đó, trong khi ở các hoạt động trước tác và nghiên cứu, đâu là văn chương hay chính trị, “name dropping” là một việc thường gặp và rất có thể không mang ý nghĩa gì quan trọng. [13, tr.76-77]

Bài viết này của chúng tôi, vì thế, không đi theo hướng thừa nhận ngay rằng triết lý Camus đã có những dấu ấn nhất định trong phê bình văn học Lê Tuyên để rồi đưa ra những dẫn chứng chứng minh cho luận điểm ấy, mà sẽ khởi xuất một cách dè dặt từ việc trình bày, phân tích những điểm tương đồng trong quan niệm giữa hai tác giả này để có thể đưa ra một kết luận khả dĩ về mối liên hệ giữa họ, và nhất là từ đó khám phá những đặc điểm nổi bật trong thực hành phê bình văn học Lê Tuyên.

## LÊ TUYÊN, ALBERT CAMUS VÀ VẤN ĐỀ PHI LÝ

Phi lý là một trong những từ khóa quan trọng nhất của tư tưởng hiện sinh Albert Camus. Trong giai đoạn đầu của sự nghiệp trước tác, Camus gần như dành toàn bộ tâm sức cho chủ đề này, mà một loạt các tác phẩm thuộc nhiều thể loại từ tiểu thuyết, truyện ngắn, thoại kịch đến tiểu luận như *Thần thoại Sisyphé*, *Người xa lạ*, *Ngộ nhận*,... là sự trình bày những ưu tư dai dẳng của Camus về tình thế và những thảm trạng của con người khi đối mặt với một thế giới đầy bất trắc, đau thương và về bản chất là vô nghĩa lý. Với Camus, con người là một hiện hữu phải đối mặt với biết bao “tường thành phi lý” (les murs absurdes – chữ dùng của Camus trong *Thần thoại Sisyphé*): cảm giác phi lý trở lên khi ta biết một mối chán chường vì phải sống trong những quy trình định sẵn, khi ta vừa trông đợi vào những tươi sáng của ngày mai nhưng lại vừa sợ hãi thời gian và cái chết, khi ta nhận ra mình cô đơn vì ngày càng xa lạ với tha nhân, vì ta bị né tránh, ta không còn hiểu được vạn vật, thế giới, thậm chí chính mình,...

Đảm nhận giảng dạy môn Việt văn tại Đại học Văn khoa và Đại học Sư phạm (trực thuộc Viện Đại học Huế) trong suốt nhiều năm, Lê Tuyên có một gia tài đồ sộ các bài giảng, công trình nghiên cứu về những kiệt tác của văn học Việt Nam từ cổ điển đến hiện đại, nhưng không thể phủ nhận rằng, những kiệt tác của văn chương Việt Nam hậu kỳ trung đại mới chính là đối tượng nghiên cứu được Lê Tuyên quan tâm nhiều hơn cả và từ đó có được những trước tác phê bình quan trọng, đặc sắc hơn cả trong sự nghiệp của mình. Mang đậm tinh thần nhân văn chủ nghĩa, những tác phẩm này không chỉ hướng đến ca ngợi vẻ đẹp và những phẩm giá quý báu của con người, mà còn vạch ra những thảm trạng đau thương của đời sống, bày tỏ sự cảm thông trước nỗi khổ đau cùng cực của những kiếp đời bé nhỏ chìm trôi trong loạn lạc, chiến tranh và những rối ren. Một trong những vấn đề quan trọng hàng đầu mà Lê Tuyên tập trung khảo sát khi nghiên cứu các kiệt tác của thời đoạn văn học này, vì thế, chính là phi lý. Nếu mỗi sáng tác của Camus là sự soi chiếu một phần, mảng nào đó của cái tường thành phi lý khổng lồ chắn ngang kiếp người, thì mỗi nghiên cứu của Lê Tuyên là sự khám phá, phân tích những phi lý của đời sống được trình bày trong các kiệt tác của văn chương Việt Nam hậu kỳ trung đại. Ông tìm thấy trong *Chinh phụ ngâm* cái phi lý của những ngăn cách, phát hiện ra rằng *Đoạn trường tân thanh* là sự trình hiện con người trong đối mặt với sự phi lý của thời gian hiện sinh. Ở *Cung oán ngâm*, theo Lê Tuyên, phi lý lại trở dậy từ một nhận thức đau thương, rằng

thân phận con người là một thân phận “bị lệ thuộc theo Sắc Tài, Thời Gian, Định Mệnh và Số Kiếp” [14, tr.146].

Tuy nhiên, Lê Tuyên nhấn mạnh nhiều lần rằng sự phi lý không phải là một bản chất của ngoại giới hay của chính con người, mà cảm trạng phi lý chỉ xuất hiện trong mối dây liên hệ giữa ta và đời, trong khoảnh khắc ta đối diện với đời và nhận ra rằng có những thứ thuộc về cuộc đời ngoài kia không giống với ước vọng của ta, hoặc ta không thể nắm bắt được, với tới được. Trong *Chinh phụ ngâm và tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày*, Lê Tuyên cho rằng, nếu người chinh phụ trong *Chinh phụ ngâm* nhìn cảnh chống mình lên đường ra chiến trận bằng cặp mắt của kẻ bề trên, của các thế lực quyền hành, thì rõ ràng nàng đã không phải sứt sùi đưa tiễn, rồi bất mãn, rồi than thở. Nhưng ngược lại, ở đây, nàng đang nhìn mọi thứ từ điểm quy chiếu là những ước vọng rất bản thể của chính mình, mà vì những dự ước ấy không thành hiện thực, nên nàng đã rơi vào vực thẳm của phi lý: “Lãng mạn của người chinh phụ vì vậy là một ý thức tự quy về đau thương của nội giới trước một hoàn cảnh của cuộc đời, mà suốt thi phẩm *Chinh phụ ngâm* chúng ta thấy được thể hiện rất sâu xa và đầy đủ” [15, tr.14]. Xuất phát từ luận điểm cơ bản này, Lê Tuyên bắt đầu chỉ ra và phân tích rất kỹ lưỡng những xung đột giữa dự ước của người chinh phụ với thực tế cuộc đời, để từ đó làm bật lên cái thảm trạng phi lý mà nàng đang chịu đựng. Đơn cử, Lê Tuyên cho rằng, người chinh phụ không hề muốn nhìn người chống của mình trong vai trò một “con người của thế giới bên ngoài đang diu nhau vào chiến sự” [15, tr.27] mà chỉ ao ước được thấy chàng trong vị thế người hôn phu mà nàng quá quý yêu thương, cho nên đoạn “Chín tầng gương báu chống tay/.../ Thét roi cầu Vị, ào ào gió thu” không phải là tám dòng ca ngợi người anh hùng dân tộc với hào khí sử thi, mà là lời than khóc cho một hiện thực phũ phàng vì nó “đã phá vỡ cuộc đời êm đẹp của nàng” [15, tr.28]. Một cảm giác phi lý vì vậy đã bắt đầu trở lên từ đây, khi giữa ước muốn của nàng và thực tế cuộc đời là một xung đột lớn, mà chống nàng thì đã trở thành một hiện hữu đi về phía cuộc đời. Đoạn ngâm dài về cảnh chiến trường khốc liệt, chết chóc trong *Chinh phụ ngâm*, theo Lê Tuyên, cũng phần nào cho thấy cảm trạng phi lý, bất mãn với cuộc đời vô nghĩa lý thực ra khởi nguồn từ chính lối nhìn của con người về cuộc đời. Lê Tuyên phân tích:

- Từ một nhận thức về sa trường, người chinh phụ đã tha quy ý niệm sa trường về trong tâm giới và trên kỳ gian tâm lý của nàng sáng lên một chiến trường mà nàng phóng thể cho chàng: Chàng có thể là kẻ đang ở trong sa trường đó.

Lối nhìn phóng thể này đã tạo nên trong ngôn từ của người chinh phụ hai điệp khúc sa trường thể thâm. Điệp khúc thứ nhất nói về cảnh đời chiến địa (“Xưa nay chiến địa nhường bao/ Nội không muôn dặm xiết bao dãi dẫu”). Điệp khúc thứ hai nói về cái chết của những kẻ ra đi (“Biết nay chàng tiến thảo nơi đâu/ Những người chinh chiến bấy lâu/ Nhẹ xem tính mạng như màu cỏ cây/ Nức hơi mạnh, ân dày từ trước/ Trãi chốn nghèo, tuổi được bao nhiêu”) [15, tr.46].

Trong tiểu luận “Thời gian hiện sinh trong *Đoạn trường tân thanh*”, trước khi đi vào nghiên cứu những chiều thời gian trong *Truyện Kiều* cũng như mối quan hệ của chúng với biến trình tâm lý của các nhân vật và đường đi của cốt truyện, Lê Tuyên dành hẳn nhiều trang để trình bày một quan niệm tổng quát về vấn đề thời gian. Tương tự Camus, ông nhấn mạnh rằng thời gian không chỉ là một trong những chiều tồn tại của cuộc đời, mà đối với con người, đó còn là một bức tường thành phi lý. Nhưng Lê Tuyên cũng đặc biệt lưu ý, rằng bản chất thời gian không phải là phi lý, mà chính cách ta đối diện với thời gian mới lưu đày ta trong cảm giác bất mãn:

- Đối với Albert Camus, viễn tượng Thời gian không còn chỉ một hình thái tất yếu cho cuộc sống, mà chính là kẻ thù số một của con người, một trong những “bức tường phi lý”. [...] Trong mọi nhịp đời, dù tối tăm buồn nản đến đâu, thời gian cũng như bánh xe luân chuyển, lôi cuốn ta đi. Nhưng thật ra, chính con người, đã công lưng mang thời gian trên hai vai vì ta đang đi về trong tương lai, đang sống vì tương lai, thì trên đầu ta đang trĩu nặng cảnh đời quá khứ. [16, tr.52]

Xuất phát từ luận đề này, Lê Tuyên cho rằng những phức cảm tất yếu bên trong các nhân vật của *Đoạn trường tân thanh*, mà đặc biệt là Thúy Kiều, đã tương tác cùng những đặc tính bản thể của thời gian, mà cụ thể là thời gian ngoại tại, để từ đó làm phát sinh những thảm trạng phi lý. Thời gian ngoại tại, theo Lê Tuyên, có đặc điểm cơ bản là luôn biến dịch, vô thường hằng, nhưng cũng chính vì thế mà “con người chỉ thấy mình xót xa bất lực, không có phương thế gì ngăn cách, chắn đường thay đổi hay giữ lại không cho cuộc sống biến trôi”, bởi ai cũng biết rằng đời sống của mình là “một biến trình động tác đổi thay trong một chiều đi lên để đến mức độ sống cao nhất của sự chuyển vận rồi sẽ dần dần nghịch biến trong một chiều đi xuống tàn suy để rồi hủy diệt” [16, tr.54]. Cũng chính bởi ý thức về thời gian biến dịch này mà khi nhìn khung cảnh tiết Thanh minh mơn mớn, tươi



xanh “Ngày xuân con én đưa thoi/ Thiếu quang chín chục đã ngoài sáu mươi/ Cỏ non xanh tận chân trời/ Cành lê trắng điểm một vài bông hoa”, Kiều không có niềm vui sướng hân hưởng, mà chỉ nhìn thấy cái vội và gấp gáp, cái chiều hướng tàn lụi của mùa xuân, của cuộc đời, và suy tư thì tràn đầy những dự cảm về một cuộc chuyển vần vào đêm tối hải hùng [16, tr.55]. Chưa kể, theo Lê Tuyên, từ những tương tác với thời gian ngoại tại, Kiều không chỉ thương cảm và bất mãn cho thân phận riêng mình, mà còn nhìn rộng ra để nhìn thấy một định mệnh phi lý gắn liền với những con người đồng thuyền đồng hội với nàng: “Sự chuyển vần đi từ thời gian khách quan ngoại giới thẩm dẫn vào nội tâm, đi từ một khách thể cô đơn đến số kiếp con người đàn bà muôn nơi muôn thuở: ‘Ngày xanh mòn mỏi, má hồng phôi pha’” [16, tr.56].

Luận về sự khởi xuất của những trạng thái phi lý trong tiên thoại *Lâm tuyên kỳ ngộ*, Lê Tuyên cũng đi từ quan điểm tương tự. Theo ông, nếu Bạch Viên không bị lưu đày xuống trần gian để rồi trở thành người và đi vào những cảnh ngộ của cuộc đời thì có lẽ những cảnh ngộ phi lý tạo nên từ nghi ngờ, ly biệt đã không xảy đến. Những đoạn thơ đầu trong *Lâm tuyên kỳ ngộ* nói về cảnh Bạch Viên, sau khi bị đày xuống trần gian, đến nghe kinh và tu hành tại chùa Phi Lai cùng sư thầy Huyền Trang, theo Lê Tuyên, đã nói rõ “sự tàn tạ của cuộc đời”, rằng phi lý thay, “tất cả cuộc đời là một sự sinh ra để mà đến tội” [17, tr.76], như một dự báo. Nhưng vấn đề là lúc đó, Bạch Viên chưa hề nhận ra điều này, bởi nàng khi ấy còn là một con vượn trắng, một vị trich tiên vừa xuống trần chịu án lưu đày, nàng chưa hiểu gì về cuộc đời ngoài kia. Chỉ đến khi nàng hóa thành người thiếu nữ trong động Thạch Tuyền, đi vào tình yêu cùng Tôn Các rồi bắt đầu chạm ngõ những biến cố, thì cảm giác rằng đời đau thương và phi lý quá mới trở dậy trong nàng.

Quan niệm về phi lý này của Lê Tuyên tương đồng một cách đáng ngạc nhiên với những ý tưởng của Camus. Theo Camus, người ta có thể đối diện với rất nhiều những cảm trạng phi lý khác nhau, muôn hình muôn vẻ, song không phải nó không có một cấu trúc chung. Trong *Thần thoại Sisyphé*, vận dụng quan niệm và phương pháp hiện tượng luận Husserl, Camus từng nói rõ: “Phi lý, về bản chất, là một cuộc phân ly. [...] Phi lý không ở trong con người [...], cũng không sẵn ở ngoại giới, mà trong sự hiện diện cùng nhau của con người và ngoại giới” [18, tr.53-54]. Nói cách khác, với Camus, phi lý chỉ phát sinh ở khoảng giữa mỗi dây liên hệ giữa ta và đời, khi ta bỗng một ngày ý thức được rằng thực tế không đúng với nguyện ước của mình, hoặc quá tầm với của mình.

## NAN ĐỀ PHẢN KHÁNG TRONG TRIẾT HỌC CAMUS VÀ PHÊ BÌNH VĂN HỌC LÊ TUYÊN

Phi lý đã là một nan đề phức tạp, nhưng theo Camus, vấn đề quan trọng hơn còn nằm ở chỗ, khi đã nhận ra rằng đời bất như ý, và rồi cảm giác phi lý bùng lên, thì người ta hiển nhiên sẽ luôn cố thoát ra: “Người ta một khi đã ý thức được về sự phi lý thì mãi mãi sẽ bị ràng buộc với nó. [...] Điều đó là tự nhiên. Mà việc anh ta cố thoát khỏi vũ trụ do chính mình tạo dựng cũng tự nhiên không kém” [18, tr.55-56]. Luận điểm này mở ra cái cốt yếu của triết học Camus: tìm kiếm con đường thoát khỏi sự phi lý.

Camus không đồng tình với quan niệm của những nhà hiện sinh hữu thần khi họ tìm đến đức tin tôn giáo như một niềm hy vọng. Ông phê phán sự thiếu logic trong lập luận của K. Jaspers khi triết gia người Đức cho rằng sự phi lý mà con người đối mặt là cần thiết và hiển nhiên, bởi sự hiện diện của nó minh chứng cho tính thực tồn của Thượng đế và ý niệm về cái siêu việt [18, tr.56-58]. Camus cũng không đồng tình với sự “phủ nhận lý trí một cách tuyệt đối” của L. Chestov khi nhà hiện sinh người Nga này cho rằng phải có những phi lý diễn ra thì con người mới cảm thấy cần đến sự có mặt của Thượng đế, mới cần một chỗ dựa, một nguồn ơn để bám víu, mong giải quyết được những bất khả của đời người [18, tr.58-62]. Quan điểm của Kierkegaard cho rằng con người có thể vượt qua phi lý bằng sự vâng phục linh thánh mà không cần thông hiểu, không cần được lý giải cũng bị Camus nhiều lần phê phán trong *Thần thoại Sisyphé* [18, tr.63-68].

Tương tự Camus, trong khi luận bàn về sự phản kháng của các nhân vật trong các tác phẩm văn chương Việt Nam hậu kỳ trung đại, Lê Tuyên phê phán sự phản kháng đặt nền tảng trên những hy vọng viễn vông hay những cuồng tín đối với định mệnh, tôn giáo. Với trường hợp nàng cung nữ bạc mệnh trong *Cung oán ngâm*, Lê Tuyên không đồng tình với việc nàng vin vào các giáo lý để chống đối định mệnh:

- Mượn Tôn giáo để vượt đời hạn định, con người vội tin đời là tội lỗi: “Nghĩ thân phù thế mà đau/ Bọt trong bể khổ, bèo đầu bến mê” [...] Đời là nơi bể khổ, bến mê, cõi trần gian của Định Mệnh trở trêu chỉ là nơi tạm bợ. Tất cả đều là ảo ảnh, tất cả rồi sẽ chìm ngập tan biến trong Hư Vô của vũ trụ. Định Mệnh đầy đọa Số Kiếp, vậy còn gì hơn là tìm thoát Số Kiếp trong một sự giải phóng Con Người: “Thà mượn thú tiêu dao của Phật/ Mối thất tình quyết dứt cho xong” [...] Chống đối với Định Mệnh bằng cách tìm ra cho Số Kiếp một lối thoát thân, để Số Kiếp không

còn giam hãm trong khung đời hằng bị Định Mệnh đe dọa, đây là quan niệm phản kháng tiêu cực trong tư tưởng *Cung oán*. [14, tr.144-145]

Khi Nguyễn Du cho Kiều sống lại sau lần tự trầm nơi sông Tiền Đường, Lê Tuyên cũng không đồng tình với sự can thiệp mang tính chất siêu nhiên ấy. Ông cho rằng Nguyễn Du “đã vận dụng một phút siêu hình để cưỡng lại tiến đề của thời gian hiện sinh là sự chuyển vận ngoại tại và tất nhiên của vũ trụ” [16, tr.60], mà điều này là vô ích, bởi theo Lê Tuyên, “nếu cuộc đời bi đát, thời gian ngoại tại bi đát, thì sự cứu sống Thúy Kiều còn làm cho thân phận bi đát hơn, vì phải ý thức sâu xa, nghĩa là sống lại bằng bao nhiêu hình ảnh của ký ức tất cả thảm trạng quá khứ của con người mà trong hiện hữu của trùng lai mình còn thấy bơ vơ hơn nhiều: ‘Hay gì vầy cái hoa tàn mà chơi’” [16, tr.61]. Chưa kể, bất mãn với thực tại buồn chán, nhiều nhân vật nam trong *Đoạn trường tân thanh*, mà cụ thể là Kim Trọng, theo Lê Tuyên, đã tiến đến một thái độ phản kháng mà ông cho là tiêu cực: vọng lai nhưng thiếu kiên nhẫn. Dưới đây là đoạn Lê Tuyên luận về những phản ứng bẽ tắc của Kim Trọng khi chàng trở về vườn Thúy tìm Kiều sau kỳ thọ tang chú nhưng chỉ nhìn thấy cảnh tượng tang thương “Mấy lần cửa đóng then cài/ Đầy thềm hoa rụng, biết người ở đâu”:

- Lối đợi chờ thiếu kiên nhẫn này thường đem lại cho con người khổ sở vì càng muốn đạt đến đối tượng chừng nào thì đối tượng lại biến mình ra xa chừng ấy [...] Vọng lai vội vàng, hấp tấp, muốn vượt qua tất cả các thực tại, biến cố cũng như những sự kiện trung gian chỉ đem lại khổ sở cho con người trong hiện hữu. [...] Con người do đó có thể muốn phá tung, đập đổ tất cả hiện hữu để dẫn thân vào vô định, kiếm tìm: “Rắp mong treo ấn, từ quan/ Mấy sông cũng lội, mấy ngàn cũng qua/ Dẫn mình trong áng can qua/ Vào sinh ra tử họa là thấy nhau”, nhưng tất cả chỉ là vô hiệu quả. Thời gian ngoại tại cứ tuần tự theo sự chuyển vận tạo nên một mối tương khắc sâu xa với thời gian tâm lý vọng lai đang xây nên trong lòng con người một bức thành tuyệt vọng. [16, tr.84-86]

Sống và đối diện với đời phi lý bằng những vọng tưởng, theo Camus và Lê Tuyên, là không khả dĩ, nhưng cả hai ông cũng cực lực phủ nhận sự kháng cự bằng những hành động bột phát trong vô minh. Nhiều người thường muốn tự sát như một hành vi phản kháng lại cuộc đời vô nghĩa lý, cuộc đời mà họ cho là không đáng sống, nhưng với Camus, thực ra việc tự sát lại chính là “sự chấp nhận ở mức tột cùng” [18, tr.86], một sự tự thừa nhận và cam chịu khổ đau.

Ông cũng cho rằng phản kháng không đồng nghĩa với việc làm bùng lên những cơn bạo động bột phát một cách cuồng loạn, không phải là truy sát, đuổi cùng giết tận, lật đổ những thứ ngáng đường ta, những ngoại tác mà ta cho là đã đẩy mình vào cảnh thương khó khốn cùng. Với Camus, phản kháng trước hết phải là một “cuộc đối đầu liên tục giữa con người và sự u minh của chính mình” [18, tr.86]. Con người trước tiên phải thực sự giác ngộ về tình thế mà mình đang đối chọi: một khi nhận thức được rằng chính mình là một hiện hữu cùng khổ luôn phải chống chịu những điều phi lý, thì đó cũng chính là lúc ta đã bắt đầu đi vào phản kháng.

Lê Tuyên, khi nói về nhân vật Giáng Kiều trong *Bích câu kỳ ngộ*, cũng hết sức nhấn mạnh ý tưởng này. Trong tiên thoại, sau khi trải qua những rạn vỡ của tình yêu, Giáng Kiều quyết bỏ Tú Uyên để trở về thượng giới như một hành động chống đối với biến cố gây cho nàng cảm giác đau thương và phi lý. Lê Tuyên cho rằng sự chống đối ấy là một hành động cho thấy nàng đang phản bội cuộc đời, không đối thoại được với đời, hay nói chính xác hơn là không hiểu được cuộc đời:

- Giáng Kiều đi, nghĩa là Giáng Kiều không chấp nhận sự chuyển biến, sự trở thành của cuộc đời, cho nên hành vi ra đi ấy hàm chứa mầm phản bội, không phải phản bội Tú Uyên, mà chính phản bội cuộc đời đã cho Giáng Kiều hưởng được hạnh phúc lứa đôi. [...] Giáng Kiều muốn hưởng hạnh phúc cuộc đời, nhưng hạnh phúc cuộc đời cũng ở trong con đường có chông gai nghiệt ngã đó, chứ không phải là một con đường thẳng tắp để có thể thân nhiên đi vào mà không có khổ đau thất vọng. [17, tr.121]

Đoạn trích trên đây từ tiểu luận “Bản thể và hiện tượng trong thi ca Việt Nam” của Lê Tuyên rõ ràng gợi dẫn rất nhiều đến những triết luận của Camus khi nói về tinh thần phản kháng Sisyphé. Chịu nhận một hình phạt thảm khốc, Sisyphé rõ ràng đã phải đi vào một cảnh ngộ phi lý đến cùng cực. Nhưng sau những biện luận và chiêm nghiệm, Camus kết luận: “Ta phải tưởng tượng là Sisyphus hạnh phúc” [18, tr.181]. Ông lý giải cái luận điểm nghe có vẻ nghịch nhĩ của mình như sau:

- Hạnh phúc và phi lý là hai đứa con của cùng một thế gian. [...] “Ta kết luận rằng mọi sự đều tốt đẹp”, Oedipus nói, nhận xét này thật thiêng liêng. [...] Nó dạy rằng mọi sự không phải, chưa phải, đã cùng kiệt. Nó đuổi khỏi thế giới này một đấng thánh thần đã đến trong sự bất mãn và ưa những khổ đau vô ích. Nó biến số phận thành

một vấn đề của con người, mà phải được dàn xếp bởi con người. Chính trong điều này chứa đựng niềm vui lặng lẽ của Sisyphus. Số phận của chàng thuộc về chính chàng. [18, tr.179-180]

Những dòng này rõ ràng không chỉ là một cảm nhận lãng mạn của Camus về bi kịch Sisyphus, mà trong chừng mực nào đó còn là một gợi ý hữu hiệu cho những ai đang loay hoay chống chọi lại với những gian truân phi lý trong đời: hãy hiểu rằng cuộc đời này là của chính ta, mọi sự biến của đời đều là do ta can thiệp và định quyết; mà về bản chất, đời sống là một song đề miên viễn của hạnh phúc và bất mãn, hân hoan và đau khổ, nên sự xuất hiện của những thảm trạng phi lý là tất yếu; hãy chấp nhận cái nghĩa lý ấy trong một ý thức sáng suốt để sống và tiếp tục cuộc hành trình vẫn những tảng đá của đau thương.

Trong đoạn đầu của *Con người phản kháng*, Camus đưa ra một định nghĩa: “Sao gọi là một con người phản kháng? Một con người nói ‘không’” [19, tr.43]. Nói cách khác, khi đã thấu tỏ về tình thế của mình, người phản kháng còn phải cất tiếng, phải phủ định, phải thể hiện một hành vi chống đối. Tuy nhiên, ủng hộ tương đối luận, Camus cho rằng cái nguyên do làm khởi phát những cuộc phản kháng kia không bao giờ là những thứ bất biến, tuyệt đối, bởi không có gì là hoàn toàn đúng hay hoàn toàn sai, luôn ác hay luôn thiện. Thậm chí, nếu cố tuyệt đối hóa các giá trị, phân định tốt xấu hằn hòi, thì hành động của ta có thể đi ngay vào cái ác, mà bằng chứng là biết bao cuộc tàn sát vô minh trong lịch sử loài người đã nhân danh cách mạng, tiến bộ hoặc điều này điều nọ để tiêu trừ, hủy hoại biết bao những giá trị khác.

Sự phản kháng, với ông, chỉ có giá trị khi nó khởi đi từ sự hiệp thông, từ tình liên đới giữa người với người. Lý do trước nhất là bởi, dù những phản kháng, những cuộc nổi dậy suốt hàng thế kỷ qua có phát sinh theo muôn hình vạn trạng, thì chúng vẫn có một điểm thống nhất đại đồng: chúng đều là một “một ý thức càng ngày càng lớn rộng ra mãi của chung loài người tự nhận định về thân phận mình dọc suốt cuộc phiêu lưu trong lịch sử” [19, tr.60], một nhận thức siêu hình về sự làm người, chúng khiến người ta hiệp đoàn với nhau, thông cảm cho nhau, đau đớn hạnh phúc cùng nhau. Cũng chính vì nguyên do ấy mà Camus từng phát biểu một câu nổi tiếng: “Tôi phản kháng, vậy thì chúng ta hiện hữu” [19, tr.64]. Tuy nhiên, nguyên nhân sâu xa hơn nằm ở chỗ, phản kháng, nổi dậy chỉ có thể mang đến cho toàn thể nhân loại sự hạnh phúc bình an nếu dựa trên nguyên lý của sự thấu hiểu, cảm thông giữa các bên, các phe nhóm tưởng chừng đối chọi. Ngay từ đầu quyển *Con người phản kháng*, Camus giải nghĩa tiếng “không” của con người nổi loạn:

- Nội dung của tiếng “không” đó là gì? Nó có nghĩa, chẳng hạn, là “sự vụn vỡ kể từ khi gặp tới giờ đã kéo dài quá hạn”, “kể từ đó tới đây, văng đợc, thêm vào ra nữa, không không”, hoặc chẳng hạn là “có một cái giới hạn mà các ngài sẽ không được phép vượt qua”. Nói tắt là cái tiếng không nọ xác định sự tồn tại của một biên thù [19, tr.43-44].

Camus nhiều lần nhắc đến vấn đề giới hạn. Với ông, không phải người ta muốn phản kháng là vì muốn vượt qua giới hạn của mình, muốn đè ép tàn sát, muốn bạo động để giành lấy những thứ nằm ở bên kia giới hạn, những thứ không phải của mình, mà là vì muốn “chối từ không để thiên hạ chạm tới mình”, muốn “tranh đấu để bảo toàn nguyên vẹn một phần người [...] đương bị thiên hạ rập rình tấn công”, muốn được người ta tôn trọng, “thậm chí dám chấp thuận đau khổ về phía mình, miễn là người ta chịu tôn trọng toàn bộ mình, trong đó có mình có ta” [19, tr.54-55]. Nói cách khác, hành vi phản kháng theo Camus đồng nghĩa với sự hiểu biết, chừng mực và thông cảm, và vươn đến sự phản kháng đích thực ấy cũng có nghĩa là ta đã thực sự sống, đã ý thức được một cách thấu suốt về hiện hữu của chính mình.

Lê Tuyên dường như rất tâm đắc với những luận điểm tương tự, cho nên trong các trước tác phê bình của mình, ông đã phát hiện, phân tích và từ đó hết lời ngợi ca những nhân vật kinh điển của nền cổ văn Việt Nam đã đương đầu với phi lý bằng một tinh thần phản kháng rất Camus như thế, từ Thúy Kiều, người vợ trẻ có chồng đi chinh chiến trong *Chinh phụ ngâm* cho đến Bạch Viên trong *Làm tuyển kỳ ngộ*,...

Theo Lê Tuyên, những người phụ nữ ấy, vì đã trải qua biết bao sự biến và nhận chân rõ ràng những phi lý trong đời, nên tâm khảm họ không thể không dấy lên những phản kháng nông nổi, những trách than, oán hận, những mơ mộng, hoài vọng, những ý muốn tự sát (mà qua lối phân tích bám sát vào văn bản, luận kỹ về từng dòng thơ, từng thi ảnh, Lê Tuyên đã chỉ ra những biến trình tâm lý phức tạp bên trong các nhân vật này). Nhưng sau đó, rất nhanh, một “tinh thần Sisyphus” nào đó đã kéo họ về lại với những nhận định thấu suốt và tràn đầy màu sắc hiện sinh về thân phận và cuộc đời.

Bản về tiên thoại *Làm tuyển kỳ ngộ*, Lê Tuyên bày tỏ một niềm ngưỡng vọng đối với Bạch Viên khi nàng quyết định từ bỏ bản thể siêu nhiệm, từ bỏ chốn thiên tiên để về với Tôn Cúc và các con mình ở trần gian, dù rằng sau nhiều gian nan biến cố, nàng đã hiểu rất rõ rằng cuộc đời nơi trần tục là một cuộc đời tương đối, và đi vào đời là bắt đầu đi vào những đắng cay. Lý do quan trọng dẫn đến quyết định này, theo Lê Tuyên,

chính là một ý thức sáng rõ của Bạch Viên về tình thế lưỡng diện của cuộc đời, rằng “từ đau thương của cuộc đời luôn dâng lên những niềm vui hạnh phúc” [17, tr.99-100], và ông ca ngợi điều ấy, cho rằng nên xem đó như là một minh triết sống.

Khi phân tích đoạn người chinh phụ tiễn chồng lên đường ra chiến địa ở phần đầu *Chinh phụ ngâm*, Lê Tuyên cũng phát hiện ra, rằng người thiếu phụ dù vô cùng đau khổ, bất mãn khi nhìn cảnh chồng mình bước ra ngoài cầu Vĩ để trở thành một con người của cuộc đời ngoài kia, dù muốn nắm nín “nhủ rồi tay lại trao tay/ bước đi một bước lại vin áo chàng”, nhưng cuối cùng nàng cũng nhận ra, rằng cuộc đời mình là một cuộc đời của giới hạn, và phản kháng không phải là vượt qua giới hạn ấy (bởi khi đó nàng đã không còn là mình nữa rồi), mà phản kháng thực ra chính là sự ý thức một cách tự chủ, hoàn bị về bản chất giới hạn của cuộc đời. Ý thức ấy nổi rõ trong đoạn “Ngồi đầu cầu nước trong như lọc/ Đường bên cầu cỏ mọc còn non/ Đưa chàng lòng đặc đặc buồn/ Bộ khôn bằng ngựa, thủy khôn bằng thuyền”. Dưới đây là lời bình của Lê Tuyên về đoạn ngâm này:

- Tất cả là biên giới mà hiện hữu thiếu phụ của nàng không cho phép vượt qua, không phải nàng sợ một cái gì, không phải nàng không có can đảm, nhưng bên kia giới hạn không phải là cảnh đời thiếu phụ của nàng! Nàng không thể là con ngựa, nàng không thể là chiếc thuyền, vì nàng không thể là con người của cuộc đời gió bụi. [...] Cho nên nỗi bất mãn của nàng chinh phụ là một bất mãn có ý thức, lãng mạn trong bất bình nhưng hiện sinh ở trong nhận định. [15, tr.30]

Trong *Chinh phụ ngâm* và *tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày*, Lê Tuyên sẽ còn dừng lại ở nhiều đoạn mà ở đó, chất lãng mạn hiện sinh ấy trong tâm hồn người chinh phụ nổi rõ (đơn cử, phần bình luận của Lê Tuyên về đoạn “Chàng thì đi cõi xa mưa gió/ Thiếp thì về buồng cũ chiếu chăn” [15, tr.40-42]), để rồi cuối cùng, trong phần kết của chuyên khảo này, ông nhấn mạnh lại lần nữa: “Nếu ta đã từng ý thức rằng cuộc đời là một thảm trạng, thì ta vẫn là kẻ cứu tinh của ta ra khỏi thảm trạng của đời, làm cho tấm thân lưu đày của ta trở nên xinh tươi vĩnh cửu: “Thiếp thì giữ mãi lấy màu trẻ trung” [15, tr.205].

Nếu thảm trạng đau thương của người chinh phụ được tạo nên bởi không gian ngăn cách, thì Kiều của *Đoạn trường tân thanh*, như đã nói đến ở trên, lại bị lưu đày trong vòng biến dịch phi lý của thời gian. Kiều sợ thời gian, nhưng nàng sợ không phải vì không hiểu được thời gian, không phải vì thấy thời gian là một

bóng ma vô hình ẩn khuất nào đó mình không nắm bắt được, mà là vì nàng quá hiểu thời gian, quá hiểu nguyên lý và sức tác động dữ dội của nó đến đời người. Lê Tuyên đã chỉ ra cái ý thức sâu xa về thời gian ấy trong Kiều bằng việc đi vào phân tích đoạn về buổi chiều Thanh minh đầy nước mắt và những dự báo u ám ở phần đầu *Truyện Kiều* [16, tr.53-59]. Cũng chính vì hiểu, nên Kiều đã không từ khước, nàng “đã khóc mà chấp nhận, đắng cay chua xót mà chấp nhận vì không chấp nhận thời gian cũng đến và cuốn cả đời” [16, tr.58]. Nhưng chấp nhận ở đây không phải là một chấp nhận bất lực. Lê Tuyên nhiều lần khẳng định như thế, bởi ông cho rằng trong nàng còn có một dòng thời gian nội tại giúp nàng “để kháng lại bằng tất cả sức sống của mình, đem bản thân ra để tạo thành một biến dịch hiện sinh khác, một biến dịch không phải ở ngoại giới đang lôi cuốn con người đi mà chính ở nội tâm đang đẩy mạnh con người sống” [16, tr.62]. Nói cách khác, theo Lê Tuyên, Kiều chấp nhận thời gian nhưng ý thức được hiện hữu của mình trong thời gian, nàng muốn sống chứ không muốn bị vùi dập bởi thời gian, cho nên nàng đã phản kháng bằng tâm thức nội tại. Trong phần thứ hai (Thời gian nội tâm và giòng tâm lý) của tiểu luận “Thời gian hiện sinh trong *Đoạn trường tân thanh*”, Lê Tuyên đã phân tích rất kỹ điều này. Luận điểm thứ nhất của ông là, Kiều đã phản kháng bằng cách luôn chủ động tham dự vào thời gian để mình định sự hiện hữu của mình. Tâm trí nàng không dừng lại ở một giây phút nào mà luôn biến dịch theo sự trôi chảy của thời gian, bởi nàng hiểu rằng, dừng lại là tuột về quá khứ, là không còn làm chủ được thực tại [16, tr.65-66]. Tuy nhiên, Lê Tuyên cũng lưu ý, rằng không phải lúc nào Kiều cũng phải chạy theo thời gian để khẳng quyết tồn tại chủ thể của mình, mà đôi lúc, nàng chủ động dừng lại trong một nhận thức toàn thể về hiện hữu, và đó cũng là một phản kháng minh triết trước thời gian, bởi nàng đã không bị thời gian vùi chết, mà đã sống:

- Ý thức con người tiếp thu được tất cả mọi trạng thái tâm hồn và do vậy có thể có một cái nhìn đại thể, tổng quát về thời gian trôi chảy *qua bao nhiêu hiện hữu* của mình: “Thiếp từ ngộ biến đến giờ/ Ong qua bướm lại đã thừa xấu xa/ Bấy chầy gió táp mưa sa/ Mấy trăng cũng khuyết, mấy hoa cũng tàn”.
- Đây là giòng tâm lý của con người mà chính con người đã ý thức được trong một tác động vượt bậc, bao quát cả đời mình. Cho nên Sống nghĩa là vừa đổi thay theo thời gian nhưng cũng vừa giữ nguyên vị trí [16, tr.68-69].



Ý thức về thực chất cuộc đời, về hiện hữu của chính mình, theo Lê Tuyên, chính là điểm quan trọng làm nên sự phản kháng hiện sinh của nàng Kiều, Bạch Viên, người chinh phụ. Nhưng cũng giống như Camus, Lê Tuyên còn nhìn thấy cái cốt lõi làm hình thành ý thức ấy: tình yêu và sự liên đới, cảm thông giữa người với người.

Lê Tuyên cho rằng dù Đạm Tiên rất hững hờ với Kiều vì nàng chỉ “làm công việc một kẻ thừa hành, một sứ giả của thời gian vị trí, của cõi Âm, đem một quyết định trao cho một nạn nhân” [16, tr.73], nhưng Kiều lại tìm thấy một niềm cảm thông sâu sắc với Đạm Tiên nói riêng và với những kiếp phận bạc nói chung trong xã hội. Những giọt nước mắt tri âm của Kiều dành cho Đạm Tiên trong buổi chiếu Thanh minh đã làm ý thức nàng bừng sáng một nhận thức:

- Cho nên Kiều khóc, không phải chỉ khóc cho thân phận Đạm Tiên mà chính khóc cho bản thân, một thân phận như muôn nghìn thân phận khác, phải chịu nhận thời gian và trôi chảy với thời gian. Khóc Đạm Tiên, khóc thân phận, Kiều đã mặc nhận thời-gian-tính tất yếu của con người, một thời gian không tha thứ một ai và không ai có thể cầu xin tha thứ được: “Rằng: Hồng nhan tự nghìn xưa/ Cái điều bạc mệnh có chừa ai đâu...” [16, tr.57].

Đối với trường hợp *Chinh phụ ngâm*, Lê Tuyên đặc biệt chú ý đến ý niệm về “chữ tình” trong những dòng như “Đành muốn kiếp chữ tình đã vậy/ Theo kiếp này hơn mấy kiếp sau” hay “Ngâm nga mong gửi chữ tình/ Đường này âu hẳn tài lành trượng phu”. Theo ông, chữ tình này làm người chinh phụ rơi vào những thảm cảnh phi lý trong ngăn cách, lưu đày, song cũng chính nó làm rạng lên một niềm mong mỏi và hy vọng, chính nó làm nàng luôn muốn chống đối, muốn phản kháng, muốn sống để một lần nữa được yêu thương. Lê Tuyên kết lại *Chinh phụ ngâm* và *tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày* bằng luận đề chủ chốt ấy:

- Ta gửi vào đời CHỮ TÌNH bất diệt: “Ngâm nga mong gửi chữ tình” vì chỉ có CHỮ TÌNH mới làm cho ta vượt qua phi lý, vượt qua thảm trạng. CHỮ TÌNH chính là hiện hữu tình cảm của ta, một hiện hữu không người khấn thiết mình vốn là tình cảm, vốn là một TÂM THỨC LÃNG MẠN CHỊU LƯU ĐÀY để làm cho chốn đày ải này trở thành một cuộc đời thanh bình vui sống, vì đã biết mãi giữ gìn nhau trong liên kết của TÌNH YÊU: “Giữ gìn nhau vui thừa thanh bình/ Ngâm nga mong gửi CHỮ TÌNH/ Đường này âu hẳn tài lành trượng phu”. [15, tr.205]

## KẾT LUẬN

Qua các phân tích, chứng minh và đối chiếu những triết luận về phi lý – phản kháng của Camus với phê bình văn học Lê Tuyên, có thể thấy rằng, có một sự tương đồng rất lớn và mang tính hệ thống giữa Lê Tuyên và Albert Camus trong quan niệm về con người và cuộc đời. Cả hai ông cùng khám phá, phân tích và trình hiện trước mắt độc giả những thảm trạng phi lý của con người, cùng phủ định những phản kháng vô minh, những bạo lực cưỡng đại, và cùng tin rằng sự thấu hiểu, minh triết, tình yêu và sự hiệp thông, liên đới giữa người với người mới chính là lối thoát hợp lý cho một nhân loại đang chìm đắm trong khổ ải.

Những tương đồng sâu sắc này trước hết cho ta thấy rằng, việc Lê Tuyên nhắc đến, trích dẫn hay có đến hai bài viết giới thiệu tư tưởng Camus dường như không chỉ là một sự đề cập thoáng qua, và cũng không đơn thuần mang tính chất tình thế, mà Lê Tuyên có lẽ đã có những tiếp thu nhất định đối với triết luận Camus và vận dụng chúng vào công việc nghiên cứu – phê bình của bản thân mình. Chưa kể, qua sự đối sánh này, ta càng có thêm căn cứ để khẳng định rằng có tồn tại một tinh thần hiện sinh rất rõ nét trong phê bình văn học Lê Tuyên: luôn quan tâm đến hiện hữu người, những tình thế bi đát của con người và trần trở tìm kiếm các giải pháp khả dĩ đưa con người thoát khỏi những thảm trạng.

## XUNG ĐỘT LỢI ÍCH

Tác giả cam kết không có xung đột lợi ích liên quan đến nghiên cứu này.

## ĐÓNG GÓP CỦA TÁC GIẢ

Bài viết đóng góp một cách nhìn về di sản phê bình văn học của Lê Tuyên, một trong những tên tuổi đáng chú ý của giới biên khảo và nghiên cứu văn chương ở miền Nam giai đoạn 1954 – 1975.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Tổng HA. Văn học miền Nam 1954 – 1975. Hoa Kỳ: Hiền Phạm học. 2012;VI.
2. Văn L. Cha Cao Văn Luận: Thấy tôi. Tạp chí Dòng Việt. 1997;(4):149–159.
3. Bốn mươi năm (1957 – 1997) Viện Đại học Huế. Tạp chí Dòng Việt. 1997;4:2–6.
4. Tế HD. Lời giới thiệu. Trong: Lê Tuyên. Chinh phụ ngâm và tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày. California: Văn nghệ. 1988;.
5. Khanh NV. Văn học miền Nam 1954 – 1975: Tổng quan, nhận định, biên khảo và thư tịch. California: Nhân ảnh; Quyển thượng. 2019;.
6. Anh TH. Lý luận – phê bình văn học ở đô thị miền Nam 1954 – 1975. Quảng Nam: Hội Nhà văn. 2009;.
7. Giang NH. Hiện tượng luận về văn học. Hà Nội: Hội nhà văn. 2013;.

8. Khanh TT. Lí luận phê bình văn học miền Nam trước 1975 Trong: Trịnh Bá Đĩnh (chủ biên). Lịch sử lý luận phê bình văn học Việt Nam. Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội. 2016;.
9. Thúy DL. Phê bình văn học Việt Nam và vấn đề tiếp nhận lý thuyết văn học nước ngoài [Online]. 2012; Available from: <https://phebinhvanhoc.com.vn/phe-binh-van-hoc-viet-nam-va-van-de-tiep-nhan-ly-thuyet-nuoc-ngoai/>.
10. Nữ T. Phê bình hiện tượng học ở Việt Nam [Online]. 2012; Available from: <http://tapchisonghuong.com.vn/tin-tuc/p7/c98/n9830/PHE-BINH-HIEN-TUONG-HOC-O-VIET-NAM.html>.
11. Lê N. Giải thưởng Nobel Văn chương năm 1957. Tạp chí Đại học. 1958;1:120–124.
12. Tuyên L. Từ tri thức phản kháng đến tình liên đới nhân loại. Tạp chí Đại học. 1960;14:24–32.
13. Dũng CV. Phạm Quỳnh và Charles Maurras. Trong: La Khắc Hòa, Lộc Phương Thủy, Huỳnh Như Phương (đồng chủ biên). Tiếp nhận tư tưởng văn nghệ nước ngoài: Kinh nghiệm Việt Nam thời hiện đại. Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội. 2015;.
14. Tuyên L. Biện chứng phản diện trong Cung oán ngâm khúc. Tạp chí Đại học. 1958;(4&5):137–147.
15. Tuyên L. Chính phụ ngâm và tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày. Huế: Đại học Huế. 1961;.
16. Tuyên L. Thời gian hiện sinh trong Đoạn trường tân thanh. Tạp chí Đại học. 1959;9:48–96.
17. Tuyên L. Thể tánh của thi ca. Huntington Beach CA: SEACAEF. 2000;.
18. Albert C, Yến TTH, Sa P. Thần thoại Sisyphé (dịch). TPHCM: Trẻ. 2014;.
19. Albert C, Giáng B. Con người phản kháng (dịch). Sài Gòn: Vô Tánh. 1968;.

# Lê Tuyên's literary criticism and Camus's existentialist philosophy

Nguyen Dinh Minh Khue\*



Use your smartphone to scan this QR code and download this article

## ABSTRACT

Lê Tuyên was among the most notable literary critics of South Vietnam during the period 1954 – 1975. He has been best known for being one of the first Vietnamese to adopt and apply phenomenological criticism, especially Bachelardian analysis of the imaginaire and poetic reveries. However, in our opinion, there are other philosophical views rather than Bachelardian thought embedded in Lê Tuyên's literary criticism, one of which is existentialist ideas. In this paper, based on the fact that Lê Tuyên frequently cited Camus and published several articles introducing Camus's ideas, we would like to discover the notable relationship between Lê Tuyên and Albert Camus with an aim to get deeper insight into the existential perspective in Lê Tuyên's literary criticism. We thus make a comparison between Camus's existentialist philosophy and Lê Tuyên's view of human life presented in his works of literary criticism. There are two main similarities. Firstly, Camus and Lê Tuyên both focused on discovering and analyzing the absurdity of human condition. They also both argued that absurdity is not a property of life, but an experience formed in our relationship with the world. Secondly, while analyzing the revolt of heroes and heroines in Vietnamese late-medieval literature against absurdity, Lê Tuyên agreed with Camus that illusory hopes, metaphysical beliefs and ignorant rebellions should be criticized, but it is crucial to dialogue with life, to fully understand what life is and what we truly are.

**Key words:** Lê Tuyên, literary criticism in South Vietnam during 1954 – 1975, Albert Camus, existentialism, absurdity, revolt

The University of Social Sciences and Humanities, VNU-HCM

## Correspondence

Nguyen Dinh Minh Khue, The University of Social Sciences and Humanities, VNU-HCM

Email: minhkhue.uss@vnu-hcm.edu.vn

## History

- Received: 24/03/2020
- Accepted: 04/05/2020
- Published: 10/6/2020

DOI : 10.32508/stdjssh.v4i2.554



## Copyright

© VNU-HCM Press. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International license.



Cite this article : Khue N D M. Lê Tuyên's literary criticism and Camus's existentialist philosophy. *Sci. Tech. Dev. J. - Soc. Sci. Hum.*; 4(2):376-386.