

PETER L. BERGER và

TỦ SÁCH
LINH HOA

THOMAS LUCKMANN

Sự kiến tạo xã hội về thực tại

Khảo luận về xã hội học nhận thức

Trần Hữu Quang (Chủ biên dịch thuật, giới thiệu và chú giải)



SÁCH MỚI.NET - EBOOK

Sự Kiến Tạo Xã Hội Về Thực Tại



Tác giả: Peter L. Berger & Thomas Luckmann

Người dịch: Trần Hữu Quang & nhóm dịch

Nhà xuất bản Tri Thức 6/2016

SACHMOI.NET

12-11-2018

BÀI GIỚI THIỆU
MỘT LÝ THUYẾT VỀ XÃ HỘI THEO LỐI TIẾP CẬN
HIỆN TƯỢNG HỌC CỦA P. BERGER VÀ T. LUCKMANN



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỚI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

Mở đầu

Nền nếp sinh hoạt bình thường và thực tại cuộc sống hằng ngày được người có ý thức thông thường trong xã hội coi là chuyện đương nhiên, không có gì phải bàn. Ai cũng “biết” những điều mà mọi người coi là “có thực” trong đời sống thường nhật.

Dưới mắt người bình thường, thực tại ấy có thể được nhìn nhận như *“có một sự tồn tại độc lập với ý muốn của chúng ta”* và chúng ta *“không thể ‘rũ bỏ đi’ được”*, theo lời Peter Berger và Thomas Luckmann. Tuy nhiên, dưới cái nhìn xã hội học, thực tại ấy không phải là một thứ thực tại tự nó như thế và không hề tồn tại tách rời khỏi cuộc đời của từng con người cá thể, mà thực ra nó chính là một sản phẩm, một công trình được tạo lập bởi đời sống xã hội và *trong* đời sống xã hội.

Theo Berger và Luckmann, thực tại mà mỗi người chúng ta chứng kiến và trải nghiệm trong đời sống hằng ngày chính là *“thực tại được kiến tạo về mặt xã hội”* (reality is socially constructed).

Nếu “thực tại” là thực tại được kiến tạo về mặt xã hội, thì cái mà người ta “biết” trong đời sống thường nhật, tức là “kiến thức đời thường”, cũng là cái đã được kiến tạo về mặt xã hội.

Cuốn *Sự kiến tạo xã hội về thực tại* của Berger và Luckmann là một tập khảo luận xã hội học về *“tất cả những gì được coi là ‘kiến thức’ trong xã hội”*, đặc biệt là về loại *“kiến thức đời*

thường” mà bất cứ thành viên bình thường nào trong một xã hội cũng đều có và chia sẻ với nhau.

Theo hai tác giả, chính thứ “kiến thức đời thường” ấy cấu tạo nên “thực tại” của đời sống thường nhật. Như vậy, hai thuật ngữ mang tính chất chìa khóa của công trình này chính là “*kiến thức*” và “*thực tại*”.

Đối với người bình thường, chẳng có ai băn khoăn hay thắc mắc về chuyện cái gì là “*có thực*” (real) và về những điều mà mình “*biết*” (trừ phi họ gặp một vấn đề trực trặc nào đó), bởi lẽ người ta thường coi “thực tại” và “kiến thức” của mình là những chuyện *đương nhiên phải như vậy* (taken for granted).

Nhưng nhà xã hội học thì lại không thể coi đấy là những “chuyện đương nhiên”. Chính vì thế mà hai thuật ngữ “thực tại” và “kiến thức” ở đây được đóng trong ngoặc kép, tức là hiểu theo lối nhìn của “người bình thường” (*men in the Street*). Nhà xã hội học luôn có ý thức về sự kiện sau đây: người bình thường luôn coi “thực tại” của xã hội mình đang sống là chuyện đương nhiên, mặc dù các “thực tại” thường khác xa nhau giữa xã hội này với xã hội khác. Nói như Pascal, chân lý ở bên này dãy Pyrénées lại bị coi là điều sai lầm ở phía bên kia dãy núi ấy. Theo Berger và Luckmann, “*cái ‘có thực’ đối với một vị tu sĩ Tây Tạng có thể không ‘có thực’ đối với một nhà doanh nghiệp Mỹ. ‘Kiến thức’ của kẻ phạm pháp khác với ‘kiến thức’ của một nhà tội phạm học*”.

Đối với nhãn quan xã hội học, người ta chỉ có thể hiểu được sự khác biệt ấy nếu đặt “thực tại” và “kiến thức” của một người bình thường vào trong bối cảnh xã hội đặc thù của anh

ta, để so sánh với những điều đương nhiên” của những người bình thường khác trong một bối cảnh xã hội đặc thù khác.

Như đã ghi trong tựa phụ của cuốn sách, đây là một tập khảo luận về xã hội học nhận thức của Berger và Luckmann. Công trình này phân tích về các nguồn gốc và các đặc trưng của *kiến thức* trong đời sống thường nhật, nhưng không phân tích các dữ kiện thực nghiệm (mặc dù hai ông đưa ra rất nhiều thí dụ thực tế), mà phân tích trên bình diện lý thuyết về xã hội. Điểm độc đáo của công trình này là hai tác giả đã vận dụng lối tiếp cận hiện tượng học, và kết quả phân tích đã đặc biệt khám phá ra mối liên hệ biện chứng giữa tiến trình xã hội hóa của con người cá nhân với tiến trình kiến tạo nên thực tại xã hội.

Đây là một trong những công trình xã hội học được đọc nhiều nhất trên thế giới. Theo một cuộc thăm dò vào năm 1997 của Hiệp hội Xã hội học Quốc tế, đây là một trong mười công trình xã hội học có ảnh hưởng lớn nhất trong thế kỷ 20. Nó đã được dịch ra nhiều thứ tiếng như: tiếng Đức năm 1969, tiếng Bồ Đào Nha (ở Brazil) 1976, tiếng Pháp 1986 (tái bản có hiệu đính năm 2012), tiếng Tây Ban Nha (ở Argentina) 1986, tiếng Nga 1995, tiếng Ý 1997, tiếng Hoa 2001, tiếng Rumani 2005, và một số bản dịch tiếng Ả Rập và tiếng Ba Tư đang tiến hành. Đây cũng là một cuốn sách gây nhiều dấu ấn và ảnh hưởng mạnh đến tư tưởng học thuật của nhiều người, đến mức mà người ta có thể nói là đã hình thành một cộng đồng vô hình bao gồm những người từng đọc nó, thậm chí nhiều nhà xã hội học còn sẵn sàng kể lại thời điểm mà họ lần đầu tiên bắt gặp cuốn sách của Berger và Luckmann trong cuộc

đời sự nghiệp của mình. Nói như Danilo Martuccelli, *“đây là một trong những cuốn sách hiếm hoi mà người ta có ấn tượng là đã ít nhiều làm thay đổi mình”*.

Tuy mang tên là tập khảo luận về xã hội học nhận thức, nhưng theo chúng tôi, đây thực sự là một công trình mang ý nghĩa xã hội học tổng quát, vì nó đã đi đến chỗ lý giải những khái niệm nền tảng của ngành xã hội học như quá trình xã hội hóa, quá trình định chế hóa, và mối liên hệ biện chứng giữa sự nhận thức của con người với thế giới xã hội.

Có thể nói những ý tưởng mà hai tác giả khai triển liên quan tới các quá trình định chế hóa, chính đáng hóa và xã hội hóa đã gợi ra những kiến giải mới vượt ra khỏi ngành xã hội học và đem đến những suy tưởng mới đáng chú ý cho cả những ngành khoa học xã hội khác như nhân học, tâm lý học, sử học, và kể cả triết học.

Tác giả và công trình

Peter Ludwig Berger là nhà xã hội học Mỹ gốc Áo. Ông sinh ngày 17-3-1929 tại Vienna (Áo). Sau Thế chiến thứ hai, ông di cư sang Mỹ năm 1946 lúc 17 tuổi, nhập quốc tịch Mỹ năm 1952. Berger học xã hội học và triết học, đậu cử nhân văn khoa tại Wagner College (1949), sau đó lấy bằng thạc sĩ (1950) và tiến sĩ (1954) tại trường đại học New School for Social Research ở New York, ông lập gia đình năm 1959 với bà Brigitte Kellner (sau đó bà lấy tên theo họ chồng là Brigitte Berger).

Sau thời gian làm giảng viên phụ khảo (assistant professor) tại Đại học North Carolina ở Greensboro (1956-58) và phó giáo sư (associate professor) tại Học viện thần học Hartford (1958-1963), kể từ năm 1963, Berger là giáo sư xã hội học tại New School for Social Research, Đại học Rutgers (ở New Brunswick), và Đại học Boston College. Từ năm 1981, ông là giáo sư xã hội học và thần học ở Đại học Boston, và từ năm 1985, ông còn đồng thời làm Viện trưởng Viện nghiên cứu văn hóa kinh tế (Institute for the Study of Economic Culture), gần đây đổi thành Viện nghiên cứu văn hóa, tôn giáo và các vấn đề quốc tế (Institute on Culture, Religion and World Affairs).

Lĩnh vực học thuật chính của Peter Berger là xã hội học về tôn giáo và xã hội học về nhận thức. Công trình nổi tiếng nhất của ông là cuốn sách mà độc giả đang cầm trên tay, viết chung với Thomas Luckmann. Ông xuất bản khá nhiều công

trình, trong đó có những công trình đáng chú ý như: *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (1963, Lời mời đến với xã hội học: một nhãn quan nhân bản), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1969, Một lời đồn đại về các thiên thần: Xã hội hiện đại và việc tái khám phá cái siêu nhiên; viết cùng với Brigitte Berger và Hansfried Kellner), *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* (1973, Đầu óc vô gia cư. Hiện đại hóa và ý thức).

Thomas Luckmann là nhà xã hội học Mỹ-Áo. Ông sinh ngày 14-10-1927 tại thị trấn Jesenice thuộc vùng Slovenia của Nam Tư. Có cha là một doanh nhân người Áo và mẹ là người Slovenia, nên ông nói được cả tiếng Slovenia và tiếng Đức. Lúc nhỏ, ông đi học tại Jesenice, đến Thế chiến thứ hai, ông và mẹ chuyển sang sống tại Vienna (Áo), ở đó, ông theo học triết học và ngôn ngữ học tại Đại học Vienna và Đại học Innsbruck. Sau đó, ông đi Mỹ, học và tốt nghiệp tại New School for Social Research, ở ngôi trường này, ông từng là học trò của Alfred Schutz, người có ảnh hưởng sâu đậm tới tư tưởng của ông sau này. Ông lập gia đình vào năm 1950 với bà Benita Luckmann (1925-1987).

Năm 1960, ông giảng dạy tại New School for Social Research, đến năm 1965, ông được bổ nhiệm giảng dạy tại Đại học Frankfurt (Đức), và từ năm 1970 cho đến khi nghỉ hưu vào năm 1994, ông là giáo sư xã hội học tại Đại học Konstanz (Đức).

Sự nghiệp học thuật của Luckmann tập trung vào lý thuyết kiến tạo luận xã hội (social constructivism), xã hội học hiện

tượng học (phenomenological sociology), xã hội học về nhận thức, xã hội học về tôn giáo, xã hội học về truyền thông, và triết học về nhận thức. Các công trình nổi tiếng nhất của ông là: *The Social Constniction of Reality* (1966, viết chung với Peter L. Berger), *The Invisible Religion* (1967, Tôn giáo vô hình), và *The Structures of the Life-World* (1973, Các cấu trúc của thế giới đời sống – đây là công trình mà Luckmann tập hợp và biên tập bài vở của Alfred Schutz để xuất bản sau khi Schutz qua đời).

Berger và Luckmann đã trải qua những giai đoạn trong cuộc đời khá giống nhau. Cả hai đều học trung học ở Vienna (Áo), rồi đều sang Mỹ để lánh nạn phát-xít, đều là sinh viên của trường đại học New School for Social Research ở New York, một định chế học thuật cổ xúy cho những dòng tư tưởng mới, tách rời khỏi truyền thống xã hội học đương thời đang nằm dưới sự thống trị của tư tưởng chức năng luận của Talcott Parsons (1902–1979) ở Đại học Harvard trong thập niên 1950. Nhờ có được nhiều học giả khoa học xã hội vừa nhập cư từ châu Âu trước và sau Thế chiến thứ hai, trường New School này là nơi phát triển truyền thống xã hội học Âu châu trên đất Mỹ, một truyền thống có đặc trưng là gắn kết chặt chẽ ngành triết học với các ngành khoa học xã hội. Chính là ở trường này mà Berger và Luckmann lần đầu tiên gặp nhau tại một cuộc tọa đàm được tổ chức bởi nhà triết học Đức Karl Löwith (1897–1973). Có lẽ ảnh hưởng quan trọng nhất quyết định đường hướng sự nghiệp của Berger và Luckmann chính là những công trình của nhà triết học Mỹ gốc Áo Alfred Schutz (1899–1959), thầy của Luckmann ở trường New School.

Cả Berger và Luckmann đều cùng dạy tại trường đại học New School for Social Research ở New York khoảng những năm 1963–65, cùng quan tâm tới xã hội học tôn giáo, đều đi theo xu hướng hiện tượng học của Alfred Schutz, và đều cảm thấy thất vọng trước tình hình các lý thuyết xã hội ở Mỹ trong thập niên 1960. Trong thời gian giảng dạy ở New School, hai ông đã viết chung bốn công trình, trong đó có cuốn mà độc giả đang cầm trên tay, và hai bài liên quan tới xã hội học về tôn giáo. Ngoài ra, hai ông còn viết khá nhiều công trình về xã hội học tôn giáo.

Sở dĩ Berger và Luckmann quan tâm nhiều tới xã hội học tôn giáo là vì hai ông quan niệm rằng tôn giáo không phải là một lãnh vực cá biệt, mà chính là lãnh vực trung tâm của thực tại xã hội, đúng theo quan niệm của Emile Durkheim và Max Weber mà hai ông cũng chịu ảnh hưởng nhiều. Đó là một ý tưởng mà các nhà xã hội học đã xem nhẹ hoặc bỏ quên trong nhiều thập kỷ, nhất là khi xã hội học tôn giáo phát triển thành một bộ môn chuyên ngành. Ngay trong cuốn *Sự kiến tạo xã hội về thực tại* này, hai tác giả cũng đã nhiều lần đề cập tới những hệ thống tư tưởng tôn giáo như những vũ trụ ý nghĩa có tầm quan trọng đặc biệt trong việc chính đáng hóa hệ thống xã hội và bảo tồn đời sống xã hội. Berger và Luckmann coi môn xã hội học tôn giáo là một bộ phận thuộc về môn xã hội học nhận thức – vốn là môn đặt ra một vấn đề căn bản của ngành xã hội học, đó là làm sao giải thích được các hình thái xã hội của sự nhận thức và của các kiến thức, cách phân bố kiến thức trong xã hội, và tiến trình chính đáng hóa các kiến thức trong xã hội.

Ý định viết cuốn sách này đã nhen nhóm hình thành từ mùa hè năm 1962 qua những cuộc trò chuyện “*ở dưới chân và đôi khi ở trên đỉnh dãy núi Alps phía tây nước Áo*”, theo lời kể của hai tác giả trong Lời tựa. Lúc đầu, dự án cuốn sách này còn bao gồm cả một nhà xã hội học và hai nhà triết học nữa, trong đó có Hansfried Kellner và Stanley Pullberg, nhưng cuối cùng chỉ còn Berger và Luckmann.

Đây không phải là một công trình khảo cứu xã hội học thực nghiệm, tức là không dựa trên những dữ kiện khảo sát thực tế, mà là một công trình nghiên cứu lý thuyết về môn xã hội học nhận thức, và có thể coi đây là một nỗ lực tích hợp về mặt lý thuyết xã hội học.

Cuốn sách này được xuất bản ở New York (Mỹ) vào năm 1966, và ngay lập tức đã gây tiếng vang trong giới khoa học xã hội, nhất là khi người ta thấy xuất hiện lần đầu tiên khái niệm “*social construction*” (sự kiến tạo xã hội) trong lãnh vực xã hội học. Đây là một cuốn sách tương đối dễ đọc (mặc dù cũng có người chê là khó đọc) so với nhiều cuốn lý thuyết xã hội học khác, đáng chú ý là được lồng vào rất nhiều thí dụ minh họa cụ thể dễ hiểu, và nhất là được viết với lối văn phong khá hài hước ở nhiều đoạn.

Tập sách bao gồm ba phần, trong đó luận điểm then chốt của hai tác giả nằm trong phần 2 và phần 3. Ở phần nhập đề (*Vấn đề của môn xã hội học nhận thức*), hai tác giả đã điểm qua lịch sử hình thành môn xã hội học nhận thức để định vị cách hiểu và lối tiếp cận của mình, đặc biệt là để định nghĩa lại đối tượng của bộ môn này. Phần 1 (*Những nền tảng của sự nhận thức trong đời sống thường nhật*) đề cập tới những đặc

trung của đời sống thường nhật, cách lãnh hội của cá nhân đối với đời sống thường nhật, và kiến thức trong đời sống thường nhật, trong đó phương tiện quan trọng nhất để có được thứ “kiến thức đời thường” này chính là ngôn ngữ. Phần 2 (*Xã hội xét như là thực tại khách quan*) đề cập tới các nội dung của quá trình định chế hóa và của quá trình chính đáng hóa đối với các trật tự định chế; đây là phần mà hai tác giả trình bày “quan niệm căn bản” của mình “về các vấn đề của bộ môn xã hội học nhận thức”. Phần 3 (*Xã hội xét như là thực tại chủ quan*) bàn đến quá trình xã hội hóa, trong đó đặc biệt đi sâu vào những nội dung như tiến trình nội tâm hóa và tiến trình hình thành căn cước của cá nhân; đây là phần mà hai tác giả “ứng dụng” quan niệm xã hội học nhận thức của mình “vào bình diện ý thức chủ quan, và từ đó xây dựng một chiếc cầu lý thuyết nối đến các vấn đề của ngành tâm lý học xã hội”. Phần kết luận (*Xã hội học nhận thức và lý thuyết xã hội học*) bàn về tầm quan trọng của môn xã hội học nhận thức đối với lý thuyết xã hội học xét một cách tổng quát.

Có một điểm hết sức mâu chốt mà độc giả cần lưu ý để tránh ngộ nhận về mối quan hệ lô-gíc giữa phần 2 với phần 3: “xã hội xét như là thực tại khách quan” (phần 2), và “xã hội xét như là thực tại chủ quan” (phần 3). Đây không phải là hai thực tại khác nhau, mà là *hai mặt* của cùng một thực tại, xét dưới hai góc nhìn khác nhau. Nhằm tìm hiểu đặc trưng của mối quan hệ giữa cá nhân với xã hội, hai tác giả đã đi theo một lối tiếp cận độc đáo xuất phát từ cả quan điểm của Durkheim lẫn quan điểm của Weber để có thể giải thích được “tính chất lưỡng diện của xã hội xét về mặt kiện tính khách

quan và về mặt ý nghĩa chủ quan”. Trong lúc Durkheim chú trọng “mặt kiện tính khách quan” của xã hội, coi “các sự kiện xã hội như những đồ vật”), thì Weber nhấn mạnh đến “mặt ý nghĩa chủ quan” của hành động con người trong xã hội. Theo Berger và Luckmann, hai quan điểm này không hề đối lập nhau, mà chỉ là hai góc nhìn chú ý đến hai mặt khác nhau của thực tại xã hội. Từ đó, hai tác giả đặt ra câu hỏi nghiên cứu sau đây; “*Làm thế nào mà những ý nghĩa chủ quan [...] có thể trở thành* những kiện tính khách quan?”. Hay nói khác đi, “*làm thế nào hoạt động của con người lại có thể sản xuất ra được một thế giới đồ vật?*” (chỗ nhấn mạnh là do hai tác giả). Theo hai tác giả, đây không chỉ là câu hỏi của môn xã hội học nhận thức, mà cũng chính là “câu hỏi trung tâm của lý thuyết xã hội học” mà công trình này phải trả lời.

Một cách ngắn gọn, có thể nói rằng mục tiêu của toàn bộ công trình này của Berger và Luckmann là “*truy tìm cách thức mà thực tại [xã hội] được kiến tạo nên*”. Ở đây, chúng tôi thiết tưởng cần nói thêm về ý nghĩa của cái tựa của công trình này (“*sự kiến tạo xã hội về thực tại*” – the social construction of reality), và về cụm từ then chốt mà hai tác giả thường nhắc đi nhắc lại, đó là “*được kiến tạo về mặt xã hội*” (socially constructed). Sở dĩ hai ông nói rằng thực tại “được kiến tạo về mặt xã hội” chứ không nói “bởi xã hội” (by the society), đó là vì ba lý do sau đây, theo cách hiểu của chúng tôi. Trước hết, cụm từ này có nghĩa là thực tại luôn được kiến tạo bởi những nhóm xã hội nhất định, những cộng đồng hay tập thể nào đó, chứ không phải bởi *toàn bộ* xã hội nói chung; vả lại, nếu nói “bởi xã hội”, người nghe sẽ dễ bị rơi vào ngộ nhận cho rằng

“xã hội” là một thực thể thuần nhất và biệt lập, nằm bên ngoài và bên trên con người cá nhân. Kể đến, nói rằng thực tại được kiến tạo “về mặt xã hội” thì có nghĩa là muốn nhấn mạnh đến khía cạnh hành động, khía cạnh tiến trình của sự kiến tạo, chứ không chỉ nói về kết quả của sự kiến tạo ấy. Và thứ ba, ý tưởng mấu chốt ở đây là sự kiến tạo ấy luôn luôn diễn ra *trong* sự tương giao xã hội giữa con người với nhau. Nhân tiện đây, chúng ta có thể lưu ý là trong toàn bộ công trình này, Berger và Luckmann họa hoằn lắm mới sử dụng cụm từ “bởi xã hội” (chỉ có một lần, “by society”, ở trang 100 trong bản gốc), còn ngoài ra luôn nói “về mặt xã hội” (socially), chẳng hạn: “được kiến tạo về mặt xã hội” (socially constructed), hoặc “được định đoạt về mặt xã hội” (socially determined). Lối nói này chắc hẳn bao hàm ý tưởng mà chúng tôi vừa nêu.

Ở phần 2, khi nói đến “xã hội xét như là thực tại khách quan”, hai tác giả đã phân tích những nguồn gốc sinh thành (genesis) của các thành tố của thực tại này (như các định chế, các vai trò, truyền thống, v.v.) vốn *xuất phát từ các tiến trình khách thể hóa của ý thức chủ quan* của các cá nhân trong một thế giới liên chủ thể (nói cách khác, *thực tại khách quan* là sản phẩm của sự khách thể hóa của *những tiến trình chủ quan*); thực tại xã hội ấy được các cá nhân coi là thực tại mang tính chất *khách quan* (họ lãnh hội nó như cái gì có thực, tự nó hiển nhiên, nằm bên ngoài ý thức của mình). Còn khi đề cập tới “xã hội xét như là thực tại chủ quan” (phần 3), hai tác giả đi vào phân tích những tiến trình *nội tâm hóa* cái thực tại khách quan ấy nơi ý thức cá nhân, tức là tiến trình biến những ý

nghĩa đã-được-khách-thể-hóa về mặt xã hội thành ý nghĩa của cuộc đời của chính mình; và đây cũng chính là những tiến trình *xã hội hóa* của từng cá nhân.

Những điểm độc đáo của công trình

Theo Danilo Martuccelli, cuốn sách này có tầm quan trọng trong vòng hơn 45 năm qua là do nó *“chiếm một vị trí rất đặc biệt, nếu không muốn nói là duy nhất, trong lịch sử tư tưởng xã hội học”*. Sở dĩ như vậy, theo Martuccelli, đó là do nó có bảy điểm độc đáo sau đây.

Trước hết, cuốn sách đã đề cập tới rất nhiều tác giả xã hội học và triết học cổ điển và đương đại, nhưng không trực tiếp luận chiến hoặc công kích bất cứ ai, kể từ Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel, cho tới George H. Mead, Jean-Paul Sartre, Talcott Parsons và Erving Goffman. Đó cũng là một cách thức đặc trưng góp phần vào cuộc đối thoại hết sức cần thiết giữa các nhà xã hội học và giữa các trường phái khác nhau, nhằm tránh xu hướng “cục bộ hóa” mà nhiều trường phái lý thuyết lâu nay thường rơi vào.

Thứ hai, công trình này đi theo truyền thống hiện tượng học của Edmund Husserl và Alfred Schutz, nhưng cũng có khai triển thêm những ý tưởng mới vận dụng vào trong lãnh vực nghiên cứu xã hội học. Chúng tôi sẽ trở lại với phương pháp hiện tượng học ở một mục sau.

Thứ ba, hai tác giả đã khá nhiều lần đề cập tới những tư tưởng của truyền thống mác-xít, nhấn mạnh đến chiều kích lịch sử trong mối quan hệ hỗ tương giữa xã hội với cá nhân, và từ đó khai triển một tầm nhìn mang tính biện chứng về sự hình thành của trật tự xã hội.

Thứ tư, hai tác giả đã tìm cách nối kết và tích hợp giữa lý thuyết về chủ thể hành động của George H. Mead với lý thuyết về cấu trúc xã hội của É. Durkheim nhằm đi đến chỗ nhận diện ra mối quan hệ biện chứng giữa cá nhân với xã hội. Ý tưởng này về sau được nhiều tác giả khai triển, đặc biệt là Jürgen Habermas. Theo Martuccelli, sự tích hợp ấy về sau này đã trở thành điều quen thuộc trong giới xã hội học, nhưng vào thập niên 1960 vẫn còn là chuyện hết sức xa lạ.

Thứ năm, công trình này nhắc nhiều tới Talcott Parsons, nhưng giữa Parsons và G. H. Mead thì hai tác giả nghiêng về Mead hơn. Tuy vẫn nhìn nhận cái lý của lý thuyết chức năng luận, nhưng họ nhấn mạnh hơn đến những khía cạnh tri nhận của đời sống xã hội; thay vì chú ý đến vai trò hội nhập của các giá trị, họ nhấn mạnh đến những sự xung đột về tính chính đáng; thay vì quan tâm tới những sự trung giới vô nhân xưng trong các quá trình xã hội hóa, họ chọn lựa lối tiếp cận khảo sát các mối liên hệ trao đổi truyền thông trong đời sống thường nghiệm hằng ngày.

Thứ sáu, đây là một công trình xã hội học nhận thức: hai tác giả không quan niệm rằng xã hội học nhận thức chỉ là một nhánh chuyên ngành của xã hội học, mà chính là nền tảng thiết yếu của một lý thuyết tổng quát về xã hội.

Và thứ bảy, cuốn sách này là một công trình khảo cứu *liên ngành* – đây là điều vẫn còn khá hiếm hoi trong lãnh vực xã hội học. Lập luận của Berger và Luckmann đã vận dụng nhiều góc nhìn như: lối tiếp cận *triết học*; hướng nghiên cứu những khía cạnh *sinh học* của ngành *nhân học nhân văn* (theo hướng của Arnold Gehlen) cùng những hệ quả của chúng liên quan

tới các tập quán và nề nếp sinh hoạt hằng ngày (đặc biệt là vai trò của những tiến trình tập quán hóa trong quá trình định chế hóa); những lý thuyết *tâm lý học* về quá trình xã hội hóa, để từ đó đi đến những nhận định về việc hình thành căn cước của cá nhân. Tuy vậy, công trình này không rơi vào một thứ chiết trung, chỉ tổng hợp nhiều loại lý thuyết khác nhau, mà tỏ rõ đây là một diễn trình lập luận lô-gíc và chặt chẽ, nhờ đi theo cái trục xương sống là phương pháp hiện tượng học của Schutz.

Nhìn chung, theo Martuccelli, có thể coi cuốn *Sự kiến tạo xã hội về thực tại* là “một bản tóm lược thực sự lịch sử của tư tưởng về xã hội”.

Như đã nói, trong công trình này, Berger và Luckmann đã vận dụng phương pháp hiện tượng học dựa trên đường hướng của Alfred Schutz, và hai ông coi đây là tiền đề nền tảng dẫn vào việc phân tích xã hội học.

Cấu trúc của cuốn sách được trình bày theo diễn trình như sau: phần 1 là phần “*dẫn luận triết học vào luận đề cốt tủy*” của công trình này “*dưới dạng một sự phân tích hiện tượng học về thực tại của đời sống thường nhật*”, trong đó “*một số vấn đề sẽ được xem xét trong các dấu ngoặc đơn hiện tượng học*”. Sau đó, những vấn đề ấy “*sẽ được đề cập trở lại ở phần 2 bằng cách loại bỏ những dấu ngoặc đơn ấy và chú tâm tới nguồn gốc sinh thành thường nghiệm của chúng*”, và cuối cùng “*lại tiếp tục được đề cập một lần nữa ở phần 3 trên bình diện ý thức chủ quan*”. Phần 2 trình bày quan niệm của Berger và Luckmann về bộ môn xã hội học nhận thức; còn phần 3 thì “*ứng dụng quan niệm này vào bình diện ý thức chủ quan, và*

từ đó xây dựng một chiếc cầu lý thuyết nối đến các vấn đề của ngành tâm lý học xã hội”.

Như vậy, trước khi bước vào phần trình bày những luận điểm then chốt của cuốn sách ở phần 2 và phần 3, hai tác giả đã áp dụng phương pháp hiện tượng học ở phần 1 mà hai ông gọi là *“một phương pháp thuần túy mô tả”*, nhằm đi tìm *“những nền tảng của kiến thức trong đời sống thường nhật”*. Nội dung này thực ra chưa phải là việc phân tích xã hội học thực thụ, mà chỉ mang tính chất *“tiền xã hội học”* (presociological), tức là để chuẩn bị những tiền đề nền tảng cần thiết cho việc phân tích xã hội học về sau. Chính vì thế mà hai tác giả gọi phần 1 này là phần *“dẫn luận triết học”* (philosophical prolegomena) để từ đó bước vào lập luận xã hội học.

Berger và Luckmann nhấn mạnh rằng khi phân tích hiện tượng học về đời sống thường nhật, hay nói chính xác hơn là kinh nghiệm chủ quan về đời sống thường nhật, điều quan trọng luôn luôn cần lưu tâm là *“tránh đưa ra bất cứ giả thuyết nhân quả hay giả thuyết sinh thành nào, cũng như tránh những lời khẳng định về vị thế bản thể luận [ontological status] của các hiện tượng được phân tích”* (tr. 17). Theo hai tác giả, nhà xã hội học không có thẩm quyền để trả lời những câu hỏi liên quan tới bản thể luận và nhận thức luận của các hiện tượng xã hội, vốn là những lãnh vực thuộc ngành triết học. Hai tác giả viết tiếp như sau: *“Lý lẽ thông thường có vô số những cách diễn giải tiền-khoa-học hoặc có-vẻ-như-khoa-học về thực tại thường nhật mà nó coi là điều đương nhiên. Nếu chúng ta phải mô tả thực tại hiểu theo lý lẽ thông*

thường, chúng ta buộc phải qui chiếu đến những cách lý giải ấy, cũng như chúng ta buộc phải xét đến tính chất được-coi-như-đương-nhiên của thực tại này – nhưng chúng ta sẽ làm điều này bên trong những dấu ngoặc đơn hiện tượng học”.

Sau đây, chúng tôi sẽ cố gắng điểm lại một số nội dung chính yếu trong luận điểm của Berger và Luckmann liên quan tới tiến trình kiến tạo thực tại xã hội (thông qua quá trình định chế hóa và quá trình chính đáng hóa), và tiến trình nội tâm hóa thực tại xã hội (tức là tiến trình xã hội hóa); sau đó là một thí dụ minh họa về tiến trình kiến tạo thực tại trong đời sống hôn nhân; và cuối cùng là một số nét liên quan tới môn xã hội học nhận thức theo quan điểm của Berger và Luckmann, và phương pháp hiện tượng học.

Những đặc trưng của thực tại đời sống thường nhật

Xuất phát điểm của tiến trình phân tích trong công trình này của Berger và Luckmann là *thực tại của đời sống thường nhật*, nhưng cần minh định ngay: đối tượng phân tích ở đây không phải là bản thân thực tại ấy, mà là thực tại *dưới cái nhìn của ý thức thông thường* (common sense), bởi lẽ đây là một thực tại “*được lý giải bởi con người và có ý nghĩa đối với họ về mặt chủ quan như một thế giới nhất quán*”. Nói cách khác, đối tượng phân tích ở đây chính là cách *nhận thức* của người bình thường đối với thực tại mà họ đang sống và họ đang coi là thực tại.

“*Nguyên lý Archimedes*” của cuốn sách này, theo cách ví von của Danilo Martuccelli, chính là ý tưởng sau đây: các cá nhân luôn luôn nắm bắt hay lãnh hội các tiến trình xã hội như những thực tại khách quan có sẵn đó, một thực tại có trật tự và có ý nghĩa đối với họ. Đó là thực tại mà họ coi là đương nhiên phải như vậy (*take for granted*), nghĩa là được mọi người mặc nhiên thừa nhận và mặc nhiên đồng ý là nó phải như vậy. Đây là một ý tưởng xuất phát từ Schutz mà hai tác giả nhắc lại nhiều lần trong các lập luận trong suốt công trình này. Theo Berger và Luckmann, “*thực tại của đời sống thường nhật xuất hiện [trước mắt tôi] như [một thực tại] đã được đối vật hóa sẵn ở đó, nghĩa là được cấu thành bởi một trật tự các đối vật [objects] vốn đã được định danh là đối vật trước khi tôi xuất hiện trên sân khấu*”.

Thực tại đời sống thường nhật là thực tại của một **thế giới liên chủ thể** (*intersubjective world*), tức là một thế giới mà tôi sống cùng với tha nhân: “[T]ôi *biết là tôi sống với họ trong một thế giới chung. Điều quan trọng nhất là tôi biết rằng có một sự tương ứng đang diễn ra giữa các ý nghĩa của tôi và các ý nghĩa của họ trong thế giới này, rằng chúng tôi có cùng một ý thức thông thường về thực tại của thế giới này*” (những chỗ nhấn mạnh là do hai tác giả).

Tôi luôn luôn nhìn nhận tha nhân thông qua những lược đồ **điển hình hóa** (*typification*), nghĩa là nhìn người khác dưới lăng kính của những cái mẫu “*điển hình*” (types) mà tôi đã có sẵn trong đầu (thực ra là những điển hình mà cộng đồng xã hội đã đưa vào trong đầu tôi). Chính cách nhìn điển-hình-hóa này định đoạt cách xử sự và hành động của tôi đối với những người khác. Chẳng hạn, tôi có thể nhìn nhận một người nào đó như “một người đàn ông”, “một người mua hàng”, “một người vui tính”, v.v. và xử sự với người ấy theo những khuôn mẫu tương ứng với những điển hình ấy. Sự điển hình hóa là một tiến trình hỗ tương: người kia cũng nhìn nhận tôi theo một cách điển hình hóa nào đó – chẳng hạn anh ta nhìn tôi như “một người đàn ông”, “một người bán hàng”, “một kẻ thích lấy lòng người khác”, v.v.

Những sự điển hình hóa lúc đầu luôn luôn gắn liền với những tình huống *gặp gỡ trực diện* (giáp mặt, *face to face*), và do vậy chúng chỉ mang tính chất cá biệt đối với những người mà tôi gặp trực tiếp trong đời sống hằng ngày. Nhưng trong quá trình tương giao xã hội, những sự điển hình hóa dần dà được tôi suy rộng ra (khái quát hóa) và cuối cùng trở thành

những “điển hình” mang tính chất nặc danh. Chẳng hạn, khi tôi điển hình hóa người bạn Henry của tôi là một người Anh, thì tự khắc tôi lý giải một số lối ứng xử nào đó của anh ta xuất phát từ sự điển hình hóa này – chẳng hạn, khẩu vị ăn uống của anh ta là khẩu vị điển hình của người Anh, tác phong và một số kiểu phản ứng của anh ta thuộc về típ Ăng-lê điển hình. *“Thực tại xã hội của đời sống thường nhật vì vậy luôn luôn được lãnh hội trong một chuỗi những sự điển hình hóa”*.

Lẽ tất nhiên trong thực tế, người ta nhiều lúc cũng có thể hiểu lầm nhau do thao tác điển hình hóa nói trên. Trần Văn Toàn diễn giải ý tưởng này của Alfred Schutz như sau: *“Người ta có thể hiểu sai ý nhau khi tình trạng tiểu sử khác nhau. Ví dụ chàng thanh niên đứng đắn có thể bị coi là hạng sở Khanh, nếu cô thiếu nữ quá giàu kinh nghiệm, hay là nếu cô nàng đã một hai lần bị lừa”*. Mặt khác, cách hiểu về ý nghĩa của hành động của người khác cũng phụ thuộc vào cách thức mà chủ thể điển hình hóa về người khác: *“Người ta có thể gán cho cử chỉ và lời nói cái ý nghĩa tùy theo địa vị người nói. Nếu tôi là một thầy giáo nghèo không có vây cánh, thì có mở miệng ăn nói lý sự về quốc sách, về nền giáo dục, cũng không ai để ý. Nhưng nếu tôi giàu sang, nếu tôi là quốc trưởng hay là bộ trưởng, thì tình thế khác hẳn. Lúc đó nếu tôi ít nói, thì thiên hạ cho là dè dặt, là thâm trầm; nếu có ăn nói vô lý sự hay què mùa tục tĩu, thì cũng chẳng thiếu gì người ca tụng tôi là anh minh, là sáng suốt, là... không sợ nói thật. Tôi có ăn nói lếu láo thì cũng có người bình luận về tư tưởng và về cái tài phun châu nhả ngọc của tôi”*.

Theo Berger và Luckmann, khi biểu lộ suy nghĩ hoặc cảm xúc của mình, con người **khách thể hóa** cái chủ quan của mình ra bên ngoài (*objectivation*), nghĩa là, *“tự thể hiện ra trong những sản phẩm của hoạt động con người vốn hiện diện trước mắt cả những người sản xuất ra chúng lẫn trước mắt tha nhân như những yếu tố của một thế giới chung”*. Thí dụ, sự tức giận có thể được khách thể hóa bằng một thứ vũ khí: sau một trận cãi vã kịch liệt, kẻ tức giận phóng một con dao cắm lên tường đầu giường tôi lúc tôi đang ngủ; con dao cắm trên tường chính là một sản phẩm khách thể hóa của chủ thể tính của kẻ tức giận, và tôi hiểu được ý nghĩa của sự khách thể hóa này mặc dù kẻ sản xuất ra nó không có mặt lúc tôi chợt tỉnh giấc, và mặc dù tôi biết rằng chức năng sử dụng của con dao này không phải là để giết tôi.

Đặc trưng của sự khách thể hóa, theo Berger và Luckmann, đó là kết quả của nó có thể tiếp tục tồn tại vượt ra khỏi những tình huống gặp gỡ trực diện (giáp mặt), và trở thành *“những yếu tố của một thế giới chung”*, nghĩa là mọi người có thể hiểu được. Đời sống thường nhật chỉ có thể diễn ra nhờ những sự khách thể hóa này, bởi vì mỗi người chúng ta *“liên tục được vây quanh bởi những đồ vật vốn ‘công bố’ những ý định chủ quan của những người đồng loại”*.

Tín hiệu và ngôn ngữ (xét như một hệ thống tín hiệu) chính là những kết quả quan trọng nhất của hiện tượng khách thể hóa, vì chúng *“đã trở nên khả dụng một cách khách quan”*, nghĩa là mọi người trong một cộng đồng đều có thể sử dụng được chúng (tr. 59). Chính là nhờ những sự khách thể hóa ấy

mà “*thế giới liên chủ thể theo lý lẽ thông thường được kiến tạo*”.

Ngôn ngữ không những là một phương tiện giúp tôi có thể *khách thể hóa*, tức là diễn đạt những suy nghĩ hay cảm xúc của mình, mà còn là một phương tiện giúp tôi có thể diễn hình hóa những kinh nghiệm mà tôi trải qua, “*cho phép tôi xếp chúng vào những phạm trù bao quát mà nhờ đó chúng có ý nghĩa không chỉ với tôi mà cả với những người đồng loại*”. Thí dụ, sau một cuộc cãi nhau với mẹ vợ, tôi có thể diễn hình hóa kinh nghiệm chủ quan cụ thể này về mặt ngôn ngữ dưới phạm trù “chuyện phiền toái với mẹ vợ”. Nói lên cụm từ này, có lẽ những người khác ai cũng hiểu ngay, kể cả mẹ vợ tôi (Berger và Luckmann nói về chuyện “chàng rể, mẹ vợ” ở xã hội châu Âu. Còn trong bối cảnh gia đình Việt Nam truyền thống, chuyện “mẹ chồng, nàng dâu” cũng là một dạng *diễn hình hóa* hiểu theo nghĩa của Berger và Luckmann).

Mặt khác, ngôn ngữ còn là một phương tiện giúp tôi có khả năng **đối vật hóa** (*objectification*) các kinh nghiệm mà tôi lần lượt trải qua, nghĩa là biến những kinh nghiệm ấy thành những đối vật hay đối tượng (*objects*) của ý thức, không chỉ khả dụng đối với tôi, mà kể cả đối với những người khác.

Chúng ta có thể phân biệt giữa hai khái niệm “khách thể hóa” (*objectivation*) và “đối vật hóa” (*objectification*) của Berger và Luckman như sau. **Khách thể hóa** là việc con người “*tự thể hiện ra trong những sản phẩm của hoạt động*” của mình nhằm diễn đạt những ý nghĩ chủ quan của mình (tr. 56); còn **đối vật hóa** là việc “*chuyển hóa [những] kinh nghiệm [của con người] thành [những] đối tượng kiến thức khả dụng cho*

mọi người”. Điều cần chú ý là sự đối vật hóa thường là kết quả của một quá trình “trầm tích” (sedimentation). Nói khác đi, sự đối vật hóa luôn luôn đến sau sự khách thể hóa (nhưng không phải bất cứ sự khách thể hóa nào cũng dẫn đến sự đối vật hóa). Berger và Luckmann viết như sau: *“Ngôn ngữ còn đem lại phương tiện cho việc đối vật hóa những kinh nghiệm mới, cho phép tháp nhập những kinh nghiệm này vào trong kho kiến thức hiện hữu, và nó là phương tiện quan trọng nhất mà nhờ đó những sự trầm tích vốn đã-được-khách-thể-hóa [objectivated] và đã-được-đối-vật-hóa [objectified] có thể được lưu truyền lại trong truyền thống của tập thể hữu quan”*.

Thuật ngữ “khách thể hóa” (objectivation) được Berger và Luckmann lấy từ ý niệm *Versachlichung* của Georg Hegel và Karl Marx (xem chú thích số 28, tr. 94). Còn thuật ngữ “đối vật hóa” (objectification) thì bắt nguồn từ ý niệm *Vergegenständlichung* của Hegel. Đây là hai khái niệm có liên quan chặt chẽ với nhau.

Nhân đây, chúng tôi muốn điểm lại vài dòng về những khái niệm này của Hegel và Marx. Trong cuốn *Hiện tượng học tinh thần* (1807), khi đề cập tới tiến trình khách thể hóa, Georg Hegel viết rằng đối tượng hay khách thể, mà ông gọi là *“bản thân sự việc”* (die Sache selbst), một khi đã được định danh bằng ngôn ngữ hay tín hiệu, biến thành *“một hiện thực hiện diện khách quan [minh nhiên] cho ý thức”*. “Sự việc” này xuất hiện như một thứ có *“bản chất khách quan”* của nó, tức là như *“một đối tượng tuy là sản phẩm **thoát thai từ** Tự-ý thức như là **của** Tự-ý thức nhưng vẫn không ngừng tồn tại như một đối tượng tự do và đích thực”*. Trong công trình ấy, thực ra Hegel

không trực tiếp sử dụng thuật ngữ *Vergegenständlichung*, nhưng có nói đến nội hàm của khái niệm này khi ông đề cập tới sự “xuất nhượng” (*Entäusserung*), hiểu theo nghĩa “ngoại tại hóa” hay “đối tượng hóa” (*Vergegenständlichung*). Hegel viết như sau: “... sự hiện hữu (*Dasein*) của thế giới này, cũng như hiện thực của Tự-ý thức đều dựa vào tiến trình Tự-ý thức tự xuất nhượng nhân cách (*Persönlichkeit*) của nó ra bên ngoài (*sich entäussert*), qua đó, tạo ra thế giới của nó và hành xử với thế giới ấy như với cái gì xa lạ, ở bên ngoài mà từ nay nó **phải** chiếm lĩnh. Nhưng, bản thân việc từ bỏ cái tồn tại-cho-mình của Tự-ý thức chính là việc tạo ra hiện thực; và do đó, nhờ việc từ bỏ ấy, Tự-ý thức chiếm lĩnh hiện thực ấy một cách trực tiếp”. Ở một đoạn sau, Hegel còn nhấn mạnh đến vai trò của ngôn ngữ khi ông diễn giải rằng sự xuất nhượng của tinh thần được thực hiện trước hết ở trong ngôn ngữ.

Trong tập *Bản thảo kinh tế-triết học năm 1844* (bản thảo thứ nhất), khi nói đến ý niệm “đối vật hóa” (hay “đối tượng hóa”, *Vergegenständlichung*), Karl Marx viết như sau; “Vật do lao động sản xuất ra, tức sản phẩm của lao động, đối lập với lao động như một **tồn tại xa lạ**, như một **lực lượng không phụ thuộc** vào người sản xuất. Sản phẩm của lao động là lao được cố định, được cụ thể hóa trong một vật, đó là **sự vật hóa của lao động**. Hiện tại hóa lao động tức là vật hóa lao động”. Nhân đây nói thêm, bản dịch của nhà xuất bản Sự thật đã dịch từ *Vergegenständlichung* là sự “vật hóa”; nhưng trong bản dịch cuốn sách này của Berger và Luckmann, chúng tôi dịch từ *objectification* (tương ứng với từ tiếng Đức vừa nêu) là sự “đối vật hóa”, hiểu theo nghĩa tương tự như sự “đối tượng

hóa”, tức là biến một cái gì đó thành đối vật hay đối tượng – và chúng tôi dành thuật ngữ “*vật hóa*” để dịch từ *reification* (tiếng Đức là *Verdinglichung*) mà Berger và Luckmann sử dụng ở những đoạn khác.

Trở lại với nội dung cuốn sách này. Theo Berger và Luckmann, chính là nhờ vào kết quả của các tiến trình đối vật hóa thông qua ngôn ngữ mà mỗi người chúng ta mới có thể sống được trong đời sống thường nhật và định vị được “*tọa độ*” hay chỗ đứng của mình trong lòng thực tại ấy. *“Ngôn ngữ sử dụng trong đời sống thường nhật không ngừng cung cấp cho tôi những điều đã-được-đối-vật-hóa cần thiết [đối với tôi], và ấn định trật tự mà trong đó chúng có ý nghĩa, và chính là trong lòng trật tự này mà đời sống thường nhật mang ý nghĩa đối với tôi. Tôi sống tại một nơi đã được định danh về mặt địa lý; tôi sử dụng những dụng cụ, từ dụng cụ mở đồ hộp cho đến những chiếc xe hơi thể thao, là những thứ đã được gọi tên trong vốn từ vựng kỹ thuật của xã hội của tôi; tôi sống trong lòng một mạng lưới các mối liên hệ con người, từ câu lạc bộ chơi cờ vua của tôi cho đến Hiệp chủng quốc Hoa Kỳ, vốn là những thứ cũng đã được sắp xếp thứ tự bằng phương tiện từ vựng. Bằng cách ấy, ngôn ngữ đánh dấu các tọa độ của cuộc sống của tôi trong xã hội và phủ đầy cuộc sống ấy bằng những đối vật có ý nghĩa”* (tr. 40).

Nhờ ngôn ngữ, các kinh nghiệm của cá nhân tôi cũng như các kinh nghiệm của những người khác có thể được đối vật hóa, được lưu giữ và được tích lũy vào trong **kho kiến thức của xã hội** (*social stock of knowledge*). *“Cái kho này được lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác và có sẵn đó để cá nhân*

có thể tiếp cận và sử dụng trong đời sống thường nhật” (tr. 66). Chính nhờ dựa vào kho kiến thức chung này mà mỗi cá nhân mới có thể thiết lập được những mối liên hệ tương giao với “những người đồng sự” (consociates), “những người cùng thời” (contemporaries), những “tiền nhân” (predecessors), cũng như cả với những “người hậu thế” (successors).

Theo Schutz, “*những người đồng sự*” là những người không những sống cùng thời với tôi, mà còn sống trong cùng không gian với tôi, nghĩa là những người mà tôi gặp mặt trong đời sống thường nhật. “*Những người cùng thời*” là những người sống cùng thời với tôi, tương ứng với tiểu sử cuộc đời của tôi, và là những người mà tôi có thể thiết lập những mối liên hệ tương giao. Các “*tiền nhân*” là những người mà tôi không thể tác động đến, nhưng “*những hoạt động quá khứ của họ và kết quả của những hoạt động ấy có thể được tôi lý giải và có thể ảnh hưởng đến các hoạt động của chính tôi*”. Và những “*người hậu thế*” là những người “*mà tôi không thể có kinh nghiệm gì về họ, nhưng tôi có thể hướng các hoạt động của tôi đến họ với ít nhiều tiên liệu nào đó*”.

Khái niệm “kho kiến thức của xã hội” được Berger và Luckmann lấy từ Alfred Schutz. Theo Schutz, kho kiến thức là kết quả của “*sự trầm tích hóa [sedimentation] các hành vi đã trải nghiệm từ trước, cùng với những sự tổng quát hóa, hình thức hóa và ý thể hóa [generalizations, formalizations, and idealizations] về những hành vi ấy*”. Trong tiểu sử cuộc đời của mỗi người, những kinh nghiệm mà mình trải qua sẽ được tích lũy dần và do vậy sẽ mở rộng dần “*kho kinh nghiệm*” của mình (kho kinh nghiệm được hiểu là “*sự trầm tích của những*

kinh nghiệm đã trải qua”), và cũng nhờ đó mở rộng dần “kho kiến thức” của mình. Tuy nhiên, kho kinh nghiệm không mang tính chất thuần túy cá nhân. Kho này bao gồm những kinh nghiệm của cá nhân lẫn những kinh nghiệm được truyền đạt lại từ cha mẹ và thầy giáo của cá nhân. Các kinh nghiệm trong đời sống thường nhật thường được tích lũy dựa trên kho kiến thức chung của xã hội – tức bao gồm những kiến thức mà mọi người coi là đương nhiên và đã được xã hội phê chuẩn. Theo Schutz, kiến thức “không là gì khác hơn là kết quả trầm tích [sediment] của những tiến trình trí tuệ trước đây mà nhờ đó nó được cấu tạo nên”, nhưng đây là kiến thức “được xã hội phê chuẩn” (socially approved knowledge), nó là “một tập hợp những công thức có sẵn [recipes] nhằm giúp cho mỗi thành viên của nhóm xác định được tình huống của mình trong thực tại của đời sống thường nhật theo một cách thức điển hình”.

Theo Schutz, kho kiến thức luôn luôn “*nằm trong tầm tay*” của cá nhân (*at hand*), nó có thể được nhớ lại hoặc được lưu giữ lại trong thực tế hoặc về mặt tiềm năng, và vì thế nó cũng là “*nền tảng của những sự tiên lường [protentions] và những sự tiên liệu [anticipations]*” của cá nhân trong đời sống thường nhật. Nó có thể chứa đựng cả chân trời của những điều chưa biết (*unknown*), nhưng nó coi đấy là những điều mà cá nhân có tiềm năng biết được (*knowable*), trong bối cảnh vòm trời kiến thức của mình.

Nếu Schutz sử dụng khái niệm “kho kiến thức” chủ yếu dưới góc độ cá nhân, thì trong cuốn sách này, Berger và Luckmann sử dụng khái niệm này chủ yếu dưới góc độ xã hội, và thường xuyên đề cập tới “*kho kiến thức của xã hội*” (social

stock of knowledge) hoặc “*kho kiến thức chung*” (common stock of knowledge).

Tiến trình kiến tạo thực tại xã hội và sự biện chứng của xã hội

Đứng trước câu hỏi là làm thế nào mà trật tự xã hội có thể nảy sinh, Berger và Luckmann đưa ra *“câu trả lời tổng quát nhất”* như sau: *“[T]rật tự xã hội là một sản phẩm của con người, hay nói chính xác hơn, là một tiến trình sản xuất đang tiếp diễn của con người”*. Nói cách khác, chính con người tạo ra trật tự xã hội trong tiến trình **ngoại thể hóa** (externalization) của mình.

Theo Berger và Luckmann, *“sự ngoại thể hóa [của con người] xét tự nó là một sự tất yếu về mặt nhân học”* – đây là điều mà cả Hegel và Marx đã khai triển kỹ lưỡng. Ý niệm “ngoại thể hóa” ở đây có liên quan trực tiếp tới những ý niệm “xuất nhượng” (Entäusserung), “ngoại tại hóa”, “khách thể hóa” (objectivation, Versachlichung), và “đối vật hóa” (objectification, Vergegenständlichung) của Hegel và Marx mà chúng tôi đã trình bày ở mục trên.

“Thế giới định chế là hoạt động đã-được-khách-thể-hóa của con người”. Theo Berger và Luckmann, quá trình khách thể hóa là quá trình mà trong đó các hoạt động của con người được “ngoại thể hóa” thành những sản phẩm khách quan. Định chế chính là một trong những sản phẩm tối hậu của quá trình này.

Nói đến sự hình thành của trật tự xã hội chính là nói đến tiến trình *định chế hóa*. Những “hiện tượng thuần túy” (hiểu theo nghĩa hiện tượng học của Husserl) của tiến trình định chế

hóa mà chúng ta có thể nhận diện được, chính là sự *tập quán hóa*, sự *điển hình hóa*, và từ đó là sự xuất hiện của các *vai trò*, và cuối cùng là sự ra đời của một *định chế*.

Khởi sự là tiến trình **tập quán hóa** (habitualization): *“Bất cứ hành động nào được lặp đi lặp lại thường xuyên cũng sẽ đến lúc được đúc thành một khuôn mẫu [pattern], khuôn mẫu này sau đó có thể được sao chép lại mà không tốn nhiều công sức”* (tr. 83). Lấy thí dụ về việc hai người tiến hành chế tạo một chiếc xuồng bằng những que diêm trên một hòn đảo hoang, Berger và Luckmann nhận xét rằng chính nhờ tiến trình tập quán hóa mà mỗi buổi sáng, hai người này có thể tiếp tục công việc mà mình đã làm từ ngày hôm trước, thay vì phải thắc mắc đặt lại câu hỏi là mình phải bắt đầu từ đâu, và trong số hàng trăm cách có thể có để chế tạo chiếc xuồng bằng que diêm, thì họ chỉ chọn theo một cách mà thôi. Tập quán là một thứ khuôn mẫu hành động có *“cái lợi tâm lý quan trọng, đó là thu hẹp bớt những sự lựa chọn”*, và *“giải thoát cá nhân khỏi gánh nặng của ‘tất cả những sự quyết định ấy’”*.

Tiếp theo là tiến trình **điển hình hóa** (typification). “[N]guồn gốc của bất cứ trật tự định chế nào cũng đều nằm trong việc điển hình hóa các hành động của chính cá nhân và của tha nhân”. Điển hình hóa là một ý niệm khởi nguồn từ Edmund Husserl và được khai triển bởi Alfred Schutz. Theo Schutz, thông thường con người không trải nghiệm ngoại giới như một thế giới bao gồm những vật thể cá lẻ độc nhất vô nhị, nằm rải rác trong không gian và thời gian, mà thường trải nghiệm một thế giới có “rừng”, có “núi”, có “cây”, có “con thú”, có “người đồng loại”, v.v. *“Tôi có thể chưa bao giờ thấy một*

con chó săn lông xù Ireland [Irish setter], nhưng nếu tôi thấy được một con thì tôi biết nó là một động vật và cụ thể là một con chó, với tất cả những đặc điểm quen thuộc và lối ứng xử điển hình của một con chó, chứ không phải như một con mèo chẳng hạn". Khi tôi tự hỏi "Đây là giống chó gì?" thì tức là tôi xem xét sự dị biệt của con chó ấy bằng cách qui chiếu nó về những kinh nghiệm của tôi về những con chó điển hình (typical) mà tôi đã biết.

Nói chung, con người chúng ta luôn luôn trải nghiệm thế giới đời sống thường nhật bằng cách qui về *"tính điển hình"* (typicality) của những sự vật và hiện tượng mà chúng ta bắt gặp, tức là nhìn chúng dưới lăng kính của những cái mẫu *"điển hình"* (types) mà chúng ta đã có sẵn trong đầu. Trong thế giới đời sống thường nhật, con người tương giao với đồng loại theo nhiều cách thức khác nhau, ít nhiều thân thiện hoặc ít nhiều nặc danh. Trong những sự tương giao ấy, cá nhân chỉ có thể hiểu được cách xử sự của tha nhân nếu hiểu được các động cơ, mục đích và dự định của họ. Nhưng không dừng lại ở những tình huống cụ thể, cá biệt và tản mạn, cá nhân thường hiểu được cách xử sự của tha nhân thông qua *"tính điển hình"* của các động cơ và mục đích ấy. Muốn được như vậy, trước đó, cá nhân đã phải *"xây dựng những khuôn mẫu điển hình [typical patterns] về các động cơ và mục đích của họ, kể cả các thái độ và các nhân cách của họ"*. Như vậy, điển hình hóa chính là việc *"xây dựng những khuôn mẫu điển hình"* trong đầu con người. *"Những đối vật và biến cố độc nhất vô nhị [unique] nào đang xuất hiện trước mắt chúng ta*

đều mang tính chất độc nhất vô nhị bên trong một chân trời của sự quen thuộc điển hình và của tình thế sắp quen biết”.

Theo Berger và Luckmann, trong quá trình tương giao của con người, mỗi cá nhân tiến hành việc điển hình hóa cách xử sự của người khác, và người khác cũng làm như thế đối với cá nhân. Những sự điển hình hóa hỗ tương này được tích lũy dần dần vào trong kho kiến thức chung. Đây chính là lúc mà định chế bắt đầu hình thành: *“Sự định chế hóa diễn ra mỗi khi có một sự điển hình hóa hỗ tương đối với những hành động đã được-tập-quán-hóa của một số loại điển hình tác nhân nào đó.”.* Điều quan trọng ở đây là sự điển hình hóa không chỉ diễn ra đối với các *hành động*, mà kể cả đối với các *tác nhân*.

Do vậy, kết quả của những sự điển hình hóa chính là hình thành nên các **vai trò**. *“Định chế đặt định rằng những hành động theo điển hình X sẽ được thực hiện bởi những tác nhân thuộc điển hình X. Chẳng hạn, định chế pháp luật đặt định rằng phải chặt đầu theo những cách thức đặc thù nào đó trong những hoàn cảnh đặc thù nào đó, và những điển hình cá nhân đặc thù nào đó sẽ thi hành việc chặt đầu (chẳng hạn các đao phủ, hoặc các thành viên của một đẳng cấp ô uế, hoặc những trinh nữ dưới một độ tuổi nào đó, hoặc những người đã được chỉ định bởi một lời sấm truyền)”.*

Mỗi định chế đều có **sử tính** (historicity) của nó. Vì thế, Berger và Luckmann nhấn mạnh rằng *“sẽ không thể hiểu được một định chế một cách xác đáng nếu không hiểu quá trình lịch sử mà trong đó nó được sản sinh ra”.*

Mặt khác, định chế luôn bao hàm sự **kiểm soát**. Nó *“kiểm soát cách xử sự của con người bằng cách thiết lập các khuôn*

mẫu xử sự định sẵn, các khuôn mẫu này lèo lái cách xử sự đi theo một hướng nào đó nhất định chứ không đi theo những hướng khác” (tr. 86). Do các thể hệ đến sau thường gặp khó khăn trong chuyện tuân thủ, nên trật tự định chế thường *“phải thiết lập các biện pháp chế tài”*. *“Trẻ em phải được ‘dạy cách cư xử’, và một khi đã được dạy thì chúng phải ‘tuân theo khuôn phép’. Người lớn cũng buộc phải như vậy, lẽ dĩ nhiên”*.

Sự định hình của các **vai trò** chính là kết quả của sự điển hình hóa trong tiến trình định chế hóa. Trong cuốn *Invitation to Sociology* (1963), tức ba năm trước khi xuất bản cuốn *Sự kiến tạo xã hội về thực tại*, Peter Berger từng đưa ra một định nghĩa rất cô đọng về khái niệm vai trò: vai trò là *“một phản ứng điển hình đối với một kỳ vọng điển hình”*. Nói cách khác, cộng đồng xã hội đã qui định sẵn lối xử sự điển hình của mỗi vai trò. Tuy nhiên, vai trò không chỉ là một khuôn mẫu xử sự có sẵn, mà còn bao hàm cả những cảm xúc và thái độ thuộc về khuôn mẫu này. Hơn nữa, những cảm xúc và thái độ này cũng có tác dụng củng cố và thúc đẩy tác nhân phải đảm nhiệm vai trò của mình một cách trọn vẹn. Berger viết: *“Người ta sẽ cảm thấy nồng nàn hơn khi đang hôn, khiêm nhường hơn khi đang quì gối [...] Nghĩa là, nụ hôn không chỉ biểu hiện sự nồng nàn mà còn sản sinh ra sự nồng nàn”*. Vị giáo sư khi tỏ ra vẻ uyên bác lúc giảng bài thì cũng sẽ đến lúc cảm thấy mình uyên bác. Vị giáo sĩ thấy mình tin thực sự vào những điều mình đang thuyết giáo. Người lính thấy trời dậy tinh thần quân nhân khi khoác lên mình bộ quân phục.

Mỗi vai trò luôn luôn bao hàm những khuôn mẫu xử sự chuẩn định mà mọi người thừa nhận, xét trong mối liên hệ với

những vai trò khác trong cùng một định chế. Một thí dụ về vai trò của người cậu đối với đứa cháu trong mối liên hệ cậu-cháu: *“người ta có thể chấp nhận người anh/em vợ đánh đòn đứa con hỗn láo của mình”*, vì hiểu đây là lối xử sự chuẩn định điển hình của mối liên hệ cậu-cháu và là *“một khuôn mẫu mà ai cũng thừa nhận trong một xã hội cư trú bên nhà vợ”*.

Một định chế luôn tự biểu lộ chính mình thông qua các vai trò, xét trên hai cấp độ. *“Trước hết, việc đảm nhiệm vai trò thể hiện chính nó [tức vai trò – N.D.]. Thí dụ, tham gia vào việc xét xử chính là thể hiện vai trò quan tòa. Cá nhân vị quan tòa không hành động ‘theo ý mình’, mà với tư cách của một vị quan tòa. Kế đến, vai trò thể hiện cả một mạng lưới bao gồm những cách xử sự nhất định trong lòng định chế. Vai trò của vị quan tòa nằm trong mối liên hệ với các vai trò khác, và toàn bộ các vai trò ấy cấu tạo nên định chế luật pháp. Vị quan tòa hành động như người đại diện cho định chế này”*.

Định chế được Berger và Luckmann ví như một *“kịch bản chưa được viết ra của một vở kịch”*, trong đó các hành động và xử sự của các vai trò đều *“đã được lập trình”* sẵn. *“Sự hiện thực hóa vở kịch phụ thuộc vào việc các diễn viên/tác nhân [actors] còn-đang-sống diễn đi diễn lại những vai [roles] đã được ấn định trong vở kịch. Các diễn viên/tác nhân là hiện thân của các vai và hiện thực hóa vở kịch bằng cách trình diễn nó trên sân khấu hữu quan. Cả vở kịch lẫn định chế đều không tồn tại thực sự bên ngoài sự trình diễn trở đi trở lại này”*. Nói khác đi, nếu không có diễn viên, nếu vở kịch không được trình diễn, thì sẽ không có vở kịch, không có định chế. *“[C]hính các vai trò làm cho các định chế có thể tồn tại và luôn*

luôn tồn tại như một sự hiện diện có thực trong kinh nghiệm của các cá nhân đang sống”.

Chính ở điểm này mà chúng ta thấy bộc lộ **“sự biện chứng căn bản của xã hội”** xét như *“một hiện tượng mang tính toàn cầu”*: về mặt trật tự định chế, *“xã hội chỉ tồn tại khi các cá nhân có ý thức về nó”* và khi các cá nhân hiện thực hóa trật tự định chế thông qua những vai mà họ đóng; còn về mặt vai trò cá nhân, *“ý thức cá nhân được định đoạt về mặt xã hội”*, bởi lẽ *“chính là xuất phát từ trật tự định chế này mà [các vai trò] mới có được ý nghĩa khách quan của chúng”*.

Theo Berger và Luckmann, **sự biện chứng của xã hội** bao gồm ba mô-men căn bản sau đây: sự ngoại thể hóa (*externalization*), sự khách thể hóa (*objectivation*), và sự nội tâm hóa (*internalization*). Nói một cách vắn tắt: trong cuộc sống của mình, con người tự **ngoại thể hóa**, tự xuất nhượng chính mình ra bên ngoài (thông qua ngôn ngữ, thông qua việc diễn đạt suy nghĩ và cảm xúc, thông qua hành động, v.v.), **khách thể hóa** những điều đã-được-ngoại-thể-hóa thành thực tại khách quan (sản phẩm cuối cùng của tiến trình này là trật tự định chế, là thực tại “thế giới xã hội”), và **nội tâm hóa** cái thực tại ấy, tức là tiến trình mà nhờ đó *“thế giới xã hội vốn đã được khách thể hóa sẽ được phóng chiếu ngược trở lại vào trong ý thức trong suốt tiến trình xã hội hóa”*. Ba mô-men này không diễn ra tuần tự theo thời gian, bởi lẽ *“cả xã hội và mỗi bộ phận của nó đều mang đặc trưng là có đồng thời cả ba mô-men ấy”*, nhưng chúng vừa song hành với nhau, vừa tác động lẫn nhau – chính vì thế chúng ta mới gọi đây là sự biện chứng.

Mỗi cá nhân thành viên của xã hội “*cùng một lúc vừa ngoại thể hóa chính con người của mình vào trong thế giới xã hội vừa nội tâm hóa thế giới xã hội này như một thực tại khách quan*”. Nói cách khác, “*sống trong xã hội là tham gia vào sự hiện chứng của nó*”. Đó là điều mà Jean-Paul Sartre cũng từng nói khi khai triển ý tưởng theo hướng của Hegel: đó là “*quá trình nội tâm hóa cái ngoại tại và quá trình ngoại thể hóa cái nội tại*”.

Theo Berger và Luckmann, chúng ta có thể mô tả “*ba mô-men biện chứng*” nêu trên bằng ba mệnh đề căn bản sau đây: ***“Xã hội là một sản phẩm của con người. Xã hội là một thực tại khách quan. Con người là một sản phẩm của xã hội”*** (do chính Berger và Luckmann nhấn mạnh). Và hai tác giả lưu ý rằng “*một sự phân tích về thế giới xã hội mà bỏ quên bất kỳ một trong ba mô-men này thì sẽ bị méo mó*”.

Theo hai tác giả, giới xã hội học Mỹ “đương đại” (tức tính tới giữa thập niên 1960, lúc xuất bản cuốn sách này) thường “*bỏ quên*” cái mô-men đầu tiên (tức là sự ngoại thể hóa, tương ứng với mệnh đề “*xã hội là một sản phẩm của con người*”). Chính vì thế, “*nhãn quan của họ về xã hội có xu hướng đi đến cái mà Marx gọi là một sự vật hóa (Verdinglichung), nghĩa là, một sự bóp méo mang tính chất phi biện chứng đối với thực tại xã hội, [sự bóp méo này] làm che khuất cái đặc tính của thực tại xã hội xét như là một quá trình sản xuất đang tiếp diễn của con người, và thay vào đó, nó nhìn thực tại xã hội thông qua những phạm trù giống như đồ vật [thing-like] vốn chỉ thích hợp với thế giới tự nhiên*”.

Theo Berger và Luckmann, thực ra sự “vật hóa” chính là *“chặng tốt cùng trong quá trình khách thể hóa, bởi đó mà thế giới đã-được-khách-thể-hóa sẽ mất đi khả năng được lãnh hội như một công trình của con người”*.

Những con người cá nhân trong đời sống thường nhật không còn nhìn ra thế giới này là *“công trình của mình”* nữa. *“Mối quan hệ thực thụ giữa con người với thế giới của mình thường bị đảo ngược trong ý thức”*, bởi lẽ một mặt “[c]on người, nhà sản xuất ra một thế giới, được nhìn như sản phẩm của thế giới”, và mặt khác, *“hoạt động của con người được nhìn như một hiện tượng phụ đi kèm theo những quá trình nằm ngoài con người”*.

Nhưng “[n]gay cả khi đang lãnh hội thế giới như là cái đã được vật hóa, thì con người vẫn tiếp tục sản xuất ra nó”. Nói cách khác, *“một cách đầy nghịch lý, con người có khả năng sản xuất ra một thực tại sẽ phủ nhận chính anh ta”*

Tuy nhiên, Berger và Luckmann nhấn mạnh rằng vấn đề quan trọng mấu chốt mà chúng ta cần ghi nhận, đó là *“mối quan hệ giữa con người, [xét như là] nhà sản xuất, với thế giới xã hội, [xét như là] sản phẩm của anh ta, là và luôn là một mối quan hệ mang tính biện chứng”*: nghĩa là, một mặt *“con người [...] và thế giới xã hội của anh ta tương tác lẫn nhau”*, và mặt khác, *“[s]ản phẩm tác động ngược trở lại nhà sản xuất”*.

Sự chính đáng hóa và vũ trụ biểu tượng

Đối với những người sáng tạo nguyên thủy ra thế giới định chế, lịch sử ra đời định chế và các ý nghĩa của định chế là điều mà họ có thể dùng ký ức của mình để hồi tưởng một cách dễ dàng, vì chính họ đã trải qua những kinh nghiệm ấy. Thế nhưng, đối với những đứa con hay những đứa cháu của họ, thì lại không như vậy, vì chúng chỉ “nghe nói lại”. Và không dễ để khiến cho chúng coi các định chế như những điều tự-nó-hiển-nhiên. Do đó, khi mà định chế và các tập quán truyền thống cần được lưu truyền lại cho thế hệ sau, thì lúc ấy nảy sinh nhu cầu **chính đáng hóa** (*legitimation*), tức là nhu cầu “*giải thích và biện minh*” cho trật tự định chế đã được thiết lập. Người ta sẽ phải trình bày lại và diễn giải lại các ý nghĩa của định chế bằng những câu chuyện và với những công thức nhất quán thế nào đó để có đủ sức thuyết phục các thế hệ sau. “*Hệ quả là trật tự định chế đang nảy nở sẽ dựng lên cho mình một mái vòm chính đáng hóa [canopy of legitimations], và phủ lên trên mái vòm này một tấm màn bảo vệ/che chở [protective cover] – tấm màn này bao gồm cả sự lý giải về mặt tri nhận lẫn sự lý giải về mặt chuẩn mực*”. Các thế hệ sau sẽ phải học hỏi tất cả những câu chuyện và những công thức chính đáng hóa ấy trong suốt quá trình mà họ được xã hội hóa vào trong trật tự định chế.

Khái niệm *chính đáng* thực ra bắt nguồn từ Max Weber khi ông khai triển ý tưởng này trong bối cảnh xã hội học chính trị. Theo lời diễn giải của J. Scott và G. Marshall, chính đáng hóa

là tiến trình theo đó *“quyền lực không những được định chế hóa mà quan trọng hơn là còn được đặt trên nền tảng luân lý”*. Theo Weber, hành động xã hội của các tác nhân có thể hướng đến *“một niềm tin vào sự tồn tại của một ‘trật tự chính đáng’”*. Nếu một thương nhân thường xuyên đến viếng thăm khách hàng của mình vào những ngày nhất định trong tháng hoặc trong tuần, thì đấy là do tập quán (thói quen) hay do mục đích tư lợi của ông ta (để bán hàng, để thăm dò ý kiến về sản phẩm của mình...). Nhưng nếu một công chức nhà nước phải có mặt đúng giờ mỗi ngày ở công sở thì đây không phải chỉ do tập quán hay chỉ do tư lợi, mà quan trọng hơn còn là do ông ta phải tôn trọng “hiệu lực” của một trật tự (những qui tắc qui định trách vụ của ông ta) mà nếu ông vi phạm thì điều này không những gây ra cho ông những điều phiền phức, mà còn khiến ông ta bứt rứt do “ý thức nghĩa vụ” của mình.

Theo Weber, loại trật tự mà người ta tham gia với động cơ thuần túy tư lợi (tức động cơ duy lý hướng đến mục đích, *zweckrational*) thường ít vững bền hơn so với loại trật tự được duy trì trên cơ sở tập quán (với động cơ là thói quen); nhưng ngay cả loại trật tự thứ hai này, đến lượt nó, cũng thường ít vững bền hơn so với loại trật tự vận hành dựa trên uy tín của sự gương mẫu và của ý thức bốn phận, bởi lẽ động cơ của các tác nhân trong trường hợp này chính là *“niềm tin vào tính chính đáng”* của trật tự này.

Weber cho rằng các tác nhân thường thừa nhận tính chính đáng của một trật tự nào đó dựa trên những cách thức sau đây: (a) do truyền thống (tin vào hiệu lực của những điều vẫn luôn tồn tại xưa nay); (b) do niềm tin tình cảm, đặc biệt là cảm

xúc (tin vào hiệu lực của một điều mới được mạc khải hoặc của một tấm gương mẫu mực mà mình cần noi theo); (c) do niềm tin duy lý vào giá trị (*wertrational*) (tin vào hiệu lực của những điều được coi là tuyệt đối có giá trị); (d) do những qui định thực tế mà mọi người tin rằng chúng mang tính pháp lý (*Legalität*).

Weber nhấn mạnh rằng kinh nghiệm thực tế cho thấy không có hệ thống quyền hành nào (*authority, Herrschaft*) chấp nhận duy trì sự tồn tại của mình chỉ bằng những động cơ thuần túy vật chất, thuần túy tình cảm, hay thuần túy duy lý hướng đến giá trị. *“Mọi hệ thống quyền hành đều tìm cách thiết lập và nuôi dưỡng niềm tin vào ‘tính chính đáng’ của mình”*.

Nếu Max Weber chỉ sử dụng khái niệm chính đáng hóa để bàn về quyền hành chủ yếu trong lãnh vực xã hội học chính trị, thì Berger và Luckmann đã mở rộng khái niệm này để giải thích tiến trình hình thành các trật tự định chế của toàn bộ thực tại xã hội. Hai tác giả này viết như sau: *“Sự chính đáng hóa không những chỉ nói cho cá nhân biết tại sao anh ta phải làm điều này chứ không phải điều kia, nó còn nói cho anh ta biết tại sao những sự việc đó là như vậy”*.

Quá trình chính đáng hóa chính là *“một sự khách thể hóa ý nghĩa ‘ở cấp độ thứ hai’*”. *“Sự chính đáng hóa sản xuất ra những ý nghĩa mới nhằm tích hợp lại những ý nghĩa vốn đã được gắn vào những quá trình định chế riêng rẽ. Chức năng của sự chính đáng hóa là làm cho những điều đã được khách thể hóa ‘ở cấp độ đầu tiên’, vốn đã được định chế hóa, có thể hiện diện một cách khách quan và khả tín về mặt chủ quan”*.

Berger và Luckmann nhấn mạnh rằng sự chính đáng hóa bao gồm cả khía cạnh tri nhận (*cognitive*) lẫn khía cạnh chuẩn tắc (*normative*); nó không chỉ nói đến các “*giá trị*”, mà còn bao hàm cả chuyện *nhận thức/kiến thức*, nghĩa là nó còn phải kể lại những câu chuyện (trong đó có thể có những huyền thoại) của các bậc tiền nhân thế nào đó để các thế hệ sau có thể “biết” được và hiểu được.

Berger và Luckmann phân biệt bốn cấp độ chính đáng hóa khác nhau, ở cấp độ sơ khai nhất, sự chính đáng hóa được thể hiện trong việc truyền đạt một hệ thống kinh nghiệm đã-được-đối-vật-hóa về mặt ngôn ngữ, chẳng hạn hệ thống xưng hô trong thân tộc. “[K]hi một đứa trẻ biết được rằng một đứa trẻ khác là một người ‘anh em họ’, thì thông tin này tự nội tại và ngay lập tức có tác dụng chính đáng hóa cách cư xử như đối với mọi ‘anh em họ’ mà nó đã học được mỗi khi gọi người nào như vậy”. Bản thân việc dạy dỗ con cháu về cách xưng hô trong thân tộc đã tự nó “*chính đáng hóa cái cấu trúc thân tộc*”. Ở cấp độ chính đáng hóa sơ khai này, người lớn thường không cần phải giải thích dài dòng, mà thường chỉ nói rằng “người ta ai cũng làm thế” mỗi khi đứa trẻ hỏi “tại sao?”

Cấp độ chính đáng hóa thứ hai là những mệnh đề lý thuyết ở dạng thô sơ, như những câu châm ngôn đạo đức, những câu tục ngữ, những lời minh triết, hay những mẫu truyện truyền thuyết, truyện dân gian...

Cấp độ thứ ba là những “lý thuyết” về cả một khu vực định chế nào đó, chẳng hạn lý thuyết về “tình anh em họ”, trong đó qui định các quyền lợi, bổn phận và các lối xử sự mẫu mực. Những “lý thuyết” này thường được giao cho những nhóm

nhân sự chuyên đảm trách việc truyền đạt. Khi những “lý thuyết” này trở nên phức tạp hơn, những nhóm người ấy sẽ dành trọn thời gian cho việc chính đáng hóa, và dần dà kể từ đó *“sự chính đáng hóa bắt đầu vượt ra khỏi phạm vi áp dụng thực tế và trở thành ‘lý thuyết thuần túy’”, và “bắt đầu đạt tới một mức độ tự trị so với những định chế đã–được–chính–đáng–hóa”*.

Cuối cùng là cấp độ chính đáng hóa thứ tư, lúc ra đời những **vũ trụ biểu tượng** (*symbolic universes*): đây chính là cấp độ cao nhất và toàn diện nhất của quá trình chính đáng hóa, bởi lẽ vũ trụ biểu tượng siêu vượt và bao trùm lên mọi trật tự định chế. Nó là hệ quả cuối cùng của *“các quá trình khách thể hóa, trầm tích hóa và tích tụ kiến thức”* trong một xã hội.

Theo Berger và Luckmann, vũ trụ biểu tượng là tổng thể các quan niệm và các biểu tượng của một xã hội hay một cộng đồng nhất định nào đó, là *“cái khung ma trận [matrix] của tất cả các ý nghĩa đã–được–khách–thể–hóa về mặt xã hội và có thực về mặt chủ quan”*; nó *“tích hợp các địa hạt ý nghĩa khác nhau và thu tóm trật tự định chế vào trong một tổng thể biểu tượng”*. Chính vì thế, hai tác giả nói rằng khái niệm vũ trụ biểu tượng ở đây *“rất gần với khái niệm ‘tôn giáo’ của Durkheim”*. Nói khác đi, chúng ta có thể hình dung rằng thần học cũng chính là một dạng vũ trụ biểu tượng.

Khi trình bày tiến trình hình thành thần học Ki-tô giáo thuở ban đầu, Nguyễn Nghị đã diễn giải ý tưởng của Hans Küng qua những dòng sau: “[N]iềm tin mới này [từ chỗ chỉ là một ‘giáo phái’ trong Do Thái giáo] đã sớm tách khỏi Do Thái giáo

và trở thành một tôn giáo mới, được gọi là Ki-tô giáo, tôn giáo của những kẻ tin ở Đức Giê-su là Đức Ki-tô. Tôn giáo mới này đã sớm phát triển ra ngoài Palestine, tại thế giới Địa Trung Hải, và ngay từ thế hệ thứ nhất đã truyền tới phương Tây”. Và nét đặc trưng của tiến trình này là hình thành một nền thần học, hiểu như một “vũ trụ biểu tượng” theo nghĩa của Berger và Luckmann. Nguyễn Nghị viết như sau: “Để có thể là tôn giáo của mọi người ở mọi nơi và vào mọi thời đại, thì tín thư, Tin Mừng, mạc khải của Thiên Chúa, giáo lý của Ki-tô giáo không ngừng đòi hỏi phải được diễn giải, giải thích để mọi con người, thuộc các nền văn hóa khác nhau, có thể hiểu được và đón nhận. Và thần học là một trong những nỗ lực góp phần vào công việc diễn giải và giải thích này một cách có ý thức và phương pháp”.

Các vũ trụ biểu tượng đóng vai trò hết sức quan trọng trong sự vận hành của cả xã hội cũng như đối với chủ thể tính của từng cá nhân trong suốt dòng tiểu sử cuộc đời của mình. Theo Berger và Luckmann, *“toàn bộ xã hội lịch sử và toàn bộ tiểu sử của cá nhân đều được coi là những biến cố diễn ra trong lòng vũ trụ [biểu tượng]”. Đối với ý thức cá nhân, “vũ trụ biểu tượng cung cấp một trật tự [để cá nhân có thể] lãnh hội kinh nghiệm tiểu sử của mình về mặt chủ quan”.*

Điển hình nhất cho điều vừa nêu là *ý nghĩa của cái chết* trong cuộc đời của mỗi cá nhân. *“Việc chính đáng hóa cái chết [...] là một trong những thành quả quan trọng nhất của các vũ trụ biểu tượng”,* bất kể là chính đáng hóa bằng cách dựa trên thần thoại, dựa trên niềm tin tôn giáo, hay dựa trên những lý lẽ siêu hình học. Trước nỗi sợ hãi về cái chết mà ai cũng cảm

nhận, “sự chính đáng hóa này mang lại cho cá nhân một công thức có sẵn để có được một ‘cái chết đàng hoàng tử tế’ [correct death]. Lý tưởng nhất là công thức có sẵn này sẽ vẫn còn giữ được tính khả tín của nó khi mà cái chết của chính anh ta đang gần kề, và do đó sẽ thực sự giúp anh ta ‘chết một cách đàng hoàng tử tế’”. Nó giúp cá nhân “giảm nhẹ sự hoảng sợ” trước cái chết.

Berger và Luckmann cho rằng “con người không thể nào có khả năng duy trì được một cuộc sống có ý nghĩa nếu bị cô lập ra khỏi những công trình kiến tạo chuẩn định của xã hội [nomic constructions of society]”. Chính vì thế, các vũ trụ biểu tượng là “những cái mái vòm để trật tự định chế cũng như tiểu sử cá nhân có chỗ nương náu”.

Hai tác giả còn nhấn mạnh đến sự đa dạng, xét như một đặc trưng của các xã hội hiện đại, cả về mặt thực tại khách quan cũng như chủ quan; đó là tình trạng vừa “đa nguyên về thực tại”, vừa “đa nguyên về căn cước”. Mặc dù các xã hội hiện đại vẫn có một vũ trụ biểu tượng cốt tủy mà hầu hết mọi người đều chấp nhận và coi là đương nhiên, nhưng bên cạnh đó, còn có một số vũ trụ biểu tượng cục bộ khác “đồng tồn tại trong một tình trạng tương nhượng nhau”. “Những vũ trụ riêng lẻ này có thể có một số chức năng ý thức hệ, nhưng sự xung đột công khai giữa các ý thức hệ đã được thay thế bởi mức độ ít nhiều bao dung hay kể cả sự hợp tác [giữa chúng với nhau]”.

Giải thích về sự hội nhập trong xã hội, quan điểm của Berger và Luckmann khác hẳn so với quan điểm của trường phái chức năng luận cấu trúc của Robert Merton và Talcott

Parsons, khi họ cho rằng “cả những ‘chức năng’ lẫn những ‘chức năng rối loạn’ [disfunctions] đều chỉ có thể được phân tích dựa trên cấp độ ý nghĩa”, và do đó “sự tích hợp/hội nhập [integration] không nằm trong các định chế, mà nằm trong quá trình chính đáng hóa của chúng”. “Tính chức năng” (functionality) hay sự “nhất quán” không hề có sẵn một cách tiên thiên (“không thể giả định về bất cứ sự nhất quán a priori [tiên thiên] nào”) trong lòng một định chế hay giữa các định chế với nhau, mà chúng chỉ xuất hiện sau khi người ta tiến hành việc “chính đáng hóa” chúng, nghĩa là sau khi người ta giải thích và biện minh cho chúng, bằng những cách thức khác nhau.

Tiến trình nội tâm hóa thực tại xã hội

Mặc dù Berger và Luckmann dựa nhiều vào cách phân tích của Charles H. Cooley và của George H. Mead về sự hình thành của “cái tôi” (*the self*), nhưng hai ông không đi sâu vào sự phân biệt giữa cái tôi chủ thể (“I”) với cái tôi khách thể (“me”) như Mead đã làm. Điểm độc đáo là hai ông là những nhà xã hội học đầu tiên phân biệt giữa sự xã hội hóa sơ cấp với sự xã hội hóa thứ cấp, song song với quá trình hình thành “cái tôi”.

Theo hai tác giả, con người cá nhân *“không chào đời là một thành viên của xã hội”, mà “chào đời với một bẩm tính thiên về xã hội tính [sociality], và rồi anh ta trở thành một thành viên của xã hội”*.

Berger và Luckmann cho rằng **xã hội hóa** chính là *“quá trình dẫn dắt một cá nhân một cách toàn diện và bền bỉ bước vào trong thế giới khách quan của một xã hội hay một khu vực của xã hội”,* tức là *“được dẫn dắt để tham gia vào sự biện chứng của xã hội”*. Trong cuộc đời của mỗi cá nhân, khởi điểm của tiến trình này chính là **sự nội tâm hóa**. Nội tâm hóa được Berger và Luckmann định nghĩa là *“việc trực tiếp lãnh hội hoặc diễn giải một biến cố khách quan như có một ý nghĩa nào đó, nghĩa là, như một biểu hiện của những tiến trình chủ quan của một người khác, và bằng cách ấy trở nên có ý nghĩa về mặt chủ quan đối với chính tôi”*.

Sự lãnh hội ấy không phải là do cá nhân *“tự mình sáng tạo ra các ý nghĩa”,* mà thực ra *“khởi sự kể từ khi cá nhân ‘tiếp*

quản' [taking over] cái thế giới mà trong đó đã có những người khác đang sinh sống rồi". Lẽ dĩ nhiên, sau khi *"tiếp quản"*, con người có thể *"biến đổi một cách sáng tạo hay kể cả [...] sáng tạo lại"* cái thế giới ấy, nhưng điều này thì *"hiếm hơn"*.

Quan trọng nhất đối với cuộc đời của mỗi cá nhân chính là quá trình **xã hội hóa sơ cấp** (primary socialization). Đây là *"quá trình xã hội hóa đầu tiên mà mỗi cá nhân trải qua trong thời thơ ấu, nhờ đó anh ta trở thành một thành viên của xã hội"*.

Quá trình xã hội hóa diễn ra thông qua sự *trung giới* của *"những người thân"* (the significant others), tức là cha mẹ trong các xã hội hiện nay, hoặc một số *"người thân"* khác trong nhiều xã hội cổ truyền. Chẳng hạn một *"đứa trẻ thuộc tầng lớp dưới không chỉ hấp thụ một nhãn quan của tầng lớp dưới về thế giới xã hội, mà nó còn hấp thụ nhãn quan ấy theo sắc màu đặc trưng mà cha mẹ nó (...) gán vào đấy"*. Do đó, *"đứa trẻ thuộc tầng lớp dưới sẽ không chỉ cư ngụ trong một thế giới hết sức khác biệt với thế giới của một đứa trẻ thuộc tầng lớp trên, mà nó còn có thể cư ngụ trong thế giới ấy theo một cách thức rất khác so với đứa trẻ hàng xóm cũng thuộc tầng lớp dưới"*.

Đứa trẻ sẽ tiếp nhận và *nội tâm hóa* các vai trò và các thái độ của những người thân, tức là làm cho những thứ ấy trở thành của mình. Chính là trong tiến trình này mà *"đứa trẻ bắt đầu có khả năng nhận diện được chính mình, và thủ đắc được một căn cước nhất quán và khả tín về mặt chủ quan"*. Theo Berger, căn cước (identity) là cái *"được ban tặng về mặt xã*

hội, được duy trì về mặt xã hội, và được biến đổi về mặt xã hội”.

Nhân đây, chúng tôi muốn nói thêm về khái niệm “cái tôi” (the self) vốn xuất phát từ những tư tưởng triết học của William James, Charles H. Cooley và George H. Mead. Khái niệm “cái tôi” nhấn mạnh đến năng lực phản tư/phản tỉnh (reflection) của con người – có thể coi chính mình là đối tượng của tư duy của mình.

Theo C.H. Cooley, cái tôi luôn luôn đi đôi với ý niệm xã hội: *“Ý thức xã hội, hay nhận thức [awareness] về xã hội, không thể tách rời khỏi ý thức về chính mình [self-consciousness], bởi vì chúng ta khó lòng mà nghĩ về chính chúng ta nếu không qui chiếu về một nhóm xã hội thuộc dạng nào đó, hoặc khó lòng mà nghĩ về nhóm nếu không qui chiếu về chính chúng ta. Hai chuyện này đi đôi với nhau [...]. Cái tôi và xã hội là [hai cái] song sinh, chúng ta biết cái này thì ngay lập tức chúng ta biết cái kia, và ý niệm về một ego [cái ngã, tức cái tôi – N.D.] tách biệt và độc lập là một ảo tưởng”.*

G. H. Mead cho rằng *“cái tôi có đặc trưng là nó là đối tượng của chính nó, và chính đặc trưng này phân biệt nó với các đối tượng khác và với thân thể”.* Cá nhân có kinh nghiệm về cái tôi không phải một cách trực tiếp, mà gián tiếp, thông qua những quan điểm cụ thể của những thành viên khác của cùng một nhóm xã hội, hay là từ quan điểm của tha nhân tổng quát của cộng đồng xã hội mà cá nhân là thành viên. Theo Mead, *“ý thức [của cá nhân] về chính mình và ý thức của anh ta về các cá nhân khác đều quan trọng như nhau đối với sự phát triển cái tôi của chính anh ta cũng như đối với xã hội hay nhóm xã*

hội có-tổ-chức mà anh ta thuộc về". Nguyên lý mà Mead coi là mang tính chất nền tảng đối với tổ chức xã hội con người, đó là *"nguyên lý truyền thông có sự tham gia vào tha nhân"* (principle of communication involving participation in the other); nguyên lý này bao gồm ba vế sau đây: *"sự xuất hiện của tha nhân trong cái tôi, sự đồng hóa giữa tha nhân với cái tôi, [và] việc đạt đến ý thức về cái tôi thông qua tha nhân"*. Theo Mead, cái tôi *"về căn bản là một cấu trúc xã hội, và nó nảy sinh trong kinh nghiệm xã hội"*, và ông nhấn mạnh rằng *"chính cái tôi như vậy mới khiến cho xã hội đặc thù của con người có thể tồn tại"*. Chính cộng đồng hay nhóm xã hội có-tổ-chức mới làm cho cá nhân có được tính thống nhất của cái tôi của mình, và chính là thông qua hình thái tha nhân tổng quát mà các tiến trình xã hội ảnh hưởng lên trên cá nhân, tức là kiểm soát lối xử sự của cá nhân.

Dựa trên những ý tưởng trên, Berger và Luckmann cho rằng *"cái tôi là một thực thể được-phản-ánh, nó phản ánh những thái độ mà người thân đã từng có trước đối với nó; cá nhân trở thành kẻ mà người thân gọi mình là gì"*. Nhưng sự phản ánh này *"không phải là một quá trình diễn ra một chiều và mang tính máy móc"*. Cái tôi là kết quả của một mối liên hệ *biện chứng* giữa việc cá nhân được nhận diện bởi tha nhân với việc cá nhân tự nhận diện chính mình, giữa căn cước được gán về mặt khách quan với căn cước mà cá nhân sở đắc về mặt chủ quan. Sự biện chứng này cũng là *"việc đặc thù hóa sự biện chứng tổng quát của xã hội [...] vào trong cuộc đời của từng cá nhân"*.

Trong tiến trình xã hội hóa, cá nhân không chỉ tiếp nhận các vai trò và các thái độ của tha nhân, mà “*còn tiếp nhận cả thế giới của họ*”. “[V]ề mặt khách quan, căn cước [của cá nhân] được xác định là một chỗ đứng trong một thế giới nhất định, và chỉ có thể được [cá nhân] sở đắc về mặt chủ quan **cùng với thế giới ấy**” (chỗ nhấn mạnh là do Berger và Luckmann). Khi được gọi bằng một cái tên nằm trong hệ thống xưng hô, đứa trẻ được gán cho một căn cước, nghĩa là nó “*được chỉ định một chỗ đứng đặc thù trong thế giới*”.

Trong quá trình nội tâm hóa các chuẩn mực, đứa trẻ sẽ từng bước hiểu ra, bắt đầu từ chỗ thấy “*mẹ **đang** tức giận tôi*” (vì tôi làm đổ đĩa xúp), dần dần đi đến chỗ nhận thấy “*mẹ tức giận tôi **mỗi khi** tôi làm đổ đĩa xúp*”, và cuối cùng khi thấy những người thân khác (như cha, bà nội/ngoại, chị gái, v.v.) cũng đồng tình với sự tức giận của người mẹ, nó sẽ nhận ra rằng **mọi người** đều không đồng ý với việc làm đổ xúp. Chuẩn mực này được tổng quát hóa thành mệnh đề “**người ta không được làm đổ xúp**”.

Ý niệm “người ta” hay “mọi người” ở đây chính là cái mà G. H. Mead gọi là “*tha nhân **tổng quát***” (*the generalized other*). Mead giải thích như sau: “*Theo quan điểm ứng xử luận, chính tính phổ quát và tính vô nhân xưng [impersonality] của tư duy và của lý trí là kết quả của việc cá nhân nhận lấy thái độ của tha nhân đối với mình, và của việc anh ta cuối cùng kết tinh tất cả những thái độ cụ thể ấy vào một thái độ hay một quan điểm đơn nhất mà chúng ta có thể gọi là thái độ hay quan điểm của tha nhân tổng quát*”. Theo Mead, chính cộng đồng hay nhóm xã hội có tổ chức đã làm cho cá nhân có được tính

thống nhất của cái tôi của mình, và chính là thông qua hình thái tha nhân tổng quát mà các tiến trình xã hội ảnh hưởng lên trên cá nhân, tức là kiểm soát lối xử sự của cá nhân.

Berger và Luckmann viết: *“Khi tha nhân tổng quát đã được kết tinh trong ý thức, một mối liên hệ đối xứng sẽ được thiết lập giữa thực tại khách quan và thực tại chủ quan. Cái có thực ở ‘bên ngoài’ tương ứng với cái có thực ở ‘bên trong’”*. Nói cách khác, kể từ đó, đứa trẻ sẽ tự giác và chủ động hành động theo những nguyên tắc chung mà nó đã nội tâm hóa.

Nhưng điều cần lưu ý là *“quá trình nội tâm hóa xã hội, căn cước và thực tại ấy không phải là chuyện diễn ra một lần là xong”*, bởi lẽ *“việc xã hội hóa không bao giờ trọn vẹn và cũng không bao giờ hoàn tất”*. Chính do vậy, bên cạnh quá trình xã hội hóa sơ cấp, luôn luôn diễn ra tiếp theo những quá trình xã hội hóa thứ cấp.

Berger và Luckmann định nghĩa **xã hội hóa thứ cấp** (secondary socialization) là *“bất cứ quá trình tiếp theo nào dẫn dắt một cá nhân đã-được-xã-hội-hóa bước vào những khu vực mới của thế giới khách quan của xã hội của anh ta”*. Chẳng hạn khi đứa trẻ bước chân vào nhà trường, khi nó lên đại học, rồi gia nhập quân đội, hoặc bước chân vào công ty, hoặc khi lập gia đình, v.v. *“Xã hội hóa thứ cấp là việc nội tâm hóa những “tiểu thế giới” mang tính định chế hoặc dựa trên định chế”*.

Quá trình xã hội hóa thứ cấp thường đòi hỏi cá nhân không phải chỉ học những kỹ năng chuyên môn, những chuẩn mực xử sự mới, mà đồng thời còn phải học cả một số từ vựng chuyên biệt dành cho vai trò mới mà mình phải nội tâm hóa.

Chẳng hạn, người gia nhập vào đội kỵ binh không chỉ buộc phải được đào tạo những kỹ năng cần thiết như cách điều khiển con chiến mã, hay cách chiến đấu trên lưng ngựa, mà còn phải học cả thứ ngôn ngữ riêng của kỵ binh, hoàn toàn không giống như ngôn ngữ của người lính bộ binh. *“Một người lính bộ binh tức giận có thể chửi rủa bằng cách nói về cái bàn chân đang đau của mình, còn một người kỵ binh thì lại nhắc đến cái móng con ngựa của mình”*. Sau khi đã quen với thứ ngôn ngữ ấy, *“anh ta lúc ấy có thể nói chuyện với các kỵ binh đồng ngũ của mình bằng nhiều lối nói bóng gió mang đầy ý nghĩa giữa họ với nhau nhưng lại hết sức khó hiểu đối với những người lính bộ binh”*.

Theo Berger và Luckmann, sự **hội thoại** (tức sự trò chuyện, *conversation*) chính là phương tiện quan trọng nhất trong việc **“bảo tồn thực tại”**, nghĩa là trong việc làm cho cá nhân luôn cảm thấy rằng thế giới xã hội mình đang sống là có thực, là đương nhiên phải như vậy. Có thể ví đời sống thường nhật của mỗi cá nhân như *“một sự vận hành liên tục của một bộ máy hội thoại vốn không ngừng bảo tồn, biến đổi và kiến tạo lại cái thực tại chủ quan của anh ta”*.

Nếu đặc điểm của quá trình xã hội hóa sơ cấp là có sự đồng hóa *nặng về cảm xúc* của đứa trẻ với những “người thân” của nó, thì các quá trình xã hội hóa thứ cấp thường không mang tính chất này (ngoại trừ một số trường hợp đặc biệt như tu viện, hay nhóm chiến sĩ hoạt động cách mạng chẳng hạn). Các vai trò nằm trong quá trình xã hội hóa thứ cấp thường mang ít nhiều *tính nặc danh*. Mối tương giao xã hội giữa thầy giáo với học sinh chẳng hạn có thể được coi là một mối tương giao

mang tính *chính thức*, nghĩa là nếu không có người thầy này giảng dạy thì cũng sẽ có một vị thầy khác giảng dạy cùng một loại kiến thức.

Mặc dù mỗi người khi lớn lên sẽ có thể trải qua một số tiến trình xã hội hóa thứ cấp khác nhau, nhưng quá trình xã hội hóa sơ cấp vẫn luôn luôn in dấu ấn sâu đậm nhất nơi tâm khảm của mỗi cá nhân, khó mà phai nhòa. *“Cần phải có những cú sốc nghiêm trọng trong tiểu sử cuộc đời thì mới làm tan rã được cái thực tại đồ sộ đã được nội tâm hóa trong thời thơ ấu ban đầu; [ngược lại] chỉ cần ít [cú sốc] hơn thế nhiều thì cũng đủ để phá hủy những thực tại mà người ta nội tâm hóa sau này”*.

Hôn nhân là một hiện tượng xã hội thuộc dạng xã hội hóa thứ cấp. Mục tiếp theo sẽ lược thuật một bài phân tích về hôn nhân xét như một thí dụ minh họa về tiến trình kiến tạo thực tại.

Một thí dụ: hôn nhân và việc kiến tạo thực tại trong đời sống hôn nhân

Như đã nói, dự án thực hiện cuốn sách này lúc ban đầu bao gồm tổng cộng năm nhà xã hội học và triết học, trong đó có Hansfried Kellner, một giáo sư xã hội học ở Đại học Frankfurt (Đức). Vào năm 1964, tức hai năm trước khi xuất bản cuốn sách, P. Berger và H. Kellner đã công bố trên tạp chí *Diogenes* một bài mà hai ông coi như “bài tập” phân tích xã hội học nhận thức vào lãnh vực hôn nhân, có tên là “Hôn nhân và sự kiến tạo thực tại: một bài tập về xã hội học nhận thức ở cấp

độ vi mô”. Chúng tôi cho đây là một thí dụ sắc sảo, trong đó cách tiếp cận và những khái niệm chính yếu của môn xã hội học nhận thức được trình bày một cách hết sức sáng sủa và cô đọng. Hiểu được “*sự kiến tạo thực tại*” ở cấp độ vi mô của đời sống vợ chồng thì sẽ dễ hiểu hơn đường đi nước bước của sự kiến tạo thực tại trong các định chế xã hội khác. Vì thế, chúng tôi nghĩ việc lược thuật lại một số ý chính của bài viết ấy là điều bổ ích để minh họa cho những luận điểm của cuốn sách này.

Nếu nhìn dưới quan điểm của É. Durkheim thì hôn nhân thường được quan niệm như có tác dụng bảo vệ cho cá nhân tránh khỏi tình trạng phi chuẩn mực (anomie). Berger và Kellner không muốn dừng lại ở cái nhìn âm tính ấy về hôn nhân, vốn là một hiện tượng có ý nghĩa sâu rộng hơn nhiều. Theo hai tác giả này, hôn nhân là nơi “*thiết lập ra những nomos*” [chuẩn mực](*nomos-building*), hay nói khác đi, hôn nhân là một “*phương tiện chuẩn định then chốt*” trong xã hội. Hôn nhân là “*một cấu hình xã hội [social arrangement] [có chức năng] tạo lập cho cá nhân một dạng trật tự mà trong đó anh ta/chị ta thấy đời sống của mình có ý nghĩa*”. Nhãn quan phân tích của bài tạp chí này không phải là một nhãn quan vĩ mô, tức là không khảo sát hôn nhân như một định chế xã hội xét trong mối liên hệ với các cấu trúc khác trong xã hội, mà là đi vào góc độ vi mô, bằng cách quan tâm chủ yếu đến những tiến trình xã hội diễn ra nơi những cá nhân trong bất cứ cuộc hôn nhân đặc thù nào – lẽ tất nhiên, chỉ giới hạn vào loại hình hôn nhân trong các xã hội hiện đại mà thôi. Hai tác giả nói rõ rằng nội dung phân tích của bài này chịu ảnh hưởng bởi lối

tiếp cận của M. Weber coi xã hội như một mạng lưới ý nghĩa, lối tiếp cận của G. H. Mead coi căn cước như một hiện tượng xã hội, và lối phân tích hiện tượng học của A. Schutz và M. Merleau-Ponty về tiến trình cấu trúc hóa thực tại về mặt xã hội.

Tiền đề xuất phát điểm của nội dung bài này là ý tưởng cho rằng *“thực tại thế giới được bảo tồn thông qua sự hội thoại với những người thân”*.

Berger và Kellner cho rằng hôn nhân có một vị thế hết sức quan trọng đối với những người trưởng thành trong xã hội hiện đại, so với tất cả các mối quan hệ xã hội khác. Hôn nhân là *“một hành vi đầy kịch tính trong đó hai người xa lạ đến với nhau và tự định nghĩa lẫn nhau”*. Các ý nghĩa của *“vở kịch hôn nhân”* đã được chính đáng hóa về mặt xã hội, được các cá nhân nội tâm hóa trước khi cưới nhau, và *“được khuếch đại bởi một ý thức hệ phổ cập”* với nhiều chủ đề đa dạng như tình yêu lãng mạn, sự viên mãn về mặt tình dục, sự khám phá ra bản thân, sự hoàn thiện bản thân thông qua tình yêu và tình dục, hay gia đình xét như là tế bào xã hội để đạt được những điều vừa nêu. Mặt khác, hôn nhân còn được hiện thực hóa thông qua nghi lễ đám cưới – đây là một trong những “nghi thức chuyển đổi vòng đời” cổ truyền mà phần lớn các thành viên của các xã hội hiện đại vẫn còn coi là có ý nghĩa.

Một trong những đặc trưng của xã hội hiện đại là sự “kết tinh” (crystallization) của lãnh vực đời sống riêng tư (private sphere) – lãnh vực này ngày càng cách ly khỏi sự kiểm soát trực tiếp của các định chế công cộng (nhất là các định chế kinh tế và chính trị), và được coi là nơi chủ yếu để cá nhân có

thể phát triển bản thân. Đứng trước một thế giới mênh mông, áp đảo, xa lạ và nặc danh của xã hội hiện đại, cá nhân có xu hướng quay về “lãnh vực riêng tư” để có thể tìm được quyền lực xây dựng một thế giới của mình, dù chỉ là một thế giới “tí hon” nhưng đây là thế giới phản ánh chính con người anh ta, có vẻ như do chính anh ta xây đắp, thế giới mà anh ta hiểu được rõ ràng (ít ra anh ta nghĩ như thế), thế giới mà trong đó anh ta là một *nhân vật* nào đó. Lãnh vực riêng tư được anh ta cảm nhận như là nơi mà anh ta được tự do lựa chọn và có được sự tự trị.

Lãnh vực riêng tư bao hàm nhiều mối quan hệ xã hội khác nhau, trong đó quan trọng nhất là các mối quan hệ trong gia đình; trong thực tế, đây là tiêu điểm mà từ đó tỏa ra các mối quan hệ khác (như bạn bè, láng giềng, người đồng đạo, hay thành viên của những hiệp hội tự nguyện khác). Chính là trên nền tảng hôn nhân mà phần lớn những người trưởng thành trong xã hội hiện đại xây dựng nên đời sống riêng tư của mình. Trong xã hội hiện đại, mỗi gia đình xác lập một tiểu thế giới riêng biệt của mình, với những cách kiểm soát riêng của mình, với một đời sống hội thoại khép kín của riêng mình.

Nếu hôn nhân trong các xã hội cổ truyền thường mang tính chất “*nội hôn*” (cùng tộc người, cùng tôn giáo, hay cùng giai cấp), thì hôn nhân trong xã hội hiện đại thường là “*ngoại hôn*” (tức giữa những người khác nhau) xét về mặt quan hệ chuẩn định. Chính vì thế, ngày nay, việc xây dựng một tiểu thế giới riêng cho hai người trở nên khó khăn hơn nhiều. Dĩ nhiên, xã hội rộng lớn đã cung cấp cho họ những điều chỉ dẫn mẫu mực để họ làm việc này, nhưng điều này vẫn không hề làm giảm

nhẹ nỗ lực ghê gớm của họ. Đặc trưng một vợ một chồng khiến cho việc này càng mang thêm tính chất kịch tính và càng trở nên bấp bênh (*precarious*). Thành hay bại trong chuyện này hoàn toàn phụ thuộc vào tư chất của *chỉ riêng hai cá nhân* (vốn không có một quá khứ chung). Simmel từng cho rằng hôn nhân là một mối liên hệ xã hội không ổn định nhất trong tất cả các mối liên hệ xã hội mà con người có thể có.

Theo Alfred Schutz, bất cứ mối liên hệ xã hội nào cũng cần có *sự khách thể hóa* (*objectivation*), tức là cần có *một tiến trình mà theo đó những ý nghĩa trải nghiệm chủ quan trở thành khách quan đối với cá nhân*, và thông qua các mối tương giao với người khác, chúng *trở thành tài sản chung* và do vậy chúng mang tính chất khách quan một cách đồ sộ áp đảo. Thế nhưng mức độ khách thể hóa luôn phụ thuộc vào số lượng và cường độ của các mối liên hệ xã hội. Vì thế, một mối liên hệ chỉ bao gồm hai người sẽ buộc phải bù đắp cho số lượng ít ỏi của mình bằng cường độ; lúc ấy, họ mới có thể xây dựng được cho mình một tiểu thế giới lâu bền. Điều này lại càng làm gia tăng tính chất kịch tính và tính chất bấp bênh của mối quan hệ hôn nhân. Tuy nhiên, sự ra đời của những đứa trẻ sẽ khiến cho “mật độ” khách thể hóa trong gia đình hạt nhân được dày dặn hơn, nhờ đó giúp cho đời sống gia đình bớt bấp bênh hơn nhiều.

Vậy hai vai chính (vợ và chồng) sẽ kiến tạo nên thực tại đời sống hôn nhân của mình như thế nào? Berger và Kellner đã khắc họa ra một tiến trình mang tính chất điển hình ý thể (*ideal-typical*) như sau. Hai vai chính của “vở kịch” hôn nhân là hai cá nhân, mỗi người có một kho kinh nghiệm được tích lũy

trong tiểu sử cuộc đời của mình, vốn đều là thành viên của một xã hội hiện đại mang tính di động xã hội cao, họ đều đã nội tâm hóa sẵn một tâm thế sẵn sàng tái định nghĩa chính mình ở mức độ nào đó, và cũng sẵn sàng cải biến kho kinh nghiệm của mình – do vậy, họ hoàn toàn có điều kiện tâm lý thuận lợi để bước vào những mối liên hệ mới mẻ với những người khác. Tuy có thể xuất thân từ những tầng lớp xã hội khác nhau (về mặt địa phương, giai cấp, tộc người hay tôn giáo), nhưng hai cá nhân đều đã nội tâm hóa cùng một thế giới xã hội rộng lớn chung, trong đó bao hàm cả các định nghĩa tổng quát cũng như các kỳ vọng tổng quát đối với đời sống hôn nhân. Xã hội của họ đã cung cấp cho họ một hình ảnh được-coi-như-đương-nhiên về hôn nhân, và cũng đã xã hội hóa họ vào việc dự liệu đảm nhận những vai trò được-coi-như-đương-nhiên trong hôn nhân. Thế nhưng “*những dự phóng tương đối trống rỗng*” ấy bây giờ phải được hai vai chính hiện thực hóa, nghĩa là phải được họ sống và phải được họ lấp đầy bằng kinh nghiệm cụ thể. Điều này đòi hỏi một sự thay đổi đầy kịch tính trong các định nghĩa của họ về thực tại và về chính bản thân cá nhân từng người.

Trong đời sống hôn nhân, phần lớn các hành động của mỗi thành viên kể từ nay phải được dự phóng *trong mối liên hệ với* các hành động của người kia. Các định nghĩa về thực tại của mỗi bên phải được đặt liên tục trong mối tương quan với các định nghĩa của phía bên kia. *Người kia có mặt hầu như trong mọi chân trời của lối xử sự thường nhật*. Căn cước (identity) của mỗi người bây giờ cũng mang một tính chất mới mẻ, phải liên tục hòa hợp với căn cước của người kia, đến

mức mà người ngoài thường thấy tựa như đây là hai căn cước “cộng sinh” với nhau. Trong mạng lưới “những người thân” (significant others), bây giờ người bạn đời chính là người thân tiêu biểu nhất, người gần gũi nhất và quan trọng nhất trên thế giới. Thực vậy, kể từ nay, tất cả các mối liên hệ có ý nghĩa khác đều gần như tự động phải được nhìn nhận lại và được phân loại lại cho phù hợp với bước chuyển đổi căn bản này.

Nói cách khác, khi bắt đầu cuộc sống hôn nhân, mỗi người phối ngẫu sẽ có những hình thái mới trong các kinh nghiệm chủ quan của mình về thế giới, về người khác, và về chính mình. Do vậy, về bản chất, *“hôn nhân là một sự đoạn tuyệt về mặt chuẩn định”* (marriage constitutes a nomic rupture). Trong tiểu sử của mỗi người, biến cố hôn nhân đã mở màn cho cả một tiến trình chuẩn định mới. Tuy nhiên, các vai chính hiếm khi nào ý thức được rõ rệt tất cả những hệ lụy của chuyện này. Họ thường nghĩ rằng thế giới của mỗi người, các mối liên hệ với người khác, và nhất là chính bản thân họ, đều *vẫn như xưa* – ngoại trừ sự kiện là bây giờ thế giới này được chia sẻ với người bạn đời của mình. Theo Berger và Kellner, đây là một sự *“ngộ nhận nghiêm trọng”*. Chính vì không nhận ra điều này mà đời sống hôn nhân có thể đưa đẩy cá nhân đi theo những con đường hết sức bất định và mù mờ. Hai vai chính trong hôn nhân có thể nhận ra những chuyện rắc rối cụ thể như chuyện căng thẳng với cha mẹ vợ, cha mẹ chồng, với bạn bè cũ, hoặc giữa chính họ với nhau (những việc này thường được họ coi là những chuyện ngẫu nhiên ngoài lề). Nhưng điều mà họ thường không ý thức được, đó là *khía cạnh chủ quan* của những chuyện căng thẳng ấy: sở dĩ xảy ra

những chuyện rắc rối ấy chính là do “*sự chuyển hóa của nomos* [chuẩn mực] *và của căn cước*”. Sự chuyển hóa này bắt đầu diễn ra ngay sau khi cưới, và luôn tiếp tục diễn ra trong đời sống vợ chồng. Kể từ khi lấy nhau trở đi, mọi vấn đề và mọi mối liên hệ sẽ được hai vai chính nhìn nhận và trải nghiệm theo một cách thức hoàn toàn mới mẻ, trong lòng một thực tại mới mẻ không ngừng biến đổi của đời sống vợ chồng.

Lấy một thí dụ thường gặp: mối liên hệ của người chồng với bạn bè trước và sau hôn nhân. Người ta thường thấy những mối liên hệ này ít khi “sống sót” sau khi người đàn ông lấy vợ, nhất là đối với những người bạn còn độc thân; nếu có tiếp tục duy trì thì những mối liên hệ này thường được “định nghĩa lại” một cách căn bản. Đó không phải là do sự chủ động của người chồng, cũng chẳng phải do sự “phá bĩnh” của người vợ. Đó chỉ đơn giản là hệ quả của một tiến trình tiệm tiến trong đó hình ảnh của người chồng về bạn mình dần dần thay đổi sau những lần nói chuyện với vợ về bạn mình. Cho dù không nói chuyện thì ngay sự hiện diện của người vợ cũng buộc anh ta phải nhìn người bạn theo cách khác. Điều này không có nghĩa là anh ta sẽ tiếp nhận một hình ảnh tiêu cực mà vợ anh ta có thể có về người bạn của anh ta. Cho dù người vợ có hình ảnh thế nào về bạn mình (hay thực ra là hình ảnh mà anh ta cho là vợ mình nghĩ về bạn mình), thì hình ảnh này cũng *khác* với hình ảnh của anh ta về bạn mình. Sự khác biệt này sẽ tham gia vào tiến trình xây dựng một hình ảnh chung thông qua những cuộc trò chuyện không ngừng tiếp diễn giữa

hai vợ chồng. Và hình ảnh chung này sẽ tác động mạnh mẽ lên hình ảnh mà trước đây người chồng nghĩ về bạn mình.

Thông thường, tiến trình ấy cứ thế diễn ra mà người chồng không hề hay biết hay có ý thức. Người bạn cũ có nhiều khả năng lu mờ dần và biến mất khỏi bức tranh, và thay vào đó, một số bạn mới sẽ xuất hiện. Trong hội thoại giữa vợ chồng với nhau, những sự kiện ấy sẽ được giải thích bằng những công thức thường gặp như “con người hay thay đổi”, “bạn bè cũ giờ không còn ai”, hoặc “mình bây giờ đã chín chắn hơn”. Tiến trình loại trừ bạn cũ này có sức mạnh rất lớn, vì nó chỉ diễn ra ở một phía; người chồng thường nói chuyện về bạn mình với vợ, chứ hầu như không bao giờ nói về vợ với bạn mình. Vì thế, người bạn nằm trong một vị trí hết sức bất lợi, anh ta không thể tự bênh vực được, không có điều kiện để “định nghĩa lại” mối liên hệ với người chồng. *Một trong những đặc trưng quan trọng nhất của sự hội thoại trong hôn nhân là nó chiếm địa vị thống trị so với tất cả các loại hội thoại khác.*

Như vậy, chúng ta thấy đời sống hôn nhân đặt định ra một thực tại mới. Tuy nhiên, mối quan hệ giữa cá nhân với thực tại mới mẻ này mang tính chất *biện chứng*. Cá nhân tác động lên nó, với sự “thông đồng” của người bạn đời, nhưng đồng thời nó cũng tác động lên cá nhân và người bạn đời của mình, khi cả hai cùng nhau kiến tạo nên thực tại này. Vì tiến trình khách thể hóa trong quan hệ hôn nhân mang tính chất khá bất bênh, như đã nói trên, nên cặp vợ chồng thường phải nhờ cậy đến những nhóm xã hội khác để giúp mình định nghĩa cái thực tại mới. Cặp vợ chồng thường có xu hướng tìm đến những nhóm có khả năng củng cố cái định nghĩa mới của họ

về chính họ và về thế giới, và xa lánh những nhóm có thể làm suy yếu cái định nghĩa này. Thế nhưng, cái định nghĩa mới mẻ ấy cũng có thể gây ra phản ứng nơi vài nhóm xã hội nào đó; sẽ có những người thuyết phục cặp vợ chồng nên thay đổi định nghĩa về thế giới và về mình. Điều này có nghĩa là thực tại mới không bao giờ được thiết lập một lần là xong, nhưng luôn luôn cần được định nghĩa lại, xác định lại, không chỉ trong mỗi tương giao vợ chồng, mà kể cả trong những mối liên hệ với những nhóm vợ chồng khác mà cặp vợ chồng này có quen biết.

Trong cuộc đời của mỗi cá nhân, hôn nhân được coi là giai đoạn xã hội hóa mang tính chất quyết định, có thể sánh ngang với quá trình xã hội hóa thời ấu thơ và thời niên thiếu. Nhưng cấu trúc của giai đoạn này khác với các giai đoạn trước. Lúc trước, cá nhân chủ yếu được xã hội hóa vào những khuôn mẫu có sẵn. Bây giờ, anh ta hợp tác tích cực, chứ không thích ứng một cách thụ động. Lúc trước, anh ta thấy mình bước vào một thế giới mới, và bản thân con người anh ta được thay đổi trong quá trình xã hội hóa. Còn bây giờ, trong giai đoạn hôn nhân, anh ta không cảm thấy như thế: anh ta thấy thế giới vẫn y như trước, con người anh ta cũng không có gì khác, có khác chăng là chỉ thay đổi một số sắc thái cảm xúc và thực tiễn nào đó mà thôi. Nhưng đây thực ra chỉ là một thứ ảo tưởng (illusion), như Berger và Kellner đã nhấn mạnh.

Việc “kiến tạo lại thế giới” trong đời sống hôn nhân diễn ra chủ yếu trong các tiến trình hội thoại giữa hai vợ chồng với nhau. Định hướng tiềm ẩn nằm bên dưới những cuộc trò

chuyện giữa hai vợ chồng với nhau là làm sao đi đến chỗ hài hòa được các định nghĩa của từng cá nhân về thực tại. Do bản thân quan hệ hôn nhân, họ phải đi đến được những định nghĩa chung; nếu không thì không thể trò chuyện được, và từ đó quan hệ hôn nhân sẽ gặp nguy cơ tan rã. Sự hội thoại có thể được ví như một bộ máy tiến hành việc “điển hình hóa” (typifying) và việc “sắp xếp vào trật tự” (ordering), chung qui lại, đó là việc “khách thể hóa” (objectivating). Trong những lúc trò chuyện với nhau, mỗi người bạn đời sẽ liên tục kể lại những quan niệm của mình về thực tại, những điều này sẽ được cả hai cùng “thảo luận”, thường không chỉ một lần. Chẳng hạn, họ sẽ dần dần cùng nhau xếp loại những người quen biết vào những “điển hình” nào đó (types), “sắp xếp” các biến cố mà họ trải qua vào một trật tự nhất định – nói khác đi, những trải nghiệm và suy nghĩ chủ quan sẽ dần dần được cả hai cùng nhau “khách thể hóa” để từ đó kiến tạo nên một thực tại chung.

Hệ quả quan trọng của sự hội thoại là vợ chồng càng trò chuyện nhiều với nhau, thì cái thực tại chung đã–được–khách–thể–hóa càng trở nên kết tụ vững chắc, cái thế giới của cuộc đời hôn nhân mà họ đã kiến tạo càng lúc càng ổn định hơn. Cái nhìn về những người khác có thể thay đổi từ những hình ảnh mơ hồ ngày xưa bây giờ trở nên rõ ràng và cố định hơn: chẳng hạn, người vợ trước khi cưới có thể quen một người mà cô ta có lúc thấy vui, có lúc thấy chán; nhưng bây giờ, sau những lần “thảo luận” với người bạn đời của mình, cô ta sẽ đi đến chỗ xác định người bạn ấy là thế này *hoặc* thế kia, hoặc một đặc trưng trung gian nào đó bao gồm cả hai khía

cạnh ấy. Tiến trình “ổn định hóa” (stabilization) vừa nêu trên cũng diễn ra nơi căn cước của từng thành viên hôn nhân. Chẳng hạn, trước kia cô ta không hề quan tâm tới chính trị, nhưng bây giờ cô ta tuyên bố mình là người cấp tiến. Trước kia, cô ta không có một lập trường tôn giáo rõ rệt, nhưng bây giờ cô ta khẳng định mình là người theo thuyết bất khả tri. Trước kia, cô ta còn lúng túng và mù mờ về các cảm xúc tình dục của mình, nhưng bây giờ thì cô ta hiểu mình là một người thích khoái cảm một cách không e dè. Tiến trình ổn định thực tại và ổn định căn cước cũng diễn ra y như thế đối với người chồng. Nói tóm lại, với đời sống hôn nhân, cả thế giới lẫn con người cá nhân của cả hai người bạn đời bây giờ trở nên vững chãi hơn, tự tin hơn.

Nếu chúng ta coi sự hội thoại trong hôn nhân là vở kịch chính, và cặp vợ chồng là hai diễn viên chính của vở kịch, thì chúng ta cũng phải quan tâm tới cả những cá nhân khác tham gia vào “dàn đồng ca” hỗ trợ cho diễn biến của vở kịch, như con cái, bạn bè, họ hàng và những người quen biết khác. Dĩ nhiên, con cái là phần quan trọng nhất của “dàn đồng ca” này. Chúng chính là thuộc tính nội tại của cái thế giới mà mỗi quan hệ hôn nhân đã thiết lập. Hai vai chính của mỗi quan hệ hôn nhân lúc này phải đảm nhiệm việc xã hội hóa để chúng gia nhập vào cái thế giới mà họ đã thiết lập, một thế giới có sẵn đó và mang tính chất tự nó hiển nhiên đối với những đứa trẻ. Họ sẽ dạy chúng, từ tiếng gọi “cha” và “mẹ”, cho đến việc tiếp nhận bộ máy “điển hình hóa” và “sắp xếp vào trật tự” nhằm định nghĩa thế giới *của chúng*. Sự trò chuyện vợ chồng lúc này sẽ dần dần trở thành một thứ “hội nghị” gia đình mà trong đó

những sự khách thể hóa sẽ nhanh chóng gia tăng về mật độ, về mức độ khả tín cũng như về mức độ lâu bền.

Việc mô tả trên đây cho thấy đời sống hôn nhân là một tiến trình mà trong đó thực tại từng bước được kết tinh, cô đọng và ổn định, những điều mơ hồ trở nên chắc chắn, căn cước của hai người phối ngẫu cũng như những đặc trưng của những người khác được xác lập rõ rệt. Và điều cần chú ý là tiến trình chuyển hóa này thường diễn ra ngoài tầm ý thức của những người *“vừa là tác giả, vừa là đối vật”* của tiến trình này, theo lời Berger và Kellner.

“Cái tôi” vốn được tái tạo trong đời sống hôn nhân được François de Singly đề nghị gọi là *“cái tôi hôn nhân”*, nghĩa là một cái tôi khác, một căn cước khác, một thế giới chủ quan khác được hình thành nhờ tiến trình hội thoại trong đời sống hôn nhân, so với giai đoạn tiền hôn nhân. Theo de Singly, bài tạp chí trên đây của Berger và Kellner được viết vào nửa đầu thập niên 1960, do đó vẫn còn mô tả mối quan hệ hôn nhân trong tầm nhìn về thế giới xã hội thuộc giai đoạn hiện đại thứ nhất (*première modernité*), vốn là giai đoạn mà người ta chú trọng tới sự an toàn, sự ổn định của cá nhân dựa trên cơ sở sự ổn định của các định chế xã hội, chứ không chú trọng tới mối bận tâm thể hiện bản thân mình của cá nhân. Trong bối cảnh ấy, người ta luôn chú ý tới việc củng cố sự bền chặt của đời sống hôn nhân (Durkheim cũng nghĩ như vậy, khi ông phản đối sự ly dị mặc dù có sự đồng thuận của cả hai người). De Singly cho rằng trong giai đoạn hiện đại thứ hai (*deuxième modernité*), có một sự *“chung sống”* giữa *“cái tôi hôn nhân”* với cái tôi riêng tư của cá nhân. Cả hai đều chấp nhận những

sự khác biệt nơi người bạn đời. Sự hội thoại lúc này vẫn còn quan trọng, nhưng ý nghĩa của sự hội thoại không còn là nhằm san phẳng những sự khác biệt, mà là dựa trên tâm thế nhìn nhận những sự khác biệt, và dựa trên sự xác tín rằng sự khác biệt giữa hai người có thể làm cho căn cước của mỗi người trở nên phong phú hơn. Chính vì thế, theo de Singly, ngày nay, chúng ta có thể hình dung có hai hình thái đời sống hôn nhân song hành với nhau, một hình thái có mức độ đồng hóa mạnh giữa hai người, và một hình thái có mức độ đồng hóa yếu, tùy thuộc vào sự chọn lựa của hai người, vào những tư chất của hai người, vào những quá trình xã hội hóa sơ cấp trước đó, cũng như vào kinh nghiệm cuộc đời của mỗi người trước khi lấy nhau.

Xã hội học về nhận thức

Cuốn sách này là một tập khảo luận về xã hội học nhận thức. Những tiền đề tư tưởng quan trọng của bộ môn xã hội học về nhận thức, theo Berger và Luckmann, chính là những tư tưởng của Karl Marx, Friedrich Nietzsche và tư tưởng duy sử luận (historicism), trong đó đặc biệt gây dấu ấn lên tư duy của giới khoa học xã hội là tư tưởng của Karl Marx vốn quan niệm rằng “*ý thức của con người được định đoạt bởi sự tồn tại xã hội của mình*” (tr. 13).

Cái tên “xã hội học về nhận thức” (Wissenssoziologie) lần đầu tiên được đặt ra bởi nhà triết học Đức Max Scheler (1874–1928), trong một bài viết công bố vào năm 1924. Nhưng người được coi là nhà sáng lập ra môn này chính là nhà xã hội học Karl Mannheim (1893–1947), người từng sinh trưởng và học tập ở Hungary, về sau giảng dạy tại Đức, nhưng phải chạy sang Anh khi xuất hiện chế độ Quốc xã. Berger và Luckmann nhận xét rằng trong vòng 40 năm kể từ khi ra đời (kể từ thập niên 1920 cho đến thập niên 1960 lúc hai ông viết cuốn sách này), môn xã hội học nhận thức đã được phần lớn giới xã hội học hiểu theo định nghĩa của Karl Mannheim, với quan niệm cho rằng “*xã hội [...] định đoạt không chỉ sự xuất hiện, mà định đoạt cả nội dung của sự hình thành ý tưởng [ideation] nơi con người*”, ngoại trừ toán học và một vài ngành khoa học tự nhiên.

Sau Mannheim, môn xã hội học nhận thức tiếp tục được phát triển với những khuôn mặt như Robert Merton, Talcott

Parsons, Theodor Geiger, Ernst Topitsch, Werner Stark...

Các nhà xã hội học từng đưa ra nhiều định nghĩa khác nhau về đối tượng và phạm vi của môn xã hội học nhận thức, nhưng theo Berger và Luckmann, “*người ta thường đồng ý với nhau rằng xã hội học nhận thức là bộ môn bàn về mối liên hệ giữa tư duy của con người với bối cảnh xã hội trong đó nó nảy sinh*” (tr. 11–12). Nhưng điều rất đáng tiếc là những người quan tâm tới bộ môn này đều “*hầu như chỉ hạn hẹp vào lãnh vực các ý tưởng, tức là lãnh vực tư tưởng lý thuyết*” (tr. 25), chứ không dấn động gì tới loại “*kiến thức đời thường*” của cuộc sống hằng ngày.

Xuất phát từ một ý tưởng gợi ý của Alfred Schutz, hai tác giả Berger và Luckmann đã định nghĩa lại đối tượng của bộ môn này. Hai ông coi đây không phải là môn chỉ chú tâm vào nghiên cứu những kiến thức thuộc loại uyên thâm hay cao siêu, chẳng hạn các tư tưởng lý thuyết, khoa học hay thần học, giống như phần lớn giữa xã hội học trước đây thường quan niệm. Xã hội học nhận thức phải là môn nghiên cứu về tất cả các dạng kiến thức, trong đó trước hết cần chú tâm đến những “*kiến thức đời thường*” mà trước kia giới xã hội học thường xem nhẹ và bỏ quên.

Theo hai tác giả này, môn xã hội học nhận thức không chỉ quan tâm đến tình trạng vô cùng đa dạng của “*kiến thức*” trong các xã hội, mà còn phải nghiên cứu cả tiến trình làm thế nào mà một khối “*kiến thức*” nào đó, sau khi phát sinh, có thể đi đến chỗ được coi là “*thực tại*” trong xã hội. Nhiệm vụ chính yếu của môn xã hội học nhận thức chính là phân tích “*sự kiến tạo xã hội về thực tại*” (the social construction of reality, cũng

có thể dịch là “*sự kiến tạo mang tính xã hội đối với thực tại*”, hay “*sự kiến tạo thực tại về mặt xã hội*”). Đây cũng chính là tựa đề của cuốn sách này.

Theo Berger và Luckmann, những vấn đề nhận thức luận (epistemological) và phương pháp luận (methodological) không trực tiếp thuộc về đối tượng của môn xã hội học nhận thức (như Scheler và Mannheim từng quan niệm), mà thuộc lãnh vực triết học về khoa học và về nhận thức. Theo hai tác giả này, xã hội học nhận thức là một môn khoa học thực nghiệm, có nhiệm vụ nghiên cứu về quá trình nhận thức của con người và về tất cả những gì được coi là “*kiến thức*” trong khuôn khổ một xã hội nhất định – nghĩa là phạm vi của bộ môn này “*rộng hơn nhiều so với những điều đã được hiểu từ trước tới nay về bộ môn này*” (tr. 28). Một hàm ý quan trọng mà hai tác giả nhấn mạnh, đó là nếu không lý giải được nguồn gốc sinh thành và ý nghĩa của “*kiến thức đời thường*” thì cũng không thể lý giải được một cách thỏa đáng nguồn gốc và ý nghĩa của các kiến thức mang tính lý thuyết trừu tượng trong một xã hội – bởi lẽ sự hiểu biết về cái trước chính là tiền đề không thể thiếu của sự hiểu biết về cái sau.

Dựa trên hai ý tưởng chính của Émile Durkheim và của Max Weber mà hai tác giả tập sách này cho là không hề đối nghịch nhau, hai ông đã nêu ra câu hỏi mấu chốt của lý thuyết xã hội học: *làm thế nào mà những “ý nghĩa chủ quan” của hành động con người có thể trở thành những sự kiện khách quan?* Hay nói khác đi, *làm thế nào hoạt động của con người lại có thể sản xuất ra được một “thế giới đồ vật”, tức là sản xuất ra được một “thực tại khách quan”?* (tr. 33–34). Theo Berger và

Luckmann, trả lời cho câu hỏi này chính là nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức.

Nhân đây, chúng tôi muốn nói thêm về cụm từ “xã hội học nhận thức” trong tiếng Việt. Cho đến nay, tài liệu xã hội học ở Việt Nam thường dịch môn “*sociology of knowledge*” bằng nhiều cách như: xã hội học tri thức, xã hội học hiểu biết, xã hội học kiến thức, hay xã hội học nhận thức.

Thuật ngữ *knowledge* trong tiếng Anh có thể được dịch ra tiếng Việt bằng những từ như: kiến thức, tri thức, nhận thức, hay sự hiểu biết. Trong tiếng Việt, **kiến thức** là “*những điều thấy và biết (connaissances)*”, “*những điều hiểu biết có được do từng trải, hoặc do học tập*”. Còn **tri thức** là “*những điều người ta vì kinh nghiệm hoặc học tập mà biết, hay vì cảm xúc hoặc lý trí mà biết (connaissances)*”, “*những điều hiểu biết có hệ thống về sự vật, hiện tượng tự nhiên hoặc xã hội*”. Trong khi kiến thức và tri thức đều là những danh từ, thì thuật ngữ **nhận thức** vừa là danh từ, vừa là động từ: (danh từ) “*quá trình hoặc kết quả phản ánh và tái hiện hiện thực vào trong tư duy; quá trình con người nhận biết, hiểu biết thế giới khách quan, hoặc kết quả của quá trình đó*”; (động từ) “*nhận ra và biết được, hiểu được*”.

Từ đó, chúng tôi cho rằng sử dụng cụm từ “xã hội học về nhận thức” (hay xã hội học nhận thức) là xác đáng nhất, bởi lẽ, như Berger và Luckmann đã nhấn mạnh, đối tượng của bộ môn này không chỉ là những “kiến thức” hay “tri thức” (hiểu theo nghĩa là những *kết quả* hiểu biết), “*mà còn phải chú ý đến những tiến trình mà nhờ đó **bất cứ** khối ‘kiến thức’ nào đó đi đến chỗ được thiết lập về mặt xã hội là ‘thực tại’*” (tr.

10, do hai tác giả nhấn mạnh), tức là còn phải quan tâm tới ***quá trình nhận thức***. Theo lời hai tác giả, “môn xã hội học nhận thức phải tìm cách hiểu được các tiến trình diễn ra điều này [tức tiến trình mà kiến thức “được phát triển, chuyển giao và bảo tồn trong các hoàn cảnh xã hội” – T.H.Q.] *như thế nào khiến cho một ‘thực tại’, được-coi-là-đương-nhiên trở nên lắng đọng chắc nịch dưới mắt người bình thường. Nói cách khác, chúng tôi khẳng định rằng môn xã hội học nhận thức quan tâm đến việc phân tích sự kiến tạo xã hội về thực tại*” (tr. 10, do hai tác giả nhấn mạnh).

Chính vì thế, nếu sử dụng những cụm từ như “xã hội học tri thức” hay xã hội học kiến thức” thì hệ quả sẽ là vô hình chung làm nghèo đi đối tượng nghiên cứu của bộ môn này, theo quan niệm của Berger và Luckmann.

Phương pháp hiện tượng học

Trong công trình này, Berger và Luckmann đã sử dụng phương pháp hiện tượng học theo đường hướng của Alfred Schutz, thầy của Luckmann ở trường đại học New School for Social Research ở New York.

Ở đây, chúng tôi thiết tưởng cần trình bày khái lược về phương pháp hiện tượng học của Edmund Husserl, và sau đó là quan niệm của Alfred Schutz về việc áp dụng phương pháp hiện tượng học vào các ngành khoa học xã hội, đặc biệt là xã hội học.

Hiện tượng học là một trào lưu triết học ra đời vào đầu thế kỷ 20 với Edmund Husserl. Nhằm chống lại quan điểm thực chứng, hiện tượng học là một dự án khoa học giúp nhà nghiên cứu mô tả được một cách căn bản những hiện tượng vốn tự trình hiện ra trước ý thức của con người, và mục tiêu của nó là đi đến chỗ hiểu được bản chất của các hiện tượng – “bản chất” ở đây không phải là những phẩm chất bí ẩn nằm trong các “hiện tượng”, mà là hình thái ý thể (*ideal form*, tức là ý niệm nằm trong đầu con người) về cái đang hiện diện trong đời sống hiện thực.

Đây là một phương pháp nhằm khảo cứu một cách có hệ thống về ý thức. Theo Husserl, kinh nghiệm của con người chúng ta về thế giới được cấu tạo *trong ý thức* và *bởi ý thức*. Để truy nguyên tiến trình cấu tạo này, chúng ta phải gác lại tất cả những gì chúng ta biết về thế giới, và đặt ra câu hỏi là kiến thức nảy sinh như thế nào, hay bằng những tiến trình nào.

Theo Schutz, mục tiêu nghiên cứu của Husserl là tìm ra *“những tiền đề mặc định mà mọi ngành khoa học về thế giới các sự vật tự nhiên và xã hội, kể cả triết học, đều dựa trên đó”*. Vẫn theo lời Schutz, Husserl xác tín rằng *“không có ngành khoa học được gọi là nghiêm ngặt nào, vốn sử dụng ngôn ngữ toán học một cách có hiệu quả, có thể dẫn đến được sự thông hiểu về các kinh nghiệm của chúng ta về thế giới”*, bởi lẽ *“mọi ngành khoa học thực nghiệm đều coi thế giới là đã có sẵn đó [pre-given]; nhưng chính chúng và các công cụ của chúng lại là những yếu tố của thế giới này”*. Vì thế, chỉ khi nào có được một sự *“hoài nghi triết học”* đối với những tiền đề mặc định của mọi tư duy của chúng ta, kể cả tư duy khoa học lẫn phi khoa học, thì lúc ấy mới có thể bảo đảm được một sự *“chính xác”* không chỉ của nỗ lực tư duy triết học mà của cả mọi ngành khoa học có liên quan trực tiếp hay gián tiếp tới các kinh nghiệm của con người chúng ta về thế giới.

Triết gia René Descartes đã có công đặt nền móng cho thái độ hoài nghi khoa học với câu nổi tiếng *“cogito, ergo sum”*, *“tôi suy tưởng, vậy là có tôi”*, nhằm đạt đến sự chắc chắn bất khả hoài nghi (indubitable certitude) để làm nền tảng cho mọi tư duy của chúng ta. Nhưng Husserl cho rằng lối phân tích của Descartes chưa đủ triệt để, bởi vì, theo lời diễn giải của Trần Đức Thảo, *“Descartes vẫn còn dừng lại ở hình diện hữu thể”* (plan de l'être), và *“sự đối lập giữa cái đang ngờ với cái chắc chắn [vẫn còn] nằm trong sự hỗn nhiên thuộc về thái độ tự nhiên”* (attitude naturelle). Lối lập luận của Descartes chưa vượt qua bình diện thái độ tự nhiên vì *“cái tôi suy tưởng”* (cogito) của ông không đi đến sự hiện hữu siêu nghiệm,

nhưng lại rơi trở lại vào sự hiện hữu tự nhiên: *sum res cogitans* – cái tôi chỉ hiện hữu (sum) như một sự vật biết suy tưởng (*res cogitans*), tức là vẫn còn nằm trong trật tự của những sự vật “*tự nó*” (*en soi*), chứ không phải là một cái tôi hiện hữu “*đối với tôi*” (*pour moi*).

Theo Husserl, “*điểm yếu của Descartes là không xuất phát từ những khó khăn của lý thuyết về nhận thức*”, không đặt ra câu hỏi “*làm thế nào cái tự nó [en soi] có thể trở thành cái đối với tôi [pour moi]*”. Xuất phát từ vấn đề nhận thức này, Husserl muốn đẩy đến cùng phương pháp hoài nghi triết học của Descartes. “Cái tôi suy tưởng” (*cogito*) của Husserl không còn bận tâm về sự đối lập trần thế giữa cái đáng ngờ với cái chắc chắn, không cố đạt đến một sự chắc chắn (trên bình diện quần thể), mà là nỗ lực tìm ra chính ý nghĩa của mọi sự chắc chắn. Theo Husserl, “cái tôi suy tưởng” (*cogito*) có thể giúp chúng ta khám phá ra *ý thức*, không phải như một sự vật của thế giới tự nhiên, mà là ý thức về một cái gì đó, một ý thức có *ý hướng tính* (*intentionality*). “*Đây là một lãnh vực tuyệt đối độc đáo, nằm ngoài mọi sự hiện hữu trần thế*”, theo lời Trần Đức Thảo.

Husserl đã kế thừa tư tưởng về “ý hướng tính” từ Franz Brentano, người thầy của mình (nhưng chính Husserl mới là người tạo ra thuật ngữ “ý hướng tính” của ý thức, *Intentionalität des Bewusstseins*). Brentano cho rằng bất cứ kinh nghiệm nào mà chúng ta nghĩ tới trong dòng suy nghĩ của mình đều luôn qui về một đối vật đã được trải nghiệm. Theo cách diễn giải của Alfred Schutz, “*mọi tư duy đều là tư*

duy về, mọi nỗi sợ hãi đều là nỗi sợ hãi trước, mọi hoài ức đều là hoài ức về, đối vật được tư duy, bị sợ hãi, được hoài ức”.

Tính chất có-ý-hướng của ý thức chính là điểm mà Husserl nhấn mạnh để làm cho “cái tôi suy tưởng” (*cogito*) có thể vượt qua được tình trạng nội tại tính tự nhiên của cái *ego* (cái tôi) của Descartes. Ông thường nhắc đi nhắc lại rằng ý hướng tính là chủ đề nổi bật nhất của tư tưởng hiện tượng học.

Theo Trần Đức Thảo, thực ra ngay từ năm 1898, Husserl đã khám phá ra “*sự giao hỗ phổ quát*” (*corrélation universelle*) giữa chủ thể với khách thể – một khám phá đầy chấn động khiến cho ông “*bị lay chuyển*”. “Giao hỗ phổ quát” có nghĩa là chủ thể và khách thể không tách rời nhau; nhưng đây không phải là mối liên hệ giữa hai thực thể có thể tồn tại biệt lập nhau, mà là “*một mối liên hệ mang tính bản chất [liaison essentielle], vốn được qui định bởi những định luật tiên thiên mà nếu không có chúng thì [chúng ta] không thể hình dung được cả ý thức lẫn thế giới*”. “*Giả thuyết về một cái tự nó [en soi] cũng phi lý y như giả thuyết về một ý thức không tri giác ngay chính thế giới*”.

Husserl cho rằng có sự giao hỗ tiên nghiệm giữa ý thức với khách thể tính (objectivity), hay nói chính xác hơn, giữa *noema* với *noesis*, giữa đối vật được-hướng-đến (intended object) với hành vi hướng-đến-đối-vật (intending act). Một đối vật được-tri-giác (perceived object) luôn luôn tự trình hiện ra dưới một sắc thái đặc thù trước người tri giác (perceiver). Nói khác đi, cách thức mà đối vật xuất hiện trước ý thức con người luôn luôn được cấu trúc hóa một cách tiên nghiệm bởi bản chất của hành vi hướng-đến-đối-vật. Có

nhiều dạng giao hỗ khác nhau, tùy theo loại hành vi hướng-đến-đối-vật, chẳng hạn đối vật được-hồi-tưởng có mối liên hệ giao hỗ với hành vi tri giác, đối vật được-hồi-tưởng có mối liên hệ giao hỗ với hành vi tri giác, đối vật được-hồi-tưởng có mối liên hệ giao hỗ với hành vi hồi tưởng, v.v. Tuy nhiên, cần lưu ý là “đối vật được-tri-giác” ở đây không phải là đối vật có thực (hay “thực tồn”, theo cách dịch của Bùi Văn Nam Sơn – *real object*), vì nó chỉ là “giao thể có-ý-hướng của sự tri giác” (intentional correlate of the perception). Theo Husserl, nếu thái độ tự nhiên nhìn một cách hồn nhiên về đối vật như cái gì đơn giản tự nó tồn tại, thì phương pháp qui giản hiện tượng học có thể giúp chúng ta vượt qua thái độ hồn nhiên ấy, để hiểu rằng đối vật là cái có mối liên hệ giao hỗ với một phương thức lãnh hội đặc thù của ý thức con người. Chính vì thế mà về sau Husserl còn gọi hiện tượng học là môn “*ngiên cứu* [về sự] *giao hỗ*” (correlational research).

Khi nói đến tính chất có-ý-hướng của những suy nghĩ của chúng ta, người ta có thể phân biệt rõ rệt giữa những *hành vi* tư duy, sợ hãi, hồi ức, với những *đối vật* được tư duy, bị sợ hãi, được hồi ức. Nói cách khác, người ta có thể nhận diện ra một *ego* (cái tôi) đang nghĩ về hay hướng về thế giới. Trần Đức Thảo viết như sau: “*Mọi ý thức đều là ý thức về một cái gì đó, nhưng ý thức về đối vật, xét tự nó, luôn luôn là, và đã là, ý thức về chính mình: chính điều này mới xác định nó đúng là ý thức*”. Đây chính là điểm khởi đầu của phương pháp hiện tượng học: nhằm mục tiêu đưa ra ánh sáng lãnh vực thuần túy của ý thức, hay chủ thể tính siêu nghiệm (transcendental subjectivity).

Nhà triết học người Pháp Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) đã mô tả hiện tượng học của Husserl một cách cô đọng như sau: *“Hiện tượng học, đó là môn nghiên cứu về các bản chất (...). Nhưng hiện tượng học, đó cũng là một môn triết học đặt các bản chất vào trở lại trong sự hiện hữu, và nó cho rằng chúng ta không thể hiểu được con người và thế giới nếu không khởi sự từ ‘kiện tính’ [facticité] của chúng. Như vậy, nó là một môn triết học về một thế giới luôn luôn ‘đã có sẵn đó’ [déjà-là], có trước mọi sự phản tư, một thế giới mà chúng ta cần tìm lại trong sự hỗn nhiên của sự tiếp xúc tiền phán đoán ấy, xét như một thế giới đời sống [monde vécu] mà chúng ta sẽ mô tả kinh nghiệm [về thế giới này] đúng y như nó tự trình hiện, mà không hề viện đến những nguồn gốc sinh thành về mặt xã hội hay về mặt tâm lý, và cũng không hề đưa ra bất cứ cách giải thích nhân quả nào”*.

Husserl đã đề ra phương pháp mà ông gọi là *êpôkhê hiện tượng học* (*êpôkhê* là một từ Hy Lạp cổ, có nghĩa là “ngưng treo lại”, *suspension*), hay sự *qui giản hiện tượng học siêu nghiệm* (transcendental phenomenological reduction).

Phương pháp này được tiến hành bằng cách “ngưng treo” một cách chủ ý và có hệ thống mọi sự phán đoán có liên quan trực tiếp hay gián tiếp đến sự tồn tại của thế giới bên ngoài. Vay mượn từ thuật ngữ toán học, ông nói đây là việc *“đưa thế giới vào trong những dấu ngoặc đơn”* (*putting the word in brackets*). Chẳng có gì bí hiểm trong phương pháp này, vì nó chỉ đơn giản là một kỹ thuật đẩy đến cùng thái độ hoài nghi triết học của Descartes, nhằm vượt qua “thái độ tự nhiên” của

con người đang sống bên trong thế giới mà anh ta từng chấp nhận như chuyện đương nhiên.

Lấy một thí dụ hết sức giản lược mà Schutz đã nêu: tôi nhìn thấy cái ghế trước mặt tôi. Tri giác của tôi về cái ghế chứng thực cho niềm tin của tôi vào sự tồn tại của cái ghế – đó là một thái độ tự nhiên. Nhưng bây giờ tôi tiến hành việc qui giản siêu nghiệm: tôi tìm lại niềm tin của tôi về sự tồn tại của cái ghế (tức là đưa niềm tin này vào trong dấu ngoặc đơn); như vậy, cái ghế mà tôi tri giác vẫn còn nằm ngoài dấu ngoặc đơn, nhưng điều không thể nghi ngờ là sự tri giác của tôi về cái ghế là một yếu tố nằm trong tâm trí của tôi. Nói khác đi, tôi không còn quan tâm cái ghế ấy có thực sự là một đồ vật đang tồn tại trong ngoại giới hay không. Điều còn được giữ lại sau thao tác “qui giản” không phải là bản thân “cái ghế” vật thể hữu hình mà tôi nhìn thấy, mà là đối vật mà sự tri giác của tôi có ý hướng nhắm đến, đó là “*cái ghế như tôi đã thấy*”, đó là **hiện tượng** “*cái ghế như nó xuất hiện trước mắt tôi*”. Như vậy, toàn bộ thế giới bên ngoài vẫn được bảo tồn nguyên vẹn trong phạm vi đã được “qui giản”, nhưng các đối vật nằm trong ý hướng tính của (intentional objects) không còn là những đồ vật (things) với tư cách là những đồ vật tồn tại trong thế giới bên ngoài, mà là những **hiện tượng** (phenomena) xét như là những cái xuất hiện trước mắt tôi. Theo Husserl, thao tác “qui giản” giúp chúng ta đi tới được “*hiện tượng thuần túy*”, khác về căn bản so với “*hiện tượng tâm lý*” (phénomène psychique).

Khi áp dụng phương pháp hiện tượng học, những cái mà chúng ta cần đưa vào dấu ngoặc đơn không chỉ là sự tồn tại

của ngoại giới, mà kể cả niềm tin của chúng ta vào sự hiệu lực của các nhận định của chúng ta về thế giới ấy, tức là bao gồm không chỉ kiến thức thông thường của chúng ta về thế giới, mà cả các mệnh đề của tất cả các ngành khoa học có liên quan đến thế giới, cả khoa học tự nhiên lẫn khoa học xã hội. Và ngay cả tôi, với tư cách là một đơn vị tâm sinh lý của thế giới này, cũng cần được đưa vào dấu ngoặc đơn.

Schutz giải thích như sau: *“Cái còn lại sau khi tiến hành việc qui giản siêu nghiệm ấy không là gì khác hơn một vũ trụ của đời sống ý thức của chúng ta, dòng suy nghĩ trong sự trọn vẹn của nó, với tất cả các hoạt động của nó và với tất cả những sự suy tưởng và những kinh nghiệm của nó”*. Ở đây, cần nhắc lại rằng mọi sự suy nghĩ của chúng ta đều luôn luôn là suy nghĩ về những điều gì đó. Vì thế, đến lúc này, nhờ sự qui giản, “ý hướng tính của sự suy nghĩ của chúng ta trở nên thuần khiết và hữu hình”. Vì đã vượt ra khỏi thái độ tự nhiên, nên bây giờ chúng ta có thể yên tâm khảo sát lãnh vực thuần túy của đời sống ý thức mà mọi niềm tin của chúng ta trong thế giới thông thường đều đặt nền tảng trên đó.

Trong vũ trụ chủ thể tính siêu nghiệm ấy (tức đã được qui giản), trên nguyên tắc, tôi có thể truy tìm về lịch sử trầm tích (sedimentation) của mọi kinh nghiệm mà tôi tìm thấy trong đời sống ý thức, và nhờ đó tôi có thể trở về *“kinh nghiệm nguyên thủy”* (originary experience) của thế giới–đời sống (life–world). Nhưng thế giới–đời sống này không phải là một thế giới riêng tư của tôi, mà bao gồm cả tha nhân, những người cũng có chủ thể tính của họ. Do đó, cái thế giới–đời sống ý thức thuần túy mà tôi trải nghiệm (sau khi qui giản)

chính là một thế giới *liên chủ thể*, và điều này có nghĩa đây là một thế giới mà ai cũng có thể tiếp cận được.

Sau quá trình phân tích, chúng ta có thể đi từ lãnh vực đã được qui giản tiên nghiệm để trở lại với lãnh vực trần thế, nhằm kiểm tra lại coi những khám phá của chúng ta trong lãnh vực đã được qui giản ấy có đứng vững hay không trong thế giới đời sống trần thế.

Thực ra, Husserl chỉ nghiên cứu phương pháp hiện tượng học trên bình diện triết học, chứ không trực tiếp bàn về những hệ luận cụ thể của phương pháp này đối với các ngành khoa học xã hội. Chính Alfred Schutz mới là người đầu tiên khai triển những ý tưởng nhằm đưa phương pháp hiện tượng học của Husserl vào nhãn quan nghiên cứu của các ngành khoa học xã hội, nhất là với công trình *Sự kiến tạo ý nghĩa của thế giới xã hội* (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt) của ông xuất bản lần đầu vào năm 1932. Theo Schutz, do các ngành khoa học xã hội đều có liên quan về nguyên tắc tới các hiện tượng liên chủ thể của đời sống trần thế, nên các ngành này cần đặt nền tảng tư duy của mình, không phải trên môn “hiện tượng học siêu nghiệm” (transcendental phenomenology), mà là trên “*môn hiện tượng học cấu tạo về thái độ tự nhiên*” (the constitutive phenomenology of the natural attitude).

Theo Schutz, đóng góp quan trọng của Husserl cho các ngành khoa học xã hội chính là nằm trong “*sự phong phú của những sự phân tích của ông liên quan đến những vấn đề của Lebenswelt* [thế giới–đời sống], *nhằm đi đến chỗ khai triển một môn nhân học triết học [philosophical anthropology]*”.

Đối với Schutz, mối quan hệ giữa nhà khoa học xã hội với đối tượng của mình hoàn toàn không giống như mối quan hệ giữa nhà khoa học tự nhiên với đối tượng của ông ta vì thế giới xã hội là thế giới đã được lý giải bởi những con người bình thường, và các sự kiện của thế giới ấy cần được lý giải bởi các nhà khoa học xã hội. Chính vì thế mà Schutz cho rằng đặc trưng này của thực tại xã hội đặt ra cho nhà khoa học xã hội vấn đề quan trọng nhất của mình: đó là *làm sao kiến tạo được những cách giải thích khách quan về một thực tại chủ quan*.

Trong cuốn sách vừa nêu trên, Schutz nhấn mạnh rằng công lao lớn nhất của nhà xã hội học Đức Max Weber (1864–1920) chính là môn “xã hội học thông hiểu” (verstehende Soziologie) của ông, vì nó đã đề xướng những nguyên tắc của một phương pháp có mục tiêu là giải thích mọi hiện tượng xã hội xét trong mối liên hệ với ý nghĩa của hành động. Tuy nhiên, Schutz cho rằng lối tiếp cận của Weber tuy hết sức xác đáng nhưng những khái niệm như “ý nghĩa” (Sinn) hay sự “thông hiểu” (Verstehen) của Weber còn khá mơ hồ.

Trong công trình *Kinh tế và xã hội* (Wirtschaft und Gesellschaft) (1922), Weber định nghĩa xã hội học là “*một môn khoa học tìm cách thông hiểu bằng cách lý giải [deutend verstehen] hành động xã hội nhằm nhờ đó đi đến chỗ giải thích về mặt nhân quả sự diễn tiến của hành động này và các tác động của nó*”. Weber coi sự “thông hiểu” như một thao tác mang tính chất chủ quan, bởi lẽ mục tiêu của nó là tìm cách hiểu được ý nghĩa của hành động. Nhưng chính vì thế mà không ít tác giả xã hội học đã phê phán là phương pháp của

Weber mang nặng tính chất chủ quan, bởi lẽ nó không phân biệt rạch ròi giữa ý nghĩa mà tác nhân nhắm đến khi hành động, với ý nghĩa của hành động này mà một nhà quan sát ở bên ngoài có thể gán cho. Theo Schutz, sở dĩ xảy ra cuộc tranh luận ấy là do cả hai phía đều không nhận ra rằng cần phân biệt rõ rệt sự “thông hiểu” (a) xét như một hình thái kinh nghiệm của kiến thức theo lý lẽ thông thường, (b) xét như một vấn đề nhận thức luận, và (c) xét như một phương pháp đặc thù của các ngành khoa học xã hội.

Vì thế, theo Schutz, cần đặt lại nền tảng cho lối tiếp cận “xã hội học thông hiểu” của Weber trên cơ sở của phương pháp hiện tượng học của Husserl. Schutz cho rằng để truy tìm ra nguồn gốc của ý nghĩa của hành động, chúng ta cần *trở về* với “*dòng chảy của ý thức*”. Schutz viết: “*Ở đấy và chỉ ở đấy, trong tầng sâu nhất của kinh nghiệm mà sự phản tư có thể với tới, [chúng ta] mới có thể tìm ra được nguồn gốc tối hậu của hiện tượng ‘ý nghĩa’ (Sinn) và hiện tượng ‘thông hiểu’ (Verstehen)*”. G. Walsh diễn giải ý tưởng của Schutz như sau: khi các kinh nghiệm đang diễn ra, chúng không xuất hiện trước chúng ta như những thực thể biệt lập và rõ rệt; nhưng khi chúng lùi vào quá khứ, tức khi chúng đã “trôi qua”, chúng ta mới có thể quay lại nhìn chúng ở một góc độ khác, và mới nghĩ về chúng, phản tư về chúng, nhận diện chúng. Một khi kinh nghiệm đã được nắm bắt dưới “chùm ánh sáng” phát ra từ cái Tôi, lúc ấy nó mới được tách ra khỏi dòng chảy thời gian và trở thành một thực thể riêng biệt một cách sáng sủa và rõ rệt. Chính vào lúc ấy và nhờ vào hành động hướng-về ấy (tuming-toward, Zuwendung) mà kinh nghiệm mới đạt được ý nghĩa (Sinn). Có

thể ví quá trình gán ý nghĩa này giống như việc đưa một mẫu sinh vật ép vào hai miếng kính mỏng để đưa vào quan sát dưới kính hiển vi. Nếu mẫu sinh vật này mất đi sự sống vì bị ép vào giữa hai miếng kính, thì trong hành động hướng-về vừa nêu trên, kinh nghiệm cũng mất đi phần nào tính chất cụ thể và sống động của nó.

Phần lớn các kinh nghiệm của chúng ta đều có thể được gán ý nghĩa bằng cách hồi cố (in retrospect). Tuy nhiên, chúng ta cũng có thể gán ý nghĩa cho những kinh nghiệm tương lai bằng cách dự kiến (prospectively). Theo Schutz, hành động (*action*, tiếng Đức là *Handeln*) là ứng xử nhằm đạt được một mục tiêu *đã-định* trong tương lai. Nhưng điều được coi là đã-định này tất yếu phải có một yếu tố của *quá khứ*. Do vậy, mục tiêu của hành động phải có một yếu tố của tương lai và một yếu tố của quá khứ. Schutz đã mượn một thuật ngữ của môn ngữ pháp để nói về điều này: chúng ta thường hình dung mục tiêu của hành động “ở thì tương lai hoàn thành” (future perfect tense). Nghĩa là mục tiêu được hình dung là sẽ đạt được, cho dù nó còn đang ở dạng dự kiến. Lấy một thí dụ: ta đi ra khỏi nhà để đến thăm một người bạn; chuyến thăm này được hình dung là sẽ hoàn tất, cho dù ta còn đang đi trên đường đến nhà người bạn. Chuyến thăm được-hình-dung này được Schutz gọi là “hành vi” (act, Handlung).

Schutz phân biệt giữa hành động đang-diễn-ra (*action*, *Handeln*) với hành vi ở-thì-tương-lai-hoàn-thành (act, Handlung), và ông gọi hành vi này là “dự phóng” (project, Entwurf) của hành động. Như vậy, dự phóng này chính là một “phức hợp ý nghĩa” hay một “khung ý nghĩa” (context of

meaning, Sinnzusammenhang) mà trong đó bất cứ giai đoạn nào của hành động đang-diễn-ra cũng thấy được ý nghĩa của mình.

Schutz còn phân biệt giữa “động cơ nhắm-đến” (in-order-to motive, Um-zu-Motiv) với “động cơ bởi-vì” (because-motive, Weil-Motiv). Nếu *động cơ nhắm-đến* là loại động cơ hướng đến “thì tương lai hoàn thành”, thì *động cơ bởi-vì* là loại động cơ xuất phát từ “thì quá khứ hoàn thành” (pluperfect tense). Lấy thí dụ: nếu tôi mở chiếc dù ra khi trời bắt đầu đổ mưa, thì “động cơ bởi-vì” là do kiến thức của tôi mách bảo rằng mưa sẽ làm ướt quần áo; còn “động cơ nhắm-đến” là để giữ cho mình được khô ráo. Theo G. Walsh, sự phân biệt hai loại động cơ này của Schutz đặc biệt đáng chú ý vì nó có thể đem lại lời giải cho cuộc tranh luận trong giới khoa học xã hội liên quan tới vấn đề tất định luận và vấn đề tự do ý chí khi đề cập tới bản chất của hành động con người.

Nếu Weber quan niệm rằng thế giới xã hội chỉ có thể được hiểu một cách đúng đắn khi dựa trên khái niệm “hành động xã hội”, thì dưới quan điểm *hiện tượng học về thế giới xã hội*, Schutz đi xa hơn bằng cách định nghĩa “hành động xã hội” là một hành động mà động cơ nhắm-đến bao hàm một sự qui chiếu nào đó đến dòng chảy ý thức của người khác. Động cơ của hành động có thể chỉ đơn thuần là quan sát người khác, hoặc hiểu người khác, hoặc cũng có thể là tác động đến người khác. Trong trường hợp có sự tương giao lẫn nhau giữa các hành động xã hội, thì đấy chính là *quan hệ xã hội*. Theo Schutz, có ba loại quan hệ xã hội cơ bản: (a) loại quan hệ mà trong đó hai người chỉ quan sát lẫn nhau; (b) loại quan hệ mà

trong đó người thứ nhất tác động đến người thứ hai trong khi người này chỉ quan sát người thứ nhất; và (c) loại quan hệ mà trong đó cả hai người đều tác động lẫn nhau. Tuy nhiên, còn có thêm một trường hợp thứ tư, trong đó người này quan sát người kia mà không hề tìm cách tác động vào người kia, và người kia hoàn toàn không biết gì về người thứ nhất.

Từ sự phân loại trên, Schutz cho rằng trong thế giới xã hội rộng lớn vốn bao gồm rất nhiều chiều kích phức tạp, có hai loại thực tại xã hội: loại thực tại xã hội mà ta trải nghiệm trực tiếp, và loại thực tại xã hội nằm bên ngoài đường chân trời của kinh nghiệm trực tiếp. Thực tại xã hội mà ta trải nghiệm trực tiếp (Schutz gọi là *Umwelt*) bao gồm “những người đồng sự” (consociates) mà tôi trực tiếp tiếp xúc và tương giao trong đời sống thường nhật. Những người mà tôi không tiếp xúc trực tiếp bao gồm ba loại. Trước hết là thế giới những người chỉ sống cùng thời với tôi (contemporaries) mà thôi, tức tôi không trực tiếp tiếp xúc với họ (Schutz gọi là *Mitwelt*), sau đó là thế giới các tiền nhân của tôi (Vorwelt), và cuối cùng là thế giới những người hậu thế của tôi (Folgewelt). “Những người cùng thời” khác với hai loại còn lại ở chỗ trên nguyên tắc họ có thể trở thành “những người đồng sự” của tôi.

Trong thế giới thực tại xã hội mà tôi trải nghiệm trực tiếp, tôi vừa có thể quan sát “những người đồng sự”, vừa có những mối liên hệ tương giao trực tiếp với họ. Thế nhưng kiến thức của tôi về những người cùng thời, những tiền nhân và những người hậu thế đều chỉ mang tính chất gián tiếp. Đối với “những người cùng thời”, do không tiếp xúc trực diện (không giáp mặt) nên chúng ta chỉ có thể hiểu họ từ xa, bằng cách

suy diễn, và chúng ta thường xếp họ vào một kiểu hay một điển hình (type) nào đó. Khi lý giải ứng xử của “những người cùng thời”, chúng ta thường qui về những “điển hình ý thể” (ideal types) – hoặc là điển hình hành động, hoặc là điển hình con người. Như vậy, theo Schutz (về điểm này, ông quan niệm hoàn toàn khác so với Weber), việc sử dụng các điển hình ý thể không diễn ra khi chúng ta chuyển từ sự quan sát tiền khoa học sang sự quan sát khoa học, mà diễn ra ngay khi chúng ta chuyển từ kinh nghiệm xã hội *trực tiếp* sang kinh nghiệm xã hội *gián tiếp*.

Cuối cùng chúng ta đi đến câu hỏi mấu chốt: vậy thì khoa học xã hội là gì? Schutz đưa ra câu trả lời như sau; *khoa học xã hội là một khung ý nghĩa khách quan được xây dựng từ, và qui chiếu về, những khung ý nghĩa chủ quan*. Và công cụ nền tảng của khoa học xã hội, đúng như Weber đã đề xướng, chính là điển hình ý thể. Mặc dù điển hình ý thể đã có mặt trong mọi trường hợp thông hiểu gián tiếp về tha nhân trong đời sống thường nhật, nhưng theo Schutz, nó có một chức năng đặc biệt quan trọng trong các ngành khoa học xã hội.

Schutz đã đề ra nguyên tắc mà ông cho là quan trọng nhất đối với một nhà nghiên cứu khoa học xã hội. Mặc dù nhà nghiên cứu ý thức rằng mình phải xác lập thái độ của một người quan sát vô tư đối với thế giới–đời sống, nhưng anh ta khó lòng mà rời bỏ hoàn toàn sự quan tâm và lợi ích thực tiễn của mình trong thế giới–đời sống này, và vì thế anh ta vẫn là trung tâm, vẫn còn đứng ở “điểm số không” (*null point*). “Việc thay đổi đầu óc của mình để quan sát thế giới–đời sống này một cách khoa học đòi hỏi [nhà nghiên cứu] phải dứt khoát

không còn đặt bản thân mình và hoàn cảnh lợi ích của mình ở vị trí trung tâm của thế giới này nữa, mà phải lấy một điểm số không khác để định hướng [việc khảo sát] các hiện tượng của thế giới–đời sống. Điểm số không này nằm ở đâu, và làm sao để cấu tạo nó thành một điển hình (con người kinh tế, chủ thể pháp lý, v.v.) tùy thuộc vào hoàn cảnh–vấn đề cá biệt mà nhà khoa học đã chọn”. Schutz giải thích thêm như sau: “Chẳng hạn, nhà khoa học xã hội không khảo sát hành động cụ thể (Handeln) của con người, như anh và tôi và mọi người trong đời sống thường nhật của chúng ta, với tất cả những sự hy vọng và sự sợ hãi, sự sai lầm và sự thù ghét, những niềm hạnh phúc và nỗi đau khổ của chúng ta. Anh ta chỉ phân tích một số tập hợp hoạt động nhất định (Handlungsabläufe) như những điển hình [types], với những mối liên hệ phương tiện–kết quả của chúng và những chuỗi động cơ của chúng; và anh ta xây dựng (hiển nhiên là theo những định luật cấu trúc nhất định) những điển hình nhân cách ý thể thích đáng [pertinent ideal personality types] mà dựa vào đó anh ta sẽ xếp loại bộ phận của thế giới xã hội mà anh ta đã chọn làm khách thể nghiên cứu khoa học của mình”.

Theo Schutz, nếu kiến thức theo lý lẽ thông thường của con người trong đời sống thường nhật là những “*công trình kiến tạo ở cấp độ thứ nhất*”, thì nhà khoa học xã hội cần phải dựa trên đấy để dựng lên những “*công trình kiến tạo ở cấp độ thứ hai*”, tức là những khái niệm và những hệ thống lý thuyết được dùng để lý giải các kiến thức của người bình thường. “*Những công trình kiến tạo về những công trình kiến tạo*” (constructs of the constructs) này – tức là những công trình

kiến tạo khoa học – chính là “*những công trình kiến tạo mang tính chất điển hình ý thể khách quan*” (objective ideal typical constructs), và phải được tiến hành theo những qui tắc và thủ tục khoa học giống như bất cứ ngành khoa học thường nghiệm nào. Và để làm được như vậy, theo Schutz, cách tốt nhất là phải đi theo phương pháp hiện tượng học.

Chính vì thế mà chúng ta có thể coi công trình của Schutz như một nỗ lực xây dựng cây cầu nối giữa hiện tượng học của Husserl với xã hội học của Weber, và mở ra một lối tiếp cận nghiên cứu xã hội học theo hướng hiện tượng học.

Cuốn sách này của Berger và Luckmann là một công trình áp dụng phương pháp hiện tượng học vào việc phân tích tiến trình kiến tạo thực tại đời sống xã hội – do đó có thể được coi là một công trình *xã hội học hiện tượng học*, theo nhận xét của Danilo Martuccelli. Lối tiếp cận này có một số nét tương đồng với trường phái tương tác biểu tượng (symbolic interactionism) và trường phái phương pháp luận thường nhân (ethnomethodology) chẳng hạn như cả ba lối tiếp cận này đều nhấn mạnh đến vai trò chủ động của các tác nhân trong các hoàn cảnh xã hội, đều chú trọng tới đời sống thường nhật, và nhất là đều hết sức chú ý tới những ý nghĩa mà các tác nhân cùng chia sẻ trong việc duy trì đời sống xã hội. Tuy nhiên, lối tiếp cận xã hội học hiện tượng học của Berger và Luckmann khác biệt rõ rệt về nhiều mặt so với cả hai trường phái ấy.

Martuccelli cho rằng đối với trường phái *tương tác biểu tượng*, đơn vị phân tích là sự tương tác giữa tác nhân với thế giới, bằng cách nhấn mạnh đến tính chất năng động của cả

hai phía, và chú trọng chủ yếu tới những năng lực lý giải của các cá nhân. Trong quá trình xã hội hóa, con người không chỉ nội tâm hóa các chuẩn mực xã hội, mà còn học được cách suy nghĩ và nhận thức mà xã hội dạy cho mình. Trong mỗi tình huống cụ thể, cá nhân định hướng hành động của mình tùy theo cách mà anh ta định nghĩa về tình huống, tùy theo ý nghĩa mà anh ta gán cho hành động của người khác. Kết quả của tiến trình này là đi đến được cái mà Herbert Blumer gọi là “hành động phối hợp”: chính là nhờ những sự lý giải lẫn nhau về ý nghĩa của hành động của tha nhân mà các tác nhân có thể phối hợp hành động với nhau. Theo Erving Goffman, ngay trong việc đơn giản là bước đi trên hè phố, để tránh chuyện vô tình đụng vào người khác, cá nhân luôn luôn vừa phải lý giải các thái độ của người khác, vừa phải tìm cách thể hiện điệu bộ đi đứng của mình tùy theo các thái độ ấy. Tiêu điểm phân tích của trường phái tương tác biểu tượng chính là sự tương giao giữa các tác nhân, bằng ngôn từ hoặc không bằng ngôn từ. Nói khác đi, theo Martuccelli, họ chú trọng chiều kích liên chủ thể tính hơn là chiều kích chủ thể tính, và đây chính là điểm khác biệt căn bản so với lối tiếp cận xã hội học hiện tượng học của Berger và Luckmann. Phái tương tác biểu tượng ưu tiên chú ý tới thế giới xã hội để hiểu về kinh nghiệm của cá nhân, còn Berger và Luckmann thì chú tâm trước tiên tới thực tại chủ quan, mặc dù hai tác giả này đã dựa khá nhiều vào lối lập luận tương tác biểu tượng của George H. Mead.

Lối tiếp cận của Berger và Luckmann cũng khác so với trường phái phương pháp luận thường nhân (ethnomethodology). Trường phái này tuy cũng đi theo hướng

hiện tượng học (của chính Husserl hơn là của Schutz) nhưng đã khai triển nhiều kỹ thuật khảo sát thực nghiệm (như phân tích hội thoại, phân tích văn bản...); trong khi đó, lối tiếp cận hiện tượng học của Berger và Luckmann thì chú trọng đến sự tư biện duy lý và triết học nhiều hơn. Theo Martuccelli, các nhà phương pháp luận thường nhân thường tập trung vào những kết quả đã-được-khách-thể-hóa của chủ thể tính của con người (tức những gì có thể khảo sát một cách thực nghiệm), còn các nhà xã hội học hiện tượng học thì coi ý thức của con người mới là đối tượng nghiên cứu chính của mình.

Điểm độc đáo của lối tiếp cận hiện tượng học của Berger và Luckmann là mang một nhãn quan xã hội học vừa vi mô, vừa vĩ mô. Theo Martuccelli, trong phần 1, “Những nền tảng của sự nhận thức trong đời sống thường nhật” (vốn đi theo sát quan niệm của Schutz), hai tác giả này đã cố ý nhấn mạnh rằng chính là *trong cấu trúc của ý thức con người* mà chúng ta thấy được bốn chiều kích của thực tại xã hội: một mặt, những mối liên hệ tương giao giáp mặt với “những người đồng sự” (consociates) hoặc với những người tuy không gặp gỡ trực tiếp nhưng có thể được nhận diện thông qua những sự điển hình hóa nặc danh (“những người cùng thời”, *contemporaries*); mặt khác, việc đặt kinh nghiệm của con người vào trong chiều kích thời gian phân biệt giữa thế giới của các “tiền nhân” (predecessors) với thế giới của “những người hậu thế” (successors). Đặc trưng của công trình phân tích của Berger và Luckmann là chủ yếu xuất phát từ những nền tảng vận hành của ý thức, hơn là từ sức mạnh chi phối của các cấu trúc xã hội đối với hành động của cá nhân. Tuy

vậy, họ vẫn “*có công đề cập tới chiều kích cấu trúc và chiều kích xã hội học vĩ mô, nhưng họ làm điều này theo một ngã đường cá biệt –[đó là] thông qua một sự trở đi trở lại liên tục giữa những ý nghĩa mà mọi người cùng chia sẻ với những chiều kích đặc thù của ý thức con người*”, nhằm từ đó lý giải sự sinh thành cũng như sự vận hành của các định chế xã hội nói riêng và thế giới xã hội nói chung.

Trong nửa đầu thế kỷ 20, lối tiếp cận hiện tượng học của Husserl có vẻ như không thu hút sự quan tâm của giới xã hội học, và phải chờ đến Alfred Schutz thì người ta mới nhìn thấy hấp lực của lối tiếp cận này. Đối với ngành xã hội học, hiện tượng học là một cuộc “*cách mạng*” vì lối tiếp cận này trước hết mong muốn trở về với tầm quan trọng của đời sống thường nhật, đúng y như nó là, với tất cả những sức sống sôi sục và tuôn trào của nó.

Trong lãnh vực xã hội học, phương pháp hiện tượng học được áp dụng tương đối thịnh hành kể từ cuối thập niên 1960, khi mà nhiều lý thuyết xã hội học chính thống sau Thế chiến thứ hai đã bị hoài nghi và bác bỏ. Ảnh hưởng của hiện tượng học, mà công lao lớn nhất là nhờ A. Schutz, diễn ra rõ rệt nhất trong công trình của Berger và Luckmann, cũng như trong trường phái phương pháp luận thường nhân và trường phái tương tác biểu tượng. Tuy nhiên cho đến nay, người ta vẫn chưa thấy xuất hiện một trường phái hiện tượng học riêng biệt trong giới xã hội học trên thế giới.

Ảnh hưởng của công trình và khuynh hướng kiến tạo luận

Ngay sau khi ra đời vào năm 1966, cuốn sách này đã gây tiếng vang trong giới khoa học xã hội, đặc biệt là với công thức *“sự kiến tạo xã hội về...”* (the social construction of...) mà Danilo Martuccelli nhận xét là *“kể từ đó đến nay [tức gần 50 năm sau], người ta chứng kiến biết bao sự thành công, những sự quá đà và những sự lầm lạc”* trong cách sử dụng cụm từ này.

Quả thực là Berger và Luckmann đã có công đưa ra một công trình đặc sắc và một cách tiếp cận mới gợi ra nhiều ý tưởng mới và nhiều chủ đề nghiên cứu mới. Nói như Ian Hacking ý tưởng về “sự kiến tạo xã hội” mang tính chất *“giải phóng”*, chẳng hạn *“nó nhắc nhở chúng ta rằng mỗi liên hệ mẫu tử và các ý nghĩa của mỗi liên hệ này không phải là được ấn định một lần cho mãi mãi và không thể thay đổi, mà chúng phụ thuộc vào chuyện sinh nở và chuyện dạy dỗ. Chúng là hệ quả của những biến cố lịch sử, của những lực xã hội và của ý thức hệ”*. Nhiều nhà nghiên cứu khoa học xã hội coi công trình của Berger và Luckmann như một nguồn cảm hứng và vận dụng lối nhìn này một cách có hiệu quả vào công việc của mình. Nhưng cụm từ *“sự kiến tạo xã hội”* vốn vừa tinh tế vừa mơ hồ (có thể hiểu nhiều cách khác nhau) cũng khiến cho không ít người sử dụng nó một cách “quá đà”, thậm chí lạm dụng nó một cách bừa bãi, nhất là khi cụm từ này đã nhanh

chóng trở thành một thứ mốt thời trang, phải nhắc đến thì bài của mình mới có vẻ cấp tiến, hợp thời.

Mở đầu cuốn *The Social Construction of What?* (Sự kiến tạo xã hội về cái gì?, xuất bản năm 1999), Ian Hacking đã đưa ra và xếp theo thứ tự từ A đến Z, mỗi chữ cái tương ứng có một tựa sách chứa cụm từ “Sự kiến tạo xã hội” hoặc “Kiến tạo...”, kể từ chủ đề về *Authorship* (Quyền tác giả, của Woodmansee và Jaszi, xuất bản năm 1994), *Brotherhood* (Tình nghĩa anh em, Clawson, 1989), *The Child Viewer of Television* (Khán giả truyền hình trẻ em, Luke, 1990), cho đến vần Z là *Zulu Nationalism* (Ý thức dân tộc của người Xulu, Golan, 1994). Đó là chưa kể đến những cuốn trùng văn, hoặc những cuốn có nội dung liên quan tới “sự kiến tạo xã hội”. Hacking không có ý chê bai những cuốn sách mà ông liệt kê, nhưng qua đó, ông chỉ muốn nói rằng bây giờ ý tưởng “kiến tạo xã hội” đã trở nên quá đổi bình thường và phổ biến.

Thế nhưng, những từ ấy “đang lan tràn như những tế bào ung thư”, “một khi đã được cấy vào thì chúng nhân bản ngoài vòng kiểm soát”. Hacking cho rằng có rất nhiều cuốn sách mang chủ đề không cần gì phải đặt cái tựa với cụm từ ấy, chẳng hạn cuốn *The Social Construction of Women Refugees* (Việc kiến tạo phụ nữ tỵ nạn về mặt xã hội, tác giả Moussa, 1992), vì hiển nhiên những người phụ nữ này phải chạy đi tỵ nạn là do hậu quả của những biến cố xã hội nhất định. Nguy cơ của sự thô thiển hóa ấy là cuối cùng thực ra chính nhà nghiên cứu đã “kiến tạo nên ý tưởng về người phụ nữ tỵ nạn”, “xếp loại” những người này vào một hạng người riêng biệt và “dán nhãn” lên họ. Mặt khác, Hacking cũng kịch liệt phản bác

xu hướng mà ông gọi là “*kiến tạo luận phổ quát*” (universal constructionism), làm như thể bất cứ cái gì cũng đều do con người kiến tạo, kể cả các sự kiện trong lãnh vực khoa học tự nhiên; đồng thời, ông cũng bênh vực cho Berger và Luckmann và cho rằng hai tác giả này không hề rơi vào một thứ quan niệm kiến tạo luận phổ quát như vậy.

Mặc dù tư tưởng tổng quát về “sự kiến tạo xã hội” thực ra cũng đã hình thành với những sắc thái khác nhau nơi nhiều tác giả xã hội học như Norbert Elias, Pierre Bourdieu hay Anthony Giddens, nhưng phải đợi đến cuốn sách này của Berger và Luckmann thì mới xuất hiện công thức diễn đạt “*social construction*”. Nhanh chóng sau đó, người ta thấy xuất hiện một thuật ngữ mới, “*kiến tạo luận xã hội*”, để chỉ cả một “*dải ngân hà kiến tạo luận*” trong giới khoa học xã hội. Theo Philippe Corcuff, đây không phải là một “trường phái” mới, mà thực ra chỉ là một hướng tiếp cận mới, “*lối đặt vấn đề theo hướng kiến tạo luận*”, “*một không gian bao gồm những vấn đề và những câu hỏi*” mà trong đó có các nhà nghiên cứu rất khác nhau về hành trình học thuật, về quan niệm cũng như về phương pháp nghiên cứu.

Corcuff nhận định rằng đây là “*một **sự chuyển dịch của chính đối tượng của ngành xã hội học**: đó không phải là xã hội, cũng chẳng phải các cá nhân, xét như những, thực thể biệt lập nhau, nhưng là **các mối liên hệ giữa các cá nhân với nhau** (hiểu theo nghĩa rộng, và không chỉ các mối tương giao trực diện), cũng như **các vũ trụ đã-được-khách-thể-hóa** mà các mối liên hệ ấy sản sinh ra và chuyên chở, xét như chúng*

mang tính chất căn bản đối với các cá nhân và các hiện tượng xã hội”.

Theo Corcuff, nhãn quan kiến tạo luận cho rằng “các thực tại xã hội được hiểu là những sự kiến tạo mang tính lịch sử và tính thường nhật [constructions historiques et quotidiennes] của các tác nhân cá nhân và tập thể”. Sự kiến tạo ở đây được hiểu theo cả nghĩa quá trình lẫn nghĩa kết quả. Đối với các nhà kiến tạo luận, vẫn theo Corcuff, sử tính (*historicité*) là một khái niệm hết sức quan trọng, bao gồm ba nội hàm sau đây: (a) thế giới xã hội được kiến tạo “khởi sự từ những sự kiến tạo đã có trước trong quá khứ”, theo đúng như Marx đã nói: “Con người làm ra lịch sử của chính mình, nhưng không phải làm theo ý muốn tùy tiện của mình, trong những điều kiện tự mình chọn lấy, mà là trong những điều kiện trực tiếp có trước mắt, đã cho sẵn và do quá khứ để lại”; (b) các hình thái xã hội quá khứ được tái sản xuất, thích ứng, chuyển dịch và chuyển hóa, trong khi đó, những hình thái mới được sáng tạo ra, trong các hành động và các mối tương giao giữa các tác nhân với nhau trong đời sống thường nhật, (c) cái di sản quá khứ ấy và hoạt động hằng ngày ấy “mở ra một lãnh địa của những điều khả thể trong tương lai”.

Theo Ian Hacking, điểm khó khăn nhất và thách thức lớn nhất ẩn chứa trong ý tưởng về “sự kiến tạo xã hội”, đó là làm sao lãnh hội được rằng luôn luôn diễn ra sự tương giao và tác động lẫn nhau giữa các quan niệm, các hành động và các cá nhân con người. Hacking cho rằng cần phân biệt rạch ròi giữa “đối vật” (object) với “ý niệm” (idea). Các “đối vật” là những yếu tố nằm trong thế giới, như “gia đình, người chủ nhà, việc

quét dọn nhà cửa, tiền thuê nhà, nắm mồi, việc bị chủ đuổi ra khỏi nhà, ông thừa phát lại, việc chiếm đất, thói tham lam và biển Caspian". Còn "ý niệm" là những cái nằm trong đầu, trong ý thức con người, như các "ý tưởng, quan niệm, khái niệm, niềm tin, thái độ, lý thuyết".

Trong số những "đối vật" vừa nêu trên, có những cái mà chúng ta có thể nói như John Searle rằng *"chúng là những yếu tố mang tính chất chủ quan về mặt bản thể luận, nhưng mang tính chất khách quan về mặt nhận thức luận"*. Chẳng hạn, tiền thuê nhà mà bạn phải trả là chuyện quá ư khách quan (nó nằm trong thế giới), nhưng phải thông qua các hành động của con người thì nó mới tồn tại. Nó *"mang tính chất chủ quan về mặt bản thể luận"*, vì nếu không có các chủ thể con người và các định chế thì không có cái gọi là tiền thuê nhà. Nhưng tiền thuê nhà *"mang tính chất khách quan về mặt nhận thức luận"*, và bạn dư biết rằng cứ đầu tháng là phải trả 850 đô-la (không có gì chủ quan ở đây cả).

Ý tưởng trên đây của John Searle có thể được coi như bổ khuyết cho ý tưởng của Berger và Luckmann về khách thể tính của thực tại xã hội. Hai tác giả này cho rằng *"mặc dù con người trải nghiệm thế giới xã hội như là cái có tính chất khách quan, thế giới ấy vẫn không vì thế mà có được một vị thế bản thể luận nằm bên ngoài các hoạt động của con người vốn đã sản sinh ra nó"* (tr. 94). Nhưng nói theo lối lập luận của John Searle, quả là thực tại xã hội không mang tính chất khách quan về mặt bản thể luận, nhưng nó *"mang tính chất chủ quan về mặt bản thể luận"*, và đồng thời nó *"mang tính chất khách quan về mặt nhận thức luận"*.

Hacking từng kể lại một sai lầm của chính ông khi ông viết về hiện tượng bạc đãi trẻ em năm 1998. Lúc ấy, sai lầm của ông là đồng hóa hiện tượng bạc đãi trẻ em (*đối vật*, tức là tệ nạn thực tế) với quan niệm về chuyện bạc đãi trẻ em (*ý niệm*, tức là sự kiến tạo của con người về tệ nạn này), coi như hai cái này là một. ông cho rằng không thể đồng hóa hai phạm trù khác nhau căn bản ấy.

Nếu mục tiêu của Berger và Luckmann trong cuốn sách này là *“truy tìm cách thức mà thực tại [xã hội] được kiến tạo nên”* (tr. 33), thì ngoài những lối lý giải của Ian Hacking và Philippe Corcuff mà chúng tôi vừa nêu về “sự kiến tạo xã hội về thực tại”, Jean-Pierre Dupuy cũng đề xướng một quan niệm hết sức đáng chú ý liên quan tới mục tiêu trên. Theo Dupuy, *“nguyên lý sinh thành hình thái xã hội phức tạp nhất và kỳ lạ nhất: [đó là] việc đưa chính mình ra thành ngoại thể tính so với chính mình”*. Ông gọi đây là sự “tự ngoại thể hóa” (auto-exteriorisation) hay sự “tự siêu vượt” (auto-transcendence), và theo chân một số nhà hệ thống luận, ông đã mượn lại thuật ngữ *“bootstrapping”* của ngành cơ học lượng tử để làm ẩn dụ mô tả hiện tượng này. Ông giải thích *bootstrapping* có nghĩa là *“mọi chuyện xảy ra giống như thể **xuất lượng** đã ‘trở nên tự trị’ so với nguyên lý sinh thành của nó”*.

Jean-Pierre Dupuy bác bỏ quan niệm đối lập giữa cá nhân với xã hội, phản bác cả khuynh hướng tổng thể luận (holisme) lẫn khuynh hướng cá nhân luận (individualisme), và cho rằng mối quan hệ giữa xã hội với cá nhân là một mối quan hệ theo kiểu *“trật tự thứ bậc rồi nhằng nhịt”*. *“‘Trật tự thứ bậc rồi nhằng nhịt’ này thực ra là hình thức ‘tự ngoại thể hóa’ [auto-*

extériorisation] (hay là ‘bootstrapping’) của một tổng thể xã hội trong quá trình hình thành hoặc trong quá trình tan rã, xét trong mối tương quan với những yếu tố cá thể vốn cấu thành chính tổng thể này”.

Nếu trong ấn bản năm 1995 của cuốn *Les nouvelles sociologies* (Các lý thuyết xã hội học mới), Philippe Corcuff coi xu hướng “kiến tạo luận xã hội” như cái trục chính để giải quyết sự đối lập giữa cái tập thể với cái cá nhân, giữa cách tiếp cận tổng thể luận với cách tiếp cận cá nhân luận, thì đến ấn bản lần thứ ba vào năm 2011, Corcuff điều chỉnh lại suy nghĩ của mình và cho rằng cách tiếp cận “kiến tạo luận xã hội” thực ra không nằm trên cùng một bình diện để có thể hóa giải sự đối lập ấy. Trong Lời bạt của ấn bản năm 2007 và năm 2011, để vượt qua sự đối lập ấy, ông đề xướng ra lối tiếp cận mà ông gọi là “*tương quan luận phương pháp*” (relationnalisme méthodologique), xét như một “*chương trình thứ ba*” thay thế cho hướng tổng thể luận và hướng cá nhân luận. Theo Corcuff, “[cách tiếp cận] *tương quan luận phương pháp* coi các mối liên hệ xã hội như những thực thể quan trọng hàng đầu, và do vậy, coi các cá nhân và các định chế là những thực thể quan trọng ở hàng thứ hai, xét như là những sự kết tinh đặc thù của các mối liên hệ xã hội”. Như vậy, lược đồ kiến tạo luận sẽ chỉ là một trong những lối tiếp cận có thể có của xu hướng tương quan luận phương pháp. Nhưng ngay sau đó, Corcuff nhấn mạnh rằng xét trong bối cảnh của một thế giới ngày càng đa dạng và phức tạp, nhà khoa học xã hội không thể đi đến được một lược đồ lý thuyết bao quát toàn bộ thế giới, bởi vì, như Max Weber từng nói, chắc chắn sẽ có

những thực tại mới ở những hoàn cảnh mới thách thức và đánh đổ những điển hình ý thể (ideal types) mà nhà nghiên cứu đã dày công xây dựng. Do vậy, khó lòng mà nói rằng một lý thuyết này “vượt qua” hoặc “bao trùm lên” một lý thuyết kia, vì mỗi lý thuyết thường đều chỉ chú tâm vào một số khía cạnh nào đó mà thôi. Vì thế, Corcuff coi lối tiếp cận “tương quan luận phương pháp” thực ra cũng chỉ là một sự “*chuyển dịch*” về góc nhìn để góp sức vào kho kiến thức chung của các ngành khoa học xã hội.

Quả là chúng ta đang chứng kiến những cuộc thảo luận vẫn còn hết sức sôi nổi cho đến tận ngày nay, trong giới xã hội học lẫn hong giới triết học, kể từ khi Berger và Luckmann xướng xuất ra một lối nhìn mới và một hướng phân tích mới về mặt khoa học xã hội. Và chắc hẳn cuộc thảo luận này chưa phải đến đây đã ngã ngũ. Âu đấy có lẽ cũng là một đặc trưng của loại lao động khảo cứu tìm tòi, và cũng là “số phận” của chính nhà nghiên cứu.

Cuối cùng, chúng tôi muốn nói thêm một vài ghi chú về bản dịch tiếng Việt. Vì bản văn tiếng Anh có một số thuật ngữ khó dịch hoặc một số thuật ngữ chưa có từ tương ứng trong tiếng Việt, nên trong một số trường hợp, chúng tôi buộc phải tạo ra một số từ mới. Mỗi lần làm như vậy, chúng tôi đều cố gắng giải thích trong mức độ có thể, và luôn luôn ghi chú thêm cả thuật ngữ gốc trong tiếng Anh để độc giả tham khảo (nằm trong dấu ngoặc đứng) – nhất là những thuật ngữ chưa có cách sử dụng thống nhất trong giới nghiên cứu Việt Nam.

Có một số trường hợp mà chúng tôi buộc phải đưa thêm dấu gạch nối trong một số cụm từ, nhằm làm rõ hơn ý nghĩa

của câu văn. Thí dụ: *“Thế giới định chế là hoạt động đã-được-khách-thể-hóa của con người”* (tr. 94).

Về mặt chính tả, cách viết chữ i ngắn và y dài trong bản dịch này được áp dụng theo những nguyên tắc sau đây mà Cao Tự Thanh đã xác lập một cách đầy sức thuyết phục, đó là *“tất cả những từ thuần Việt có phần vần là i đều đã được ghi thống nhất với i”*, và *“chỉ có các từ Việt Hán mới ghi với cả i và y, vì cách đọc Việt Hán chia các từ Việt Hán i/y ra Tam đẳng Khai khẩu và Tam đẳng Hạp khẩu, trong đó nhiều từ thuộc loại Tam đẳng Khai khẩu được viết với y.”* Và chúng tôi đã dựa theo bảng tra các từ trong cuốn sách của tác giả này để kiểm tra lại cách viết những từ có chữ i ngắn và chữ y dài.

Để có thể hoàn thành được công trình dịch thuật này, chúng tôi đã phải nhờ vào sự góp công góp sức của nhiều người trên nhiều phương diện khác nhau. Chúng tôi muốn bày tỏ lòng cảm ơn trước hết đến nhóm dịch giả đã dành nhiều công sức và thời gian để dịch thuật, thảo luận và tranh cãi tại nhiều buổi làm việc tập thể hằng tuần trong suốt gần hai năm trời. Trong số rất nhiều người đã khuyến khích, giúp đỡ và hỗ trợ chúng tôi trong công trình dịch thuật này, chúng tôi muốn đặc biệt gởi lời tri ân đến Bùi Văn Nam Sơn (nhà nghiên cứu triết học), Nguyễn Nghị (nhà nghiên cứu sử học), Nguyễn Tùng (nhà nghiên cứu dân tộc học), Bùi Thế Cường (giáo sư, tiến sĩ xã hội học), Bùi Quang Dũng (phó giáo sư, tiến sĩ khoa học xã hội học), Nguyễn Đình Vịnh (tiến sĩ tâm lý học), Nguyễn Xuân Nghĩa (tiến sĩ xã hội học), Cao Tự Thanh (nhà nghiên cứu văn học và văn hóa), Trần Quang Khâm (bác

sĩ, ở Toronto, Canada), và Viện Nghiên cứu và Hỗ trợ phát triển (thuộc Liên hiệp các Hội Khoa học và Kỹ thuật Việt Nam).

Cuốn sách này không thể tránh khỏi những điều sai sót hoặc lầm lẫn, và trách nhiệm về chuyện này lẽ tất nhiên hoàn toàn thuộc về chúng tôi. Chúng tôi thành thực mong độc giả lượng thứ và hy vọng được tận tình chỉ bảo để chúng tôi có dịp sửa chữa và bổ khuyết.

Sài Gòn, tháng 3-2015

Trần Hữu Quang

PETER L. BERGER VÀ THOMAS LUCKMANN

**SỰ KIẾN TẠO XÃ HỘI VỀ THỰC TẠI
KHẢO LUẬN VỀ XÃ HỘI HỌC NHẬN THỨC**

Lời tựa

Tập sách này là một tập khảo luận lý thuyết có hệ thống về bộ môn xã hội học về nhận thức. Vì thế, nó không có ý định trình bày một công trình khảo cứu lịch sử về sự phát triển của bộ môn này, hay chú giải các tác giả ở chặng này hay chặng khác trong tiến trình phát triển lý thuyết xã hội học, hay ngay cả chứng tỏ rằng người ta có thể thực hiện một sự tổng hợp giữa các tác giả ấy và những bước phát triển ấy. Cũng không hề có bất kỳ ý định luận chiến nào ở đây. Những lời bình luận phê phán về những lập trường lý thuyết khác chỉ được đưa ra (không nằm trong phần chính văn, mà trong các chú thích) khi nào chúng được dùng để làm sáng tỏ luận đề của tập sách này.

Phần cốt tủy của luận đề sẽ được đề cập trong phần 2 và phần 3 (“Xã hội xét như là thực tại khách quan” và “Xã hội xét như là thực tại chủ quan”). Nội dung phần 2 trình bày quan niệm căn bản của chúng tôi về các vấn đề của bộ môn xã hội học nhận thức; phần 3 ứng dụng quan niệm này vào bình diện ý thức chủ quan, và từ đó xây dựng một chiếc cầu lý thuyết nối đến các vấn đề của ngành tâm lý học xã hội. Nội dung phần 1 có thể được xem là phần dẫn luận triết học vào luận đề cốt tủy của chúng tôi, dưới dạng một sự phân tích hiện tượng học về thực tại của đời sống thường nhật (“Những nền tảng của sự nhận thức trong đời sống thường nhật”). Độc giả nào chỉ quan tâm đến riêng luận đề xã hội học thì có lẽ sẽ muốn bỏ qua phần này, nhưng chúng tôi phải báo trước là

một số khái niệm then chốt sử dụng trong suốt tập khảo luận này sẽ được định nghĩa trong phần 1.

Mặc dù chúng tôi không quan tâm đến khía cạnh lịch sử, nhưng chúng tôi cảm thấy buộc phải giải thích tại sao quan niệm của chúng tôi về bộ môn xã hội học nhận thức lại khác với quan niệm mà cho đến nay phần lớn mọi người đều hiểu về bộ môn này, và khác như thế nào. Chúng tôi làm điều này trong phần Nhập đề. Ở phần cuối, chúng tôi đưa ra một số nhận định kết luận để cho thấy cái mà chúng tôi coi là sự đền đáp món nợ” của công trình này đối với lý thuyết xã hội học nói chung và đối với một số lãnh vực nghiên cứu thực nghiệm nói riêng.

Lô-gíc của luận đề của chúng tôi khiến cho khó tránh khỏi việc lặp đi lặp lại ở một chừng mực nào đó. Như vậy, một số vấn đề sẽ được xem xét trong các dấu ngoặc đơn hiện tượng học ở phần 1, sau đó sẽ được đề cập trở lại ở phần 2 bằng cách loại bỏ những dấu ngoặc đơn ấy và chú tâm tới nguồn gốc sinh thành thường nghiệm của chúng, và rồi lại tiếp tục được đề cập một lần nữa ở phần 3 trên bình diện ý thức chủ quan. Chúng tôi đã cố gắng viết cuốn sách này sao cho dễ đọc nhất mà không vi phạm lô-gíc nội tại của nó, và chúng tôi hy vọng độc giả sẽ hiểu ra những lý do vì sao không tránh được việc lặp lại.

Ibn ul-‘Arabi, nhà thần bí vĩ đại của đạo Islam, từng thốt lên trong một bài thơ của ông như sau: “Hỡi đáng Allah, hãy giải thoát chúng tôi ra khỏi biển cả của những tên tuổi!”. Chúng tôi thường lặp lại tiếng kêu này khi bản thân chúng tôi đọc về lý thuyết xã hội học. Vì thế, chúng tôi đã quyết định

loại bỏ tất cả các tên tuổi ra khỏi luận đề thực thụ của chúng tôi. Do vậy, luận đề của chúng tôi có thể được đọc như một bài trình bày liên tục về lập trường của chính chúng tôi, mà không thường xuyên xen vào những lời nhận xét kiểu như “Durkheim nói thế này”, “Weber nói thế kia”, “ở đây, chúng tôi đồng ý với Durkheim chứ không đồng ý với Weber”, “chúng tôi nghĩ rằng Durkheim đã bị hiểu sai về điểm này”, v.v. Điều có thể thấy rõ qua từng trang sách là lập trường của chúng tôi không nảy sinh *ex nihilo* [từ hư vô], nhưng chúng tôi muốn nó được đánh giá dựa trên công lao của chính nó, chứ không phải dựa trên những lời bình giải hay tổng hợp. Vì thế, chúng tôi đưa vào trong các chú thích tất cả các tài liệu trích dẫn, cũng như các ý kiến tranh luận của chúng tôi (tuy luôn luôn ngắn gọn) về những nguồn tài liệu mà chúng tôi phải dựa vào. Điều này đòi hỏi phải có một khối lượng chú thích đáng kể. Đây không phải là vì tuân thủ các nghi thức của *Wissenschaftlichkeit* [tính khoa học], mà thực ra là vì trung thành với những đòi hỏi của lòng tri ân đối với lịch sử.

Dự án thực hiện cuốn sách này lần đầu tiên được hình thành vào mùa hè năm 1962, trong những lần trò chuyện nhàn nhã ở dưới chân và (đôi khi) ở trên đỉnh dãy núi Alps phía tây nước Áo. Dự định đầu tiên của cuốn sách này được phác thảo vào đầu năm 1963. Vào thời điểm đó, nó được hình dung như một công trình bao hàm cả một nhà xã hội học khác và hai nhà triết học. Nhưng những thành viên này đã bị buộc phải rút lui khỏi sự tham gia vào dự án này vì những lý do cá nhân khác nhau, nhưng với sự cảm kích lớn lao, chúng tôi muốn bày tỏ lòng tri ân trân trọng đối với nhiều nhận xét phê

phán của Hansfried Kellner (hiện đang làm việc tại Đại học Prankfurt [Đức]) và Stanley Pullberg (hiện đang làm việc tại École Pratique des Hautes Études [Học viện Thực hành Cao cấp, Pháp]).

Nhiều phần trong tập khảo luận này sẽ cho thấy rõ là chúng tôi dựa rất nhiều vào cố tác giả Alfred Schutz. Tuy nhiên, ở đây, chúng tôi muốn bày tỏ lòng tri ân về tầm ảnh hưởng của các bài giảng và các công trình của Schutz đối với tư duy của chúng tôi. Quan niệm của chúng tôi về Weber đã học hỏi nhiều vô cùng từ những bài giảng của Carl Mayer (Khoa cao học, trường đại học New School for Social Research, New York), cũng như quan niệm của chúng tôi về Durkheim và trường phái của ông là nhờ vào những cách lý giải của Albert Salomon (cũng thuộc Khoa cao học của trường này). Tác giả Luckmann muốn bày tỏ sự cảm kích đối với lối tư duy của Friedrich Tenbruck (hiện đang làm việc ở Đại học Prankfurt, Đức) qua những lần trao đổi phong phú và bổ ích trong thời gian cùng dạy ở trường Hobart College và trong một số dịp khác. Tác giả Berger muốn cảm ơn Kurt Wolff (Đại học Brandeis, Mỹ) và Anton Zijderveld (Đại học Leiden, Hà Lan) về sự quan tâm mang tính phê phán của họ trong suốt quá trình khai triển các ý tưởng hiện thân trong công trình này.

Theo thông lệ trong những dự án thuộc loại này, người ta thường tri ân những sự đóng góp vô hình và đa dạng của những người vợ, những người con và những cộng sự viên khác vốn không có tư cách pháp lý. Nếu chỉ để làm ngược lại tập quán này thì chúng tôi đã có thể đề tặng cuốn sách này cho một ông *Jodler* nào đó ở Brand/Vorarlberg. Dù vậy, chúng

tôi vẫn muốn cảm ơn Brigitte Berger (Đại học Hunter College, New York) và Benita Luckmann (Đại học Preiburg, Đức), không phải vì việc đảm nhiệm những vai trò riêng tư không liên quan đến khoa học, mà vì những lời nhận xét mang tính phê phán của họ với tư cách là những nhà khoa học xã hội và vì thái độ khước từ kiên quyết của họ trước một sự ngưỡng mộ dễ dãi.

Peter L. Berger

(Khoa cao học, trường đại học New School for Social
Research, New York, Mỹ)

Thomas Luckmann

(Đại học Frankfurt, Đức)

Nhập đề

Vấn đề của môn xã hội học nhận thức

Các luận điểm căn bản của luận đề của tập sách này nằm hàm ẩn ngay trong cái tựa chính và tựa phụ của cuốn sách, đó là: thực tại được kiến tạo về mặt xã hội”, và môn xã hội học nhận thức cần phân tích tiến trình diễn ra điều này. Những thuật ngữ then chốt trong các luận điểm này là “thực tại” *[reality]* và “nhận thức/kiến thức” *[knowledge]*. Các thuật ngữ này không chỉ là những từ thông dụng trong ngôn ngữ đời thường, mà còn mang sau lưng chúng cả một lịch sử khảo cứu triết học lâu dài. ở đây, chúng tôi không cần phải đi vào bàn luận về sự phức tạp về mặt ngữ nghĩa của cả lối sử dụng đời thường lẫn lối sử dụng triết học đối với các thuật ngữ này. Xét trong khuôn khổ mục tiêu của cuốn sách này, chúng tôi chỉ cần định nghĩa “thực tại” là một tính chất thuộc về những hiện tượng mà chúng ta thừa nhận là có một sự tồn tại độc lập với ý muốn của chúng ta (chúng ta không thể “rũ bỏ chúng đi” được), và định nghĩa “kiến thức” là sự biết chắc rằng các hiện tượng là có thực *[real]* và chúng có những đặc trưng đặc thù. Chính là theo nghĩa này (quả là quá giản lược) mà cả hai thuật ngữ ấy đều có liên quan tới cả người bình thường lẫn nhà triết học. Người bình thường cư ngụ *[inhabit]* trong một thế giới “có thực” *[real]* đối với anh ta, cho dù ở những mức độ khác nhau, và anh ta “biết” *[knows]*, với những mức độ tin tưởng khác nhau, rằng thế giới này có những đặc trưng nào đó. Nhà triết học lẽ tất nhiên sẽ nêu ra những câu hỏi về vị thế tối hậu của cả cái “thực tại” lẫn cái “kiến thức” này. *Đâu là cái có thực? Làm sao ta biết được?* Đây chỉ là một vài trong số

những câu hỏi xa xưa nhất không chỉ của riêng lãnh vực khảo cứu triết học, mà còn của bản thân tư duy con người. Chính vì lý do này mà sự đột nhập của nhà xã hội học vào lãnh địa tư tưởng vốn được kính trọng từ lâu đời này có thể làm cho người bình thường trở mắt ngạc nhiên và thậm chí còn có thể khiến cho nhà triết học nổi cáu. Do đó, điều quan trọng là chúng tôi cần làm rõ ngay từ đầu ý nghĩa mà theo đó chúng tôi sử dụng những thuật ngữ này trong ngữ cảnh xã hội học, và cần nói rõ rằng chúng tôi bác bỏ ngay từ đầu bất cứ ý định nào cho rằng xã hội học có một câu trả lời cho những mối bận tâm triết học có từ thời xa xưa ấy.

Nếu chúng tôi muốn tỏ ra thật tỉ mỉ trong luận đề của tập sách này, thì chúng tôi sẽ đặt hai thuật ngữ hên trong dấu ngoặc kép mỗi khi sử dụng chúng, nhưng cách làm này ắt sẽ gây phiền toái cho câu văn. Tuy nhiên, khi sử dụng các dấu ngoặc kép, người ta có thể chú ý đến cách thức cá biệt mà các thuật ngữ ấy xuất hiện trong ngữ cảnh xã hội học. Chúng ta có thể nói rằng lối hiểu xã hội học về “thực tại” và “kiến thức” nằm đâu đó giữa lối hiểu của người bình thường và lối hiểu của nhà triết học. Thường thì người bình thường chẳng băn khoăn gì về việc cái gì là “có thực” đối với anh ta và về điều anh ta “biết”, trừ phi anh ta bất chợt gặp phải một vấn đề nào đó. Anh ta xem “thực tại” và “kiến thức” của mình là điều đương nhiên phải như vậy. [Nhưng] nhà xã hội học thì không thể nghĩ như vậy, ít ra là vì anh ta ý thức một cách có hệ thống rằng người bình thường luôn luôn coi “thực tại” [của xã hội của mình] là điều đương nhiên, mặc dù các “thực tại” thường khác xa nhau giữa xã hội này với xã hội khác. Chính

cái lô-gíc của ngành khoa học của mình buộc các nhà xã hội học ít nhất cũng phải đặt câu hỏi là phải chăng người ta không thể nào hiểu được sự dị biệt giữa hai “thực tại” nếu không đặt nó trong mối quan hệ với những sự dị biệt đa dạng giữa hai xã hội. Còn đối với nhà triết học thì về mặt nghề nghiệp, anh ta không được phép coi bất cứ điều gì là đương nhiên, và anh ta buộc phải làm sáng tỏ tối đa cái vị thế tối hậu của cái mà người bình thường cho là “thực tại” và “kiến thức”. Nói một cách khác, nhà triết học sẽ đi đến chỗ quyết định xem ở chỗ nào thì cần phải đặt các dấu ngoặc kép và ở chỗ nào thì không, tức là, đi đến chỗ phân biệt được giữa lời khẳng định có căn cứ và lời khẳng định vô căn cứ về thế giới. Điều này thì nhà xã hội học có lẽ không thể làm được, về mặt lô-gíc, nếu không muốn nói về mặt phong cách, nhà xã hội học bó buộc phải dùng đến các dấu ngoặc kép.

Lấy thí dụ, người bình thường có thể nghĩ rằng anh ta có “tự do ý chí” và do đó anh ta “chịu trách nhiệm” về các hành động của mình, trong khi đó anh ta lại không thừa nhận sự “tự do” và “trách nhiệm” này ở trẻ em và những người mất trí. Còn nhà triết học thì sẽ tra vấn, cho dù theo bất cứ phương pháp gì, về vị thế bản thể luận và nhận thức luận của những quan niệm này. *Con người có tự do không? Trách nhiệm là gì? Đây là những giới hạn của trách nhiệm? Làm sao ta có thể biết được những điều ấy?* v.v. Khỏi cần phải nói, nhà xã hội học chẳng có tư cách gì để phải trả lời những câu hỏi như thế. Tuy nhiên, điều anh ta có thể làm và phải làm là nêu ra câu hỏi làm thế nào mà ý niệm về sự “tự do” đi đến chỗ được coi là điều đương nhiên trong xã hội này chứ không phải trong xã

hội khác, làm thế nào mà “thực tại” của ý niệm ấy được bảo tồn trong một xã hội nào đó và, thậm chí còn đáng chú ý hơn, làm thế nào mà “thực tại” này lại có thể mất đi một lần nữa đối với một cá nhân hay đối với cả một tập thể.

Mỗi quan tâm xã hội học đến vấn đề “thực tại” và vấn đề “kiến thức” vì thế ngay từ đầu được biện minh bởi chính tính tương đối của chúng về mặt xã hội. Cái “có thực” [*real*] đối với một vị tu sĩ Tây Tạng có thể không “có thực” đối với một nhà doanh nghiệp Mỹ. “Kiến thức” của kẻ phạm pháp khác với “kiến thức” của một nhà tội phạm học. Từ đó, có thể suy ra rằng những tập hợp “thực tại” và “kiến thức” đặc thù luôn luôn gắn liền với những bối cảnh xã hội đặc thù, và các mối liên hệ này sẽ cần được đưa vào một công cuộc phân tích xã hội học thỏa đáng về các bối cảnh này. Như vậy, nhu cầu cần có một môn “xã hội học nhận thức” là điều hiển nhiên khi chúng ta thấy có những sự dị biệt có thể quan sát được giữa các xã hội xét theo những điều mà người ta coi là “kiến thức” đương nhiên trong các xã hội ấy. Tuy nhiên, ngoài điều này, một môn tự gọi mình bằng cái tên ấy sẽ còn phải quan tâm đến những phương thức tổng quát mà nhờ đó các “thực tại” được coi là “đã biết rồi” [*known*] trong các xã hội con người. Nói cách khác, một môn “xã hội học nhận thức” sẽ không những phải bận tâm về sự đa dạng thực tế của “kiến thức” trong các xã hội con người, mà còn phải chú ý đến những tiến trình mà nhờ đó *bất cứ* khối “kiến thức” nào đó đi đến chỗ được thiết lập về mặt xã hội là “thực tại”.

Như vậy, luận điểm của chúng tôi là môn xã hội học nhận thức buộc phải quan tâm đến bất cứ thứ gì được coi là “kiến

thức” trong một xã hội, bất luận “kiến thức” này suy cho cùng có căn cứ hay vô căn cứ (cho dù dựa trên bất cứ tiêu chuẩn nào). Và trong chừng mực mà toàn bộ “kiến thức” của con người được phát triển, chuyển giao và bảo tồn trong các hoàn cảnh xã hội, thì môn xã hội học nhận thức phải tìm cách hiểu được các tiến trình diễn ra điều này như thế nào khiến cho một “thực tại” được-coi-là-đương-nhiên [*taken-for-granted*] trở nên lắng đọng chắc nịch dưới mắt người bình thường. Nói cách khác, chúng tôi khẳng định rằng *môn xã hội học nhận thức quan tâm đến việc phân tích sự kiến tạo xã hội về thực tại*.

Quan niệm này về bản thân phạm vi của môn xã hội học nhận thức rõ ràng khác với quan niệm thông thường cho đến nay về môn này kể từ khi nó được gọi bằng cái tên ấy lần đầu tiên cách đây khoảng bốn mươi năm. Vì thế, trước khi bước vào nội dung luận đề thực thụ của chúng tôi, thiết tưởng chúng tôi cần điểm lại vắn tắt quá trình phát triển trước đây của bộ môn này, và giải thích theo cách nào và tại sao mà chúng tôi lại thấy cần phải đi chệch khỏi quan niệm thông thường ấy.

Thuật ngữ “xã hội học nhận thức” (*Wissenssoziologie*) được Max Scheler tạo ra. Thời điểm là thập niên 1920, địa điểm là nước Đức, và Scheler là một nhà triết học. Ba sự kiện này đều rất quan trọng để có thể hiểu được sự ra đời và phát triển sau đó của bộ môn mới mẻ này. Môn xã hội học nhận thức phát sinh trong một hoàn cảnh đặc thù của lịch sử tư tưởng Đức và trong một bối cảnh triết học nhất định. Khi mà bộ môn mới mẻ này sau đó được du nhập vào trong chính bối cảnh xã hội

học, đặc biệt là trong nền xã hội học của thế giới nói tiếng Anh, nó tiếp tục mang dấu ấn của những vấn đề thuộc về hoàn cảnh tư tưởng đặc thù mà từ đó nó ra đời. Hệ quả là môn xã hội học nhận thức vẫn chỉ là một mối quan tâm ngoại vi nơi các nhà xã hội học nói chung, vốn là những người không bận tâm về các vấn đề đặc thù mà các nhà tư tưởng Đức băn khoăn lo nghĩ trong thập niên 1920. Điều này đặc biệt đúng đối với các nhà xã hội học Mỹ, vốn là những người chủ yếu chỉ coi bộ môn này như một chuyên ngành ngoài lề mang hương vị đặc sệt Âu châu. Nhưng quan trọng hơn, sự bám víu liên tục của môn xã hội học nhận thức vào chùm vấn đề nguyên thủy của nó chính là một điểm yếu về mặt lý thuyết ngay cả đối với những người có quan tâm đến bộ môn này. Nói cụ thể hơn, môn xã hội học nhận thức đã bị cả những người bên vực nó lẫn giới xã hội học nói chung ít nhiều còn thờ ơ [với nó] xem đây chỉ là một lối giải thích xã hội học về lịch sử tư tưởng. Điều này đã dẫn đến một cái nhìn hết sức thiếu cận về ý nghĩa lý thuyết tiềm năng của môn xã hội học nhận thức.

Đã có nhiều định nghĩa khác nhau về tính chất và phạm vi của môn xã hội học nhận thức. Quả thực, người ta gần như có thể nói rằng lịch sử của môn này cho đến nay chính là lịch sử của các định nghĩa khác nhau về nó. Tuy vậy, người ta thường đồng ý với nhau rằng xã hội học nhận thức là bộ môn bàn về mối liên hệ giữa tư tưởng của con người với bối cảnh xã hội trong đó nó nảy sinh. Như vậy, người ta có thể nói rằng môn xã hội học nhận thức chính là tiêu điểm xã hội học của một vấn đề tổng quát hơn rất nhiều, đó là tính định đoạt hiện sinh

[existential determination] (Seinsgebundenheit) đối với tư tưởng xét với tư cách là tư tưởng. Mặc dù ở đây nhân tố xã hội được tập trung chú trọng, nhưng vẫn có những khó khăn về lý thuyết tương tự như những khó khăn nảy sinh khi người ta đề nghị coi những nhân tố khác (như nhân tố lịch sử, nhân tố tâm lý hay nhân tố sinh học) như những nhân tố mang tính chất định đoạt đối với tư tưởng của con người. Trong tất cả các trường hợp này, vấn đề tổng quát chính là [xác định] mức độ phản ánh hoặc mức độ độc lập của tư tưởng đối với những nhân tố được đề xướng là mang tính chất định đoạt ấy.

Có lẽ sự nổi trội của vấn đề tổng quát trong nền triết học Đức gần đây có gốc rễ từ sự tích lũy to lớn của giới nghiên cứu lịch sử vốn là một trong những thành quả tư tưởng lớn lao nhất của thế kỷ 19 ở Đức. Với một cách thức mà không một thời đại lịch sử tư tưởng nào khác có thể sánh kịp, quá khứ, với tất cả sự đa dạng đáng kinh ngạc của các hình thái tư tưởng của nó, đã được “trình diện” ra trước trí tuệ đương đại thông qua những nỗ lực của giới nghiên cứu khoa học lịch sử. Khó mà tranh cãi với lời khẳng định của giới học giả Đức cho rằng họ giữ vị trí tiên phong trong sự nghiệp này. Vì thế, chúng ta không nên ngạc nhiên khi thấy vấn đề lý thuyết do giới học giả Đức tung ra chính là vấn đề được cảm nhận mạnh mẽ nhất ở Đức. vấn đề này có thể được coi là một sự chói mắt [hay sự choáng váng – N.D.] khi đứng trước tính tương đối. Hiển nhiên là vấn đề này có chiều kích nhận thức luận. Trên bình diện thực nghiệm, nó dẫn đến mối quan tâm phải khảo sát càng cẩn thận càng tốt các mối liên hệ cụ thể giữa tư tưởng và các hoàn cảnh lịch sử của nó. Nếu cách lý giải này là

đúng, thì môn xã hội học nhận thức quả là đã tiếp nhận một vấn đề vốn lúc đầu từng được giới nghiên cứu sử học đặt ra – dĩ nhiên với một chủ điểm hẹp hơn, nhưng về cơ bản là quan tâm đến cùng những câu hỏi như nhau.

Cả vấn đề tổng quát lẫn chủ điểm hẹp hơn của nó đều không phải là điều mới mẻ. Vào thời cổ đại, người ta đã thấy xuất hiện mối lưu tâm đến các nền tảng xã hội của các giá trị và các thể giới quan. Ít nhất là từ thời Khai sáng, sự lưu tâm này đã được kết tinh lại trong một chủ đề lớn của tư tưởng Tây phương hiện đại. Như vậy, người ta hoàn toàn có thể lập được những “phả hệ” khác nhau cho vấn đề trung tâm của bộ môn xã hội học nhận thức. Người ta cũng có thể nói rằng vấn đề đã nằm *in nuce* [dưới dạng sơ khai] trong lời nhận định lừng danh của Pascal rằng chân lý ở bên này dãy Pyrénées là điều sai lầm ở phía bên kia dãy núi ấy. Tuy nhiên, những tiền đề tư tưởng trực tiếp của môn xã hội học nhận thức chính là ba bước tiến triển sau đây trong tư tưởng Đức vào thế kỷ 19: đó là tư tưởng của Marx, tư tưởng của Nietzsche và tư tưởng duy sử luận [*historicism*].

Chính là nhờ Marx mà môn xã hội học nhận thức đã rút ra được mệnh đề nền tảng của mình, đó là: ý thức của con người được định đoạt bởi sự tồn tại xã hội của mình. Dĩ nhiên, người ta đã tranh luận nhiều riêng chỉ về việc là Marx thực ra đã nghĩ đến kiểu định đoạt nào. Chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng phần lớn cuộc “đấu tranh với Marx”, vốn không chỉ là đặc trưng của thời kỳ ban đầu của môn xã hội học nhận thức mà kể cả của “thời đại cổ điển” của ngành xã hội học nói chung (đặc biệt thể hiện qua các công trình của

Weber, Durkheim và Pareto), thực ra là một cuộc đấu tranh với một lối lý giải sai lầm về tư tưởng của Marx bởi những nhà Mác-xít về sau. Nhận định này trở nên khả tín nếu chúng ta thấy rằng chỉ đến năm 1932, công trình rất quan trọng là *Bản thảo kinh tế và triết học năm 1844* [của Marx] mới được tìm thấy, và chỉ sau cuộc Chiến tranh thế giới lần thứ hai thì toàn bộ các nội dung có được nhờ sự tái phát hiện này mới có thể được khai triển trong việc nghiên cứu về Marx. Cho dù thế nào đi chăng nữa thì môn xã hội học nhận thức cũng đã thừa hưởng từ Marx không chỉ công thức sắc sảo nhất về vấn đề trung tâm của nó, mà còn thừa hưởng cả một số khái niệm then chốt, trong đó người ta phải đặc biệt kể đến khái niệm “ý thức hệ” (các ý tưởng xét như vũ khí phục vụ cho các lợi ích xã hội) và khái niệm “ý thức lầm lạc” [*false consciousness*] (thứ tư duy bị tha hóa khỏi sự tồn tại xã hội hiện thực của người tư duy).

Môn xã hội học nhận thức đã bị thu hút một cách đặc biệt bởi cặp khái niệm “cơ sở hạ tầng/kiến trúc thượng tầng” (Unterbau/Überbau) của Marx. Đặc biệt ở điểm này đã diễn ra cuộc tranh cãi kịch liệt về lối lý giải đúng đắn về chính tư tưởng của Marx. Lý thuyết mác-xít sau này có xu hướng đồng nhất “cơ sở hạ tầng” với cơ cấu kinh tế *tout court* [một cách gọn lỏn], còn “kiến trúc thượng tầng” thì được coi là một sự “phản ánh” trực tiếp về nó (chẳng hạn như Lenin). Giờ đây ai cũng thấy rõ là điều này đã diễn đạt sai tư tưởng của Marx, vì thứ quyết định luận kinh tế chủ yếu mang tính chất máy móc chứ không mang tính chất biện chứng đã buộc người ta phải hoài nghi. Điều làm cho Marx bận tâm, đó là sự kiện tư tưởng

của con người được hình thành trên cơ sở hoạt động của con người (“lao động” hiểu theo nghĩa rộng nhất của từ này) và các mối quan hệ xã hội do hoạt động này mang lại. “Cơ sở hạ tầng” và “kiến trúc thượng tầng” sẽ được hiểu một cách đúng đắn nhất nếu chúng ta coi chúng, một cách tương ứng, là hoạt động của con người và thế giới được tạo ra bởi hoạt động ấy. Bất luận thế nào thì sơ đồ nền tảng “cơ sở hạ tầng/kiến trúc thượng tầng” đã được môn xã hội học nhận thức tiếp cận dưới nhiều hình thức khác nhau, bắt đầu từ Scheler, luôn luôn với một quan niệm rằng có một kiểu liên hệ nào đó giữa tư duy và một thực tại “nằm bên dưới” vốn không phải là tư duy. Sức quyến rũ của sơ đồ này đã thắng thế, mặc dù trong thực tế phần lớn môn xã hội học nhận thức thường được trình bày một cách minh nhiên là đối lập với lý thuyết mác-xít, và mặc dù vẫn có những lập trường khác nhau trong nội bộ môn xã hội học nhận thức về bản tính của mối liên hệ giữa hai thành tố của sơ đồ này.

Các ý tưởng của Nietzsche đã không tiếp tục dòng suy nghĩ xã hội học nhận thức một cách rõ ràng, nhưng chúng vẫn chủ yếu nằm trong bối cảnh tư tưởng chung của dòng suy nghĩ này và vào “tâm trạng” mà trong đó nó nảy sinh. Xu hướng chống duy tâm của Nietzsche – mặc dù có những khác biệt về nội dung, nhưng không phải là không giống với Marx về hình thức – đã đưa thêm những nhãn quan mới về tư duy của con người xét như một công cụ trong cuộc đấu tranh để sinh tồn và giành quyền lực. Nietzsche đã phát triển lý thuyết riêng của ông về “ý thức lầm lạc” khi ông phân tích về ý nghĩa xã hội của sự huyền hoặc và sự tự-huyền hoặc, và về sự ảo tưởng

xét như một thân phận tất yếu của cuộc đời. Khái niệm “phần uất” của Nietzsche xét như một nhân tố tạo sinh cho một số loại hình tư duy nào đó của con người đã được Scheler tiếp quản trực tiếp. Tuy nhiên, một cách tổng quát nhất, chúng ta có thể nói rằng môn xã hội học nhận thức chính là một cách ứng dụng cụ thể điều mà Nietzsche đã gọi một cách xác đáng là “nghệ thuật hoài nghi”.

Tư tưởng duy sử luận [*historicism*], nhất là qua các công trình của Wilhelm Dilthey, đã xuất hiện ngay trước khi ra đời môn xã hội học nhận thức. Tư tưởng chủ đạo ở đây là một ý thức nổi trội về tính tương đối của mọi nhãn quan về các biến cố của con người, tức là, ý thức về sử tính [*historicity*] không thể tránh khỏi của tư duy con người. Các nhà duy sử luận nhấn mạnh rằng không thể hiểu được bất cứ hoàn cảnh lịch sử nào nếu không xét đến chính hoàn cảnh lịch sử ấy – ý tưởng này có lẽ sẽ dễ dàng chuyển thành lập trường nhấn mạnh đến hoàn cảnh xã hội của tư duy. Một số khái niệm duy sử luận như “tính định đoạt của hoàn cảnh” (*Standortsgebundenheit*) và “chỗ ngồi trong cuộc đời” (*Sitz im Leben*) có thể trực tiếp chuyển thành “địa điểm xã hội” [*social location*] của tư duy. Nhìn tổng quát hơn, di sản duy sử luận mà môn xã hội học nhận thức kế thừa đã khiến cho môn này quan tâm mạnh mẽ đến lịch sử và sử dụng một phương pháp chủ yếu mang tính lịch sử – đây cũng là một sự kiện vô tình khiến môn này bị gạt ra ngoài lề nơi giới xã hội học Mỹ.

Mối quan tâm của Scheler đến môn xã hội học nhận thức nói riêng và các vấn đề xã hội học nói chung, về căn bản chỉ là một giai đoạn ngắn ngủi trong sự nghiệp triết học của ông.

Mục tiêu cuối cùng của ông là thiết lập một môn nhân học triết học có khả năng vượt qua tính tương đối của những quan điểm vốn nằm trong những bối cảnh lịch sử và xã hội đặc thù. [Đối với ông] môn xã hội học nhận thức là một công cụ phục vụ cho mục tiêu ấy, với chủ đích chính là gạt bỏ những khó khăn do xu hướng tương đối luận [*relativism*] gây ra để có thể tiến hành công việc triết học thực thụ. Xã hội học nhận thức của Scheler, theo đúng nghĩa của nó, là *ancilla philosophiae* [nàng hầu của triết học], và hơn nữa [là nàng hầu] của một ngành triết học rất chuyên biệt.

Theo chiều hướng này, xã hội học nhận thức của Scheler về căn bản là một phương pháp âm bản. Scheler lập luận rằng mối liên hệ giữa “các nhân tố ý thể” (Idealfaktoren) và “các nhân tố hiện thực” (Realfaktoren) – các thuật ngữ này rõ ràng gợi lại sơ đồ “cơ sở hạ tầng/kiến trúc thượng tầng” của Marx – chỉ là một mối liên hệ điều tiết [*regulative*]. Nghĩa là, “các nhân tố hiện thực” điều tiết các điều kiện mà theo đó những “nhân tố ý thể” nhất định có thể xuất hiện trong lịch sử, nhưng lại không thể tác động đến nội dung của “các nhân tố ý thể” này. Nói cách khác, xã hội định đoạt sự tồn tại–hiện có (Dasein) chứ không định đoạt bản tính (Sosein) của các ý tưởng. Như vậy, môn xã hội học nhận thức là phương sách được dùng để khảo sát cách thức chọn lọc các nội dung ý thể [*ideational contents*] trong lịch sử xã hội – hiểu theo nghĩa là bản thân các nội dung này độc lập với sự qui định nhân quả của lịch sử xã hội, và do đó chúng nằm ngoài tầm với của sự phân tích xã hội học. Nếu muốn mô tả phương pháp của Scheler một cách hình tượng, thì [chúng ta có thể nói rằng]

đây là việc ném một mẩu bánh dỗi dành cho “bà chàng” của tính tương đối, nhưng làm như vậy thì chỉ càng dẫn sâu vào pháo đài của kiểu xác tín bản thể luận.

Trong khuôn khổ khiêm tốn một cách chủ ý (và không tránh được) này, Scheler đã phân tích rất chi tiết cách thức mà theo đó kiến thức của con người được xã hội sắp xếp vào trật tự. Ông nhấn mạnh rằng kiến thức mà con người có được trong xã hội là một *a priori* [tiên thiên] đối với kinh nghiệm cá nhân, cung cấp cho kinh nghiệm cá nhân cái trật tự ý nghĩa của nó. Trật tự này, mặc dù có liên quan tới một hoàn cảnh lịch sử-xã hội đặc thù nào đó, xuất hiện ra trước cá nhân như một lối nhìn tự nhiên về thế giới. Scheler gọi đây là “thế giới quan tự nhiên-tương đối” (*relativnatürliche Weltanschauung*) của một xã hội – đây là một khái niệm mà cho đến nay vẫn còn có thể được coi là khái niệm trung tâm của môn xã hội học nhận thức.

Sau khi Scheler “phát minh” ra môn xã hội học nhận thức, ở Đức đã diễn ra một cuộc tranh luận rộng rãi bàn về hiệu lực, phạm vi và khả năng áp dụng của bộ môn mới mẻ này. Từ cuộc tranh luận này, đã nảy sinh một công thức diễn đạt mới đánh dấu bước chuyển tiếp của môn xã hội học nhận thức sang một bối cảnh xã hội học hạn hẹp hơn. Chính là với công thức diễn đạt này mà môn xã hội học nhận thức xuất hiện trong thế giới nói tiếng Anh. Đó là công thức diễn đạt của Karl Mannheim. Chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng khi các nhà xã hội học ngày nay nghĩ về môn xã hội học nhận thức, dù là *theo* hoặc *chống*, họ đều thường sử dụng cách diễn đạt của Mannheim về bộ môn này. Trong nền xã hội học

Mỹ, đây là điều dễ hiểu vì người ta dễ dàng tiếp cận được hầu hết các công trình của Mannheim bằng tiếng Anh (thực vậy, một số công trình của Mannheim được viết bằng tiếng Anh trong thời kỳ ông giảng dạy ở Anh sau khi xuất hiện chế độ Quốc xã ở Đức, hoặc được xuất bản bằng các phiên bản Anh ngữ đã được ông duyệt lại), trong khi đó, các công trình của Scheler về xã hội học nhận thức đến bây giờ vẫn chưa được dịch [sang tiếng Anh]. Ngoài nhân tố “truyền bá” này, các công trình của Mannheim ít “nặng gánh” triết học hơn so với các công trình của Scheler. Điều này đặc biệt đúng với các công trình thời kỳ sau của Mannheim, và chúng ta cũng có thể thấy rõ điều này nếu so sánh phiên bản Anh ngữ của công trình chính yếu của ông, *Ideology and utopia* [Ý thức hệ và sự không tưởng] với nguyên bản tiếng Đức. Do vậy, Mannheim đã trở thành một gương mặt “gần gũi” hơn với các nhà xã hội học, kể cả những người phê phán lẫn những người không quan tâm lắm tới lối tiếp cận của ông.

Quan niệm của Mannheim về môn xã hội học nhận thức đã có ảnh hưởng sâu rộng hơn nhiều so với quan niệm của Scheler, có lẽ vì việc đối chất với lý thuyết mác-xít tỏ ra đậm nét hơn trong công trình của ông. ở đây, xã hội được coi là định đoạt không chỉ sự xuất hiện, mà định đoạt cả nội dung của sự hình thành ý tưởng [*ideation*] nơi con người, ngoại trừ ngành toán học và ít ra một vài ngành khoa học tự nhiên. Do vậy, [kể từ Mannheim] môn xã hội học nhận thức đã trở thành một phương pháp thực chứng nhằm nghiên cứu hầu như mọi góc cạnh của tư duy con người.

Điều đáng nói là mối bận tâm chủ yếu của Mannheim chính là hiện tượng ý thức hệ. Ông phân biệt giữa khía cạnh cá biệt, khía cạnh toàn diện và khía cạnh tổng quát của khái niệm ý thức hệ – [khía cạnh cá biệt:] ý thức hệ xét như là một bộ phận của tư tưởng của một bên đối kháng; [khía cạnh toàn diện:] ý thức hệ xét như là toàn bộ tư tưởng của một bên đối kháng (tương tự như “ý thức lầm lạc” của Marx); và [khía cạnh tổng quát:] (đến đây thì, như Mannheim từng nghĩ, ông đi xa hơn ý tưởng của Marx) ý thức hệ không chỉ là tư tưởng của một bên đối kháng, mà cả của chính cá nhân. Với khái niệm ý thức hệ hiểu theo nghĩa tổng quát này, chúng ta đã đạt tới cấp độ xã hội học nhận thức –đó là quan niệm cho rằng không một tư tưởng nào của con người (chỉ trừ những ngoại lệ đã nêu trên) có thể miễn nhiễm trước những ảnh hưởng ý-thức-hệ-hóa [*ideologizing influences*] của bối cảnh xã hội của nó. Qua việc mở rộng lý thuyết về ý thức hệ, Mannheim đã tìm cách trừu xuất hóa vấn đề trung tâm của lý thuyết này ra khỏi bối cảnh sử dụng [thuật ngữ ý thức hệ] trong lãnh vực chính trị, và luận giải như đây là một vấn đề tổng quát của môn nhận thức luận [*epistemology*] và môn xã hội học lịch sử [*historical sociology*].

Tuy Mannheim không đồng ý với những tham vọng bản thể luận của Scheler, nhưng ông vẫn cảm thấy không yên tâm trước xu hướng cái gì cũng qui vào ý thức hệ [*pan-ideologism*] mà lối tư duy của ông có vẻ như đưa đẩy ông tới. [Vì thế] ông đã tạo ra thuật ngữ “tương quan luận” [*relationism*] (khác với “tương đối luận” [*relativism*]) để mô tả nhãn quan nhận thức luận của môn xã hội học nhận thức của

ông – đây không phải là một sự đầu hàng của tư duy trước các tính tương đối lịch sử-xã hội, mà là một sự thừa nhận điểm tĩnh rằng kiến thức luôn luôn phải là kiến thức xuất phát từ một lập trường nào đó. về điểm này, có lẽ ảnh hưởng của Dilthey đóng vai trò rất quan trọng trong tư tưởng của Mannheim –vấn đề của lý thuyết mác-xít được giải quyết nhờ những công cụ của tư tưởng duy sử luận. Dù vậy, Mannheim tin rằng những ảnh hưởng ý-thức-hệ-hóa, tuy không thể loại trừ chúng hoàn toàn, vẫn có thể được giảm nhẹ nhờ sự phân tích có hệ thống về những lập trường khác nhau trong xã hội càng nhiều càng tốt. Nói cách khác, đối tượng của tư duy dần dần trở nên sáng tỏ hơn nhờ quá trình tích lũy các nhãn quan khác nhau về nó. Đây phải là nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức, và nhờ vậy môn này sẽ phải trở thành một trợ thủ quan trọng trong công cuộc truy tầm bất cứ sự hiểu biết đúng đắn nào về các biến cố của con người.

Mannheim cho rằng các nhóm xã hội thường khác biệt nhau lớn lao về khả năng vượt ra khỏi lập trường hạn hẹp của mình, ông đặt niềm hy vọng chủ yếu của mình vào “giới trí thức không bị ràng buộc về mặt xã hội” (*freischwebende Intelligenz*, một thuật ngữ bắt nguồn từ Alfred Weber), một loại tầng lớp nằm xen kẽ [giữa các tầng lớp khác] mà ông cho là tương đối độc lập với các lợi ích giai cấp. Mannheim cũng nhấn mạnh đến sức mạnh của tư duy “không tưởng” [*utopian*] – đây là thứ tư duy (giống như ý thức hệ) sản xuất ra một hình ảnh thiên lệch về thực tại xã hội, nhưng (khác với ý thức hệ) nó có năng lực chuyển hóa thực tại ấy theo hình ảnh của nó.

Khỏi cần phải nói, những nhận xét trên đây không thể trình bày đầy đủ và đúng đắn cả quan niệm của Scheler lẫn quan niệm của Mannheim về bộ môn xã hội học nhận thức. Đây không phải là chủ đích của chúng tôi ở đây. Chúng tôi đã chỉ nêu ra một số đặc điểm then chốt của hai quan niệm này, vốn từng được gọi một cách đúng đắn là một quan niệm “quân bình” và một quan niệm “triệt để” về xã hội học nhận thức. Điều đáng lưu ý là sự phát triển sau đó của môn xã hội học nhận thức, trong phần lớn các trường hợp, là những sự phê phán và những sự cải biến đối với hai quan niệm này. Như chúng tôi đã nói, công thức diễn đạt của Mannheim về xã hội học nhận thức đã đặt ra khuôn khổ qui chiếu cho bộ môn này kể từ đó trở đi, đặc biệt là trong giới xã hội học khối Anh ngữ.

Nhà xã hội học quan trọng nhất của Mỹ từng chú ý nghiêm túc đến môn xã hội học nhận thức là Robert Merton. Việc bàn luận của ông về bộ môn này, nằm trong hai chương của công trình chính của ông, đã được sử dụng như một bài nhập môn hữu ích vào lãnh vực này cho những nhà xã hội học Mỹ nào có quan tâm đến nó. Merton đã xây dựng một hệ hình cho môn xã hội học nhận thức, bằng cách trình bày lại các chủ đề chính của bộ môn này dưới một hình thức súc tích và mạch lạc. Công trình này [của Merton] rất đáng quan tâm vì nó tìm cách kết hợp lối tiếp cận xã hội học nhận thức với lối tiếp cận của lý thuyết chức năng luận cấu trúc. Các khái niệm của riêng Merton về chức năng “hiển lộ” [*manifest*] và chức năng “tiềm ẩn” [*latent*] đã được áp dụng vào lãnh vực hình thành ý tưởng [*ideation*] – đó là sự phân biệt giữa các chức năng được nhắm đến và có ý thức của các ý tưởng với các chức năng không

được nhắm đến và không có ý thức. Khi Merton quan tâm đến sự nghiệp của Mannheim, người mà ông coi là nhà xã hội học nhận thức *par excellence* [thượng thặng], ông cũng đã nhấn mạnh đến tầm quan trọng của trường phái Durkheim và sự nghiệp của Pitirim Sorokin. Điều đáng chú ý là rõ ràng Merton không nhận ra rằng một số bước tiến quan trọng trong môn tâm lý học xã hội Mỹ, chẳng hạn như lý thuyết về nhóm qui chiếu [*reference-group*] mà ông bàn luận ở một phần khác của chính công trình ấy, cũng có liên quan thiết thân với môn xã hội học nhận thức.

Talcott Parsons cũng từng bình luận về xã hội học nhận thức. Tuy nhiên, sự bình luận này chủ yếu giới hạn vào việc phê phán Mannheim chứ không nhằm tìm cách hội nhập bộ môn này vào hệ thống lý thuyết riêng của Parsons. Lẽ dĩ nhiên, trong hệ thống lý thuyết này, “vấn đề vai trò của các ý tưởng” được Parsons phân tích tỉ mỉ, nhưng trong một khung qui chiếu hoàn toàn khác với khung qui chiếu của môn xã hội học nhận thức của Scheler hay của Mannheim. Do đó, chúng ta có thể mạo muội nói rằng cả Merton lẫn Parsons đều đã không dứt khoát vượt ra khỏi [khuôn khổ] xã hội học nhận thức mà Mannheim đã diễn đạt. Chúng ta cũng có thể nói như vậy về những người phê phán họ. Chỉ cần kể ra người phê phán mạnh mẽ nhất, C. Wright Mills: ông đã bàn đến xã hội học nhận thức trong một số công trình buổi đầu của mình, nhưng chủ yếu chỉ trình bày chứ không đóng góp gì vào sự phát triển lý thuyết của bộ môn này.

Một nỗ lực đáng chú ý nhằm hợp nhất môn xã hội học nhận thức với một lối tiếp cận xã hội học tân thực chứng nói chung

là nỗ lực của Theodor Geiger, người có ảnh hưởng rất lớn đến nền xã hội học khối Scandinavia sau khi ông di cư ra khỏi nước Đức. Geiger đã trở lại với một khái niệm hẹp hơn về ý thức hệ – ông coi đây là một thứ tư duy bị méo mó về mặt xã hội, và ông nhấn mạnh đến khả năng vượt qua ý thức hệ bằng cách cẩn thận bám chặt lấy các quy tắc trình tự khoa học. Cách tiếp cận tận tâm thực chứng đối với việc phân tích ý thức hệ gần đây hơn đã được tiếp nối trong nền xã hội học khối Đức ngữ qua công trình của Ernst Topitsch, người đã từng nhấn mạnh đến những gốc rễ ý thức hệ của các lập trường triết học khác nhau. Trong chừng mực mà sự phân tích xã hội học về các ý thức hệ cấu thành một bộ phận quan trọng của môn xã hội học nhận thức hiểu theo cách định nghĩa của Mannheim, người ta đã quan tâm nhiều đến bộ môn này cả trong giới xã hội học Âu châu lẫn giới xã hội học Mỹ kể từ Chiến tranh thế giới thứ hai.

Có lẽ, nỗ lực mạnh mẽ nhất nhằm vượt qua Mannheim trong việc xây dựng một bộ môn xã hội học nhận thức toàn diện chính là nỗ lực của Werner Stark, một học giả khác cũng từng phải đi tỵ nạn chính trị khỏi lục địa Âu châu và giảng dạy ở Anh và ở Mỹ. Stark đã đi xa hơn hết khi bỏ lại phía sau vấn đề ý thức hệ mà Mannheim coi là tiêu điểm [của bộ môn này]. Nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức không phải là lật tẩy hay vạch trần những sự xuyên tạc nảy sinh trong xã hội, mà là khảo cứu một cách có hệ thống các điều kiện xã hội của bản thân sự nhận thức. Nói một cách đơn giản, vấn đề trọng tâm [ở đây] là xã hội học về sự thật, chứ không phải là xã hội học về sự sai lầm. Mặc dù có một lối tiếp cận khác biệt, Stark có lẽ

vẫn gần với Scheler hơn là Mannheim trong quan niệm của mình về mối liên hệ giữa các ý tưởng với bối cảnh xã hội của chúng.

Một lần nữa [cần nhắc lại rằng] hiển nhiên là chúng tôi không cố gắng đưa ra một bản tổng quan lịch sử đầy đủ về lịch sử của môn xã hội học nhận thức. Hơn nữa, cho đến giờ, chúng tôi đã bỏ qua không nói đến những bước tiến triển có thể có liên quan về mặt lý thuyết đến môn xã hội học nhận thức nhưng lại không được những người chống đối chúng coi là như vậy. Nói cách khác, chúng tôi đã chỉ đề cập đến những bước tiến triển phải nói là chỉ mang trực tiếp nhãn hiệu “xã hội học nhận thức” (vốn coi lý thuyết về ý thức hệ là một phần của môn xã hội học nhận thức). Việc này đã làm nổi bật một sự kiện [sau đây]. Bên cạnh mối quan tâm nhận thức luận nơi một số nhà xã hội học nhận thức, tiêu điểm chú ý về mặt thực nghiệm [của bộ môn này] cho đến nay hầu như chỉ hạn hẹp vào lãnh vực các ý tưởng, tức là lãnh vực tư tưởng lý thuyết. Điều này cũng đúng đối với Stark, người từng đặt nhan đề phụ cho công trình chính của mình về xã hội học nhận thức là “Một tiểu luận nhằm giúp hiểu biết sâu hơn về lịch sử của các ý tưởng”. Nói cách khác, mối quan tâm của môn xã hội học nhận thức [cho đến nay] là bàn về các vấn đề nhận thức luận xét trên bình diện lý thuyết, và về các vấn đề của lịch sử tư tưởng xét trên bình diện thực nghiệm.

Chúng tôi muốn nhấn mạnh rằng chúng tôi không hề nghi ngại gì về tính hiệu lực và tầm quan trọng của hai nhóm vấn đề nêu trên. Tuy nhiên, chúng tôi thấy đáng tiếc là cụm [vấn đề] cá biệt này đã thống trị môn xã hội học nhận thức cho tới

tận ngày nay. Chúng tôi muốn khẳng định rằng, vì thế, tầm quan trọng đầy đủ về mặt lý thuyết của môn xã hội học nhận thức đã bị khóa lấp.

Nếu đưa các vấn đề nhận thức luận liên quan đến tính hiệu lực của nhận thức/kiến thức xã hội học vào trong bộ môn xã hội học nhận thức thì cũng phần nào giống như cố đẩy một chiếc xe buýt mà mình đang đi trên đó. Lẽ tất nhiên, cũng tương tự như mọi ngành khoa học thực nghiệm [*empirical sciences*] vốn chuyên đi tìm các bằng chứng về tính tương đối của tư duy con người và những nhân tố định đoạt tư duy con người, môn xã hội học nhận thức cũng đi đến những vấn đề nhận thức luận liên quan tới bản thân môn xã hội học, giống như bất cứ bộ môn khoa học nào khác về nhận thức. Như chúng tôi đã nhận xét ở phần trên, môn xã hội học nhận thức ảnh hưởng tới chuyện ấy cũng giống như môn sử học, môn tâm lý học và môn sinh học, nếu chỉ kể ra ba ngành khoa học thực nghiệm quan trọng nhất vốn đã làm cho môn nhận thức luận phải nhúc đầu. Cái cấu trúc lô-gíc của sự nhúc đầu này về căn bản là giống nhau trong tất cả những ngành ấy; Làm thế nào mà tôi có thể đoán chắc, chẳng hạn, rằng cách phân tích xã hội học của tôi về *mores* [tập tục] của tầng lớp trung lưu Mỹ là đúng đắn, một khi biết rằng các phạm trù mà tôi sử dụng để phân tích đã bị điều kiện hóa bởi các hình thái tư duy mang tính tương đối về mặt lịch sử, rằng bản thân tôi và bất cứ những gì tôi nghĩ đến đều bị định đoạt bởi các gen của tôi và bởi thái độ thù địch ăn sâu trong tôi đối với những người đồng loại, và rằng cuối cùng chính tôi cũng là một thành viên của tầng lớp trung lưu Mỹ?

Không đời nào chúng tôi lại gạt ra ngoài những câu hỏi như thế. ở đây chúng tôi chỉ đoán chắc một điều là các câu hỏi này tự chúng không thuộc về ngành xã hội học thực nghiệm. Đúng ra chúng thuộc về môn phương pháp luận của các ngành khoa học xã hội, vốn là một lãnh vực thuộc ngành triết học và theo định nghĩa thì đây là cái gì đó khác với xã hội học – thực ra ngành xã hội học cũng là một trong những đối tượng nghiên cứu của môn phương pháp luận. Xã hội học nhận thức, cùng với những ngành khoa học thực nghiệm khác vốn thường gây nhức đầu cho môn phương pháp luận, sẽ “cung cấp” các vấn đề cho hoạt động nghiên cứu phương pháp luận này. Môn xã hội học nhận thức không thể giải quyết các vấn đề ấy bên trong khuôn khổ qui chiếu của chính nó.

Do đó, chúng tôi đã loại trừ ra khỏi môn xã hội học nhận thức các vấn đề nhận thức luận và phương pháp luận mà cả hai nhà sáng lập chủ yếu của nó luôn bận tâm. Thông qua việc loại trừ này, chúng tôi tự tách mình khỏi các quan niệm của cả Scheler lẫn của Mannheim về bộ môn này, và cũng tự tách mình khỏi các nhà xã hội học nhận thức sau này (nhất là những người theo định hướng tân thực chứng) vốn tán thành những quan niệm ấy trong lãnh vực này. Trong suốt công trình này, chúng tôi đã cương quyết đưa vào trong dấu ngoặc đơn bất cứ vấn đề nhận thức luận hay phương pháp luận nào về tính hiệu lực của sự phân tích xã hội học, trong bản thân môn xã hội học nhận thức hay trong bất cứ lãnh vực nào khác. Chúng tôi coi môn xã hội học nhận thức là một phần của ngành xã hội học thực nghiệm. Chủ đích của chúng tôi ở đây, dĩ nhiên, là một chủ đích mang tính lý thuyết. Nhưng việc

lý thuyết hóa của chúng tôi có liên quan đến ngành khoa học thực nghiệm trong các vấn đề cụ thể của nó, chứ không liên quan đến việc khảo cứu triết học về những nền tảng của ngành khoa học thực nghiệm này. Tóm lại, công việc của chúng tôi là bàn về lý thuyết xã hội học, chứ *không phải* về phương pháp luận xã hội học. Chỉ trong duy một phần của tập khảo luận này (phần tiếp theo ngay sau phần nhập đề này), chúng tôi vượt ra khỏi khuôn khổ lý thuyết xã hội học, nhưng chúng tôi làm điều này vì những lý do không liên quan bao nhiêu đến môn nhận thức luận, như chúng tôi sẽ giải thích vào lúc ấy.

Tuy nhiên, chúng tôi cũng sẽ phải xác định lại nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức trên bình diện thực nghiệm, nghĩa là, coi đây là một lý thuyết được thiết kế cho ngành xã hội học thực nghiệm. Như chúng ta đã thấy, trên bình diện này, môn xã hội học nhận thức đã quan tâm đến lịch sử tư tưởng, hiểu theo nghĩa là lịch sử của các ý tưởng. Một lần nữa, chúng tôi muốn nhấn mạnh rằng điều này quả thực là một tiêu điểm rất quan trọng của lãnh vực nghiên cứu xã hội học. Hơn nữa, ngược với việc chúng tôi loại trừ vấn đề nhận thức luận/phương pháp luận, chúng tôi thừa nhận rằng tiêu điểm ấy nằm trong môn xã hội học nhận thức. Tuy nhiên, chúng tôi muốn khẳng định rằng vấn đề các “ý tưởng” [*ideas*], trong đó bao hàm cả vấn đề ý thức hệ, chỉ là một phần của vấn đề rộng lớn hơn của môn xã hội học nhận thức, chứ không phải là phần trung tâm trong đó.

Môn xã hội học nhận thức tự nó phải quan tâm tới tất cả những gì được coi là “kiến thức” trong xã hội. Một khi đã

nhận định như vậy, người ta sẽ thấy rõ rằng việc chú trọng vào lịch sử tư tưởng là một sự lựa chọn tồi, hay đúng hơn, đó là một sự lựa chọn tồi nếu [lịch sử tư tưởng] trở thành tâm điểm của môn xã hội học nhận thức. Tư tưởng lý thuyết, các “ý tưởng”, các *Weltanschauungen* [thế giới quan] đều không quan trọng *đến như thế* trong xã hội. Mặc dù xã hội nào cũng có các hiện tượng này, nhưng chúng chỉ là một phần trong tổng thể những cái được coi là “kiến thức”. Trong mỗi xã hội, chỉ có một nhóm người rất hạn hẹp mới đi làm lý thuyết, làm công việc của các “ý tưởng” và xây dựng các *Weltanschauungen*. Nhưng mọi người trong xã hội đều tham gia vào “kiến thức” của xã hội theo cách này hay cách khác. Nói khác đi, chỉ có một số rất ít mới quan tâm tới việc lý giải lý thuyết về thế giới, nhưng mọi người đều sống trong một thế giới thuộc dạng nào đó. Việc chú trọng đến tư tưởng lý thuyết không chỉ làm cho môn xã hội học nhận thức bị thu hẹp quá đáng, mà còn không thể chấp nhận được bởi lẽ người ta không thể hiểu được trọn vẹn ngay cả bộ phận “kiến thức” khả-dụng-về-mặt-xã-hội ấy nếu không đặt nó vào trong khuôn khổ phân tích tổng quát hơn về “kiến thức”.

Cường điệu hóa tầm quan trọng của tư tưởng lý thuyết trong xã hội và lịch sử là một nhược điểm cố hữu của những người làm lý thuyết. Do vậy, rất cần phải sửa lại thứ ngộ nhận thiên nặng về trí tuệ này. Những cách diễn đạt lý thuyết về thực tại, cho dù chúng mang tính khoa học, tính triết học hay kể cả tính huyền thoại, đều không nói lên hết được cái “có thực” [*real*] đối với các thành viên của một xã hội. Nếu quả thực như vậy thì môn xã hội học nhận thức trước hết phải

quan tâm tới cái mà mọi người “biết” [*know*] là “thực tại” trong đời sống thường nhật của họ, [tức là đời sống phi lý thuyết hay tiền lý thuyết của họ. Nói cách khác, “kiến thức” theo lý lẽ thông thường, chứ không phải các “ý tưởng”, phải là tâm điểm của môn xã hội học nhận thức. Chính “kiến thức” này cấu tạo nên cái kết cấu ý nghĩa mà nếu không có nó thì không một xã hội nào có thể tồn tại được.

Xã hội học nhận thức, do đó, phải quan tâm tới sự kiến tạo mang tính xã hội đối với thực tại. Việc phân tích về cách diễn đạt lý thuyết về thực tại này lẽ tất nhiên sẽ tiếp tục là một phần của mối quan tâm này, nhưng đây không phải là phần quan trọng nhất. Điều mà chúng tôi sẽ làm rõ, mặc dù chúng tôi đã loại trừ vấn đề nhận thức luận/phương pháp luận, đó là đề nghị của chúng tôi về việc xác định lại một cách sâu sắc hơn phạm vi của môn xã hội học nhận thức, rộng hơn nhiều so với những điều đã được hiểu từ trước tới nay về bộ môn này.

Vấn đề được đặt ra là cần phải bổ sung những thành tố lý thuyết nào cho môn xã hội học nhận thức để có thể định nghĩa lại bộ môn này theo nghĩa nói trên. Chính là nhờ Alfred Schutz mà chúng tôi mới hiểu thấu một cách căn bản nhu cầu phải định nghĩa lại này. Trong toàn bộ các công trình của mình, với tư cách vừa là nhà triết học vừa là nhà xã hội học, Schutz đã tập trung nghiên cứu về cấu trúc của thế giới đời sống thường nhật hiểu theo lý lẽ thông thường. Mặc dù bản thân ông không khai triển một môn xã hội học nhận thức, nhưng ông đã thấy rất rõ rằng môn học này nên đặt trọng tâm vào điều sau đây:

*“Mọi sự diễn hình hóa của lối suy nghĩ theo lý lẽ thông thường đều tự chúng là những yếu tố tích hợp của **Lebenswelt** [thế giới đời sống] văn hóa-xã hội mang tính lịch sử cụ thể mà trong đó chúng hiện diện nổi bật như là những điều được coi là đương nhiên và đã được phê chuẩn về mặt xã hội. Cấu trúc của chúng định đoạt, hên cạnh nhiều điều khác, cách phân bố kiến thức trong xã hội cũng như tính tương đối và tính thiết thân của nó đối với môi trường xã hội cụ thể của một nhóm người cụ thể trong một hoàn cảnh lịch sử cụ thể. **Đây là những vấn đề chính đáng của tư tưởng tương đối luận, tư tưởng duy sử luận, và của cái gọi là môn xã hội học nhận thức**”.*

Và ông nói thêm:

“Kiến thức được phân bố về mặt xã hội và cơ chế của sự phân bố này có thể trở thành chủ đề nghiên cứu của một bộ môn xã hội học. Đúng là chúng ta đang có cái gọi là môn xã hội học nhận thức. Thế nhưng, ngoại trừ rất ít trường hợp, bộ môn (bị gọi sai tên như thế) đã tiếp cận vấn đề phân bố kiến thức trong xã hội chỉ từ góc độ nền tảng ý thức hệ về chân lý, quan niệm rằng sự phân bố này phụ thuộc vào các điều kiện xã hội và nhất là các điều kiện kinh tế, hoặc là đã tiếp cận từ góc độ hệ quả xã hội của giáo dục, hoặc là từ góc độ vai trò xã hội của người thông thái. Không phải các nhà xã hội học mà chính các nhà kinh tế học và các nhà triết học mới là những người đã từng nghiên cứu một vài khía cạnh trong số nhiều khía cạnh lý thuyết khác của vấn đề này”.

Mặc dù chúng tôi không đặt sự phân bố kiến thức trong xã hội vào vị trí trung tâm như Schutz vừa ám chỉ trong đoạn

trên, nhưng chúng tôi đồng ý với sự phê phán của ông về “bộ môn bị gọi sai tên như thế” và chính là xuất phát từ ông mà chúng tôi có được ý tưởng cơ bản về cách thức mà nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức cần phải được xác định lại. Trong các nhận định tiếp theo [trong tập khảo luận này], chúng tôi phụ thuộc nặng nề vào Schutz khi viết phần dẫn luận liên quan đến các nền tảng của kiến thức trong đời sống thường nhật, và dựa rất nhiều vào công trình của ông trong nhiều điểm quan trọng của luận đề chính sau này của chúng tôi.

Các tiền đề nhân học của chúng tôi chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi Marx, đặc biệt là những trước tác thời kỳ đầu của ông, và bởi những ý tưởng nhân học rút ra từ môn sinh học con người của Helmuth Plessner, Arnold Gehlen và một số người khác. Nhãn quan của chúng tôi về bản chất của thực tại xã hội dựa rất nhiều vào Durkheim và trường phái của ông trong nền xã hội học Pháp, dù rằng chúng tôi đã cải biến lý thuyết về xã hội của Durkheim bằng cách du nhập một quan điểm biện chứng bắt nguồn từ Marx, và nhấn mạnh đến sự cấu tạo nên thực tại xã hội thông qua những ý nghĩa chủ quan, bắt nguồn từ quan niệm của Weber. Các tiền đề tâm lý học xã hội của chúng tôi, vốn đặc biệt quan trọng đối với việc phân tích quá trình nội tâm hóa thực tại xã hội, đã chịu ảnh hưởng lớn lao bởi George Herbert Mead và một số công trình phát triển tư tưởng của ông trong cái gọi là trường phái tương tác biểu tượng trong nền xã hội học Mỹ. Chúng tôi sẽ trình bày trong các chú thích cách thức mà chúng tôi sử dụng các yếu tố tư tưởng khác nhau ấy trong việc tạo lập lý thuyết của chúng tôi.

Lẽ tất nhiên, chúng tôi hoàn toàn biết rõ rằng khi sử dụng các yếu tố tư tưởng ấy, chúng tôi sẽ không và không thể trung thành với những chủ đích nguyên thủy của bản thân các trào lưu lý thuyết xã hội ấy. Nhưng, như chúng tôi đã nói, mục tiêu của chúng tôi ở đây không phải là bình giải văn bản, cũng không phải là tổng hợp vì mục đích tổng hợp. Chúng tôi hoàn toàn ý thức được rằng, ở nhiều đoạn, chúng tôi đã làm trái với ý định của một số nhà tư tưởng khi hội nhập tư tưởng của họ vào trong một hình thái lý thuyết mà vài người trong số họ có thể coi là hoàn toàn xa lạ. Để tự biện minh cho mình, chúng tôi xin nói rằng lòng biết ơn đối với lịch sử tự nó không phải là một đặc tính của khoa học. Chúng tôi có thể trích dẫn dưới đây vài lời nhận xét của Talcott Parsons (về lý thuyết của ông thì chúng tôi thực sự nghi ngại, nhưng về ý định hội nhập [các ý tưởng] của ông thì chúng tôi hoàn toàn tán thành):

“Mục đích chủ yếu của công trình này không phải là nhằm xác định và trình bày một cách tóm tắt những điều mà các tác giả ấy đã nói hay đã nghĩ về những chủ đề mà họ đã viết ra. Cũng không phải nhằm trực tiếp tìm tòi coi từng mệnh đề trong các ‘lý thuyết’ của họ có đứng vững hay không dưới ánh sáng của tri thức xã hội học hiện nay có liên quan... Đây là một công trình nghiên cứu về *lý thuyết* xã hội, chứ không phải về *các lý thuyết* xã hội. Mỗi quan tâm của công trình này không phải là về các mệnh đề riêng rẽ và tách biệt mà người ta tìm thấy trong các công trình của các tác giả ấy, nhưng về *duy nhất một* bộ lập luận lý thuyết có hệ thống”.

Quả vậy, chủ đích của chúng tôi cũng là bắt tay vào việc “lập luận lý thuyết một cách có hệ thống”.

Đã có thể thấy rõ là việc chúng tôi định nghĩa lại bản chất và phạm vi của môn xã hội học nhận thức sẽ đưa bộ môn này từ vị trí ngoại vi vào vị trí trung tâm của lý thuyết xã hội học. Chúng tôi có thể bảo đảm với độc giả là chúng tôi chẳng có lợi ích thiết thân nào liên quan tới cái nhãn “xã hội học nhận thức”. Thực ra, chính quan niệm của chúng tôi về lý thuyết xã hội học đã đưa chúng tôi đến với môn xã hội học nhận thức và lèo lái cách thức mà chúng tôi xác định lại các vấn đề và các nhiệm vụ của bộ môn này. Cách tốt nhất để mô tả cuộc hành trình mà chúng tôi đã bước vào là đề cập tới hai trong số những “mệnh lệnh lên đường” [*marching orders*] nổi tiếng nhất và có tầm ảnh hưởng mạnh nhất đối với ngành xã hội học.

Mệnh lệnh thứ nhất là do Durkheim đề ra trong cuốn *Các qui tắc của phương pháp xã hội học*, còn mệnh lệnh thứ hai thì do Weber đề ra trong cuốn *Wirtschaft und Gesellschaft* [Kinh tế và xã hội]. Durkheim nói với chúng ta như sau: “Qui tắc đầu tiên và nền tảng nhất là *xem xét các sự kiện xã hội như những đồ vật*”. Còn Weber thì nhận định như sau; “Đối với cả xã hội học theo nghĩa hiện nay lẫn đối với sử học, đối tượng tri nhận là bộ phức-hợp-ý-nghĩa chủ quan của hành động”. Hai lời nhận định trên không mâu thuẫn nhau. Xã hội quả là có kiện tính khách quan [*objective facticity*]. Và xã hội quả là được tạo dựng bởi các hoạt động vốn biểu thị ý nghĩa chủ quan. Và nhân đây nói thêm, chính Durkheim cũng đã biết điều thứ hai”, cũng như Weber đã biết điều thứ nhất. Chính tính chất lưỡng diện của xã hội xét về mặt kiện tính khách quan và về mặt ý nghĩa chủ quan đã làm cho xã hội trở thành

một “thực tại *sui generis*” [tức một thực tại duy nhất theo kiểu của nó – N.D.], nếu chúng ta lặp lại một thuật ngữ then chốt khác của Durkheim. Như vậy, câu hỏi trung tâm của lý thuyết xã hội học có thể được đặt ra như sau: Làm thế nào mà những ý nghĩa chủ quan ấy *có thể trở thành* những kiện tính khách quan? Hay là, nếu nói bằng ngôn ngữ phù hợp với những lập trường lý thuyết đã nêu trên; Làm thế nào hoạt động của con người (Handeln) lại có thể sản xuất ra được một thế giới đồ vật (choses)? Nói cách khác, một quan niệm thỏa đáng về “thực tại *sui generis*” của xã hội đòi hỏi chúng ta phải truy tìm cách thức mà thực tại này được kiến tạo nên. Công việc truy tìm này – chúng tôi vẫn giữ nguyên ý kiến của mình – là nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức.

Phần 1

Những nền tảng của sự nhận thức trong đời sống thường nhật

1. Thực tại của đời sống thường nhật

Vì mục tiêu của chúng tôi trong tập khảo luận này là phân tích xã hội học về thực tại đời sống thường nhật, hay nói chính xác hơn, về lối nhận thức vốn dẫn dắt lối xử sự trong đời sống thường nhật, và vì chúng tôi chỉ quan tâm một cách gián tiếp tới cách thức mà những người trí thức có thể nhìn thực tại này dưới những nhãn quan lý thuyết khác nhau, nên chúng tôi buộc phải khởi sự bằng việc làm sáng tỏ thực tại ấy xét như là cái đang hiện diện dưới cái nhìn theo lý lẽ thông thường của những thành viên bình thường của xã hội. Thực tại hiểu theo lý lẽ thông thường này có thể bị ảnh hưởng như thế nào bởi những công trình kiến tạo lý thuyết của những người trí thức và những kẻ lái buôn tư tưởng khác – đấy lại là một vấn đề khác. Như vậy, công việc của chúng tôi ở đây, tuy mang tính chất lý thuyết, là nhằm tìm hiểu một thực tại vốn cấu thành chủ đề nghiên cứu của ngành khoa học xã hội học thực nghiệm –đó là thế giới của đời sống thường nhật.

Như vậy, rõ ràng mục tiêu của chúng tôi *không* đi vào lãnh vực triết học. Nhưng dù vậy, để hiểu được thực tại của đời sống thường nhật, chúng ta buộc phải quan tâm đến tính chất nội tại của thực tại này trước khi có thể tiến hành phân tích xã hội học một cách thực thụ. Đời sống thường nhật luôn tự trình diện mình ra như một thực tại được lý giải bởi con người

và có ý nghĩa đối với họ về mặt chủ quan như một thế giới nhất quán. Với tư cách nhà xã hội học, chúng tôi coi thực tại này là đối tượng phân tích của chúng tôi. Trong khuôn khổ qui chiếu của ngành xã hội học xét như là một ngành khoa học thực nghiệm, chúng ta có thể coi thực tại này như cái đã có sẵn đấy, và có thể coi những hiện tượng đặc thù xuất phát từ thực tại ấy như những dữ kiện, mà không cần khảo sát sâu hơn về những nền tảng của thực tại này, vốn là công việc thuộc ngành triết học. Tuy nhiên, do mục tiêu đặc thù của tập khảo luận này, chúng tôi không thể bỏ qua hoàn toàn vấn đề triết học ấy. Thế giới đời sống thường nhật không chỉ được coi đương nhiên là thực tại bởi các thành viên bình thường của xã hội khi họ sống cuộc đời của mình một cách có ý nghĩa về mặt chủ quan. Nó còn là một thế giới bắt nguồn từ trong suy nghĩ và hành động của họ, và chính nhờ đó mà nó được bảo tồn như là cái có thực. Vì thế, trước khi chuyển sang công việc chính [của tập khảo luận này], chúng tôi sẽ phải cố gắng làm sáng tỏ những nền tảng của sự nhận thức trong đời sống thường nhật, tức là, những sự khách thể hóa các tiến trình chủ quan (và các ý nghĩa) mà nhờ đó thế giới *liên* chủ thể hiểu theo lý lẽ thông thường được kiến tạo.

Đấy chỉ là một công việc sơ khởi, do mục tiêu vào lúc này, và [vì thế] chúng tôi không thể làm gì hơn ngoài việc phác thảo những nét chính yếu của cái mà chúng tôi nghĩ là một giải pháp thích đáng cho vấn đề triết học – chúng tôi muốn nói thêm ngay rằng “thích đáng” [ở đây] chỉ được hiểu theo nghĩa là chúng ta có thể dùng nó như một điểm khởi sự cho việc phân tích xã hội học. Vì thế, những nhận định tiếp theo

ngay sau đây mang tính chất như những lời dẫn nhập triết học, và tự chúng mang tính chất tiền xã hội học [*presociological*]. Phương pháp mà chúng tôi cho là thích hợp nhất để làm sáng tỏ những nền tảng của kiến thức trong đời sống thường nhật là phương pháp phân tích hiện tượng học, một phương pháp thuần túy mô tả, và do vậy, nó mang tính chất “thường nghiệm” [*empirical*] chứ không mang tính chất “khoa học” [*Scientific*] – như chúng ta thường hiểu về bản chất của các ngành khoa học thực nghiệm.

Việc phân tích hiện tượng học về đời sống thường nhật, hay nói đúng hơn là kinh nghiệm chủ quan về đời sống thường nhật, [đòi hỏi chúng ta phải] tránh đưa ra bất cứ giả thuyết nhân quả hay giả thuyết sinh thành nào, cũng như tránh những lời khẳng định về vị thế bản thể luận [*ontological status*] của các hiện tượng được phân tích. Đây là điều quan trọng cần ghi nhớ. Lý lẽ thông thường có vô số những cách diễn giải tiền-khoa-học hoặc có-vẻ-như-khoa-học về thực tại thường nhật mà nó coi là điều đương nhiên. Nếu phải mô tả thực tại hiểu theo lý lẽ thông thường, chúng ta buộc phải qui chiếu đến những cách lý giải ấy, cũng như chúng ta buộc phải xét đến tính chất được-coi-như-đương-nhiên của thực tại này – nhưng chúng ta sẽ làm điều này bên trong những dấu ngoặc đơn hiện tượng học.

Ý thức luôn luôn có ý hướng tính: nó luôn có một ý định nào đó hoặc hướng đến những đối vật nào đó. Chúng ta không bao giờ có thể lãnh hội được bản thân cái mà chúng ta coi là tầng nền của ý thức, nhưng chỉ có thể lãnh hội được sự ý thức về điều này hay về điều khác. Luôn luôn là như vậy, cho

dù đối vật của ý thức được thể nghiệm như thuộc về một thế giới vật lý bên ngoài hay được lãnh hội như một yếu tố của thực tại chủ quan bên trong [nội tâm]. Cho dù tôi (“tôi”, ngôi thứ nhất số ít ở đây, cũng như trong những thí dụ minh họa tiếp theo, được dùng để nói đến sự tự ý thức trong đời sống thường nhật) đang ngắm nhìn cảnh quan thành phố New York hay cho dù tôi bắt đầu có ý thức về một mối lo âu trong thâm tâm, thì trong cả hai trường hợp này, các quá trình ý thức đều có ý hướng tính. Hiển nhiên là ý thức về tòa nhà Empire State [ở New York] rất khác với ý thức về sự lo âu. Một công cuộc phân tích hiện tượng học chi tiết có thể khám phá ra nhiều tầng kinh nghiệm khác nhau, và những cấu trúc ý nghĩa khác nhau nằm trong đó, chẳng hạn chuyện bị một con chó cắn, chuyện nhớ lại lần bị một con chó cắn, nỗi sợ hãi mọi con chó nói chung, và cứ như thế. Điều mà chúng ta quan tâm ở đây là tính chất ý-hướng-tính mà mọi ý thức đều có.

Những đối tượng khác nhau tự trình diện ra trước ý thức như những thành tố của những khu vực khác nhau của thực tại. Tôi nhận ra những người đồng loại mà tôi phải đối xử trong dòng đời sống thường nhật như những người thuộc về một thực tại hoàn toàn khác so với những nhân vật không rõ hình thù mà tôi thấy trong những giấc mơ của mình. Hai nhóm đối tượng ấy tạo ra những mức độ căng thẳng rất khác nhau trong ý thức của tôi và tôi chú tâm đến chúng theo những cách thức hết sức khác nhau. Như vậy, ý thức của tôi có khả năng chuyển dịch từ khu vực này đến khu vực khác của thực tại. Nói cách khác, tôi ý thức rằng thế giới bao gồm nhiều thực tại khác nhau. Khi tôi đi từ thực tại này chuyển

sang thực tại khác, tôi trải nghiệm bước chuyển tiếp này tựa như một cú sốc. Có thể hiểu cú sốc này là do việc xê dịch sự chú ý mà bước chuyển tiếp gây ra. Tỉnh dậy sau một giấc mơ là một thí dụ minh họa đơn giản nhất cho sự xê dịch này.

Trong số nhiều thực tại khác nhau, có một thực tại tự trình diện mình như thực tại *par excellence* [hoàn hảo, tiêu biểu – N.D.]. Đó là thực tại của đời sống thường nhật. Vị trí ưu thế của nó khiến cho nó được coi là thực tại tối thượng. Sự căng thẳng của ý thức lên đến mức cao nhất trong đời sống thường nhật, nghĩa là, đời sống thường nhật tự áp đặt mình lên hên ý thức theo một cách thức đồ sộ nhất, khấn cấp nhất và mạnh mẽ nhất. Người ta không thể lờ nó đi, thậm chí cũng khó mà làm giảm nhẹ sự hiện diện mang tính áp đặt của nó. Vì thế, nó buộc tôi phải chú ý đến nó ở mức độ đầy đủ nhất. Tôi trải nghiệm đời sống thường nhật trong trạng thái hoàn toàn tỉnh thức. Trạng thái hoàn toàn tỉnh thức này khi tôi sống đời sống thường nhật và khi tôi cảm nhận đời sống thường nhật được tôi coi là điều bình thường và tự-nó-hiển-nhiên, nghĩa là, nó chính là thái độ tự nhiên của tôi.

Tôi lãnh hội thực tại của đời sống thường nhật như một thực tại có trật tự. Các hiện tượng của thực tại này được sắp đặt sẵn từ trước theo những khuôn mẫu có vẻ như độc lập với cách lãnh hội của tôi về chúng và tự chúng áp đặt lên cách lãnh hội của tôi. Thực tại của đời sống thường nhật xuất hiện [trước mắt tôi] như [một thực tại] đã được đối vật hóa sẵn ở đó, nghĩa là được cấu thành bởi một trật tự các đối vật [*objects*] vốn đã được định danh là đối vật trước khi tôi xuất hiện trên sân khấu. Ngôn ngữ sử dụng trong đời sống thường

nhật không ngừng cung cấp cho tôi những điều đã-được-đối-vật-hóa cần thiết [đối với tôi], và ấn định trật tự mà trong đó chúng có ý nghĩa, và chính là trong lòng trật tự này mà đời sống thường nhật mang ý nghĩa đối với tôi. Tôi sống tại một nơi đã được định danh về mặt địa lý; tôi sử dụng những dụng cụ, từ dụng cụ mở đồ hộp cho đến những chiếc xe hơi thể thao, là những thứ đã được gọi tên trong vốn từ vựng kỹ thuật của xã hội của tôi; tôi sống trong lòng một mạng lưới các mối liên hệ con người, từ câu lạc bộ chơi cờ vua của tôi cho đến Hiệp chủng quốc Hoa Kỳ, vốn là những thứ cũng đã được sắp xếp thứ tự bằng phương tiện từ vựng. Bằng cách ấy, ngôn ngữ đánh dấu các tọa độ của cuộc sống của tôi trong xã hội và phủ đầy cuộc sống ấy bằng những đối vật có ý nghĩa.

Thực tại đời sống thường nhật được tổ chức xoay quanh cái “ở đây” [*here*] của thân thể tôi và cái “bây giờ” [*now*] của thời điểm hiện tại của tôi. Cái “ở đây và bây giờ” này là tiêu điểm của sự chú ý của tôi đối với thực tại đời sống thường nhật. Cái “ở đây và bây giờ” tự trình diện ra trước mắt tôi trong đời sống thường nhật như là *realissimum* [điều có thực nhất] của ý thức của tôi. Tuy nhiên, thực tại đời sống thường nhật không chỉ bao gồm những thứ đang có mặt trực tiếp, mà còn bao gồm cả những hiện tượng không có mặt “ở đây và bây giờ”. Điều này có nghĩa là tôi trải nghiệm đời sống thường nhật ở những cấp độ khác nhau của sự gần gũi và sự xa cách, cả về mặt không gian lẫn về mặt thời gian. Khu vực đời sống thường nhật gần nhất đối với tôi là khu vực mà tôi có thể với tới trực tiếp bằng sự cử động thân thể của tôi. Khu vực này chứa đựng cái thế giới nằm trong tầm với của tôi, [tức là] cái

thế giới mà trong đó tôi hành động để cải biến thực tại của nó, hay thế giới mà trong đó tôi đang làm việc. Trong thế giới công việc này, ý thức của tôi bị thống trị bởi động cơ thực tiễn, nghĩa là, sự chú ý của tôi đối với thế giới này chủ yếu được định đoạt bởi những gì tôi đang làm, đã làm hay dự định sẽ làm trong đó. Nhìn theo cách này, đây chính là thế giới *par excellence* [hoàn hảo, tiêu biểu] của tôi. Dĩ nhiên, tôi biết rằng thực tại đời sống thường nhật chứa đựng cả những khu vực nằm ngoài tầm với của tôi theo kiểu vừa nói. Nhưng hoặc là tôi không có mối quan tâm thực tiễn nào về những khu vực ấy, hoặc là mối quan tâm của tôi về chúng chỉ mang tính chất gián tiếp nếu chúng có tiềm năng trở thành những khu vực mà tôi có thể chi phối bằng hành vi của mình. Thông thường, mối quan tâm của tôi đối với những khu vực xa xôi ít mạnh mẽ hơn và chắc hẳn ít cấp bách hơn. Tôi quan tâm mạnh mẽ đến nhóm đối vật liên quan đến công ăn việc làm hằng ngày của tôi – chẳng hạn, thế giới của cái ga-ra xe hơi, nếu tôi là một người thợ máy. Tôi có quan tâm, tuy là ít trực tiếp hơn, đến những gì diễn ra ở các xưởng kiểm định kỹ thuật động cơ xe hơi ở Detroit – có lẽ tôi sẽ không bao giờ có dịp bước chân đến một trong những xưởng ấy, nhưng công việc diễn ra tại đó cũng sẽ có lúc có thể ảnh hưởng đến đời sống thường nhật của tôi. Tôi cũng có thể quan tâm đến những gì đang xảy ra ở Mũi Kennedy hay ở ngoài vũ trụ, nhưng mối quan tâm này là chuyện sở thích riêng tư vào lúc rảnh rỗi chứ không phải là một nhu cầu cấp bách trong đời sống thường nhật của tôi.

Thực tại đời sống thường nhật còn tự nó xuất hiện trước tôi như một thế giới liên chủ thể, một thế giới mà tôi sống cùng với tha nhân. Tính chất liên chủ thể này làm cho đời sống thường nhật khác biệt rõ rệt so với những thực tại khác mà tôi có ý thức. Trong thế giới các giấc mơ của tôi, chỉ có một mình tôi; nhưng tôi biết rằng thế giới đời sống thường nhật là có thực đối với tha nhân cũng y như đối với chính tôi. Quả thực là tôi không thể tồn tại trong đời sống thường nhật mà không liên tục tương giao và truyền thông với tha nhân. Tôi biết rằng thái độ tự nhiên của tôi đối với thế giới này phù hợp với thái độ tự nhiên của những người khác, rằng họ cũng hiểu được những điều đã-được-đối-vật-hóa mà nhờ đó thế giới này được sắp xếp có trật tự, và rằng họ cũng tổ chức thế giới này xoay quanh cái “ở đây và bây giờ” của cuộc sống *của họ* trong đó, và cũng có những dự định để làm việc trong đó. Dĩ nhiên, tôi cũng biết rằng những người khác có một nhãn quan về cái thế giới chung này không giống y như nhãn quan của tôi. Cái “ở đây” [*here*] của tôi là cái “ở kia” [*there*] của họ. Cái “bây giờ” của tôi không hoàn toàn trùng khớp với cái “bây giờ” của họ. Những dự định của tôi khác với họ và thậm chí có thể xung khắc với những dự định của họ. Dù gì đi nữa, tôi biết là tôi sống với họ trong một thế giới chung. Điều quan trọng nhất là tôi biết rằng có một sự tương ứng đang diễn ra giữa các ý nghĩa *của tôi* và các ý nghĩa *của họ* trong thế giới này, rằng chúng tôi có cùng một ý thức thông thường [*common sense*] về thực tại của thế giới này. Sở dĩ thái độ tự nhiên là thái độ của ý thức thông thường chính là bởi vì nó qui chiếu về một thế giới chung của nhiều con người. Kiến

thức đời thường [*common-sense knowledge*] là thứ kiến thức mà tôi chia sẻ với tha nhân trong các nề nếp sinh hoạt bình thường và tự-nó-hiểu-nhiên của đời sống thường nhật.

Thực tại đời sống thường nhật được coi như đương nhiên là thực tại. Nó không đòi hỏi phải có thêm sự kiểm chứng nào đối với và vượt xa hơn sự hiện diện đơn giản của nó. Nó đơn giản là đang ở đó [*there*], với tư cách là kiện tính tự-nó-hiểu-nhiên và mang tính áp đặt. Tôi *biết* là nó có thực [*real*]. Nếu tôi có khả năng bắt đầu hoài nghi về thực tại này, thì tôi bị buộc phải gác lại sự hoài nghi đó vì tôi vẫn phải tồn tại theo nề nếp thông thường trong đời sống thường nhật. Việc gác lại sự hoài nghi này vững chắc đến nỗi mà nếu tôi muốn từ bỏ nó, chẳng hạn tôi có thể mong muốn làm như vậy trong sự chiêm niệm về mặt tôn giáo hay về mặt lý thuyết, thì tôi phải thực hiện một sự chuyển dịch quyết liệt. Thế giới đời sống thường nhật tự nó tuyên bố sự hiện diện của nó, và nếu tôi muốn thách thức lời tuyên bố này thì tôi buộc phải có một nỗ lực cố tình và hoàn toàn không dễ dàng. Minh họa cho điểm này là sự chuyển dịch từ thái độ tự nhiên sang thái độ lý thuyết của nhà triết học hay của nhà khoa học. Nhưng không phải mọi khía cạnh của thực tại này đều ổn thỏa như nhau. Đời sống thường nhật được chia ra thành những khu vực mà tôi lãnh hội theo nề nếp thông thường, và những khu vực khác mà tôi gặp phải những vấn đề thuộc kiểu này hay kiểu khác. Giả sử tôi là một người thợ máy xe hơi hiểu biết rất nhiều về tất cả các loại xe hơi của Mỹ. Mọi chiếc xe thuộc loại này là chuyện quen thuộc và không có gì rắc rối đối với đời sống thường nhật của tôi. Nhưng một hôm, có người đến

xưởng xe hơi và yêu cầu tôi sửa chiếc Volkswagen của ông ta. Lúc này tôi buộc phải bước chân vào thế giới có vấn đề rắc rối của những chiếc xe hơi sản xuất ở nước ngoài. Tôi có thể làm việc này một cách miễn cưỡng hoặc với sự hiếu kỳ mang tính nghề nghiệp, nhưng dù ở trường hợp nào thì tôi cũng phải đối diện với những vấn đề mà tôi chưa từng quen thuộc. Vào thời điểm ấy, lẽ dĩ nhiên, tôi không rời khỏi thực tại đời sống thường nhật. Trong thực tế, thực tại đời sống thường nhật của tôi được làm giàu thêm bởi tôi bắt đầu bổ sung những kiến thức và kỹ năng cần thiết để sửa chữa những chiếc xe hơi sản xuất ở nước ngoài. Thực tại đời sống thường nhật bao gồm cả hai kiểu khu vực này, bao lâu chưa xuất hiện một vấn đề nào đó thuộc về một thực tại hoàn toàn khác (chẳng hạn thực tại thuộc ngành vật lý lý thuyết, hoặc thực tại của những cơn ác mộng). Bao lâu mà những nề nếp sinh hoạt của đời sống thường nhật diễn ra liên tục mà không gặp sự gián đoạn nào thì chúng được lãnh hội như không có vấn đề gì rắc rối.

Nhưng ngay cả khu vực không có vấn đề rắc rối của thực tại đời sống thường nhật cũng chỉ mang tính chất không rắc rối cho tới khi nào gặp vấn đề, nghĩa là, cho tới lúc mà sự liên tục của nó bị gián đoạn do nảy sinh một vấn đề nào đó. Khi điều này xảy ra, thực tại đời sống thường nhật sẽ tìm cách hội nhập khu vực gặp vấn đề rắc rối vào khu vực không có chuyện rắc rối. Kiến thức đời thường luôn dung chứa nhiều điều chỉ dẫn về cách làm việc này. Lấy thí dụ, những người cùng làm việc với tôi thường không gây ra vấn đề rắc rối gì với tôi bao lâu mà họ vẫn làm theo nề nếp thông thường và được-coi-như-đương-nhiên của họ – chẳng hạn, ngồi đánh máy tại máy

chiếc bàn gần tôi trong văn phòng của tôi. Nhưng họ trở nên có vấn đề rắc rối [đối với tôi] nếu họ ngưng không làm theo nề nếp thông thường ấy mà lại túm tụm nhau ở một góc chẳng hạn và thầm thì gì đó với nhau. Nếu tôi đi hỏi xem chuyện bất thường này có nghĩa là gì, thì có nhiều khả năng mà kiến thức đời thường của tôi có thể đưa chúng hội nhập trở lại vào những nề nếp sinh hoạt không-có-vấn-đề của đời sống thường nhật: họ có thể đang hỏi han nhau về cách sửa chữa một cái máy đánh chữ bị hư, hoặc một người trong số họ có thể vừa nhận được một lệnh khẩn cấp nào đó từ ông sếp, v.v. Ngoài ra, tôi có thể biết là họ đang thảo luận về một chỉ thị đình công của nghiệp đoàn, một chuyện mà tôi chưa có kinh nghiệm nhưng vẫn nằm trong phạm vi của những vấn đề mà kiến thức đời thường của tôi có thể xử trí được, Dù vậy, nó sẽ xử trí chuyện này *như* một vấn đề, chứ không chỉ đơn giản hội nhập chuyện này vào trong khu vực không-có-vấn-đề-rắc-rối của đời sống thường nhật. Tuy nhiên, nếu tôi đi đến kết luận rằng các đồng nghiệp của tôi đã bị điên khùng một cách tập thể, thì vấn đề lại thuộc một dạng rất khác. Lúc này, tôi phải đối diện với một vấn đề siêu vượt ra khỏi những ranh giới của thực tại đời sống thường nhật và đụng chạm đến một thực tại hoàn toàn khác biệt. Thực vậy, khi tôi kết luận rằng những người đồng nghiệp của tôi đã hóa điên thì *ipso facto* [tự bản thân nó] điều này ngụ ý rằng họ đã rời khỏi [thế giới này] để chuyển sang một thế giới không còn là thế giới thông thường của đời sống thường nhật.

Không giống như thực tại của đời sống thường nhật, những thực tại khác xuất hiện như những địa hạt ý nghĩa hữu hạn,

đây là những cái lõm [*enclaves*] nằm trong lòng thực tại tối thượng, với đặc trưng là có những ý nghĩa khu biệt và những hình thái kinh nghiệm khu biệt. Có thể nói thực tại tối thượng [tức là thực tại của đời sống thường nhật –N.D.] luôn luôn bao trùm lên chúng trên mọi phương diện, và ý thức luôn luôn trở về với thực tại tối thượng giống như thể trở về từ một chuyến viễn du. Đây là điều hiển nhiên qua những thí dụ minh họa đã nêu, giống như trong thực tại của những giấc mơ hoặc thực tại của tư duy lý thuyết. Những sự “đảo mạch” [*commutations*] tương tự cũng xảy ra giữa thế giới của đời sống thường nhật và thế giới của trò chơi, kể cả trò chơi của trẻ em cũng như, thậm chí rõ rệt hơn, của người lớn. Sân khấu là một hình ảnh minh họa xuất sắc về sự diễn xuất này nơi người lớn. Sự chuyển tiếp giữa các thực tại được đánh dấu bằng việc kéo màn lên và hạ màn xuống. Khi màn được kéo lên, khán giả “được đưa đến một thế giới khác”, với những ý nghĩa riêng của nó và với một trật tự vốn có thể gần gũi hoặc không gần gũi lắm với trật tự của đời sống thường nhật. Khi màn hạ xuống, khán giả “trở về với thực tại”, tức là, trở về với thực tại tối thượng của đời sống thường nhật; so với thực tại này thì thực tại vừa được trình diễn trên sân khấu bây giờ tỏ ra mong manh và phù phiếm, cho dù việc diễn xuất đã xảy ra thật sống động chỉ vài phút trước đó. Kinh nghiệm thẩm mỹ và kinh nghiệm tôn giáo hết sức phong phú trong việc tạo ra những sự chuyển tiếp theo kiểu này, bởi vì nghệ thuật và tôn giáo là những nhà sản xuất tiêu biểu tạo ra những địa hạt ý nghĩa hữu hạn.

Tất cả các địa hạt ý nghĩa hữu hạn đều có đặc trưng là chuyển sự chú ý ra khỏi thực tại đời sống thường nhật. Nếu *trong lòng* đời sống thường nhật, lẽ dĩ nhiên, luôn luôn có những lúc mà người ta phải chuyển hướng chú ý [từ chuyện này sang chuyện khác], thì việc chuyển hướng chú ý sang một địa hạt ý nghĩa hữu hạn là một bước chuyển thuộc dạng triệt để hơn hẳn. [Lúc này] một sự thay đổi triệt để diễn ra trong sự căng thẳng của ý thức. Trong bối cảnh của kinh nghiệm tôn giáo, điều này được gọi một cách xác đáng là “bước nhảy” [*leaping*]. Tuy nhiên, điều quan trọng cần nhấn mạnh là thực tại đời sống thường nhật vẫn duy trì liên tục vị thế tối thượng của nó ngay cả khi xảy ra những “bước nhảy” như vậy. Nếu không có điều gì khác thì chính ngôn ngữ bảo đảm cho sự liên tục này. Ngôn ngữ thông thường mà tôi có thể sử dụng cho việc đối vật hóa các kinh nghiệm của tôi được đặt nền tảng trên đời sống thường nhật và luôn luôn qui về đấy ngay cả khi tôi sử dụng nó để lý giải những kinh nghiệm của tôi trong những địa hạt ý nghĩa hữu hạn. Vì vậy, thông thường tôi luôn “bóp méo” [*distort*] thực tại của những địa hạt ý nghĩa hữu hạn mỗi khi tôi bắt đầu sử dụng ngôn ngữ thông thường để lý giải chúng, nghĩa là, tôi “phiên dịch” [*translate*] những kinh nghiệm phi thường nhật trở lại vào trong thực tại tối thượng của đời sống thường nhật. Chúng ta có lẽ đã thấy rõ điều này nơi các giấc mơ, nhưng chúng ta cũng thường thấy điều này nơi những người nào cố gắng tường thuật lại những thế giới ý nghĩa thuộc các lãnh vực lý thuyết, mỹ học hay tôn giáo. Nhà vật lý lý thuyết nói với chúng ta rằng khái niệm về không gian của ông ta không thể truyền tải được qua ngôn ngữ, cũng

giống y như trường hợp người nghệ sĩ khi nói về ý nghĩa của tác phẩm sáng tạo của mình, và trường hợp nhà thần bí khi đề cập tới những lần gặp gỡ của mình với thần linh. Thế nhưng tất cả những người này – người có giấc mơ, nhà vật lý, nghệ sĩ và nhà thần bí – *cũng* đều sống trong thực tại đời sống thường nhật. Quả thực, một trong những vấn đề quan trọng của họ là phải lý giải sự cùng tồn tại của thực tại này với những vùng lõm thực tại mà họ đã từng phiêu du trong đó.

Thế giới của đời sống thường nhật được cấu trúc cả về mặt không gian lẫn về mặt thời gian. [Nhưng] ở đây, chúng tôi không quan tâm lắm tới cấu trúc không gian. Chỉ cần nhận xét rằng nó cũng có một chiều kích xã hội bởi sự kiện là vùng hành xử của tôi luôn luôn giao cắt với vùng hành xử của tha nhân. Điều quan trọng hơn mà chúng tôi nhắm đến ở đây chính là cấu trúc thời gian của đời sống thường nhật.

Thời gian tính [*temporality*] là một đặc tính nội tại của ý thức. Dòng ý thức luôn luôn được sắp xếp trật tự theo thời gian. Chúng ta có thể phân biệt giữa những cấp độ khác nhau của thời gian tính này xét trong chừng mực mà nó tồn tại bên trong chủ thể tính của chúng ta. Mỗi cá nhân đều ý thức được một dòng chảy thời gian trong nội tâm, dòng chảy này dựa trên những nhịp điệu sinh lý của cơ thể mặc dù nó không hoàn toàn tương đồng với chúng. Sẽ là đi quá xa khỏi phạm vi của những lời dẫn luận này nếu đi vào phân tích chi tiết các cấp độ của thời gian tính nội chủ thể [*intrasubjective temporality*]. Tuy nhiên, như chúng tôi đã nói, tính liên chủ thể [*intersubjectivity*] trong đời sống thường nhật cũng có một chiều kích thời gian. Thế giới của đời sống thường nhật

có thời gian tiêu chuẩn riêng của nó, vốn tồn tại một cách liên chủ thể. Thời gian tiêu chuẩn này có thể được hiểu như điểm giao nhau giữa thời gian vũ trụ và lịch thời gian được thiết lập về mặt xã hội, dựa trên các chuỗi thời gian của thiên nhiên, với thời gian nội tâm với những sự phân biệt đã nêu trên. Không bao giờ có được sự đồng thời trọn vẹn giữa các cấp độ khác nhau ấy của thời gian tính, như chúng ta có thể thấy rõ nhất qua kinh nghiệm chờ đợi. Cả cơ thể của tôi và xã hội của tôi đều áp đặt những chuỗi sự kiện nào đó, trong đó có sự chờ đợi, lên tôi, và lên thời gian nội tâm của tôi. Có thể tôi muốn tham gia một sự kiện thể thao, nhưng tôi buộc phải chờ cho đến khi nào cái đầu gối bầm tím của tôi hết đau. Hay hơn nữa, tôi buộc phải chờ cho đến lúc một số giấy tờ được giải quyết xong để có đủ điều kiện chính thức chứng nhận khả năng tham gia sự kiện. Chúng ta có thể thấy rõ là cấu trúc thời gian của đời sống thường nhật cực kỳ phức tạp, bởi vì những cấp độ khác nhau của thời gian tính hiện tại trong thực tế phải liên tục tương liên với nhau.

Cấu trúc thời gian của đời sống thường nhật chạm trán với tôi như một kiện tính [*facticity*] mà tôi buộc phải lưu tâm, nghĩa là tôi phải cố làm sao cho những dự định riêng của mình ăn khớp với nó. Tôi phải đương đầu với thời gian của đời sống thường nhật vì tính liên tục và tính có hạn của nó. Toàn bộ cuộc sống của tôi trong thế giới này bị sắp xếp một cách liên tục bởi thời gian ấy, bị nó bao phủ thực sự. Cuộc đời của chính tôi là một chặng trong dòng chảy thời gian vốn được tạo ra từ bên ngoài. Nó đã có đó trước khi tôi sinh ra và nó sẽ vẫn còn đó sau khi tôi qua đời. Sự nhận thức về cái chết

không tránh được của tôi làm cho thời gian này mang tính chất hữu hạn *đối với tôi*. Tôi chỉ có một lượng thời gian nhất định để thực hiện những dự định của tôi, và sự nhận thức về điều này tác động tới thái độ của tôi đối với các dự định ấy. Ngoài ra, vì tôi không muốn chết, nên nhận thức này còn đưa một nỗi lo âu ẩn tàng vào trong các dự định của tôi. Do vậy, tôi không thể nào cứ tiếp tục tham gia mãi vào các sự kiện thể thao. Tôi biết là tôi đang già đi. Thậm chí có thể đây là dịp cuối cùng tôi có cơ may tham gia. Sự đợi chờ của tôi sẽ nhuộm nỗi lo âu tùy theo mức độ mà tính hữu hạn của thời gian ảnh hưởng đến dự định của tôi.

Cũng cấu trúc thời gian ấy, như đã nói, mang tính chất cưỡng chế. Tôi không thể đảo ngược theo ý mình những chuỗi sự kiện mà nó áp đặt – “việc nào trước, làm trước” [*first things first*] là một yếu tố thiết yếu của nhận thức của tôi về đời sống thường nhật. Do vậy, tôi không thể tham dự một kỳ thi nào đó trước khi tôi đã học xong những chương trình đào tạo nào đó, tôi không thể hành nghề trước khi trải qua kỳ thi ấy, v.v. Đồng thời, cấu trúc thời gian ấy mang lại sự tính vốn qui định hoàn cảnh của tôi trong thế giới đời sống thường nhật. Tôi được sinh ra vào một ngày nào đó, tôi bắt đầu đi học vào một ngày khác, bắt đầu đi làm vào một ngày khác nữa, v.v. Tuy nhiên, tất cả những ngày đó đều được “định vị” [*located*] trong lòng một lịch sử toàn diện hơn nhiều, và “địa điểm” ấy [*location*] định hình nên hoàn cảnh của tôi một cách quyết định. Như vậy, tôi được sinh ra vào năm mà các ngân hàng lớn bị phá sản và do vậy mà cha tôi mất hết tài sản, tôi bắt đầu đi học ngay trước khi nổ ra cuộc cách mạng, tôi bắt

đầu đi làm ngay sau khi nổ ra cuộc đại chiến, v.v. Cấu trúc thời gian của đời sống thường nhật không chỉ áp đặt những chuỗi sự việc được sắp đặt sẵn từ trước lên trên “chương trình làm việc” [*agenda*] của bất kỳ một ngày cá biệt nào, mà còn tự nó áp đặt lên toàn bộ tiểu sử cuộc đời tôi. Chmnh là trong khuôn khổ các tọa độ được thiết lập bởi cấu trúc thời gian ấy mà tôi lãnh hội cả “chương trình làm việc” hằng ngày lẫn toàn bộ tiểu sử của tôi. Thực sự là cái đồng hồ và bức lịch là những thứ giúp tôi trở thành một “người thuộc thời đại của mình”, Chỉ trong khuôn khổ cấu trúc thời gian này mà đời sống thường nhật mới duy trì được sắc thái thực tại của nó đối với tôi. Do vậy, trong những trường hợp mà tôi có thể bị “mất phương hướng” vì lý do này hay lý do khác (bị tai nạn xe hơi rồi bất tỉnh chẳng hạn), tôi cảm nhận một sự thôi thúc gần như theo bản năng để “định hướng lại” cho bản thân trong khuôn khổ cấu trúc thời gian của đời sống thường nhật. Tôi nhìn vào chiếc đồng hồ đeo tay của tôi và cố nhớ lại hôm nay là ngày thứ mấy. Bằng những hành vi này, tôi trở lại với thực tại đời sống thường nhật.

2. Tương giao xã hội trong đời sống thường nhật

Thực tại đời sống thường nhật được [cá nhân] chia sẻ cùng với tha nhân. Nhưng [cá nhân] có kinh nghiệm như thế nào về chính những tha nhân này trong đời sống thường nhật? Một lần nữa, chúng ta có thể phân biệt nhiều dạng khác nhau của kinh nghiệm này.

Kinh nghiệm quan trọng nhất về tha nhân diễn ra trong tình huống gặp gỡ trực diện [hay giáp mặt, *face-to-face*], vốn là trường hợp nguyên mẫu của sự tương giao xã hội [*social interaction*]. Tất cả mọi trường hợp khác đều bắt nguồn từ đây.

Trong tình huống gặp gỡ trực diện, tha nhân phụ hiện trước mặt tôi trong một thời điểm hiện tại sống động mà cả hai chúng tôi cùng trải nghiệm. Tôi cũng biết là tôi phụ hiện trước anh ta trong cùng thời điểm hiện tại sống động này. Cái “ở đây và bây giờ” của tôi và anh ta không ngừng tác động lẫn nhau bao lâu mà tình huống trực diện còn tiếp diễn. Kết quả là có một sự giao hoán liên tục giữa cách biểu lộ của tôi và anh ta. Tôi thấy anh ta nở nụ cười, sau đó vì thấy tôi chau mày nên không cười nữa, rồi anh ta lại cười khi thấy tôi cười, v.v. Mỗi cử chỉ biểu lộ của tôi đều hướng đến anh ta, và ngược lại, và mỗi liên hệ qua lại liên tục của những cử chỉ biểu lộ này đều xuất hiện đồng thời trước mắt cả hai chúng tôi. Điều này có nghĩa là, trong tình huống trực diện, chủ thể tính [*subjectivity*] của tha nhân xuất hiện ra trước mắt tôi thông qua những biểu hiện với số lượng tối đa. Lẽ tất nhiên, tôi có thể lý giải sai một số biểu hiện nào đó. Tôi có thể nghĩ rằng người kia đang mỉm cười trong khi thực ra anh ta đang cười gượng. Tuy vậy, không có hình thức liên hệ xã hội nào khác có thể tái hiện trọn vẹn những biểu hiện của chủ thể tính diễn ra trong tình huống trực diện. Chỉ có ở đây, chủ thể tính của tha nhân mới thực sự “gần gũi”. Tất cả những hình thức liên hệ khác với tha nhân đều “xa cách” ở những mức độ khác nhau.

Trong tình huống trực diện, tha nhân là hoàn toàn có thực [*real*]. Thực tại này là bộ phận thuộc về thực tại tổng thể của đời sống thường nhật, và do vậy nó mang tính chất đồ sộ và áp đặt. Lẽ dĩ nhiên, một tha nhân nào đó vẫn có thể có thực đối với tôi mà không thông qua sự gặp gỡ trực diện – chẳng hạn [tôi biết họ] qua danh tiếng, hay qua thư từ trao đổi với anh ta. Tuy nhiên, anh ta chỉ trở nên có thực đối với tôi theo nghĩa đầy đủ nhất của từ này khi tôi gặp trực diện anh ta. Quả thực, người ta có thể khẳng định rằng, trong tình huống trực diện, tha nhân có thực đối với tôi hơn là chính tôi. Dĩ nhiên, tôi “biết mình rõ hơn” là tôi có thể biết về anh ta. Tôi có thể tiếp cận được chủ thể tính của mình theo một cách thức mà tôi không bao giờ có thể làm được đối với chủ thể tính của anh ta, bất luận mối quan hệ giữa chúng tôi có “thân cận” đến mấy đi nữa. Quá khứ của tôi có mặt đầy ắp trong trí nhớ của tôi, một sự đầy ắp không thể nào có được nếu tôi muốn tái hiện lại quá khứ của anh ta, cho dù anh ta có thể kể lại cho tôi nghe quá khứ của mình nhiều đến đâu chăng nữa. Nhưng việc “biết rõ hơn” này về chính tôi đòi hỏi phải có sự phản tư. Nó không phụ hiện một cách trực tiếp trước mặt tôi. Tuy nhiên, tha nhân thì có phụ hiện một cách trực tiếp trong tình huống gặp gỡ đối diện. Vì thế, “cái mà anh ta là” hiện diện không ngừng trước mặt tôi. Sự hiện diện này diễn ra liên tục và mang tính chất tiền phản tư. Nhưng còn “cái mà tôi là” thì lại *không* hiện diện như thế. Để có thể cảm nhận được nó [tức “cái mà tôi là” – N.D.], tôi buộc phải dừng lại, ngăn lại tính tự phát liên tục của kinh nghiệm của tôi, và cố tình chú ý trở lại vào chính bản thân tôi. Hơn nữa, sự phản tư của tôi về chính

mình như vậy thường xảy ra do thái độ mà *tha nhân* bộc lộ đối với tôi. Đây thường là một phản ứng [tựa như] “tấm gương” trước các thái độ của *tha nhân*.

Hệ quả là những mối liên hệ với *tha nhân* trong tình huống trực diện thường hết sức linh hoạt. Nhìn dưới góc độ âm bản, những khuôn mẫu cứng nhắc thường khó mà tồn tại được trong tình huống tương giao trực diện. Bất cứ khuôn mẫu nào được đưa vào cũng sẽ bị biến đổi liên tục thông qua sự trao đổi qua lại cực kỳ đa dạng và tinh tế của những ý nghĩa chủ quan. Lấy thí dụ, tôi có thể coi một người khác nào đó như một kẻ có ác cảm cố hữu đối với tôi và tôi cư xử với anh ta theo khuôn mẫu “quan hệ ác cảm” theo cách hiểu của tôi. Tuy nhiên, khi gặp gỡ trực tiếp, người kia có thể đối xử với tôi bằng những thái độ và hành động trái ngược với khuôn mẫu ấy, có thể đến mức mà tôi đi đến chỗ từ bỏ cái khuôn mẫu ấy vì nó không thích hợp và tôi sẽ nhìn anh ta một cách thân thiện. Nói cách khác, cái khuôn mẫu ấy không thể chống đỡ lại trước cái bằng chứng lù lù về chủ thể tính của anh ta mà tôi cảm nhận được trong tình huống trực diện. Ngược lại, tôi dễ dàng không biết đến cái bằng chứng ấy bao lâu mà tôi không gặp trực diện anh ta. Ngay cả trong một mối liên hệ tương đối “gần gũi” mà tôi có thể duy trì qua thư từ với anh ta, tôi vẫn có thể dễ dàng gạt bỏ lời cam đoan của anh ta về tình bạn, vì cho rằng lời cam đoan này không thể hiện thực sự thái độ chủ quan của anh ta đối với tôi, đơn giản là bởi vì thông qua thư từ, tôi không thấy được cách biểu lộ trực tiếp, liên tục và có thực lù lù ra đấy của anh ta. Dĩ nhiên, tôi có thể lý giải sai về ý nghĩa mà *tha nhân* biểu tỏ ngay cả trong tình

huống trực diện, vì anh ta có thể che giấu các ý nghĩa của mình bằng cách “giả hình”. Dù sao đi nữa, cả việc lý giải sai lẫn thái độ “giả hình” đều khó mà kéo dài trong tình huống tương giao trực diện, khó hơn so với những hình thức liên hệ xã hội ít “gần gũi” hơn.

Mặt khác, tôi luôn nhìn nhận tha nhân thông qua những lược đồ điển hình hóa, ngay cả trong tình huống gặp gỡ trực diện, mặc dù những lược đồ này “dễ bị tác động” [*vulnerable*] bởi sự can dự của anh ta hơn là trong những hình thức tương giao “xa cách” hơn. Nói khác đi, tuy tương đối khó áp đặt những khuôn mẫu cứng nhắc vào trong sự tương giao trực diện, nhưng sự tương giao này vẫn diễn ra theo khuôn mẫu ngay từ đầu nếu nó xảy ra trong khuôn khổ những nề nếp sinh hoạt của đời sống thường nhật (Chúng ta có thể bỏ qua một bên để xem xét sau những trường hợp tương giao giữa những người hoàn toàn xa lạ với nhau vốn không cùng có một bối cảnh đời sống thường nhật như nhau.). Thực tại đời sống thường nhật chứa đựng những lược đồ điển hình hóa mà dựa trên đó tha nhân được nhìn nhận và được “đối xử” trong những lần gặp gỡ trực diện. Chẳng hạn, tôi có thể nhìn nhận một tha nhân nào đó như “một người đàn ông”, “một người Âu châu”, “một người mua hàng”, “một người vui tính”, v.v. Tất cả những sự điển hình hóa này [*typifications*] tác động liên tục đến sự tương giao giữa tôi với anh ta, chẳng hạn, tôi quyết định sẽ dẫn anh ta đến một nơi giải trí rất vui ở thị trấn trước khi tìm cách bán cho anh ta món hàng của tôi. Sự tương giao trực diện của chúng tôi sẽ được rập theo những cái khuôn điển hình hóa ấy bao lâu mà những sự điển hình hóa

này chưa vấp phải chuyện gì rắc rối do sự can dự của anh ta. Chẳng hạn, anh ta có thể tỏ ra rằng, tuy anh ta là “một người đàn ông”, “một người Âu châu” và “một người mua hàng”, nhưng anh ta cũng là một nhà đạo đức cố chấp, và lúc do tôi mới vỡ lẽ rằng sự vui tính bề ngoài lúc đầu của anh ta thực ra là một biểu hiện của thái độ khinh thường đối với người Mỹ nói chung và đối với nhân viên bán hàng người Mỹ nói riêng. Lẽ dĩ nhiên, đến lúc ấy, lược đồ điển hình hóa của tôi sẽ phải được sửa đổi lại, và chương trình buổi tối sẽ được dự liệu khác đi cho phù hợp với sự sửa đổi này. Tuy nhiên, cho dù gặp những trường hợp bị thách thức tương tự, thì những điều đã được điển hình hóa ấy sẽ vẫn có hiệu lực cho đến khi vấp phải chuyện gì khác, và sẽ vẫn định đoạt các hành động của tôi trong tình huống này.

Những lược đồ điển hình hóa xuất hiện trong những tình huống gặp gỡ trực diện lẽ dĩ nhiên đều mang tính chất có qua có lại. Người khác cũng nhìn nhận tôi theo một cách điển hình hóa nào đó – chẳng hạn [nhìn tôi như] là “một người đàn ông”, “một người Mỹ”, “một người bán hàng”, “một kẻ thích lấy lòng người khác”, v.v. Những sự điển hình hóa của tha nhân [đối với cá nhân tôi] cũng có thể bị tác động bởi sự can dự của tôi, cũng tương tự như những sự điển hình hóa của tôi có thể bị tác động bởi sự can dự của anh ta. Nói cách khác, cả hai lược đồ điển hình hóa đều bước vào một cuộc “thương lượng” [*negotiation*] diễn ra trong tình huống gặp gỡ trực diện. Trong đời sống thường nhật, những cuộc “thương lượng” này thường diễn ra giống như thể đã được sắp đặt sẵn từ trước theo một cách thức điển hình – như trong một tiến

trình mặc cả điển hình giữa người mua và người bán. Như vậy, trong đa số trường hợp, những cuộc gặp gỡ của tôi với tha nhân trong đời sống thường nhật thường mang tính chất điển hình [*typical*] theo hai nghĩa –tôi nhìn nhận tha nhân *như* một mẫu điển hình [*type*], và tôi tương giao với anh ta trong một tình huống tự nó cũng mang tính chất điển hình [*typical*].

Những sự điển hình hóa trong tương giao xã hội dần dà càng mang tính chất nặc danh khi người ta càng đi xa khỏi tình huống gặp gỡ trực diện. Dĩ nhiên, bất cứ sự điển hình hóa nào cũng đều dẫn đến một sự nặc danh mạnh mẽ ban đầu. Nếu tôi điển hình hóa người bạn Henry của tôi là một thành viên của loại người X (chẳng hạn, như một người Anh), từ *ipso facto* [tự khắc] tôi lý giải ít nhất một số khía cạnh nào đó trong cách xử sự của anh ta là xuất phát từ sự điển hình hóa này – chẳng hạn, khẩu vị ăn uống của anh ta là khẩu vị điển hình của người Anh, cũng như tác phong và một số kiểu phản ứng cảm xúc của anh ta, v.v. Điều này ngụ ý rằng những đặc trưng ấy và những hành động ấy của anh bạn Henry của tôi cũng thuộc về *bất kỳ ai* trong phạm trù người Anh, tức là, tôi lãnh hội những khía cạnh ấy của con người anh ta dưới góc độ nặc danh. Nhưng dù vậy, bao lâu mà Henry bạn tôi hiện diện [trước mặt tôi] với đầy đủ sự biểu lộ của anh ta trong tình huống gặp gỡ trực diện, anh ta sẽ không ngừng xua tan hình ảnh điển hình của tôi về người Anh nặc danh, và anh ta sẽ tự biểu lộ mình như một cá nhân độc nhất vô nhị và do đó phi điển hình – tức là, như là Henry bạn tôi, Hiển nhiên là tính chất nặc danh của mẫu điển hình sẽ ít bị tác động hơn bởi kiểu [giao tiếp] cá thể hóa này khi mà sự tương giao trực

diện là chuyện của quá khứ (bạn tôi Henry, *người Anh*, người mà tôi quen vào thời còn là sinh viên), hoặc là khi chỉ gặp qua loa và ngắn ngủi (người Anh mà tôi từng trò chuyện vài câu trên một chuyến xe lửa), hoặc là khi sự tương giao trực diện chưa bao giờ xảy ra (những nhà kinh doanh cạnh tranh với tôi ở Anh Quốc).

Như vậy, một khía cạnh quan trọng của kinh nghiệm về tha nhân trong đời sống thường nhật là tính chất trực tiếp hay tính chất gián tiếp của kinh nghiệm này. Lúc nào người ta cũng có thể phân biệt được giữa những người đồng sự [*consociates*] mà tôi tương giao trong những tình huống trực diện, với những người chỉ là những người cùng thời [*contemporaries*] mà tôi chỉ hồi tưởng lơ mờ ít nhiều, hoặc với những người mà tôi chỉ biết nhờ nghe kể lại. Trong những tình huống trực diện, tôi có bằng chứng trực tiếp về người đồng loại, về những hành động của anh ta, những đặc tính của anh ta, v.v. Đối với trường hợp những người cùng thời thì không như thế – tôi chỉ có ít nhiều thông tin chắc chắn về họ. Hơn nữa, tôi buộc phải quan tâm chú ý đến những người đồng loại trong những tình huống trực diện; trong khi đó, tôi có thể quan tâm hoặc không quan tâm đến những người vốn chỉ là những người cùng thời với tôi mà thôi. Tính chất nặc danh gia tăng khi tôi đi từ loại người trước đến loại người sau, bởi vì tính nặc danh của những sự diễn hình hóa mà thông qua đó tôi nhìn nhận những người đồng loại trong những tình huống trực diện không ngừng được “lấp đầy” bằng vô số những triệu chứng sống động liên quan tới một con người cụ thể.

Dĩ nhiên, đây chưa phải là toàn bộ câu chuyện. Có những sự khác nhau rõ rệt trong các kinh nghiệm của tôi về những người cùng thời. Có những người tôi đã tiếp xúc trực diện rất nhiều lần và mong gặp lại thường xuyên (bạn tôi Henry); có những người khác mà tôi *nhớ lại* như những người cụ thể mà tôi từng gặp (người có mái tóc vàng mà tôi bắt gặp trên đường phố), nhưng cuộc gặp ấy rất ngắn ngủi và gần như không có lần thứ hai. Có những người khác nữa mà tôi *biết đến* như những người cụ thể, nhưng tôi chỉ có thể nhìn nhận họ thông qua những sự diễn hình hóa giao thoa mang tính chất ít nhiều nặc danh (những nhà kinh doanh người Anh cạnh tranh với tôi, Nữ hoàng Anh quốc). Trong số những người này, người ta lại có thể phân biệt giữa những người mà tôi có thể gặp trực diện (những nhà kinh doanh người Anh cạnh tranh với tôi) với những người mà tôi có thể gặp nhưng khó có khả năng xảy ra (Nữ hoàng Anh quốc).

Tuy nhiên, mức độ nặc danh đặc trưng trong kinh nghiệm về tha nhân trong đời sống thường nhật còn phụ thuộc vào một nhân tố khác nữa. Tôi nhìn thấy người bán báo ở góc đường cũng thường xuyên như tôi nhìn thấy vợ tôi. Nhưng anh ta ít quan trọng hơn đối với tôi và tôi không có mối liên hệ giao hảo thân mật với anh ta. Anh ta vẫn có thể tương đối nặc danh đối với tôi. Mức độ quan tâm và mức độ thân mật có thể kết hợp với nhau để làm tăng hay làm giảm tính nặc danh của kmh nghiệm. Chúng cũng có thể ảnh hưởng đến tính nặc danh này một cách độc lập. Tôi có thể có những mối liên hệ khá thân thiện với một số thành viên của một câu lạc bộ quần vợt, nhưng đối *với* ông sếp của tôi thì tôi lại có mối liên hệ

mang tính chất hết sức nghi thức. Thế mà nhóm thành viên quần vợt thân thiện ấy, tuy hoàn toàn không nặc danh, có thể được tôi coi là nằm trong “đám người trên sân quần vợt”, trong khi đó, ông sếp của tôi thì lại được tôi coi là một cá nhân độc nhất vô nhị. Và cuối cùng, tính chất nặc danh có thể trở thành gần như toàn diện nơi một số kiểu diễn hình hóa nhất định nào đó vốn không bao giờ có thể được cá thể hóa – chẳng hạn như “độc giả điển hình của tờ báo *The Times*”. Cuối cùng, “phạm vi” của sự diễn hình hóa – và từ đó là tính chất nặc danh của nó – có thể còn tăng lên hơn nữa khi nói đến “công luận Anh Quốc”.

Thực tại xã hội của đời sống thường nhật vì vậy luôn luôn được lãnh hội trong một chuỗi những sự diễn hình hóa, vốn càng lúc càng nặc danh khi càng tách xa khỏi tính chất “ở đây và bây giờ” của tình huống gặp gỡ trực diện. Tại cực phía bên này của cái chuỗi ấy là những tha nhân mà tôi tương giao thường xuyên và sâu đậm trong những tình huống trực diện – có thể nói đây là “nhóm vòng trong” [thân thiết, *inner circle*] của tôi. Ở cực phía bên kia của cái chuỗi ấy là những loại người trừu tượng mang tính chất hết sức nặc danh, vốn là những loại mà do chính bản tính của chúng không bao giờ có thể có được sự tương giao trực diện, cấu trúc xã hội là tổng thể của tất cả những sự diễn hình hóa ấy và của những khuôn mẫu tương giao lặp đi lặp lại vốn được thiết lập bởi những sự diễn hình hóa ấy. Hiểu theo nghĩa này, cấu trúc xã hội là một yếu tố thiết yếu của thực tại đời sống thường nhật.

Một điểm nữa cần được nêu lên ở đây, mặc dù chúng tôi không thể khai triển nó một cách kỹ lưỡng. Những mối liên hệ

của tôi với tha nhân không chỉ giới hạn vào những người đồng sự và những người cùng thời. Tôi còn có liên hệ với các tiền nhân và những người hậu thế, tức là những tha nhân từng sống trước tôi và những tha nhân sẽ đến sau tôi trong toàn bộ tiến trình lịch sử của xã hội tôi đang sống. Không kể những người đồng sự của tôi trong quá khứ (Henry bạn thân của tôi), tôi liên hệ với các tiền nhân của tôi thông qua những sự điển hình hóa mang tính chất hết sức nặc danh – các “cụ cố nhập cư” của tôi, và thậm chí xa hơn nữa, những bậc “khai quốc công thần” [của Hiệp chủng quốc Hoa kỳ]. Còn những người hậu thế của tôi thì vì lý do dễ hiểu, được tôi điển hình hóa một cách còn nặc danh hơn nữa – chẳng hạn như “những đứa con của các con tôi”, hay “các thế hệ tương lai”. Những sự điển hình hóa này là những sự phóng chiếu [*projections*] thực sự trống rỗng, hầu như hoàn toàn không có nội dung cá thể hóa, trong khi những sự điển hình hóa [của tôi] về những bậc tiền nhân thì ít nhất cũng có vài nội dung cá thể hóa nào đó, dẫu là theo kiểu mang đậm chất huyền thoại. Tuy vậy, tính chất nặc danh của cả hai loại điển hình hóa này đều không hề ngăn cản chúng hiện diện như những yếu tố của thực tại đời sống thường nhật, đôi khi với một cách thức mang tính chất hết sức quyết định. Xét cho cùng, tôi có thể hy sinh cả cuộc đời tôi để tỏ lòng trung thành với những bậc khai quốc công thần [của Hiệp chủng quốc Hoa Kỳ] – hay [hy sinh cuộc đời tôi] cho các thế hệ tương lai.

3. Ngôn ngữ và kiến thức trong đời sống thường nhật

Năng lực biểu đạt của con người [*human expressivity*] có khả năng khách thể hóa, nghĩa là, khả năng tự thể hiện ra trong những sản phẩm của hoạt động con người vốn hiện diện trước mắt cả những người sản xuất ra chúng lẫn trước mắt tha nhân như những yếu tố của một thế giới chung. Những sự khách thể hóa này là những chỉ báo ít nhiều bền bỉ của những tiến trình chủ quan của những người sản xuất ra chúng, giúp chúng có thể hiện diện vượt ra khỏi tình huống trực diện mà trong đó chúng có thể được lãnh hội trực tiếp. Thí dụ, một thái độ giận dữ chủ quan được biểu lộ trực tiếp trong tình huống trực diện bằng nhiều chỉ báo của cơ thể – nét mặt, tư thế chung của thân thể, những động tác đặc thù của cánh tay, bàn chân, v.v. Những chỉ báo này liên tục có mặt trong tình huống trực diện, chính vì thế mà đây là tình huống tốt nhất đối với tôi để tiệm cận được chủ thể tính của tha nhân. Những chỉ báo kiểu này không thể tồn tại nếu ra khỏi cái hiện tại sống động của tình huống trực diện. Tuy nhiên, sự giận dữ có thể được khách thể hóa thông qua một vũ khí. Thí dụ, tôi đã cãi lộn với một người đàn ông khác, và lúc đó, anh ta cho tôi thấy nhiều bằng chứng biểu lộ cơn giận của anh ta đối với tôi. Đêm đó, tôi thức dậy và thấy một con dao cắm chặt vào tường phía trên giường tôi. Con dao xét như là một đồ vật đã biểu lộ sự giận dữ của đối thủ của tôi. Nó giúp tôi tiệm cận tới chủ thể tính của anh ta cho dù tôi đang ngủ khi anh ta phóng con dao vào và tôi không hề thấy anh ta bởi vì anh ta đã biến mất sau cú phóng dao ấy. Quả thực nếu tôi cứ để nguyên con dao ở đấy, tôi có thể lại thấy nó vào sáng hôm sau, và một lần nữa nó lại biểu lộ cho tôi thấy sự giận dữ của

người đàn ông đã phóng con dao. Hơn nữa, những người khác có thể đến để nhìn vào con dao và đi đến cùng kết luận như tôi. Nói cách khác, con dao trên bức tường nhà tôi đã trở thành một thành tố khách quan của cái thực tại mà tôi chia sẻ với đối thủ của tôi cũng như với những người khác. Chắc hẳn con dao này không phải được sản xuất chỉ nhằm một mục đích duy nhất là để phóng *vào tôi*. Nhưng nó biểu lộ một ý định bạo lực chủ quan, bất kể xuất phát từ động cơ giận dữ hay từ những động cơ vụ lợi, như giết để có thịt ăn chẳng hạn. Võ khí xét như là một đồ vật trong thế giới thực tại luôn luôn biểu lộ một ý định tổng quát là thực hiện một hành vi bạo lực mà bất cứ ai biết võ khí là gì cũng đều có thể nhận ra. Khi ấy, võ khí vừa là một sản phẩm của con người, vừa là một sự khách thể hóa của chủ thể tính của con người.

Thực tại của đời sống thường nhật không chỉ được lấp đầy bằng những sự khách thể hóa, mà nó chỉ có thể tồn tại nhờ chúng. Tôi liên tục được vây quanh bởi những đồ vật vốn “công bố” những ý định chủ quan của những người đồng loại, mặc dù thỉnh thoảng tôi cũng khó mà biết chắc rằng một đồ vật cụ thể nào đó đang “công bố” cái gì, nhất là nếu nó được sản xuất bởi những người mà tôi không quen lắm hoặc hoàn toàn không quen trong những tình huống trực diện. Bất cứ nhà dân tộc học hay nhà khảo cổ học nào cũng sẽ sẵn lòng làm chứng cho những khó khăn tương tự, nhưng chính sự kiện là họ *có thể* vượt qua những khó khăn này, và từ một hiện vật nào đó, họ *có thể* tái hiện những ý định chủ quan của con người thuộc một xã hội có thể đã diệt vong hàng thiên

niên kỷ, là bằng chứng hùng hồn về sức mạnh bền bỉ của những sự khách thể hóa của con người.

Một trường hợp đặc biệt nhưng có tầm quan trọng then chốt của sự khách thể hóa, đó là sự tín hiệu hóa – nghĩa là việc con người sản xuất ra những tín hiệu [*signs*]. Một tín hiệu có thể được phân biệt với những điều đã-được-khách-thể-hóa khác nhờ ý định minh nhiên của nó là được dùng như một chỉ báo cho những ý nghĩa chủ quan. Lẽ dĩ nhiên, mọi điều đã-được-khách-thể-hóa đều có thể được sử dụng như những tín hiệu, cho dù lúc ban đầu chúng không được sản xuất nhằm vào ý định này. Thí dụ, một vũ khí có thể thuở ban đầu được chế tạo nhằm mục tiêu săn thú, nhưng về sau (chẳng hạn khi sử dụng chúng trong các nghi lễ) có thể trở thành một tín hiệu của tính hiếu chiến và của sự bạo lực nói chung. Nhưng cũng có một số điều đã-được-khách-thể-hóa ngay từ nguyên thủy đã được sử dụng như những tín hiệu. Thí dụ, thay vì phóng con dao vào tôi (một hành vi có lẽ được coi là nhằm giết tôi, nhưng có thể chỉ được thực hiện nhằm biểu thị khả năng này mà thôi), đối thủ của tôi có thể quét sơn đen dấu X lên cửa nhà tôi, một tín hiệu có thể được coi là bây giờ chúng tôi chính thức ở vào tình thế thù địch. Tín hiệu này, vốn không có mục tiêu nào khác hơn là cho thấy ý nghĩa chủ quan của người đã tạo ra nó, cũng hiện diện một cách khách quan trong cái thực tại chung mà anh ta và tôi đều cùng chia sẻ với những người khác. Tôi nhận ra ý nghĩa của nó, những người khác cũng thế, và quả thực nó được người tạo ra nó coi như đây là một sự “nhắc nhở” khách quan cho ý định ban đầu của anh ta khi anh ta tạo ra nó. Từ câu chuyện trên, chúng ta có

thể thấy rõ là có một sự linh hoạt rất lớn giữa cách sử dụng mang tính công cụ với cách sử dụng mang tính ý nghĩa của một số điều đã–được–khách–thể–hóa nào đó. ở đây, chúng tôi không xét tới trường hợp ma thuật, một trường hợp đặc biệt trong đó có sự sáp nhập hết sức đáng chú ý giữa hai cách sử dụng này.

Các tín hiệu được phân loại theo một số hệ thống. Chẳng hạn có hệ thống tín hiệu cử chỉ, hệ thống các động tác thân thể mà người ta thực hiện theo khuôn mẫu, hệ thống các nhóm đồ vật chế tác, v.v. Các tín hiệu và các hệ thống tín hiệu là những kết quả của quá trình khách thể hóa, hiểu theo nghĩa là chúng đã trở nên khả dụng một cách khách quan, vượt lên trên việc biểu lộ những ý định chủ quan “ở đây và bây giờ”. “Khả năng tách rời” [*detachability*] ra khỏi những sự biểu lộ trực tiếp của chủ thể tính cũng nằm trong những tín hiệu nào vốn đòi hỏi sự hiện diện trung giới của thân thể. Chẳng hạn việc múa một vũ điệu có ý nghĩa hiếu chiến là một việc khác hoàn toàn so với việc cầu nhau hay việc nắm chặt bàn tay trong một cơn giận dữ. Những hành vi sau [*cầu nhau hay nắm chặt bàn tay* – N.D.] biểu lộ chủ thể tính của tôi “ở đây và bây giờ”, trong khi hành vi trước [*múa một vũ điệu hiếu chiến* – N.D.] có thể tách rời hoàn toàn khỏi chủ thể tính này – tôi có thể không hề giận dữ hay hiếu chiến chút nào tại thời điểm ấy mà chỉ tham gia múa vũ điệu vì tôi được trả công để làm việc này cho một người nào đó đang giận dữ. Nói cách khác, việc nhảy múa có thể được tách rời khỏi chủ thể tính của người múa trong lúc sự cầu nhau *không thể* tách rời khỏi người cầu nhau. Cả sự nhảy múa lẫn sự cầu nhau đều thể hiện sự biểu lộ

bằng cơ thể, nhưng chỉ có sự nhảy múa mới có tính chất của một tín hiệu tồn tại một cách khách quan. Tất cả các tín hiệu và các hệ thống tín hiệu đều mang đặc trưng là có “khả năng tách rời”, nhưng chúng có thể khác biệt nhau tùy theo mức độ mà chúng tách khỏi những tình huống trực diện. Chẳng hạn, một vũ điệu hiển nhiên là có khả năng tách rời ít hơn so với một hiện vật hữu hình có cùng một ý nghĩa chủ quan.

Ngôn ngữ, mà ở đây chúng ta có thể định nghĩa là một hệ thống các tín hiệu ngôn thanh [*vocal signs*], chính là hệ thống tín hiệu quan trọng nhất của xã hội loài người. Dĩ nhiên, nền tảng của nó nằm trong năng lực nội tại của cơ thể con người có khả năng biểu lộ bằng ngôn thanh, nhưng chúng ta chỉ có thể bắt đầu nói đến ngôn ngữ khi mà những sự biểu lộ bằng ngôn thanh bắt đầu có khả năng tách khỏi cái “ở đây và bây giờ” trực tiếp của những trạng huống chủ quan. Chưa phải là ngôn ngữ nếu tôi càu nhàu, lẩm bẩm, la hét hoặc rít lên, mặc dù những cách biểu lộ bằng ngôn thanh này có thể trở thành ngôn ngữ nếu chúng được hội nhập vào trong một hệ thống tín hiệu tồn tại một cách khách quan. Nhưng sự khách thể hóa thông thường của đời sống thường nhật chủ yếu được duy trì bởi quá trình tín hiệu hóa bằng ngôn ngữ. Đời sống thường nhật trước hết là đời sống với ngôn ngữ và bằng phương tiện ngôn ngữ mà tôi chia sẻ với những người đồng loại. Vì thế, sự hiểu biết về ngôn ngữ chính là điều thiết yếu đối với bất cứ sự hiểu biết nào về thực tại đời sống thường nhật.

Ngôn ngữ bắt nguồn từ tình huống trực diện [*face-to-face*], nhưng có thể nhanh chóng tách rời khỏi tình huống này. Sở dĩ như vậy không phải chỉ bởi vì tôi có thể la lớn trong bóng tối

hoặc từ xa, nói qua điện thoại hay qua sóng vô tuyến, hoặc truyền đạt sự tín hiệu hóa bằng ngôn ngữ bằng cách viết ra (có thể nói chữ viết là một hệ thống tín hiệu ở cấp độ thứ hai). Một cách căn bản hơn, khả năng tách rời của ngôn ngữ nằm ở chỗ nó có khả năng truyền đạt những ý nghĩa vốn không phải là những sự biểu lộ trực tiếp của cái chủ thể tính “ở đây và bây giờ”. Nhiều hệ thống tín hiệu khác cũng có khả năng này, nhưng tính chất vô cùng đa dạng và phức tạp của ngôn ngữ làm cho nó có thể tách khỏi tình huống trực diện một cách dễ dàng hơn nhiều so với bất cứ hệ thống nào khác (thí dụ, một hệ thống các cử chỉ). Tôi có thể nói về vô số câu chuyện vốn không hề hiện diện trong tình huống trực diện, kể cả những câu chuyện mà tôi chưa bao giờ và sẽ không bao giờ trải nghiệm trực tiếp. Bằng cách ấy, ngôn ngữ có khả năng trở thành cái kho khách quan chứa đựng bao la những sự tích lũy về ý nghĩa và kinh nghiệm mà sau đó nó [tức ngôn ngữ – N.D.] có thể bảo tồn về mặt thời gian và lưu truyền lại cho những thế hệ sau.

Trong tình huống trực diện, ngôn ngữ có một đặc tính nội tại là mối liên hệ hỗ tương [*reciprocity*]; đặc tính này làm cho nó khác với mọi hệ thống tín hiệu khác. Quá trình sản xuất ra những tín hiệu ngôn thanh trong cuộc đàm thoại có thể diễn ra đồng bộ một cách nhạy bén với những ý định chủ quan mà những người đàm thoại đang có trong đầu. Tôi nói giống như điều tôi nghĩ, và người đối thoại với tôi cũng thế. Cả hai chúng tôi đều nghe thấy gần như cùng một lúc những gì mỗi người nói, điều này làm cho hai chủ thể tính của chúng tôi có thể tiếp cận lẫn nhau liên tục và đồng bộ – đây là một sự gần

gửi liên chủ thể trong tình huống trực diện mà không một hệ thống tín hiệu nào khác có thể sao chép được. Hơn thế nữa, tôi nghe *chính tôi* lúc tôi nói; những ý nghĩa chủ quan của chính tôi được đưa ra hiện diện một cách khách quan và liên tục trước mắt tôi, và *ipso facto* [chính vì điều này] chúng trở nên “có thực hơn” đối với tôi. Chúng ta có thể diễn tả điều này một cách khác bằng cách nhắc lại điểm mà chúng tôi đã từng nêu về chuyện tôi “biết rõ hơn” về tha nhân so với việc biết về chính mình trong tình huống trực diện. Sự kiện có vẻ nghịch lý này đã được giải thích ở một đoạn trên bởi sự hiện diện lù lù, liên tục và mang tính tiền phản tư của tha nhân trong tình huống trực diện, khác với yêu cầu phải phản tư nếu tôi muốn cảm nhận được sự hiện diện của chính mình. Tuy nhiên, vì bây giờ tôi khách thể hóa con người của chính tôi bằng phương tiện ngôn ngữ, nên con người của tôi trở nên hiện diện lù lù và liên tục đối với tôi và đồng thời đối với anh ta, và tôi có thể thoải mái xử trí với nó mà không cần có sự “gián đoạn” [*interruption*] khi phải cố tình phản tư. Vì thế, có thể nói rằng ngôn ngữ làm cho chủ thể tính của tôi “có thực hơn” không chỉ đối với người đàm thoại với tôi mà kể cả đối với chính tôi. Khả năng làm kết tinh và làm ổn định cái chủ thể tính của chính tôi thông qua ngôn ngữ sẽ được duy trì (mặc dù cũng có những sự cải biến nào đó) khi ngôn ngữ bị tách khỏi tình huống trực diện. Có thể thấy rõ đặc trưng rất quan trọng này của ngôn ngữ qua câu ngạn ngữ nói rằng con người phải nói về chính mình cho đến khi họ biết chính mình.

Ngôn ngữ bắt nguồn từ trong đời sống thường nhật, và qui chiếu chủ yếu về đời sống thường nhật; nó qui chiếu trước hết

đến cái thực tại mà tôi trải qua với ý thức hoàn toàn tỉnh táo – đây là cái thực tại bị chi phối bởi động cơ thực tiễn (tức là nhóm ý nghĩa có liên quan trực tiếp đến những hành động hiện tại hoặc tương lai) và cũng là cái thực tại mà tôi chia sẻ cùng với tha nhân theo cách thức được-coi-là-đương-nhiên. Mặc dù ngôn ngữ cũng có thể được sử dụng để qui chiếu về những thực tại khác, điều mà lát nữa sẽ được bàn luận, nhưng nó vẫn luôn luôn giữ lại gốc gác của nó trong thực tại hiểu theo lý lẽ thông thường của đời sống thường nhật. Với tư cách là một hệ thống tín hiệu, ngôn ngữ có đặc tính là mang tính khách quan. Tôi đối diện với ngôn ngữ như một kiện tính ở bên ngoài tôi, và nó có tác động cưỡng chế đối với tôi. Ngôn ngữ buộc tôi phải tuân theo các khuôn mẫu của nó. Tôi không thể sử dụng những qui tắc của cú pháp tiếng Đức khi tôi nói tiếng Anh; tôi không thể sử dụng những từ được phát minh bởi đứa con ba tuổi của tôi nếu tôi muốn giao tiếp với những người ngoài gia đình tôi; tôi buộc phải lưu tâm đến những chuẩn mực đang thịnh hành về cách ăn nói thích hợp với những hoàn cảnh khác nhau, cho dù tôi có thể thích những chuẩn mực “không thích hợp” của riêng cá nhân tôi nhiều hơn. Ngôn ngữ cung cấp cho tôi một khả năng có sẵn để tôi có thể tiến hành liên tục việc đối vật hóa các kinh nghiệm mà tôi lần lượt trải qua. Nói cách khác, ngôn ngữ có khả năng rộng rãi đủ để cho phép tôi đối vật hóa rất nhiều dạng kinh nghiệm mà tôi sẽ bắt gặp trong dòng đời của tôi. Ngôn ngữ cũng [giúp tôi] diễn hình hóa các kinh nghiệm, cho phép tôi xếp chúng vào những phạm trù bao quát mà nhờ đó chúng có ý nghĩa không chỉ với tôi mà cả với những người

đồng loại. Khi nó diễn hình hóa, nó cũng nặc danh hóa các kinh nghiệm, bởi vì kinh nghiệm một khi đã được diễn hình hóa thì về nguyên tắc, nó có thể được lặp lại bởi bất cứ ai nằm trong phạm trù có liên quan. Thí dụ, tôi có cuộc cãi nhau với mẹ vợ tôi. Kinh nghiệm cụ thể và độc nhất vô nhị về mặt chủ quan này được diễn hình hóa về mặt ngôn ngữ dưới phạm trù “chuyện phiền toái với mẹ vợ”. Trong sự diễn hình hóa này, cụm từ này có ý nghĩa đối với tôi, những người khác và có lẽ cả mẹ vợ tôi. Tuy nhiên, sự diễn hình hóa dẫn đến sự nặc danh. Không chỉ tôi mà *bất kỳ ai* (chính xác hơn, bất kỳ người nào trong phạm trù con rể) đều có thể có những “sự phiền toái với mẹ vợ”. Theo chiều hướng này, những kinh nghiệm trong cuộc đời tôi lần lượt được xếp vào trong những trật tự ý nghĩa tổng quát có thực cả về mặt khách quan lẫn về mặt chủ quan.

Bởi vì ngôn ngữ có khả năng siêu vượt ra khỏi cái “ở đây và bây giờ”, nên ngôn ngữ có thể bắc chiếc cầu nối kết những vùng khác nhau trong thực tại đời sống thường nhật, và hội nhập chúng vào trong một tổng thể có ý nghĩa. Những sự siêu vượt này [*transcendences*] có những chiều kích không gian, thời gian và xã hội. Thông qua ngôn ngữ, tôi có thể siêu vượt qua cái hố cách biệt giữa vùng hành xử của tôi với vùng hành xử của người khác; tôi có thể đồng bộ hóa chuỗi thời gian dòng đời của tôi với chuỗi thời gian dòng đời của anh ta; và tôi có thể trò chuyện với anh ta về những cá nhân và những tập thể vắng mặt trong cuộc tương giao trực diện của chúng tôi. Chmnh nhờ những sự siêu vượt này mà ngôn ngữ có khả năng “làm hiện diện” rất nhiều đối vật vốn không có mặt “ở

đây và bây giờ” xét trên phương diện không gian, thời gian và xã hội. *Ipsa facto* [do chính sự kiện ấy], một sự tích lũy lớn lao của các kinh nghiệm và các ý nghĩa có thể được đối vật hóa trong cái “ở đây và bây giờ”. Nói một cách đơn giản, thông qua ngôn ngữ, cả một thế giới có thể được hiện thực hóa vào bất cứ lúc nào. Sức mạnh siêu vượt và hội nhập này của ngôn ngữ được duy trì cả khi tôi không trò chuyện với người khác. Thông qua sự đối vật hóa về mặt ngôn ngữ, ngay cả khi đang “nói với chính mình” lúc suy nghĩ đơn độc, cả một thế giới cũng có thể phụ hiện trước mắt tôi bất cứ lúc nào. Đối với các mối liên hệ xã hội, ngôn ngữ [có thể] “làm cho hiện diện” trước mắt tôi không chỉ những người đồng loại đang vắng mặt lúc đó, mà kể cả những người đồng loại thuộc về một quá khứ được hồi niệm hay tái hiện, cũng như những người đồng loại mà tôi phóng chiếu như những nhân vật tưởng tượng trong tương lai. Tất cả những sự “hiện diện” này đều có thể có ý nghĩa lớn lao, lẽ dĩ nhiên, trong thực tại luôn tiếp diễn của đời sống thường nhật.

Hơn nữa, ngôn ngữ còn có khả năng siêu vượt lên khỏi toàn bộ thực tại đời sống thường nhật. Nó có thể qui chiếu về những kinh nghiệm thuộc về những địa hạt ý nghĩa hữu hạn, và nó cũng có thể bao trùm cả những phạm vi riêng biệt của thực tại. Thí dụ, tôi có thể diễn giải “ý nghĩa” của một giấc mơ bằng cách hội nhập nó về mặt ngôn ngữ vào trong trật tự của đời sống thường nhật. Sự hội nhập này chuyển dịch cái thực tại riêng biệt của giấc mơ vào bên trong thực tại đời sống thường nhật bằng cách biến nó thành một cái lõm [*enclave*] trong lòng thực tại đời sống thường nhật. Lúc này, giấc mơ

trở nên có ý nghĩa xét về mặt thực tại đời sống thường nhật hơn là về mặt thực tại riêng biệt của nó. Những cái lõm vốn được sản sinh bởi sự chuyển dịch này theo một nghĩa nào đó thuộc về cả hai lãnh vực của thực tại. Chúng được “định vị” vào trong một thực tại này, nhưng lại “qui chiếu” về một thực tại khác.

Bất cứ chủ đề nào có ý nghĩa trải rộng và bao trùm lên nhiều khu vực khác nhau của thực tại đều có thể được định nghĩa là một biểu tượng [*symbol*], và hình thái ngôn ngữ dùng để diễn đạt sự siêu vượt này có thể được gọi là ngôn ngữ biểu tượng. Lúc đó, ở cấp độ biểu tượng, sự tín hiệu hóa bằng ngôn ngữ đạt tới mức độ tách rời tối đa khỏi cái “ở đây và bây giờ” của đời sống thường nhật, và ngôn ngữ vươn lên tới những vùng không chỉ không hiện diện *de facto* [trên thực tế] mà còn không hiện diện *a -priori* [một cách tiên nghiệm] trong kinh nghiệm thường nhật. Bấy giờ, ngôn ngữ sẽ kiến tạo nên những tòa dinh thự quan niệm biểu tượng đồ sộ có vẻ như vượt hẳn lên trên thực tại đời sống thường nhật tựa như những thực thể vĩ đại đến từ một thế giới khác. Tôn giáo, triết học, nghệ thuật và khoa học là những hệ thống biểu tượng quan trọng nhất thuộc loại này trong lịch sử. Sở dĩ kể ra những lãnh vực này là để nói rằng, mặc dù chúng tách rời tối đa khỏi kinh nghiệm thường nhật vì việc kiến tạo nên những hệ thống này đòi hỏi phải như thế, nhưng chúng vẫn có thể thực sự hết sức quan trọng đối với thực tại đời sống thường nhật. Ngôn ngữ không chỉ có khả năng kiến tạo nên những biểu tượng vốn được trừu tượng hóa cao độ từ kinh nghiệm thường nhật, mà còn có khả năng “mang trở lại” [*bringing*

back] những biểu tượng này vào trong đời sống thường nhật, và làm cho chúng phụ hiện như những yếu tố có thực một cách khách quan trong đời sống thường nhật. Theo cách này, việc sử dụng biểu tượng và ngôn ngữ biểu tượng trở thành những thành tố thiết yếu của thực tại đời sống thường nhật và của cách lãnh hội thực tại này theo lý lẽ thông thường. Tôi sống hằng ngày trong một thế giới của các tín hiệu và các biểu tượng.

Ngôn ngữ đã dần dần xây dựng những trường hay vùng ngữ nghĩa của ý nghĩa [*semantic fields or zones of meaning*] vốn được hạn định về mặt ngôn ngữ. Từ vựng, ngữ pháp và cú pháp được ráp vào với nhau để tạo thành những trường ngữ nghĩa này. Như vậy, ngôn ngữ sẽ xây dựng những lược đồ phân loại để [có thể] phân biệt các đối vật theo “giới” [*gender*] (đây là chuyện hoàn toàn khác với giới tính, dĩ nhiên) hoặc theo số lượng; những hình thức phát ngôn để nói về hành động, khác với những hình thức phát ngôn để nói về sự tồn tại; những cách thức diễn đạt các mức độ thân mật trong xã hội, v.v. Thí dụ, trong những ngôn ngữ có sự phân biệt giữa lối diễn ngôn thân thiện với lối diễn ngôn trịnh trọng thông qua các đại từ (như *tu* và *vous* trong tiếng Pháp, hoặc *du* và *Sie* trong tiếng Đức), sự phân biệt này đánh dấu các tọa độ của một trường ngữ nghĩa mà chúng ta có thể gọi là vùng thân mật [*zone of intimacy*]. Ở đây, chúng ta thấy xuất hiện thế giới của hiện tượng *tutoiement* hay hiện tượng *Bruderschaft* [cách xưng hô “anh em” hay “mày tao” theo kiểu thân mật – N.D.], với cả một tập hợp ý nghĩa dồi dào mà tôi liên tục có thể sử dụng để sắp xếp kinh nghiệm xã hội của tôi

theo một trật tự nhất định. Lẽ dĩ nhiên, trường ngữ nghĩa này cũng tồn tại đối với người nói tiếng Anh, mặc dù nó hạn chế hơn về mặt ngôn ngữ. Hay một thí dụ khác, tổng cộng của những điều đã-được-đối-vật-hóa về mặt ngôn ngữ liên quan đến công ăn việc làm của tôi cấu thành một trường ngữ nghĩa khác, vốn sắp xếp tất cả mọi sự kiện theo nề nếp thông thường mà tôi bắt gặp trong công việc hằng ngày vào một trật tự có ý nghĩa. Trong khuôn khổ của những trường ngữ nghĩa đã được hình thành ấy, cả kinh nghiệm tiểu sử lẫn kinh nghiệm lịch sử đều có thể được đối vật hóa, được lưu giữ và được tích lũy. Dĩ nhiên, quá trình tích lũy này mang tính chọn lọc, trong đó các trường ngữ nghĩa sẽ định đoạt cái gì cần được lưu giữ và cái gì cần được “quên lãng” trong toàn bộ kinh nghiệm của cá nhân lẫn của xã hội. Chính nhờ sự tích lũy này mà một kho kiến thức của xã hội được tạo thành, cái kho này được lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác và có sẵn đó để cá nhân có thể tiếp cận và sử dụng trong đời sống thường nhật. Tôi sống trong thế giới đời thường của đời sống thường nhật trong đó đã trang bị sẵn những khối kiến thức đặc thù. Hơn nữa, tôi biết là những người khác cũng có ít nhất một phần kiến thức này giống như tôi, và họ cũng biết là tôi biết điều này. Vì thế, sự tương giao của tôi với những người khác trong đời sống thường nhật thường xuyên chịu sự tác động bởi sự cùng tham gia của chúng tôi vào cái kho kiến thức đang có trong xã hội.

Kho kiến thức của xã hội bao gồm cả sự hiểu biết về hoàn cảnh của tôi và những giới hạn của nó. Thí dụ, tôi biết là tôi nghèo và vì thế, tôi không thể hy vọng sống trong một khu

ngoại ô cao cấp. Dĩ nhiên, sự hiểu biết này được chia sẻ bởi cả bản thân những người nghèo lẫn những người có hoàn cảnh ưu thế hơn. Như vậy, sự tham gia vào kho kiến thức của xã hội giúp cho người ta xác định được “địa điểm” của các cá nhân trong xã hội và “đối xử” với họ một cách thích hợp. Điều này không thể xảy ra đối với người nào không tham gia vào kho kiến thức này, chẳng hạn một người nước ngoài có thể hoàn toàn không hề nhận ra rằng tôi nghèo, có lẽ do tiêu chuẩn nghèo khổ ở xã hội của anh ta hoàn toàn khác – tôi nghèo thế nào được, khi tôi đi giày và tôi không có vẻ gì là đang bị đói?

Vì đời sống thường nhật bị thống trị bởi động cơ thực tiễn, nên kiến thức thuộc dạng công thức có sẵn [*recipe knowledge*], tức là thứ kiến thức hạn hẹp vào năng lực thực tiễn để thực hiện những công việc theo nề nếp hằng ngày, chiếm một vị trí nổi trội trong kho kiến thức của xã hội. Thí dụ, tôi sử dụng điện thoại hằng ngày vì những mục đích thiết thực nhất định của bản thân tôi. Tôi biết sử dụng nó như thế nào. Tôi cũng biết phải làm gì nếu chiếc máy điện thoại bị hư – điều này không có nghĩa là tôi biết cách sửa nó, nhưng tôi biết sẽ phải gọi ai đến sửa. Kiến thức của tôi về chiếc điện thoại cũng bao gồm cả loại thông tin rộng hơn về hệ thống truyền thông điện thoại – chẳng hạn, tôi biết rằng có một số người không đưa số điện thoại của mình vào danh bạ, rằng trong những hoàn cảnh đặc biệt nào đó, tôi có thể kết nối điện thoại đường dài cùng lúc với hai số máy khác nhau, rằng tôi buộc phải tính đến thời gian lệch múi giờ nếu tôi muốn gọi đến một người nào đó ở Hồng Kông, v.v. Toàn bộ sự hiểu biết

về điện thoại chính là thứ kiến thức công-thức-có-sẵn bởi vì nó không liên quan đến bất cứ thứ gì khác ngoài những gì tôi phải biết nhằm vào những mục đích thiết thực trong hiện tại và có thể trong tương lai. Tôi không quan tâm đến việc *tại sao* chiếc điện thoại lại vận hành như thế này, hay đến khối lượng khổng lồ của tri thức khoa học và kỹ thuật để có thể chế tạo ra chiếc điện thoại. Và tôi cũng không quan tâm đến những cách sử dụng điện thoại nằm ngoài mục đích của tôi, chẳng hạn cách kết hợp với đài vô tuyến sóng ngắn nhằm vào mục đích truyền thông hàng hải. Tương tự, tôi có kiến thức công-thức-có-sẵn về cách vận hành của các mối quan hệ giữa con người với nhau. Thí dụ, tôi biết tôi phải làm gì khi xin cấp một tấm thẻ hộ chiếu. Tất cả những gì tôi quan tâm là lấy được tấm thẻ hộ chiếu sau một thời gian chờ đợi nào đó. Tôi không quan tâm, và cũng không biết rằng đơn xin cấp hộ chiếu của tôi được xử lý như thế nào và bởi ai trong các cơ quan công quyền, sau những bước nào thì được chấp thuận, và ai là người đóng dấu lên tấm thẻ hộ chiếu. Tôi sẽ không tiến hành một cuộc khảo sát về bộ máy hành chính của chính phủ – tôi chỉ muốn có một chuyến đi nghỉ ở nước ngoài. Tôi chỉ bắt đầu quan tâm về cách vận hành ẩn khuất trong thủ tục cấp thẻ hộ chiếu nếu tôi không lấy được hộ chiếu khi đến hạn. Lúc này, cũng giống y như khi tôi gọi một chuyên viên sửa điện thoại lúc điện thoại của tôi bị trục trặc, tôi gọi đến một chuyên viên trong lãnh vực cấp hộ chiếu – chẳng hạn một luật sư, hay vị dân biểu của địa phương tôi, hay Hiệp hội Dân quyền Mỹ [American Civil Liberties Union]. *Mutatis mutandis* [với một vài thay đổi thích hợp về chi tiết – N.D.], một phần khá lớn của

kho kiến thức của xã hội bao gồm những công thức có sẵn để có thể làm chủ được những vấn đề thường gặp hằng ngày. Thông thường, tôi không quan tâm lắm đến những gì nằm ngoài số kiến thức cần thiết thực tiễn này bao lâu mà nhờ đó tôi vẫn có thể làm chủ được các vấn đề ấy.

Kho kiến thức của xã hội [giúp tôi] phân biệt thực tại theo những mức độ quen thuộc nhiều hay ít. Nó cung cấp [cho tôi] những thông tin phức tạp và chi tiết liên quan đến những khu vực đời sống thường nhật mà tôi buộc phải xử lý thường xuyên. Nó cung cấp những thông tin tổng quát hơn và ít chính xác hơn về những khu vực xa hơn. Vì vậy, lượng kiến thức của tôi về nghề nghiệp của mình và về thế giới nghề nghiệp này rất dồi dào và cụ thể, trong khi tôi chỉ có kiến thức rất sơ sài về những thế giới nghề nghiệp của tha nhân. Kho kiến thức của xã hội còn cung cấp cho tôi những lược đồ điển hình hóa [*typificatory schemes*] mà tôi cần có cho các nề nếp sinh hoạt chính yếu của đời sống thường nhật, không chỉ những sự điển hình hóa về tha nhân mà chúng ta đã bàn luận trước đây, mà cả những sự điển hình hóa về mọi loại sự kiện và kinh nghiệm, kể cả về mặt xã hội lẫn về mặt tự nhiên. Tôi sống trong một thế giới bao gồm những người họ hàng thân thuộc, những người đồng nghiệp và những người công chức nhà nước mà tôi quen biết. Bởi vậy, trong thế giới này, tôi trải qua những cuộc sum họp gia đình, những cuộc họp ở sở làm, và những lần đối diện với cảnh sát giao thông. “Hậu cảnh” tự nhiên của những sự kiện này cũng đã được điển hình hóa bên trong kho kiến thức, Thế giới của tôi được cấu trúc theo các nề nếp sinh hoạt áp dụng cho ngày trời đẹp hay ngày trời xấu,

cho mùa dễ bị cảm cúm, và cho những trường hợp mà mắt tôi bị dính bụi. “Tôi biết phải làm gì” liên quan đến tất cả những người khác và tất cả những sự kiện ấy trong đời sống thường nhật. Khi xuất hiện trước mắt tôi như một tổng thể hội nhập, kho kiến thức của xã hội cũng cung cấp cho tôi những phương tiện để tôi có thể hội nhập vào đấy những yếu tố riêng biệt của kiến thức của chính tôi. Nói cách khác, “điều ai cũng biết” có lô-gíc riêng của nó, và chính cái lô-gíc này có thể được áp dụng để sắp xếp theo thứ tự những chuyện khác nhau mà tôi biết. Thí dụ, tôi biết rằng bạn tôi Henry là một người Anh, và tôi biết rằng anh ta luôn luôn đúng giờ trong các cuộc hẹn. Vì “ai cũng biết” rằng sự đúng giờ là một nét đặc trưng của người Anh, nên bây giờ tôi có thể hội nhập hai yếu tố này của kiến thức mà tôi có về Henry vào trong một sự diễn hình hóa vốn có ý nghĩa trong kho kiến thức của xã hội.

Hiệu lực của kiến thức của tôi về đời sống thường nhật được tôi và những người khác coi như đương nhiên, trừ phi vấp phải vấn đề nào đó, nghĩa là, khi nảy sinh một vấn đề mà tự nó không thể giải quyết được. Bao lâu mà kiến thức của tôi vận hành một cách ổn thỏa, thì nói chung tôi luôn sẵn sàng gạt đi những điều hoài nghi về nó. Trong một số thái độ nào đó tách rời khỏi thực tại thường nhật – như kể một chuyện đùa, ở trong nhà hát hay trong nhà thờ, hay bước vào sự tư biện triết học –, tôi có thể nghi ngờ một số yếu tố của nó [tức kiến thức của tôi về đời sống thường nhật – N.D.]. Nhưng những điều nghi ngờ này thường “không được coi trọng”. Thí dụ, với tư cách là một doanh nhân, tôi biết là tôi sẽ phải trả giá đắt nếu tôi bất cần tha nhân. Tôi có thể cười phá lên khi

nghe một câu chuyện đùa mà trong đó qui tắc này dẫn đến sự thất bại; tôi có thể mỉm cười khi một diễn viên hay một nhà thuyết giảng ca ngợi những đặc tính của thái độ ân cần với tha nhân, và tôi có thể thừa nhận với một thái độ triết lý rằng tất cả các mối quan hệ xã hội cần được chi phối bởi Qui tắc vàng. Sau khi cười, sau khi mỉm cười, và sau khi đã suy luận triết lý, tôi trở lại với thế giới “nghiêm túc” của công việc kinh doanh, nhìn nhận trở lại cái lô-gíc của những qui tắc của thế giới này, và hành động tuân theo chúng. Chỉ khi nào những qui tắc của tôi “không giao được hàng” [tức là không có hiệu lực – N.D.] trong cái thế giới mà chúng nhắm vào, thì lúc đó chúng mới có thể trở nên rắc rối đối với tôi một cách thực sự nghiêm trọng.

Mặc dù kho kiến thức của xã hội phụ hiện cái thế giới thường nhật một cách tích hợp, trong đó chỉ có những khác biệt tùy theo vùng quen thuộc hoặc vùng xa lạ, nhưng nó vẫn để cho tổng thể thế giới này nằm trong tình trạng mù mờ khó hiểu. Nói một cách khác, thực tại đời sống thường nhật luôn xuất hiện như một vùng sáng mà đằng sau nó là một hậu cảnh mờ tối. Nếu một vài vùng của thực tại được chiếu sáng, thì những vùng khác lại bị chìm vào bóng tối. Tôi không thể biết hết mọi thứ có thể biết được về thực tại này. Thí dụ, cho dù tôi là một kẻ chuyên chế dường như đầy quyền lực trong gia đình tôi, và tôi biết điều này, thì tôi vẫn không thể nào biết được tất cả mọi nhân tố dẫn đến sự thành công liên tục của sự chuyên chế của tôi. Tôi biết là các mệnh lệnh của tôi luôn được tuân phục, nhưng tôi không thể nào biết chắc về tất cả các bước và tất cả các động cơ vốn diễn ra trong khoảng thời

gian từ khi tôi ban hành mệnh lệnh cho tới khi các mệnh lệnh này được thi hành. Luôn luôn có những điều nào đó diễn ra “sau lưng tôi”. Điều này đúng *a fortiori* [tức là lại càng đúng – N.D.] khi liên quan đến những mối quan hệ xã hội phức tạp hơn so với những mối quan hệ trong gia đình – và nhân tiện nói thêm, điều này cũng giải thích tại sao những kẻ chuyên chế thường hay bồn chồn lo lắng một cách cố hữu. Kiến thức của tôi về đời sống thường nhật có đặc tính là một công cụ [giúp tôi] mở một con đường mòn xuyên qua một khu rừng, và nhờ vậy, nó làm lộ ra một vệt ánh sáng hình nón hẹp lên trên những gì nằm ngay đằng trước tôi và xung quanh sát tôi; nhưng mọi phía khác của con đường mòn vẫn tiếp tục chìm trong bóng tối. Lẽ tất nhiên, hình ảnh này lại càng đúng hơn đối với vô số thực tại vốn liên tục siêu vượt lên khỏi đời sống thường nhật. Nhận định vừa rồi có thể được diễn giải, một cách thi ca nếu không muốn nói là một cách thực sự thấu đáo, bằng cách nói rằng thực tại đời sống thường nhật bị che khuất bởi các bóng râm của các giấc mơ của chúng ta.

Kiến thức của tôi về đời sống thường nhật được cấu trúc hóa căn cứ trên những gì có liên hệ thiết thân [*relevances*] [đối với tôi]. Trong đó có những cái được định đoạt bởi những mối quan tâm thực tiễn trực tiếp của tôi, và có những cái khác thì được định đoạt bởi hoàn cảnh tổng quát của tôi trong xã hội. Cách thức mà vợ tôi nấu món ra-gu Hungary [*goulash*] mà tôi ưa thích không thiết thân đối với tôi, bao lâu mà tôi vẫn còn thích món này. Chuyện xuống giá cổ phiếu của một công ty cũng không thiết thân đối với tôi, nếu tôi không sở hữu cổ phiếu của công ty đó; hay chuyện những người Công giáo

đang hiện đại hóa học thuyết của họ cũng thế, nếu tôi là một người vô thần; hay chuyện bây giờ có thể bay thẳng đến châu Phi cũng vậy, nếu tôi không có ý định đi đến đó. Tuy nhiên, những cấu trúc có liên hệ thiết thân với tôi [*my relevance structures*] có thể giao thoa với những cấu trúc có-liên-hệ-thiết-thân của những người khác ở nhiều điểm, và hệ quả là chúng tôi có một số điều “lý thú” để nói chuyện với nhau. Một yếu tố quan trọng của kiến thức của tôi về đời sống thường nhật chính là kiến thức về những cấu trúc thiết thân của những người khác. Do vậy, tôi tự mình “biết rõ” hơn là đi kể cho bác sĩ của tôi nghe về những vấn đề đầu tư của tôi, hay kể cho luật sư của tôi về những cơn đau do tôi bị ung nhọt, hay kể cho nhân viên kế toán của tôi về công cuộc tìm kiếm chân lý tôn giáo của tôi. Những cấu trúc thiết thân căn bản [đối với tôi] trong đời sống thường nhật được trình diện ra trước mắt tôi như những cái đã-được-sắp-sẵn bởi chính kho kiến thức của xã hội. Tôi biết rằng chuyện ngồi lê đôi mách của đàn bà là chuyện không thiết thân với tôi vì tôi là đàn ông, rằng chuyện tư biện viễn vông là chuyện không thiết thân với tôi vì tôi là con người hành động, v.v. Cuối cùng, kho kiến thức của xã hội xét như một tổng thể cũng có cấu trúc thiết thân của chính nó. Chẳng hạn, nếu căn cứ trên kho kiến thức đã-được-khách-thể-hóa trong xã hội Mỹ, thì sẽ không thích đáng nếu đi khảo sát sự chuyển động của các vì sao để dự báo thị trường chứng khoán, nhưng sẽ là điều thích đáng nếu khảo sát những điều lờ lờ của một cá nhân để hiểu về đời sống tình dục của anh ta, v.v. Ngược lại, trong một số xã hội khác, thuật chiêm tinh có thể có mối liên hệ hết sức thiết thân với

ngành kinh tế học, nhưng việc phân tích lời nói thì lại hoàn toàn không đáng gì đến óc hiểu kỳ tình dục.v.v.

Một điểm cuối cùng cần được nêu ra ở đây là về sự phân bố kiến thức trong xã hội. Tôi đối diện với kiến thức trong đời sống thường nhật như là cái đã được phân bố về mặt xã hội, nghĩa là, như là cái được sở đặc một cách khác nhau bởi những cá nhân khác nhau và những điển hình [*types*] cá nhân khác nhau. Tôi không có cùng một kiến thức giống như tất cả những người đồng loại, và tôi có thể có những kiến thức mà không ai có. Tôi chia sẻ những kiến thức chuyên môn của mình với các đồng nghiệp, chứ không phải với gia đình, và tôi có thể không chia sẻ với bất kỳ ai những kiến thức mà tôi có về cách đánh bài bịp. Cách phân bố kiến thức trong xã hội về một số yếu tố nhất định của thực tại thường nhật có thể trở nên hết sức phức tạp và thậm chí rối rắm đối với người bên ngoài. Tôi không chỉ không có kiến thức được coi là cần thiết để chữa tôi khỏi bị đau bệnh về thể chất, mà tôi có thể còn không biết rằng trong vô số những chuyên viên y khoa đông đến mức khiến cho người ta phải bối rối, thì người nào tự nhận là mình có đủ thẩm quyền đối với căn bệnh của tôi. Trong những trường hợp như thế, tôi không chỉ cần có lời khuyên của các chuyên gia, mà trước hết còn cần lời khuyên của những chuyên gia về các chuyên gia. Sự phân bố kiến thức trong xã hội vì thế khởi sự từ sự kiện đơn giản là tôi không biết tất cả những điều mà những người đồng loại đã biết và ngược lại, và sự phân bố này lên đến cực điểm trong những hệ thống kiến thức chuyên ngành cực kỳ phức tạp và kỳ bí, Kiến thức về *cách thức* phân bố kho kiến thức khả dụng

trong xã hội, ít nhất một cách đại thể, là một yếu tố quan trọng của chính cái kho kiến thức này. Trong đời sống thường nhật, tôi biết ít ra một cách đại khái rằng tôi có thể che giấu ai cái gì, rằng tôi có thể tìm đến ai để có thông tin về điều mà tôi không biết, và nói chung, tôi biết với những loại người nào thì tôi có thể kỳ vọng có được những loại kiến thức nào.

Phần 2

Xã hội xét như là thực tại khách quan

1. Định chế hóa

Cơ thể và hoạt động

Con người có một vị trí cá biệt trong giới động vật. Khác với các loài động vật có vú bậc cao khác, con người không có môi trường đặc thù loài của mình, [nghĩa là] không có một môi trường được cấu trúc chặt chẽ bởi chính cấu tạo bản năng của mình. Không hề có thể-giới-loài-người hiểu theo nghĩa mà người ta có thể nói về thể-giới-loài-chó hay thể-giới-loài-ngựa. Mặc dù cũng có một phạm vi học tập và tích lũy của từng cá thể, nhưng con chó cá thể hay con ngựa cá thể vẫn có một mối quan hệ rất cố định với môi trường của chúng mà chúng chia sẻ với tất cả các thành viên khác thuộc cùng loài. Điều này hiển nhiên hàm ý rằng so với con người thì con chó và con ngựa bị hạn hẹp hơn rất nhiều vào một sự phân bố địa lý đặc thù. Tuy nhiên, tính đặc thù của môi trường của các loài động vật ấy không chỉ nằm ở sự phân định về mặt địa lý. Nó còn bao hàm cả tính chất cố định sinh học của mối quan hệ của chúng với môi trường, kể cả khi chúng ta xét đến sự khác biệt về mặt địa lý. Theo nghĩa này, mọi động vật không phải con người, với tư cách loài và với tư cách cá thể, đều sống trong những thế giới đóng kín, trong đó các cấu trúc của những thế giới này đã được định đoạt sẵn bởi sự trang bị sinh học của các loài động vật khác nhau.

Ngược lại, mối quan hệ của con người với môi trường của mình có đặc trưng là mang tính chất mở-ra-thế-giới. Con người không chỉ có khả năng định cư được trên phần lớn bề mặt trái đất, mà còn thiết lập được mối quan hệ của mình với môi trường xung quanh ở khắp mọi nơi mà không bị trói buộc bởi cấu tạo sinh học của chính mình. Dĩ nhiên, cấu tạo sinh học này cho phép con người tiến hành được nhiều loại hoạt động khác nhau. Nhưng việc con người tiếp tục sống cuộc đời du mục ở vùng này và chuyển sang làm nghề nông ở vùng khác là chuyện không thể giải thích được bằng các quá trình sinh học. Lẽ tất nhiên, điều này không có nghĩa là không có những giới hạn bị ấn định về mặt sinh học trong các mối quan hệ của con người với môi trường của mình; các cơ quan giác quan và các cơ quan vận động đặc thù về mặt loài của con người đã áp đặt những giới hạn hiển nhiên cho tầm khả năng hoạt động của con người. Tính chất cá biệt của sự cấu tạo sinh học của con người thực ra nằm trong thành tố bản năng của sự cấu tạo này.

Tổ chức bản năng của con người có thể được coi là kém phát triển, so với các loài động vật bậc cao có vú khác. Tất nhiên, con người cũng có những xung năng [tự nhiên]. Nhưng, các xung năng này hết sức thiếu sự chuyên biệt hóa và sự định hướng. Điều này có nghĩa là cơ thể con người có khả năng vận dụng những trang bị có sẵn trong cấu tạo của nó vào rất nhiều dạng hoạt động, vừa hết sức đa dạng vừa thay đổi liên tục. Tính chất cá biệt này của cơ thể con người xuất phát từ nền tảng phát sinh cá thể của nó. Thật vậy, nếu nhìn vào chuyện này xét về mặt phát triển của cơ thể, người

ta có thể nói rằng giai đoạn bào thai của sinh vật con người còn tiếp tục kéo dài thêm khoảng suốt năm đầu tiên sau khi được sinh ra. Những bước phát triển quan trọng của cơ thể của các động vật thường được hoàn tất từ trong bụng mẹ, còn đối với đứa trẻ sơ sinh thì điều này lại diễn ra sau khi nó rời khỏi bụng mẹ. Tuy nhiên, tại thời điểm này, đứa trẻ sơ sinh không chỉ ở *trong* thế giới bên ngoài, mà còn liên hệ hỗ tương với thế giới này theo nhiều cách thức phức tạp.

Như vậy, cơ thể con người vẫn còn tiếp tục phát triển về mặt sinh học khi mà nó đã bắt đầu bước vào một mối quan hệ với môi trường của mình. Nói cách khác, tiến trình trở thành con người diễn ra trong một mối liên hệ hỗ tương với môi trường. Nhận định này sẽ có ý nghĩa nếu chúng ta lưu ý rằng môi trường ấy vừa là môi trường tự nhiên vừa là môi trường con người. Nghĩa là, sinh vật con người đang-lớn-lên ấy không chỉ liên hệ hỗ tương với một môi trường tự nhiên cá biệt, mà còn với một trật tự văn hóa và xã hội đặc thù, vốn được chuyển đến nó nhờ sự trung giới [*mediated*] của những người thân [*significant others*] đang chăm sóc nó. Không những sự sống còn của đứa trẻ sơ sinh phụ thuộc vào một số cách sắp đặt nhất định của xã hội, mà cả chiều hướng phát triển của cơ thể của nó cũng được định đoạt về mặt xã hội. Kể từ khi sinh ra, sự phát triển cơ thể của con người, và phần lớn hữu thể sinh học của anh ta, đều phụ thuộc vào sự can thiệp liên tục đã-được-ấn-định-về-mặt-xã-hội.

Tuy có những giới hạn sinh lý hiển nhiên đối với những cách thức khác nhau có thể có để trở thành người trong mối liên hệ hỗ tương với cả hai môi trường ấy, cơ thể con người

tỏ ra cực kỳ linh hoạt trong sự phản ứng của mình đối với những cái lực [tác động] của những môi trường này. Điều này đặc biệt rõ rệt nếu chúng ta quan sát tính linh hoạt của cấu tạo sinh học của con người khi nó chịu tác động bởi nhiều sự định đoạt về mặt văn hóa-xã hội. Điều thường thấy về mặt dân tộc học là có rất nhiều cách thức trở thành người và làm người, cũng tương tự như có rất nhiều nền văn hóa của con người. Tính chất con người [*humanness*] có thể biến thiên về mặt văn hóa-xã hội. Nói cách khác, không có bản chất con người [*human nature*] hiểu theo nghĩa là một cái tầng nền cố định về mặt sinh học [có khả năng] định đoạt sự biến thiên của các hình thái văn hóa-xã hội. Chỉ có bản chất con người hiểu theo nghĩa là những hằng số nhân học (chẳng hạn, tính chất mở-ra-thế-giới và tính linh hoạt của cấu trúc bản năng) vốn giới định và cho phép hình thành nên các hình thái văn hóa-xã hội của con người. Nhưng hình thù cụ thể mà tính chất con người được khuôn đúc luôn bị định đoạt bởi các hình thái văn hóa-xã hội ấy và phụ thuộc vào những dạng biến thể của chúng. Mặc dù chúng ta có thể nói rằng con người có một bản chất, nhưng sẽ có ý nghĩa hơn nếu chúng ta nói rằng con người kiến tạo nên bản chất của chính mình, hay nói đơn giản hơn, con người sản xuất ra chính mình.

Để thấy rõ tính chất uyển chuyển của cơ thể con người và sự kiện nó dễ bị sự can thiệp được-ấn-định-về-mặt-xã-hội, tốt nhất là chúng ta hãy xem xét những bằng chứng dân tộc học liên quan đến tình dục. Nếu con người cũng có những xung năng tình dục không khác gì so với các loài động vật có vú bậc cao khác, thì khả năng tình dục của con người lại có

dặc trưng là có tính uyển chuyển rất cao. Không những nó tương đối độc lập với nhịp độ thời gian, mà nó còn uyển chuyển cả về đối tượng mà nó có thể nhắm đến, lẫn về những cách thức mà nó biểu hiện. Các bằng chứng dân tộc học cho thấy rằng trong lãnh vực tình dục, con người có khả năng làm gần như đủ mọi chuyện. Người ta có thể kích thích trí tưởng tượng tình dục của một người lên đến một mức thèm khát đến phát sốt, nhưng có lẽ người ta không thể gọi lên được bất cứ hình ảnh nào không tương ứng với cái đã thành chuẩn mực trong một nền văn hóa khác nào đó, hay ít ra là một trường hợp mà người ta có thể thực hiện một cách không mấy khó khăn. Nếu thuật ngữ “tính chuẩn mực” [*normality*] được dùng để chỉ cái mang tính chất nền tảng về mặt nhân học, hay cái mang tính chất phổ quát về mặt văn hóa, thì cả từ này lẫn từ trái nghĩa của nó đều không thể được áp dụng một cách có ý nghĩa vào các hình thức khác nhau của hoạt động tình dục của con người. Đồng thời, lẽ tất nhiên, hoạt động tình dục của con người luôn luôn được định hướng, đôi khi còn được cấu trúc hóa một cách cứng nhắc, trong từng nền văn hóa cụ thể. Mỗi nền văn hóa đều có một cấu hình tình dục riêng biệt, với những khuôn mẫu ứng xử tình dục chuyên biệt của mình, và những tiền đề “nhân học” của mình trong lãnh vực tình dục. Tính chất tương đối về mặt thường nghiệm của các cấu hình [tình dục] này, tính chất cực kỳ đa dạng và tính chất sáng tạo về mặt khoái lạc [của các cấu hình này] chứng tỏ rằng chúng là sản phẩm của chính các hình thái văn hóa-xã hội của con người, chứ không phải là sản phẩm của một bản chất con người cố định về mặt sinh học.

Giai đoạn mà trong đó cơ thể con người phát triển cho đến lúc hoàn thiện trong mối liên hệ hỗ tương với môi trường của mình cũng chính là giai đoạn mà cái tôi của con người được hình thành. Do vậy, sự hình thành của cái tôi cũng phải được hiểu là có liên quan đến cả sự phát triển của cơ thể vốn còn đang diễn ra, lẫn tiến trình xã hội mà trong đó môi trường tự nhiên và môi trường con người được truyền đạt đến cá nhân thông qua sự trung giới của những người thân [*significant others*]. Tất nhiên, những tiền đề di truyền của cái tôi đã có ngay từ lúc mới sinh. Nhưng cái tôi, mà sau này người ta trải nghiệm như một căn cước [*identity*] có thể nhìn nhận được về mặt chủ quan và về mặt khách quan, thì lại không như vậy [tức là không có ngay từ lúc mới sinh – N.D.]. Những tiến trình xã hội vốn định đoạt sự hoàn thiện của cơ thể cũng chính là những tiến trình sẽ sản xuất ra cái tôi trong hình thức văn hóa tương ứng và cụ thể của nó. Tính chất của cái tôi xét như là một sản phẩm xã hội không chỉ tùy thuộc vào cái cấu hình cụ thể mà cá nhân tự đồng hóa mình vào đó (chẳng hạn, là “một người đàn ông”, theo cách thức cụ thể mà căn cước này được định nghĩa và được thành hình trong nền văn hóa có liên quan), mà còn vào hành trang tâm lý toàn diện vốn đóng vai trò như một sự bổ sung vào cái cấu hình cụ thể này (chẳng hạn những cảm xúc, những thái độ và kể cả những phản ứng thân thể mang tính chất “nam tính”). Do đó, lẽ đương nhiên, người ta sẽ không thể nào hiểu đúng về cơ thể, và hơn thế nữa, về cái tôi, nếu tách chúng khỏi bối cảnh xã hội cụ thể mà trong đó chúng đã được định hình.

Tiến trình phát triển đồng thời của cơ thể con người và của cái tôi của con người trong một môi trường đã-được-qui-định-về-mặt-xã-hội có liên quan tới mối liên hệ mang tính cá biệt của con người giữa cơ thể và cái tôi. Mối liên hệ này là một mối liên hệ kỳ dị. Một mặt, con người *là* một thân thể, theo cách thức cũng giống y như mọi cơ thể động vật khác. Mặt khác, con người *có* một thân thể. Nghĩa là, con người trải nghiệm về chính mình như một thực thể không đồng nhất với thân thể của mình, nhưng trái lại, như một thực thể có cái thân thể ấy để sử dụng. Nói cách khác, kinh nghiệm của con người về chính mình luôn luôn lơ lửng trong một thế thăng bằng giữa việc *là* và việc *có* một thân thể, một thế thăng bằng mà người ta cứ phải tái lập không ngừng. Tính chất kỳ dị của kinh nghiệm của con người về thân thể của chính mình dẫn đến một số hệ quả nhất định trong việc phân tích về hoạt động của con người xét trên tư cách là lối xử sự trong môi trường vật chất và xét trên tư cách là sự ngoại thể hóa *[externalization]* những ý nghĩa chủ quan. Để hiểu đúng đắn về bất kỳ hiện tượng con người nào, người ta đều phải xem xét cả hai khía cạnh ấy, vì những lý do bắt nguồn từ những sự kiện nhân học nền tảng.

Từ điều vừa nêu trên, có lẽ đã rõ là nhận định cho rằng con người sản xuất ra chính mình hoàn toàn không phải là một thứ nhãn giới theo kiểu Prometheus về con người cá nhân đơn độc. Quá trình tự sản xuất ra chính mình của con người luôn luôn là, và tất yếu là, một công trình xã hội *[social Cliterprise]*. Con người *cùng nhau* tạo ra một môi trường nhân tinh, với tổng thể các hình thái văn hóa-xã hội và tâm lý. Không có bất

cứ hình thái nào trong số ấy có thể được coi là sản phẩm của sự cấu tạo sinh học của con người – sự cấu tạo này chỉ xác định những giới hạn bên ngoài đối với các hoạt động sản xuất của con người, như chúng tôi đã nói. Chính vì con người không thể phát triển thành người trong sự cô lập, nên con người cũng không thể sản xuất ra một môi trường nhân tính trong sự cô lập. Con người đơn độc là một hữu thể ở cấp độ động vật (cấp độ mà con người lẽ tất nhiên cũng giống như các động vật khác). Nhưng khi người ta quan sát thấy những hiện tượng nhân tính một cách đặc thù, thì người ta bước chân vào vương quốc của chiều kích xã hội [*realm of the social*]. Nhân tính đặc thù của con người và xã hội tính của anh ta quyện chặt vào nhau một cách không thể tách rời. *Homo sapiens* [con người có trí không luôn luôn là, và đồng thời là *homo socius* [con người xã hội].

Cơ thể của con người thiếu những phương tiện sinh học cần thiết để có thể đem lại sự ổn định cho cách xử sự của con người. Cuộc sống của con người nếu phải quay trở lại chỉ dựa vào bản thân những nguồn lực của cơ thể mà thôi thì sẽ rơi vào một thứ tình trạng hỗn loạn. Tuy tình trạng hỗn loạn này không xảy ra trong thực tế, nhưng người ta vẫn có thể hình dung được nó về mặt lý thuyết. Trong thực tế, cuộc sống của con người luôn diễn ra trong một bối cảnh có sự trật tự, sự định hướng, sự ổn định. Đến đây, nảy sinh câu hỏi: tính ổn định tồn tại trong thực tế của trật tự loài người xuất phát từ đâu? Có thể đưa ra một câu trả lời xét trên hai cấp độ. Trước tiên, người ta có thể nhấn mạnh đến sự kiện hiển nhiên là một trật tự xã hội nào đó luôn luôn có trước mọi sự phát triển của

cơ thể cá nhân. Nghĩa là, tính chất mở-ra-thế-giới [*world-openness*], tuy nằm trong nội tại cấu tạo sinh học của con người, luôn luôn đi sau trật tự xã hội. Người ta có thể nói rằng tính chất mở-ra-thế-giới nội tại về mặt sinh học của cuộc sống con người luôn luôn bị, và thực ra buộc phải bị trật tự xã hội biến đổi thành một tính chất đóng-cửa-trước-thế-giới [*world-closedness*] một cách tương đối. Tuy việc đóng cửa lại này không thể nào sánh được với mức độ đóng kín của cuộc sống của các động vật, đơn giản là do nó là sản phẩm của con người và vì thế nó mang đặc trưng “nhân tạo”, nhưng hầu như lúc nào nó cũng có khả năng đưa ra sự định hướng và sự ổn định cho phần lớn cách xử sự của con người. Đến đây, vấn đề có thể được đẩy lên một cấp độ khác. Người ta có thể đặt ra câu hỏi là làm thế nào mà trật tự xã hội có thể nảy sinh.

Câu trả lời tổng quát nhất cho câu hỏi này là như sau: trật tự xã hội là một sản phẩm của con người, hay nói chính xác hơn, là một tiến trình sản xuất đang tiếp diễn của con người. Nó được con người sản xuất ra trong tiến trình ngoại thể hóa đang tiếp diễn của mình. Trật tự xã hội không phải là cái có sẵn về mặt sinh học hay bắt nguồn từ bất kỳ *dữ kiện* sinh học nào trong số các biểu hiện cụ thể của nó. Lẽ tất nhiên, trật tự xã hội cũng không có trong môi trường tự nhiên của con người, mặc dù những đặc trưng cụ thể của môi trường này có thể là những nhân tố qui định một số đặc trưng nào đó của một trật tự xã hội (chẳng hạn, những hình thái tổ chức kinh tế hay công nghệ). Trật tự xã hội không phải là một bộ phận thuộc về “bản chất của sự vật”, và nó không thể xuất phát từ

những “định luật của tự nhiên”. Trật tự xã hội *chỉ* tồn tại như một sản phẩm của hoạt động của con người, Người ta không thể gán cho nó bất cứ một vị thế bản thể luận nào khác mà không có nguy cơ che mờ một cách vô vọng những biểu hiện thường nghiệm của nó. Cả trong nguồn gốc sinh thành của nó (trật tự xã hội là kết quả của hoạt động của con người trong quá khứ) lẫn trong sự tồn tại của nó vào bất kỳ thời điểm nào (trật tự xã hội chỉ tồn tại trong chừng mực mà hoạt động của con người vẫn tiếp tục sản xuất ra nó), nó là một sản phẩm của con người.

Vì các sản phẩm xã hội của sự ngoại thể hóa của con người có một tính chất *sui generis* [tức theo kiểu của riêng nó – N.D.] khác với cả bối cảnh cơ thể lẫn bối cảnh môi trường của chúng, nên điều quan trọng cần nhấn mạnh là sự ngoại thể hóa xét tự nó là một sự tất yếu về mặt nhân học. Không thể có con người trong khuôn khổ đóng kín của nội giới tính u mặc. Con người buộc phải liên tục ngoại thể hóa chính mình ra trong hoạt động. Sự tất yếu mang tính nhân học này có nền tảng từ trong sự trang bị sinh học của con người. Tính chất bất ổn định cơ hữu của cơ thể con người khiến cho con người buộc phải tự mình tạo ra một môi trường ổn định cho cách xử sự của mình. Chính con người buộc phải chuyên biệt hóa và định hướng các xung năng của mình. Những sự kiện sinh học này là một tiền đề cần thiết cho việc sản xuất ra trật tự xã hội. Nói cách khác, mặc dù không có một trật tự xã hội nào đang tồn tại có thể bắt nguồn từ các *dữ kiện* sinh học, nhưng việc tất yếu phải có trật tự xã hội xét tự nó xuất phát từ sự trang bị sinh học của con người.

Để hiểu được những nguyên nhân khiến cho trật tự xã hội có thể nảy sinh, duy trì và lưu truyền, ngoài những nguyên nhân được đặt định bởi những hằng số sinh học, người ta phải tiến hành một sự phân tích dựa trên một lý thuyết về quá trình định chế hóa [*institutionalization*].

Những nguồn gốc của sự định chế hóa

Toàn bộ hoạt động của con người đều phụ thuộc vào sự tập quán hóa [*habitualization*]. Bất cứ hành động nào được lặp đi lặp lại thường xuyên cũng sẽ đến lúc được đúc thành một khuôn mẫu [*pattern*], khuôn mẫu này sau đó có thể được sao chép lại mà không tốn nhiều công sức và *ipso facto* [do chính điều đó] được tác nhân lãnh hội *như là* khuôn mẫu ấy. Sự tập quán hóa còn hàm ý rằng hành động hữu quan có thể được thực hiện lại trong tương lai theo cùng một cách thức và với cùng một sự tiết kiệm công sức. Điều này đúng với cả những hoạt động không mang tính xã hội lẫn những hoạt động xã hội. Ngay cả cá nhân đơn độc trên hoang đảo trong câu chuyện nổi tiếng cũng tập quán hóa các hoạt động của mình. Khi anh ta thức giấc lúc trời sáng và bắt đầu lại việc cố sức đóng một chiếc xuồng bằng những que diêm, anh ta có thể lẩm bẩm với chính mình, “Thế là ta lại bắt đầu lại”, lúc anh ta bắt tay vào bước thứ nhất của một qui trình hành động bao gồm mười bước chẳng hạn. Nói cách khác, ngay cả người đơn độc cũng có ít nhất sự đồng hành của các qui trình hành động của mình.

Lẽ dĩ nhiên, những hành động đã-được-tập-quán-hóa vẫn duy trì đặc tính có ý nghĩa đối với cá nhân, cho dù những ý nghĩa có liên quan này đã thẩm thấu vào trong các nề nếp

sinh hoạt thường nhật trong kho kiến thức tổng quát của anh ta được anh ta coi như chuyện đương nhiên và có sẵn đây cho các dự định của anh ta trong tương lai. Sự tập quán hóa mang lại cái lợi tâm lý quan trọng, đó là thu hẹp bớt những sự lựa chọn. Nếu trên lý thuyết, có thể có hàng trăm cách để thực hiện ý định làm ra một chiếc xuồng từ những que diêm, thì sự tập quán hóa thu hẹp chúng lại còn một cách. Điều này giải thoát cá nhân khỏi gánh nặng của “tất cả những sự quyết định ấy”, mang lại [cho anh ta] một sự thư giãn tâm lý vốn đặt nền tảng trên cấu trúc bản năng vô định hướng của con người. Sự tập quán hóa mang lại sự định hướng và sự chuyên biệt hóa cho hoạt động [của con người] mà cấu tạo trang bị sinh học của con người không có, và nhờ đó nối lỏng tình trạng căng thẳng dồn dập vốn bắt nguồn từ những xung năng vô định hướng. Và nhờ tạo ra một hậu cảnh ổn định mà trong đó phần lớn hoạt động của con người có thể được tiến hành với một số lượng tối thiểu trường hợp phải ra quyết định, nên nó giải phóng số năng lượng cần có để ra quyết định trong những tình huống nào đó. Nói cách khác, hậu cảnh của những hoạt động đã-được-tập-quán-hóa mở ra một cận cảnh để con người có thể suy xét kỹ lưỡng và đưa ra sáng kiến mới.

Xét về mặt các ý nghĩa mà con người gán cho các hoạt động của mình, sự tập quán hóa khiến cho người ta không còn cần phải định nghĩa lại từ đầu và từng bước một đối với mỗi tình huống. Rất nhiều tình huống có thể được xếp vào trong những loại tình huống đã được định nghĩa sẵn từ trước. Do vậy, người ta có thể tiên liệu được những việc cần làm trong những tình huống này. Ngay cả những khả năng chọn

lựa cách xử sự cũng có thể đã được ấn định theo những tiêu chuẩn có sẵn.

Những quá trình tập quán hóa này diễn ra trước bất cứ quá trình định chế hóa nào; điều này quả thực cũng đúng đối với một cá nhân đơn độc mà chúng ta giả thiết là bị tách rời khỏi mọi sự tương giao xã hội. Lúc này, chúng ta chưa cần quan tâm tới sự kiện là ngay cả một cá nhân đơn độc như vậy, giả định là anh ta đã được dạy dỗ để trở thành một cái tôi (như chúng ta có lẽ phải giả định trong trường hợp người đóng chiếc xuống từ những que diêm), sẽ tập quán hóa hoạt động của mình phù hợp với kinh nghiệm tiểu sử [của anh ta] về một thế giới các định chế xã hội mà anh ta từng sống trước khi anh ta lâm vào cảnh đơn độc. Trong thực tế, phần lớn quá trình tập quán hóa các hoạt động của con người diễn ra song song với quá trình định chế hóa các hoạt động này. Vậy câu hỏi đặt ra lúc này là các định chế phát sinh như thế nào.

Sự định chế hóa diễn ra mỗi khi có một sự điển hình hóa hỗ tương đối với những hành động đã-được-tập-quán-hóa của một số loại điển hình tác nhân nào đó. Nói khác đi, bất cứ sự điển hình hóa nào tương tự cũng đều là một định chế. Điều cần nhấn mạnh ở đây chính là mối liên hệ hỗ tương [*reciprocity*] của những sự điển hình hóa mang tính định chế, và tính điển hình [*typicality*] của không chỉ các hành động mà của cả những tác nhân trong các định chế. Những sự điển hình hóa đối với các hành động đã-được-tập-quán-hóa vốn tạo thành các định chế luôn luôn là những sự điển hình hóa mà mọi người đều chia sẻ. Mọi thành viên của nhóm xã hội cụ thể hữu quan *đều biết đến* chúng, và ngay chính định chế

cũng điển hình hóa cả các tác nhân cá thể cũng như các hành động cá thể. Định chế đặt định rằng những hành động theo điển hình X sẽ được thực hiện bởi những tác nhân thuộc điển hình X. Chẳng hạn, định chế pháp luật đặt định rằng phải chặt đầu theo những cách thức đặc thù nào đó trong những hoàn cảnh đặc thù nào đó, và những điển hình cá nhân đặc thù nào đó sẽ thi hành việc chặt đầu (chẳng hạn các đao phủ, hoặc các thành viên của một đảng cấp ô uế, hoặc những trinh nữ dưới một độ tuổi nào đó, hoặc những người đã được chỉ định bởi một lời sấm truyền).

Mặt khác, các định chế còn bao hàm sự tính và sự kiểm soát. Những sự điển hình hóa hỗ tương đối với các hành động được hình thành trong dòng chảy của một lịch sử chung [của mọi người]. Chúng không thể nào được tạo ra một cách tức thời. Các định chế luôn luôn có một lịch sử, và chúng là sản phẩm của lịch sử này. Sẽ không thể hiểu được một định chế một cách xác đáng nếu không hiểu quá trình lịch sử mà trong đó nó được sản sinh ra. Các định chế, do chính sự tồn tại của chúng, cũng kiểm soát cách xử sự của con người bằng cách thiết lập các khuôn mẫu xử sự định sẵn, các khuôn mẫu này lèo lái cách xử sự đi theo một hướng nào đó nhất định chứ không đi theo những hướng khác có thể có về mặt lý thuyết. Điều quan trọng cần nhấn mạnh là đặc tính kiểm soát này nằm nội tại trong bản thân quá trình định chế hóa, trước khi có hay nằm ngoài bất kỳ cơ chế chế tài cụ thể nào mà người ta thiết lập để hậu thuẫn cho một định chế. Những cơ chế này (tổng số các cơ chế cấu thành nên cái vẫn thường được gọi là một hệ thống kiểm soát xã hội), lẽ tất nhiên, tồn tại trong

những định chế và trong tất cả những chùm định chế mà chúng ta gọi là những xã hội. Tuy nhiên, hiệu quả kiểm soát của chúng thuộc vào loại thứ yếu hoặc phụ. Như chúng ta sẽ thấy sau này, sự kiểm soát xã hội cơ bản đã có mặt trong chính sự tồn tại của định chế với tư cách là định chế. Khi nói rằng một khu vực hoạt động của con người đã được định chế hóa, thì cũng có nghĩa là nói rằng khu vực hoạt động này đã được đặt vào dưới sự kiểm soát xã hội. Những cơ chế kiểm soát bổ sung chỉ cần thiết khi mà các quá trình định chế hóa chưa thực sự thành công hoàn toàn. Chẳng hạn, luật pháp có thể qui định rằng ai vi phạm điều cấm kỵ loạn luân thì sẽ bị chặt đầu. Qui định này có thể là cần thiết vì đã có những trường hợp cá nhân vi phạm điều cấm kỵ. [Tuy nhiên] có lẽ biện pháp chế tài này không cần phải được viện dẫn một cách liên tục (trừ phi định chế vốn được giới định bởi điều cấm kỵ loạn luân đang nằm trong quá trình tan rã – một hường hợp đặc biệt mà chúng ta không cần phải xem xét ở đây). Do đó, sẽ là điều vô nghĩa nếu nói rằng đời sống tình dục của con người được kiểm soát về mặt xã hội bằng cách chặt đầu một số người. Đúng ra, [cần nói rằng] đời sống tình dục của con người được kiểm soát về mặt xã hội bởi quá trình mà nó được định chế hóa hong dòng lịch sử cụ thể hữu quan. Người ta có thể nói thêm rằng tất nhiên điều cấm kỵ loạn luân tự nó thực ra chỉ là khía cạnh âm bản của một tập hợp những sự diễn hình hóa vốn chủ yếu xác định xem ứng xử tình dục nào là loạn luân và ứng xử nào thì không loạn luân.

Trong kinh nghiệm thực tế, nói chung các định chế thường tự lộ diện trong những tập thể đông người. Tuy nhiên, điều

quan trọng về mặt lý thuyết cần nhấn mạnh là quá trình định chế hóa của sự diễn hình hóa hổ tương vẫn có thể xảy ra ngay cả khi chỉ có hai cá nhân bắt đầu tương giao với nhau *de novo* [lúc khởi thủy – N.D.]. Quá trình định chế hóa thường mạnh mẽ xuất hiện trong bất cứ tình huống xã hội nào tiếp diễn lâu dài về mặt thời gian. Giả sử có hai nhân vị [*persons*] từ hai thế giới xã hội hoàn toàn khác nhau bắt đầu tương giao với nhau. Khi nói đến những “nhân vị”, chúng tôi giả định rằng đây là hai cá nhân đã hình thành những cái tôi của mình – chuyện chỉ có thể diễn ra trong một tiến trình xã hội, lẽ tất nhiên. Do vậy, chúng tôi tạm thời loại trừ trường hợp ông A–dam và bà E–va, hay trường hợp hai đứa “bé sói” gặp nhau trong một khoảng đất trống giữa khu rừng nguyên sinh, ở đây, chúng tôi giả định rằng hai cá nhân đến gặp nhau từ những thế giới xã hội vốn đã được thành hình trong những hoàn cảnh lịch sử cách ly nhau, và rằng quá trình tương giao, do đó, diễn ra trong một tình huống chưa được định hình về mặt định chế đối với cả hai người. Chúng ta có thể tưởng tượng đây là một ông Thứ Sáu đến tìm gặp người đang làm chiếc xuồng bằng que diêm trên hoang đảo của mình, và tưởng tượng người thứ nhất là một người Papua và người thứ hai là một người Mỹ. Tuy nhiên, trong trường hợp này, có thể người Mỹ đã được đọc hay ít nhất đã từng nghe kể về câu chuyện của Robinson Crusoe, và điều này khiến cho ông ta có sẵn một cách định nghĩa nào đó về tình huống này, ít ra đối với ông ta. Chúng ta hãy đơn giản gọi hai người này là A và B.

Khi ông A và ông B tương giao với nhau, dù là bằng cách nào đi nữa, thì những sự diễn hình hóa sẽ diễn ra một cách

khá nhanh chóng, ông A quan sát xem ông B đang làm ông ta gán những động cơ nào đó vào các hành động của ông B, và khi thấy có những hành động được lặp đi lặp lại, ông ta diễn hình hóa các động cơ này như là những cái được lặp đi lặp lại. Khi ông B tiếp tục hành động, ông A có thể sớm tự nhủ rằng: "À, thế là anh ta lại bắt đầu lại". Đồng thời, ông A có thể khẳng định rằng ông B vẫn đang làm cùng một việc dưới con mắt của ông ta. Ngay từ đầu, cả ông A và ông B đều thực hiện việc diễn hình hóa hồ tương này. Trong quá trình tương giao, những sự diễn hình hóa này sẽ được thể hiện trong những khuôn mẫu ứng xử đặc thù. Nghĩa là ông A và ông B sẽ bắt đầu đóng vai trước mặt nhau. Điều này sẽ vẫn xảy ra ngay cả khi mỗi người tiếp tục thực hiện những hành động khác với những hoạt động của người kia. Khả năng đóng vai của người kia sẽ xuất hiện khi có cùng những hành động mà cả hai cùng thực hiện. Nghĩa là, ông A sẽ tiếp nhận vào nội tâm của mình những vai trò mà ông B làm đi làm lại và biến chúng thành mẫu mực cho cách đóng vai của chính mình. Thí dụ, vai trò của ông B trong việc nấu ăn không chỉ được diễn hình hóa bởi ông A, mà còn trở thành một thành tố nằm ngay trong vai trò nấu ăn của chính ông A. Như vậy, một tập hợp những hành động đã–được–diễn–hình–hóa hồ tương sẽ xuất hiện, những hành động này sẽ được mỗi người biến thành tập quán khi đóng các vai trò, trong đó có những hành động được thực hiện riêng rẽ và một số khác thì được thực hiện chung. Tuy sự diễn hình hóa hồ tương này chưa phải là sự định chế hóa (vì mới chỉ có hai cá nhân, nếu không có khả năng hình thành một hệ thống phân loại các diễn hình tác nhân), nhưng rõ

ràng là sự định chế hóa đã xuất hiện *in nucleo* [tức ở dạng mầm mống – N.D.].

Ở giai đoạn này, người ta có thể tự hỏi vậy hai cá nhân ấy có lợi gì từ bước tiến triển này. Cái lợi quan trọng nhất là người này sẽ có thể tiên đoán được các hành động của người kia. Đồng thời, cũng có thể tiên đoán được sự tương giao giữa hai người. “Thế là anh ta lại bắt đầu lại” sẽ trở thành “thế là *chúng ta* lại bắt đầu lại”. Điều này khiến cho cả hai cá nhân giảm được khá nhiều sự căng thẳng. Họ tiết kiệm được thời gian và công sức, không chỉ trong bất cứ công việc nào mà họ có thể làm riêng hay làm chung, mà kể cả về mặt tâm lý của từng người. Cuộc sống chung của họ bây giờ được xác định bởi những nề nếp được-coi-như-đương-nhiên ngày càng nhiều. Họ có thể làm nhiều việc mà không cần chú ý lắm. Mọi hành động của người này không còn là nguồn gây ra sự ngạc nhiên và sự nguy hiểm tiềm tàng cho người kia. Trái lại, phần lớn những gì diễn ra bắt đầu mang tính chất tầm thường của cái sẽ trở thành đời sống thường nhật đối với cả hai người. Điều này có nghĩa là hai cá nhân đang xây dựng một hậu cảnh [*background*], theo nghĩa đã bàn ở đoạn trên; hậu cảnh này có tác dụng làm cho cả những hành động riêng rẽ của họ lẫn quá trình tương giao giữa họ với nhau trở nên ổn định. Đến lượt mình, việc kiến tạo nên cái hậu cảnh nề nếp sẽ tạo ra khả năng cho một sự phân công lao động giữa họ với nhau, mở đường cho những sự cạnh tranh vốn đòi hỏi một cường độ chú ý cao hơn. Sự phân công lao động và những sự cạnh tranh sẽ dẫn đến các quá trình tập quán hóa mới, [từ đó] tiếp tục mở rộng hơn nữa cái hậu cảnh chung của cả hai cá nhân. Nói cách

khác, một thế giới xã hội sẽ bước vào tiến trình được kiến tạo, trong đó có những mầm mống của một trật tự định chế đang nảy nở.

Nói chung, bất cứ hành động nào được lặp lại từ một lần trở lên đều có xu hướng được tập quán hóa ở mức độ nào đó, cũng giống như bất cứ hành động nào được người khác nhìn thấy thì cũng sẽ nhất thiết được anh ta diễn hình hóa theo cách nào đó. Tuy nhiên, để cho kiểu diễn hình hóa hổ tương vừa mô tả trên đây có thể xảy ra, thì phải có một tình huống xã hội kéo dài trong đó có sự đan xen nhau giữa các hành động đã được tập quán hóa của hai người hoặc nhiều người. Vậy thì những hành động nào sẽ có khả năng được diễn hình hóa hổ tương theo cách này?

Câu trả lời tổng quát là như sau: đó là những hành động mang tính chất thiết thân đối với cả nhân vật A lẫn nhân vật B trong tình huống chung của họ. Những lãnh vực có thể thiết thân theo kiểu này, tất nhiên, sẽ biến thiên tùy theo những tình huống khác nhau. Có những tình huống mà tiểu sử trước đây của cả A và B đều từng gặp, nhưng cũng có thể có những tình huống khác xuất phát từ những hoàn cảnh tự nhiên, mang tính chất tiền xã hội. Dù ở trường hợp nào đi nữa thì cái cần được tập quán hóa chính là tiến trình truyền thông và tiếp xúc giữa A và B với nhau. Lao động, tình dục và lãnh thổ tính [*territoriality*] là những tiêu điểm khác có thể được diễn hình hóa và tập quán hóa. Trong các lãnh vực khác nhau ấy, tình huống của A và B mang tính hệ hình của quá trình định chế hóa diễn ra trong các xã hội rộng lớn hơn.

Chúng ta hãy đẩy hệ hình này lên một bước xa hơn và tưởng tượng rằng A và B có con cái. Vào lúc này, tình huống đã thay đổi về chất. Sự xuất hiện của bên thứ ba đã làm thay đổi đặc tính của quá trình tương giao xã hội đang diễn ra giữa A và B, và đặc tính này sẽ còn tiếp tục thay đổi nữa khi có thêm những cá nhân mới. Thế giới định chế [*institutional world*], vốn từng tồn tại *in statu nascendi* [trong trạng thái phôi thai –N.D.] trong tình huống nguyên thủy của A và B, bây giờ được truyền sang cho những người khác. Trong quá trình này, sự định chế hóa sẽ được hoàn thiện. Những sự tập quán hóa và những sự điển hình hóa vốn diễn ra trong cuộc sống chung của A và B – những hình thái mà cho đến thời điểm ấy vẫn mang đặc tính của những quan niệm *ad hoc* [tức thời] của hai cá nhân – bây giờ trở thành những định chế mang tính chất lịch sử. Khi đạt được sử tính, những hình thái này cũng đạt được một đặc tính then chốt khác, hay nói chính xác hơn, chúng hoàn thiện một đặc tính vốn còn ở dạng phôi thai ngay khi mà A và B bắt đầu việc điển hình hóa hồ tương những cách xử sự của họ: đặc tính này chính là tính khách quan. Điều này có nghĩa là những định chế nào bây giờ đã được kết tinh (chẳng hạn định chế tình cha con mà đứa trẻ phải chạm trán) thì sẽ được trải nghiệm như là cái tồn tại bên trên và vượt lên khỏi các cá nhân vốn là những người “tình cò” phải nhập tâm chúng vào lúc ấy. Nói cách khác, các định chế bây giờ được [con người] trải nghiệm như thể chúng có một thực tại riêng của chúng, một thực tại mà cá nhân phải đối diện như một sự kiện ngoại tại và mang tính cưỡng chế.

Bao lâu mà những định chế phôi thai vẫn còn được kiến tạo và được bảo tồn hạn hẹp trong sự tương giao giữa A và B, thì bấy lâu tính khách quan của các định chế này vẫn còn mong manh, dễ thay đổi, gần như chì để cho vui, ngay cả khi chúng đạt được một mức độ khách quan nhất định chỉ bởi sự kiện là chúng đã được hình thành. Để diễn đạt điều này một cách khác hơn một chút, [chúng ta có thể nói rằng] cái hậu cảnh mang tính nề nếp của các hoạt động của A và B vẫn có thể dễ dàng được A và B cố tình can thiệp. Mặc dù các nề nếp, một khi đã được thiết lập, tự chúng có xu hướng tồn tại bền bỉ, nhưng khả năng thay đổi chúng hay thậm chí loại bỏ chúng vẫn còn nằm trong tầm tay của ý thức. Chỉ có A và B chịu trách nhiệm về việc đã kiến tạo nên cái thế giới ấy. A và B vẫn còn có thể thay đổi nó hay loại bỏ nó. Hơn thế nữa, vì chính họ đã tạo nên hình hài cho cái thế giới ấy trong một quãng đời sống chung với nhau mà họ còn nhớ rõ, nên hình hài thế giới này tỏ ra hoàn toàn minh bạch đối với họ. Họ hiểu cái thế giới mà chính họ đã tạo ra. Tất cả những điều này sẽ khác đi trong quá trình truyền lại cho thế hệ sau. Tính khách quan của thế giới định chế sẽ trở nên “đậm đặc” hơn và “cứng cỏi” hơn, không chỉ đối với trẻ con, mà kể cả đối với các bậc cha mẹ (do hiệu ứng phản chiếu). Câu nói “thế là chúng ta lại bắt đầu làm lại” bây giờ biến thành câu “đây là cách mà ai cũng làm việc này”. Một thế giới nhìn theo cách này sẽ đạt đến độ bền chắc trong ý thức; nó càng có thực hơn bao giờ hết, nằm lù lù ở đó, và không còn dễ thay đổi được nữa. Đối với trẻ con, nhất là trong chặng đầu xã hội hóa của chúng, nó trở thành chính *thế giới*. Đối với cha mẹ, nó mất đi đặc tính “cho vui” của nó

và trở nên “nghiêm túc”. Đối với trẻ con, thế giới do cha mẹ chúng truyền lại không hoàn toàn minh bạch. Vì chúng không hề dự phần vào việc tạo hình nó, nên chúng đối diện với nó như một thực tại có sẵn đó, một thực tại mù mờ khó hiểu ít nhất về một số điểm nào đó, giống như thiên nhiên vậy.

Chỉ kể từ đây, chúng ta mới có thể thực sự nói được về một thế giới xã hội, hiểu theo nghĩa là một thực tại toàn diện và có sẵn ở đó mà cá nhân phải đối diện theo cách thức tương tự như cách đối diện với thực tại của thế giới tự nhiên. Chỉ bằng cách này, các hình thái xã hội, *với tư cách là* một thế giới khách quan, mới có thể được truyền lại cho thế hệ sau. Trong những chặng đầu của quá trình xã hội hóa, đứa trẻ hoàn toàn không thể phân biệt được giữa tính khách quan của các hiện tượng tự nhiên với tính khách quan của các hình thái xã hội. [Chẳng hạn] nếu nói đến điểm quan trọng nhất của sự xã hội hóa là ngôn ngữ, [thì có thể nói rằng] ngôn ngữ xuất hiện trước đứa trẻ như cái nằm trong bản chất của sự vật, và nó không thể nào hiểu được ý niệm qui ước của ngôn ngữ. Một đồ vật *là* cái mà người ta gọi nó như vậy, và người ta không thể gọi nó bằng bất cứ cái gì khác. Tất cả các định chế đều xuất hiện theo cách tương tự, [chúng xuất hiện] như cái gì có sẵn đó, không thể thay đổi và tự-nó-hiển-nhiên. Ngay cả trong thí dụ không có trong thực tế của chúng tôi về trường hợp hai người cha và mẹ đã kiến tạo nên một thế giới định chế *de novo* [lúc khởi thủy – N.D.], thì tính khách quan của cái thế giới này cũng sẽ trở nên mạnh mẽ hơn đối với chính họ bởi quá trình xã hội hóa của con cái họ, vì tính khách quan mà con cái họ trải nghiệm sẽ phản chiếu trở lại vào kinh nghiệm

của chính họ về thế giới này. Trong thực tế, lẽ tất nhiên, cái thế giới định chế mà hầu hết các bậc cha mẹ truyền lại [cho con cái] luôn luôn có sẵn đặc tính của một thực tại mang tính lịch sử và khách quan. [Nhưng] quá trình truyền lại còn có tác dụng củng cố “ý thức về thực tại” của các bậc cha mẹ, ít nhất là bởi lẽ, nói một cách thô thiển, khi người nào nói rằng “đây là cách mà ai cũng làm việc này” thì thông thường chính người này cũng tin vào điều đó.

Như vậy, một thế giới định chế được trải nghiệm như một thực tại khách quan. Nó có một lịch sử xuất hiện từ lâu trước khi cá nhân ra đời và nằm ngoài tầm ký ức tiểu sử cuộc đời của anh ta. Nó đã có đó trước khi anh ta được sinh ra, và nó sẽ còn đó sau khi anh ta chết đi. Bản thân lịch sử của thế giới định chế, cũng giống như truyền thống của các định chế hiện có, có đặc tính là khách quan. Tiểu sử của cá nhân được lãnh hội như một giai đoạn nằm trong dòng lịch sử khách quan của xã hội. Các định chế, với tư cách là những kiện tính mang tính lịch sử và tính khách quan, đối diện với cá nhân như những sự kiện không thể chối cãi. Các định chế có *ở đó*, nằm bên ngoài anh ta, tồn tại dai dẳng trong thực tại của chúng, cho dù anh ta có thích nó hay không thích nó. Anh ta không thể gạt bỏ chúng. Chúng cưỡng lại những nỗ lực của anh ta nhằm thay đổi chúng hoặc trốn thoát khỏi chúng. Chúng có sức mạnh cưỡng chế đối với anh ta, kể cả do tự bản thân chúng, bởi sức mạnh của chính kiện tính của chúng, lẫn do thông qua các cơ chế kiểm soát vốn thường đi kèm theo những định chế quan trọng nhất. Thực tại khách quan của các định chế không hề bị suy giảm nếu cá nhân không hiểu mục đích của chúng hay

cách vận hành của chúng. Có thể anh ta không hiểu nổi nhiều lãnh vực của thế giới xã hội, hay có thể thấy chúng mang tính chất áp chế trong tình trạng mù mờ khó hiểu của chúng, nhưng dù vậy anh ta vẫn thấy chúng có thực. Vì các định chế tồn tại như thực tại ngoại tại, nên cá nhân không thể nào hiểu được chúng bằng phương pháp nội quan [*introspection*]. Anh ta buộc phải “bước ra ngoài” để tìm hiểu về chúng, cũng giống như khi anh ta tìm hiểu về thế giới tự nhiên. Điều này vẫn đúng cho dù thế giới xã hội, xét như là một thực tại do con người tạo ra, vẫn có thể hiểu được theo một cách thức mà người ta không thể áp dụng vào trường hợp thế giới tự nhiên.

Điều quan trọng cần ghi nhớ là sự khách quan của thế giới định chế, cho dù có vẻ đồ sộ đến đâu chẳng nữa trước mắt cá nhân, vẫn là một sự khách quan do con người sản sinh ra và kiến tạo nên. Quá trình mà theo đó các sản phẩm ngoại thể hóa của hoạt động con người đạt được tính chất khách quan, đó chính là quá trình khách thể hóa. Thế giới định chế là hoạt động đã–được–khách–thể–hóa của con người, và đối với bất cứ định chế riêng lẻ nào thì cũng đều như vậy. Nói cách khác, mặc dù con người trải nghiệm thế giới xã hội như là cái có tính chất khách quan, thế giới ấy vẫn không vì thế mà có được một vị thế bản thể luận nằm bên ngoài các hoạt động của con người vốn đã sản sinh ra nó. Điều nghịch lý là con người có khả năng tạo ra một thế giới mà rồi sau đó anh ta trải nghiệm nó như một cái gì đó không phải là một sản phẩm của con người – chúng ta sẽ bàn luận sau về nghịch lý này. Ở đây, điều quan trọng cần nhấn mạnh là mối quan hệ giữa con người, [xét như là] nhà sản xuất, với thế giới xã hội, [xét như

là] sản phẩm của anh ta, là và luôn luôn là một mối quan hệ mang tính biện chứng. Nghĩa là, con người (tất nhiên, không phải ở tình trạng lẻ loi, mà là trong các tập thể của mình) và thế giới xã hội của anh ta tương tác lẫn nhau. Sản phẩm tác động ngược trở lại nhà sản xuất. Sự ngoại thể hóa *[extemalization]* và sự khách thể hóa là những mô-men nằm trong một quá trình biện chứng liên tục. Mô-men thứ ba trong quá trình này là sự nội tâm hóa *[internalixation]* (nhờ đó mà thế giới xã hội vốn đã được khách thể hóa sẽ được phóng chiếu ngược trở lại vào trong ý thức trong suốt tiến trình xã hội hóa); chúng ta sẽ quan tâm chi tiết hơn nhiều đến mô-men này ở phần sau. Tuy nhiên, ngay ở đây chúng ta đã có thể thấy mối quan hệ nền tảng giữa ba mô-men biện chứng này trong thực tại xã hội. Mỗi mô-men tương ứng với một lối mô tả căn bản về thế giới xã hội. *Xã hội là một sản phẩm của con người. Xã hội là một thực tại khách quan. Con người là một sản phẩm của xã hội.* Như vậy có lẽ cũng đã rõ là một sự phân tích về thế giới xã hội mà bỏ quên bất kỳ một trong ba mô-men này thì sẽ bị méo mó.

Chúng ta có thể nói thêm rằng chỉ khi nào xảy ra việc lưu truyền lại thế giới xã hội cho một thế hệ sau (tức là việc nội tâm hóa, vốn được thực hiện trong quá trình xã hội hóa) thì sự biện chứng nền tảng của xã hội mới xuất hiện trong tính tổng thể của nó. Nói khác đi, chỉ khi nào xuất hiện một thế hệ mới, thì người ta mới có thể thực sự nói đến một thế giới xã hội.

Cũng ở điểm này, thế giới định chế đòi hỏi phải có sự chính đáng hóa, nghĩa là những cách thức mà nhờ đó nó có thể

được “giải thích” và được biện minh. Sở dĩ như vậy không phải là vì nó tỏ ra ít “có thực” hơn. Như chúng ta đã thấy, thực tại của thế giới xã hội đạt được mức độ đồ sộ áp đảo trong dòng tiến trình mà nó được lưu truyền lại. Tuy nhiên, thực tại này là một thực tại có tính lịch sử, đến với thế hệ sau như một truyền thống chứ không phải như một ký ức thuộc về tiểu sử cá nhân. Trong thí dụ có tính hệ hình của chúng tôi, ông A và ông B, vốn là những người sáng tạo nguyên thủy của thế giới xã hội, luôn luôn có thể mô tả lại một cách chi tiết những hoàn cảnh mà trong đó họ đã thiết lập nên thế giới của mình hay bất cứ bộ phận nào của thế giới ấy. Nghĩa là, họ có thể tìm lại được ý nghĩa của một định chế bằng cách vận dụng khả năng hồi tưởng của họ. Những đứa con của ông A và của ông B thì lại ở vào một tình huống hoàn toàn khác. Chúng có được kiến thức về lịch sử định chế là do “nghe nói lại”. Ý nghĩa nguyên thủy của các định chế là điều vượt ra ngoài tầm với của chúng xét về mặt ký ức. Vì thế, cần phải diễn giải ý nghĩa này cho chúng bằng những công thức chính đáng hóa khác nhau. Những công thức này phải mang tính chất nhất quán và toàn diện xét về mặt trật tự định chế, nếu muốn chúng có sức thuyết phục đối với thế hệ sau. Phải kể cùng một câu chuyện cho mọi đứa trẻ, có thể nói như vậy. Hệ quả là trật tự định chế đang nảy nở sẽ dựng lên cho mình một mái vòm chính đáng hóa [*canopy of legitimations*], và phủ lên trên mái vòm này một tấm màn bảo vệ/che chở [*protective cover*] – tấm màn này bao gồm cả sự lý giải về mặt tri nhận lẫn sự lý giải về mặt chuẩn mực. Những sự chính đáng hóa này được thế hệ sau học hỏi trong suốt cùng một quá trình mà chúng

được xã hội hóa vào trong trật tự định chế. Chúng ta sẽ xem xét chuyện này về sau một cách chi tiết hơn.

Sự phát triển của những cơ chế đặc thù nhằm kiểm soát xã hội cũng trở nên cần thiết trong quá trình sử tính hóa *[historicization]* và khách thể hóa *[objectivation]* của các định chế. Hiện tượng đi chệch khỏi những qui trình hành động “đã được lập trình” về mặt định chế bắt đầu có thể xảy ra khi mà các định chế đã trở thành những thực tại tách lìa khỏi tính chất thiết thân nguyên thủy của chúng trong những quá trình xã hội cụ thể mà từ đó chúng nảy sinh. Nói một cách đơn giản hơn, người ta thường dễ đi chệch khỏi những chương trình mà người khác thiết lập cho mình, hơn là đi chệch khỏi những chương trình mà chính mình đã góp phần thiết lập. Thế hệ sau sẽ gặp phải vấn đề tuân thủ, và việc xã hội hóa thế hệ này vào trong trật tự định chế đòi hỏi người ta phải thiết lập các biện pháp chế tài. Các định chế buộc phải xác lập và thực tế luôn luôn xác lập quyền uy của mình lên trên cá nhân, bất kể những ý nghĩa chủ quan mà anh ta có thể gán cho một tình huống cụ thể nào đó. Sự ưu thế của các định nghĩa mang tính định chế về các tình huống phải được duy trì liên tục nhằm ngăn chặn mọi mưu toan định nghĩa lại của cá nhân. Trẻ em phải được “dạy cách cư xử”, và một khi đã được dạy thì chúng phải “tuân theo khuôn phép”. Người lớn cũng buộc phải như vậy, lẽ dĩ nhiên, ứng xử càng được định chế hóa, thì nó càng trở nên dễ tiên đoán hơn và do đó càng được kiểm soát kỹ hơn. Nếu quá trình xã hội hóa vào trong các định chế đã có hiệu quả thực sự, thì các biện pháp chế tài triệt để có thể được áp dụng một cách tiết kiệm và có chọn lọc, Trong hầu

hết các trường hợp, cách xử sự thường diễn ra một cách “tự phát” trong những kênh đã được vạch sẵn bởi các định chế. Cách xử sự càng được coi như điều-đương-nhiên, xét trên cấp độ ý nghĩa, thì những khả năng làm khác đi so với các “chương trình” mà định chế đã đặt ra sẽ càng ít đi, và cách xử sự sẽ càng trở nên dễ tiên đoán hơn và càng được kiểm soát chặt hơn.

Trên nguyên tắc, sự định chế hóa có thể diễn ra trong bất cứ lãnh vực xử sự nào thiết thân đối với tập thể. Trong thực tế, hàng loạt tiến trình định chế hóa thường diễn ra đồng thời. Không có một lý do *a priori* [tiên nghiệm] nào để có thể khẳng định rằng các tiến trình này nhất thiết phải “ăn khớp với nhau” về mặt chức năng, và lại càng không thể coi chúng như một hệ thống nhất quán về mặt lô-gíc. Trở lại một lần nữa với cái thí dụ có tính hệ hình của chúng tôi bằng cách thay đổi một chút về tình huống hư cấu, chúng ta hãy giả sử lần này không phải là một gia đình đang thành hình bao gồm cha mẹ và con cái, mà là một bộ ba hấp dẫn bao gồm một người đàn ông tên A, một phụ nữ song tính luyến ái tên B và một phụ nữ đồng tính luyến ái tên C. Chúng ta không cần phải nhắc lại rằng những mối liên hệ tình dục của ba cá nhân này không trùng khớp nhau. Mối liên hệ A-B không được chia sẻ bởi C. Những tập quán phát sinh từ mối liên hệ A-B không cần có liên quan gì với những tập quán phát sinh từ những mối liên hệ B-C và C-A. Dù sao, không có lý do gì mà hai quá trình tập quán hóa trong hoạt động tình dục, một cái khác giới và một cái đồng giới nữ, lại không thể diễn ra bên cạnh nhau mà không cần tích hợp về mặt chức năng với nhau hay với một quá trình tập

quán hóa thứ ba trên cơ sở một lợi ích chung nào đó, trong việc trồng hoa chẳng hạn (hay trong bất cứ công việc nào khác có thể thiết thân đồng thời với cả người đàn ông có nhu cầu tình dục khác giới lẫn người phụ nữ có nhu cầu tình dục đồng giới). Nói cách khác, ba tiến trình tập quán hóa hay định chế hóa ở dạng phôi thai có thể xảy ra mà không nhất thiết phải tích hợp với nhau về mặt chức năng hay về mặt lô-gíc xét như những hiện tượng xã hội. Lập luận này vẫn có hiệu lực nếu chúng ta coi A, B và C là những tập thể chứ không phải những cá nhân, bất kể các mối liên hệ thiết thân có nội dung nào. Như vậy, không thể khẳng định rằng sự tích hợp về mặt chức năng hay về mặt lô-gíc là chuyện *a priori* [tiên nghiệm] khi các quá trình tập quán hóa hay định chế hóa chỉ diễn ra nơi cùng những cá nhân hoặc cùng những tập thể, chứ không phải nơi những cá nhân biệt lập mà chúng tôi đã giả định trong thí dụ trên.

Tuy nhiên, thực tế vẫn cho thấy các định chế thường có xu hướng “ăn khớp với nhau”. Nếu hiện tượng này không phải là chuyện được coi là đương nhiên, thì nó cần được giải thích. Vậy làm thế nào giải thích được điều này? Trước tiên, người ta có thể lập luận rằng sẽ có *một số* điều thiết thân chung cho mọi thành viên của một tập thể. Mặt khác, sẽ có nhiều lãnh vực xử sự chỉ thiết thân với một số loại người nào đó mà thôi. Sự có mặt của những loại người này thể hiện một sự biệt dị hóa [*differentiation*] ở dạng phôi thai, ít nhất là theo một ý nghĩa tương đối ổn định nào đó mà người ta gán cho những loại người này. Sự gán ghép này có thể dựa trên những sự khác biệt tiền xã hội [*pre-social*], như giới tính chẳng hạn,

hoặc dựa trên những sự khác biệt phát sinh trong tiến trình tương giao xã hội, chẳng hạn như những sự khác biệt nảy sinh từ sự phân công lao động. Thí dụ, chỉ có phụ nữ mới có thể dính líu đến ma thuật sinh sản, và chỉ có thợ săn mới được tham gia vào việc vẽ tranh trong hang động, Hay chỉ có ông già mới được thực hiện nghi thức cầu mưa, và chỉ có những người chế tạo vũ khí mới có thể ăn nằm với chị em họ đồng mẹ. Xét trên bình diện tính chức năng xã hội ngoại tại, những lãnh vực xử sự này không cần được tích hợp vào trong *một* hệ thống nhất quán. Chúng có thể tiếp tục tồn tại song song với nhau trên cơ sở các hành vi biệt lập nhau. Nhưng nếu các hành vi có thể biệt lập nhau, thì các ý nghĩa lại có xu hướng hướng tới ít ra một sự nhất quán tối thiểu nào đó. Khi cá nhân phản tư về những thời điểm kế tiếp nhau mà mình đã trải nghiệm, anh ta sẽ cố gắng làm cho các ý nghĩa của những kinh nghiệm ấy ăn khớp với một khuôn khổ tiểu sử nhất quán. Xu hướng này càng mạnh lên khi cá nhân thấy các ý nghĩa của mình cũng giống như của những người khác, và sự tích hợp tiểu sử của mình cũng giống như họ. Rất có thể xu hướng tích hợp các ý nghĩa này xuất phát từ một nhu cầu tâm lý, vốn đến lượt nó cũng có thể xuất phát từ một nền tảng sinh lý (nghĩa là có thể có một “nhu cầu” nội tại muốn đạt được sự nhất quán trong cấu tạo tâm sinh lý của con người). Tuy nhiên, luận đề của chúng tôi không dựa trên những tiền đề nhân học ấy, mà thực ra là dựa trên việc phân tích về mối liên hệ hỗ tương có ý nghĩa trong các tiến trình định chế hóa.

Do đó, chúng ta cần hết sức thận trọng khi đưa ra nhận định nào đó về “lô-gíc” của các định chế. Lô-gíc không nằm

trong các định chế và các chức năng ngoại tại của chúng, mà nằm trong cách thức mà chúng được luận giải khi người ta phản tư về chúng. Nói cách khác, chính ý thức phản tư [*reflective consciousness*] đã lấy đặc tính lô-gíc đặt chồng lên trật tự định chế.

Ngôn ngữ là phương tiện nền tảng để người ta có thể lấy lô-gíc đặt chồng lên thế giới xã hội đã-được-khách-thể-hóa. Công trình kiến trúc chính đáng hóa được xây dựng dựa trên ngôn ngữ và sử dụng ngôn ngữ làm công cụ chủ yếu. Vì vậy, cái “lô-gíc” mà người ta gán cho trật tự định chế là một bộ phận của kho kiến thức sẵn có trong xã hội và được coi là điều đương nhiên phải như vậy. Vì cá nhân, một khi đã được xã hội hóa trọn vẹn, “biết được” rằng thế giới xã hội của anh ta là một tổng thể nhất quán, nên anh ta sẽ buộc phải giải thích cả sự vận hành lẫn sự trục trặc của thế giới này theo “kiến thức” ấy. Hệ quả của điều này là khi quan sát một xã hội nào đó, người ta thường rất dễ khẳng định rằng các định chế của xã hội này thực sự vận hành và tích hợp với nhau bởi vì chúng “phải như vậy”.

Như vậy, *de facto* [trên thực tế], các định chế được tích hợp lại với nhau. Nhưng sự tích hợp của chúng không phải do yêu cầu về mặt chức năng đối với những tiến trình xã hội đã sản sinh ra chúng; thực ra, sự tích hợp này xảy ra dưới dạng phái sinh. Các cá nhân thực hiện những hành động đã được-dịnh-chế-hóa riêng lẻ trong bối cảnh tiểu sử của họ. Tiểu sử này là một tổng thể được-phản-tư, trong đó các hành động riêng lẻ không được coi là những biến cố cô lập, mà là những bộ phận có liên quan tới một vũ trụ có ý nghĩa về mặt chủ quan – các ý

nghĩa của các hành động này không phải là những ý nghĩa cá biệt của cá nhân, mà là ăn khớp với các ý nghĩa trong xã hội và được mọi người trong xã hội chia sẻ. Chỉ có thông qua con đường vòng này, tức là thông qua những vũ trụ ý nghĩa được chia sẻ về mặt xã hội, thì chúng ta mới đạt tới nhu cầu tích hợp về mặt định chế.

Điều này mang những hàm ý sâu xa đối với bất kỳ công trình phân tích nào về các hiện tượng xã hội. Nếu sự tích hợp của một trật tự định chế chỉ có thể được hiểu trong khuôn khổ “kiến thức” mà các thành viên của nó có về nó [tức về trật tự định chế này – N.D.], thì hệ luận là việc phân tích về “kiến thức” này sẽ là điều thiết yếu để có thể phân tích được trật tự định chế ấy. Điều quan trọng cần nhấn mạnh là công việc này không chỉ bao hàm và cũng không chủ yếu bao hàm mối quan tâm đến các hệ thống lý thuyết phức tạp vốn được dùng để chính đáng hóa cho trật tự định chế. Dĩ nhiên, các lý thuyết cũng cần được lưu tâm tới. Nhưng kiến thức lý thuyết chỉ là một phần nhỏ và hoàn toàn không phải là phần quan trọng nhất của những gì được coi là kiến thức trong một xã hội. Những sự chính đáng hóa tinh tế về mặt lý thuyết chỉ xuất hiện vào những thời điểm cụ thể nào đó trong lịch sử của một định chế. Kiến thức cơ bản về trật tự định chế là một thứ kiến thức ở cấp độ tiền lý thuyết [*pretheoretical*]. Nó là tổng số toàn bộ những điều mà “ai cũng biết” về một thế giới xã hội, một tập hợp các câu châm ngôn, các bài học luân lý, các ngạn ngữ đạo lý, các giá trị và các niềm tin, các huyền thoại, v.v. – việc tích hợp tất cả những thứ ấy thành lý thuyết đòi hỏi phải có một sự can hường ghê gớm về trí tuệ, như chúng ta có thể

chứng kiến qua bao nhiêu thế hệ các nhà tích hợp quả cảm, kể từ Homercho tới những người xây dựng những hệ thống xã hội học gần đây nhất. Tuy nhiên, ở cấp độ tiền lý thuyết, bất cứ định chế nào cũng đều có một khối kiến thức mang tính chất công-thức-có-sẵn được lưu truyền lại, nghĩa là thứ kiến thức cung cấp các qui tắc xử sự thích hợp xét về mặt định chế.

Thứ kiến thức này tạo nên động năng thúc đẩy lối xử sự đã được định chế hóa. Nó xác định những lãnh vực xử sự nào đã được định chế hóa, và chỉ rõ tất cả những tình huống nào nằm trong những lãnh vực này. Nó xác định và kiến tạo các vai trò cần phải đóng trong khuôn khổ các định chế này. *Ipsa facto* [do chính điều đó], nó kiểm soát và tiên đoán mọi cách xử sự ấy. Vì kiến thức này đã được khách thể hóa về mặt xã hội *xét như là* kiến thức, nghĩa là như một khối các chân lý có hiệu lực tổng quát về thực tại, cho nên bất cứ hành vi đi chệch nào khỏi trật tự định chế đều được coi như một sự xa lìa khỏi thực tại. Hành vi đi chệch này có thể bị gọi là đồi bại về đạo đức, bị bệnh tâm thần, hay chỉ đơn giản là do dốt nát. Mặc dù những sự phân biệt tinh tế này sẽ dẫn đến những hậu quả hiển nhiên để xử lý kẻ lệch lạc, nhưng tất cả những sự phân biệt ấy đều đồng ý cho rằng các hành vi lệch lạc là những thứ có vị thế tri nhận thấp kém trong lòng thế giới xã hội cụ thể này. Theo cách thức này, thế giới xã hội cụ thể này trở thành thế giới *tout court* [nghĩa là: nó *chính là* thế giới – N.D.]. Những gì được coi như đương nhiên là kiến thức trong xã hội cũng có cùng tương độ với cái có thể biết được, hay dù sao cũng đem lại một cái khung mà trong đó bất cứ điều gì chưa biết rồi ra

sẽ được biết đến trong tương lai. Đây là thứ kiến thức mà người ta học được trong quá trình xã hội hóa, và kiến thức này làm trung giới cho việc nội tâm hóa các cấu trúc đã-được-khách-thể-hóa của thế giới xã hội vào bên trong ý thức cá nhân. Hiểu theo nghĩa này, kiến thức là cái nằm ở ngay trung tâm của sự biến chứng căn bản của xã hội. Nó “lập chương trình” cho các kênh mà theo đó, quá trình ngoại thể hóa [*externalization*] sản xuất ra một thế giới khách quan. Nó đối vật hóa [*objectifies*] thế giới này thông qua ngôn ngữ và bộ máy tri nhận dựa trên ngôn ngữ, nghĩa là, nó sắp xếp thế giới này vào trong những đối vật mà người ta cần lãnh hội *như là* thực tại. Và nó lại được nội tâm hóa *như là* chân lý có hiệu lực khách quan trong quá trình xã hội hoá. Như vậy, kiến thức về xã hội là một sự *hiện thực hóa* hiểu theo cả hai nghĩa của từ này, một là lãnh hội cái thực tại xã hội vốn đã được khách thể hóa, và hai là tiếp tục sản xuất ra thực tại này.

Lấy thí dụ, trong quá trình phân công lao động, một khối kiến thức sẽ được phát triển để nói về những hoạt động cụ thể có liên quan. Trên cơ sở ngôn ngữ của mình, kiến thức này là điều thiết yếu để có thể “lập chương trình” về mặt định chế cho các hoạt động kinh tế này. Chẳng hạn, sẽ có một vốn từ vựng để chỉ các phương thức đi săn khác nhau, các loại vũ khí được sử dụng, các động vật được coi như con mồi, v.v. Ngoài ra, còn có một bộ sưu tập các công thức có sẵn mà người ta phải học để có thể đi săn một cách đúng đắn. Kiến thức này tự nó có tác dụng như một lực lèo lái và kiểm soát, một thành tố không thể thiếu của quá trình định chế hóa lãnh vực xử sự này. Một khi định chế đi săn đã được kết tinh và tồn

tại lâu bền về mặt thời gian, khối kiến thức ấy sẽ được sử dụng như một bản mô tả khách quan (và có thể kiểm chứng được trong thực tế) về nó. Cả một mảng của thế giới xã hội đã được đối vật hóa bởi kiến thức này. Sẽ xuất hiện một thứ “khoa học” khách quan về nghề đi săn, tương ứng với thực tại khách quan của nền kinh tế săn bắt. Không cần phải nhấn mạnh lại rằng “khả năng kiểm chứng bằng thực tế” và “khoa học” ở đây không được hiểu theo nghĩa của những quy tắc khoa học hiện đại, mà theo nghĩa là những kiến thức có được từ kinh nghiệm và sau đó được sắp xếp một cách có hệ thống vào một khối kiến thức.

Cũng khối kiến thức này sẽ được lưu truyền lại cho thế hệ sau. Thế hệ sau sẽ học nó như là chân lý khách quan trong tiến trình xã hội hóa, và do vậy sẽ nội tâm hóa nó như thực tại chủ quan. Thực tại này đến lượt nó có sức mạnh tạo hình nên cá nhân. Nó sẽ tạo ra một kiểu người cụ thể, trong trường hợp vừa nói trên thì đó là người thợ săn – căn cước [*identity*] và tiểu sử của người này với tư cách là một người thợ săn chỉ có ý nghĩa trong một vũ trụ được cấu tạo bởi khối kiến thức nói trên xét như một tổng thể (chẳng hạn trong một xã hội thợ săn) hay xét như một phần (chẳng hạn trong xã hội của chính chúng ta, trong đó các thợ săn hợp thành một tiểu vũ trụ riêng của họ). Nói cách khác, không có bộ phận nào của quá trình định chế hóa hoạt động săn bắt có thể tồn tại mà không có kiến thức cụ thể về hoạt động này vốn đã được sản sinh và đã được khách thể hóa về mặt xã hội. Việc đi săn và việc là một thợ săn mặc nhiên có nghĩa là tồn tại trong một thế giới xã hội vốn đã được định nghĩa và đã được kiểm soát

bởi khối kiến thức ấy. *Mutatis mutandis* [với một vài thay đổi thích hợp về chi tiết – N.D.], điều này cũng đúng đối với bất kỳ lãnh vực xử sự nào đã được định chế hóa.

Sự trầm tích và truyền thống

Chỉ có một phần nhỏ trong toàn bộ các kinh nghiệm của con người được lưu giữ lại trong ý thức. Những kinh nghiệm được-lưu-giữ này trở thành trầm tích, nghĩa là, chúng lắng đọng lại trong ký ức như những thực thể mà người ta có thể nhận ra được và nhớ lại được. Nếu không có sự trầm tích này, thì cá nhân không thể nào hiểu được tiểu sử của mình. Quá trình trầm tích liên chủ thể cũng diễn ra khi một số cá nhân có cùng một tiểu sử chung, trong đó các kinh nghiệm sẽ được tháp nhập vào một kho kiến thức chung. Quá trình trầm tích liên chủ thể chỉ có thể được gọi là có tính xã hội thực thụ khi nó đã được khách thể hóa trong một hệ thống tín hiệu dưới dạng nào đó, nghĩa là, khi xuất hiện khả năng đối vật hóa lặp đi lặp lại đối với những kinh nghiệm chung. Chỉ khi đó, những kinh nghiệm này mới có thể được lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ sau, và từ một tập thể này sang một tập thể khác. Trên lý thuyết, hoạt động chung có thể là nền tảng cho việc lưu truyền mà không cần có một hệ thống tín hiệu. [Nhưng] trên thực tế, điều này không thể xảy ra. Một hệ thống tín hiệu khả dụng một cách khách quan sẽ đem lại một vị thế nặc danh ở dạng phôi thai cho những kinh nghiệm đã-được-trầm-tích-hóa bằng cách tách chúng khỏi bối cảnh nguyên thủy của các tiểu sử cá nhân cụ thể, và làm cho chúng trở nên khả dụng cho tất cả những ai đang sử dụng hay sẽ sử dụng hệ thống tín

hiệu hữu quan. Nhờ vậy, các kinh nghiệm sẽ được lưu truyền lại dễ dàng.

Trên nguyên tắc, bất cứ hệ thống tín hiệu nào cũng đều có thể làm được điều ấy. Lẽ dĩ nhiên, thông thường thì hệ thống tín hiệu then chốt chính là hệ thống ngôn ngữ. Ngôn ngữ khách thể hóa các kinh nghiệm chung [mà mọi người đã từng trải qua – N.D.] và làm cho chúng trở nên khả dụng đối với mọi người thuộc một cộng đồng ngôn ngữ, và do vậy ngôn ngữ trở thành vừa là nền tảng, vừa là công cụ của kho kiến thức tập thể. Hơn nữa, ngôn ngữ còn đem lại phương tiện cho việc đối vật hóa những kinh nghiệm mới, cho phép tháp nhập những kinh nghiệm này vào trong kho kiến thức hiện hữu, và nó là phương tiện quan trọng nhất mà nhờ đó những sự trầm tích vốn đã-được-khách-thể-hóa [*objectivated*] và đã-được-đối-vật-hóa [*objectified*] có thể được lưu truyền lại trong truyền thống của tập thể hữu quan.

Lấy thí dụ, chỉ có một số thành viên của một xã hội săn bắt mới trải qua kinh nghiệm mất võ khí của mình và bị buộc phải chiến đấu tay không với một con thú hoang dã. Kinh nghiệm đáng sợ này, cho dù qua đó người ta có được những bài học về lòng gan dạ, về sự khôn khéo và về kỹ năng, sẽ được trầm tích lại một cách vững chắc trong ý thức của những cá nhân đã trải qua kinh nghiệm này. Nếu kinh nghiệm này được một số cá nhân trải qua cùng với nhau, thì nó sẽ được trầm tích một cách trên chủ thể, và thậm chí nó có thể tạo thành một sợi dây gắn kết sâu sắc các cá nhân này với nhau. Tuy nhiên, một khi kinh nghiệm này được đặt tên và được lưu truyền lại bằng ngôn ngữ thì nó sẽ được nhiều người biết đến, và rất có

thể nó sẽ trở thành câu chuyện hết sức thiết thân đối với những người chưa hề trải qua kinh nghiệm này. Việc định danh bằng ngôn ngữ (trong một xã hội săn bắt, chúng ta có thể hình dung là việc định danh này sẽ diễn ra một cách hết sức chính xác và tỉ mỉ – chẳng hạn, “một mình hạ gục con tê giác đực bằng một tay”, “một mình hạ gục con tê giác cái bằng hai tay”, v.v.) chính là việc trừu tượng hóa kinh nghiệm trải qua trong tiểu sử cá nhân. Việc định danh bằng ngôn ngữ trở thành một khả năng khách quan có thể xảy ra đối với mọi người, hay ít nhất đối với tất cả những người thuộc một loại nào đó (chẳng hạn, những người thợ săn nào vừa vượt qua giai đoạn khai tâm); nghĩa là, nó trở nên nặc danh trên nguyên tắc, cho dù nó vẫn còn gắn liền với các kỳ tích của những cá nhân cụ thể nào đó. Ngay cả đối với những người biết trước là sẽ không trải qua kinh nghiệm này trong tiểu sử tương lai của mình (chẳng hạn, những người phụ nữ bị cấm săn bắt), thì nó vẫn có thể thiết thân [đối với họ] theo một con đường vòng nào đó (chẳng hạn, xét ở khía cạnh niềm mơ ước của họ về một người chồng tương lai); dù ở vào trường hợp nào đi nữa, nó là một phần của kho kiến thức chung. Như vậy, việc đối vật hóa kinh nghiệm vào trong ngôn ngữ (nghĩa là, chuyển hóa kinh nghiệm này thành một đối tượng kiến thức khả dụng cho mọi người) sẽ cho phép tháp nhập nó vào một mảng truyền thống rộng lớn hơn dưới hình thức lời răn dạy luân lý, thi ca truyền cảm, chuyện ngụ ngôn tôn giáo hay những hình thức khác tương tự. Lúc bấy giờ, cả kinh nghiệm hiểu theo nghĩa hẹp lẫn những ý nghĩa rộng hơn mà người ta gán thêm [vào kinh nghiệm này] đều có thể được dạy lại cho các thế hệ sau,

hay thậm chí được truyền bá đến một cộng đồng hoàn toàn xa lạ (chẳng hạn, một xã hội nông nghiệp có thể gán những ý nghĩa hết sức khác biệt vào toàn bộ kinh nghiệm săn bắt này).

Ngôn ngữ trở thành cái kho chứa rất nhiều điều đã được trầm tích trong tập thể, vốn có thể được thủ đắc một cách đơn niệm, tức là, như là những tổng thể nhất quán và không cần phải tái hiện lại những quá trình hình thành nguyên thủy của chúng. Vì nguồn gốc thực thụ của những điều đã được trầm tích không còn quan trọng nữa, nên truyền thống có thể sáng chế ra một nguồn gốc hoàn toàn khác mà không vì thế mà đe dọa đến những gì đã được khách thể hóa. Nói cách khác, những sự chính đáng hóa có thể diễn ra kế tục nhau, đôi khi còn gán những ý nghĩa mới cho những kinh nghiệm đã-được-trầm-tích của tập thể. Lịch sử quá khứ của xã hội có thể được lý giải lại mà không nhất thiết gây ra hậu quả làm xáo trộn trật tự định chế. Chẳng hạn, trong thí dụ ở trên, “việc hạ gục [con thú] một cách ngoạn mục” có thể đi đến chỗ được chính đáng hóa như một kỳ tích của các đấng thần thánh, và bất cứ hành động nào của con người lặp lại kỳ tích ấy cũng có thể được chính đáng hóa như một sự bắt chước cái nguyên mẫu thần thoại ấy.

Quá trình này nhấn mạnh đến tất cả những sự trầm tích đã-được-khách-thể-hóa, chứ không chỉ những hành động đã-được-định-chế-hóa. Chẳng hạn, nó có thể đề cập đến việc lưu truyền những cách diễn hình hóa về người khác vốn không trực tiếp thiết thân với những định chế cụ thể nào. Thí dụ, những người khác có thể được xếp vào loại “cao” hoặc “lùn”, “mập” hoặc “ ốm”, “sáng dạ” hoặc “ngu si”, mà không có

bất cứ hàm ý định chế nào được gán vào những sự diễn hình hóa này. Dĩ nhiên, quá trình này cũng diễn ra trong việc lưu truyền những ý nghĩa đã-được-trầm-tích vốn phù hợp với tình trạng chuyên biệt hóa định chế nhất định đã có trước đó. Việc lưu truyền ý nghĩa của một định chế dựa trên nền tảng sau: đó là sự công nhận về mặt xã hội rằng định chế này là một giải pháp “lâu dài” cho một vấn đề “lâu dài” của một cộng đồng nào đó. Vì thế, những tác nhân tiềm năng của những hành động trong khuôn khổ định chế phải được làm quen *một cách có hệ thống* với những ý nghĩa này. Điều này đòi hỏi phải có một dạng tiến trình “giáo dục” nào đó. Những ý nghĩa của định chế phải được khắc sâu vào trong ý thức của cá nhân một cách mạnh mẽ và không thể xóa mờ. Vì con người thường hay lơ là và hay quên, cho nên cũng cần phải có những phương sách để nhờ đó, những ý nghĩa này có thể được ghi khắc lại và nhớ lại, kể cả bằng những phương tiện cưỡng ép và không dễ chịu, nếu cần. Hơn nữa, vì con người thường ngốc nghếch, cho nên những ý nghĩa của định chế có xu hướng trở nên giản lược đi trong quá trình lưu truyền, nhằm làm thế nào để toàn bộ các “công thức” [*formulae*] của định chế có thể được các thế hệ kế tiếp học và ghi nhớ một cách dễ dàng. Tính chất “công thức” của các ý nghĩa của định chế giúp cho chúng dễ nhớ được lâu. Ở đây, xét trên cấp độ của những ý nghĩa đã-được-trầm-tích, chúng ta thấy có cùng những quá trình nề nếp hóa [*routinization*] và tầm thường hóa [*trivialization*] mà chúng ta đã ghi nhận khi bàn luận về quá trình định chế hóa. Một lần nữa, hình thức cách điệu hóa mà theo đó những kỳ tích anh hùng biến thành một phần của

truyền thống chính là một thí dụ minh họa hữu ích về điểm này.

Những ý nghĩa đã-được-khách-thể-hóa của các hoạt động định chế được quan niệm như là “kiến thức” [*knowledge*] và được lưu truyền với tư cách là “kiến thức”. Một phần “kiến thức” này được coi là thiết thân đối với tất cả mọi người, còn một phần khác thì chỉ thiết thân với một số loại người nào đó mà thôi. Quá trình lưu truyền nào cũng đòi hỏi phải có một kiểu guồng máy xã hội nào đó. Nghĩa là có một số loại người được gọi là những người truyền đạt, còn những loại người khác thì được gọi là những người tiếp nhận “kiến thức” truyền thống. Tính chất đặc thù của guồng máy này, dĩ nhiên, sẽ khác nhau giữa xã hội này với xã hội khác. Cũng sẽ có những phương sách nhất định cho việc chuyển giao truyền thống từ những người am hiểu đến những người không biết. Thí dụ, các kiến thức về kỹ thuật, ma thuật và luân lý của hoạt động săn bắt có thể được truyền lại từ những người cậu bên đằng mẹ cho những đứa cháu trai ở một độ tuổi nào đó, thông qua một số thủ tục nhập môn nhất định. Cách xếp loại theo nhóm người am hiểu và nhóm người không biết, cũng giống như “kiến thức” mà họ sẽ chuyển giao cho nhau, là một câu chuyện thuộc về cách định nghĩa của xã hội; cả chuyện “biết” lẫn chuyện “không biết” đều có liên quan đến cái đã được định nghĩa về mặt xã hội là thực tại, chứ không liên quan đến một số tiêu chuẩn có hiệu lực tri nhận nào đó nằm bên ngoài xã hội. Nói một cách thô sơ, những người cậu không truyền lại kho kiến thức cụ thể này bởi vì họ biết nó, nhưng họ biết nó (tức là họ được coi là người am hiểu) *bởi vì* họ là những người

cậu. Nếu một người cậu – được gọi là cậu xét về mặt định chế –, vì những lý do cụ thể nào đó, tỏ ra không có khả năng truyền lại kiến thức đang nói ở đây, thì ông ta sẽ không còn là một người cậu theo nghĩa đầy đủ của từ này nữa, và do vậy, ông ta có thể bị tước đi sự công nhận về mặt định chế đối với vị thế này.

Tùy theo tầm lan tỏa xã hội của mức độ thiết thân của một loại “kiến thức”, cũng như tùy theo mức độ phức tạp và tầm quan trọng của nó trong một tập thể cụ thể, “kiến thức” có thể cần phải được tái khẳng định thông qua những vật biểu tượng (chẳng hạn linh vật, hoặc huy hiệu trong quân đội), và/hoặc những hành động biểu tượng (chẳng hạn nghi thức tôn giáo hay nghi thức quân đội). Nói cách khác, người ta có thể cần đến các đồ vật và hành động cụ thể để dễ ghi nhớ. Mọi quá trình truyền đạt các ý nghĩa của định chế đều hiển nhiên bao hàm các phương sách kiểm soát và chính đáng hóa. Những phương sách này gắn liền với chính các định chế và được quản trị bởi nhóm nhân sự chuyên lo việc truyền đạt. Có lẽ cần nhấn mạnh một lần nữa ở đây là không thể giả định về bất cứ sự nhất quán *a priori* [tiên nghiệm] nào, hướng hồ sự nhất quán về mặt chức năng, giữa các định chế khác nhau với các hình thức truyền đạt kiến thức thuộc về chúng, vấn đề nhất quán về mặt lô-gíc nảy sinh trước hết ở cấp độ chính đáng hóa (nơi có thể xảy ra sự xung đột hoặc sự cạnh tranh giữa những sự chính đáng hóa khác nhau và những nhóm người điều hành việc này), và thứ hai, ở cấp độ xã hội hóa (nơi có thể có những trở ngại thực tế trong quá trình nội tâm hóa những ý nghĩa định chế kế tiếp nhau hoặc cạnh tranh

nhau). Quay trở lại với một thí dụ đã nêu trên, [có thể nói rằng] không có bất cứ lý do *a priori* [tiên nghiệm] nào khiến cho những ý nghĩa định chế vốn bắt nguồn từ một xã hội săn bắt lại không thể truyền bá được đến một xã hội nông nghiệp. Mặt khác, đối với một người quan sát từ bên ngoài thì những ý nghĩa này có thể tỏ ra có “tính chức năng” [*functionality*] đáng ngờ trong xã hội săn bắt vào thời điểm truyền bá, và hoàn toàn không có “tính chức năng” trong xã hội nông nghiệp. Những khó khăn có thể nảy sinh ở đây thường gắn liền với các hoạt động lý thuyết của các nhà chính đáng hóa [*legitimators*] và các hoạt động thực tiễn của “các nhà giáo dục” [*educators*] trong xã hội mới. Các lý thuyết gia buộc phải tự thuyết phục mình rằng một vị nữ thần săn bắt là một cư dân hoàn toàn xứng đáng trong một ngôi đền thờ thần ở vùng nông nghiệp, còn các nhà sư phạm thì phải giải quyết vấn đề là làm sao giải thích được các hoạt động huyền thoại của vị nữ thần này cho những đứa trẻ chưa bao giờ thấy một cuộc đi săn. Các lý thuyết gia chuyên lo việc chính đáng hóa thường có những khát vọng lô-gíc, còn đám trẻ con thì lại thường dễ bướng bỉnh, Tuy nhiên, đây không phải là vấn đề thuộc về lô-gíc trừu tượng hay chức năng kỹ thuật, mà thực ra là vấn đề liên quan đến tài nghệ của phía bên này và tính dễ tin của phía bên kia – tức là một câu chuyện hoàn toàn khác.

Các vai trò

Như chúng ta đã thấy, nguồn gốc của bất cứ trật tự định chế nào cũng đều nằm trong việc diễn hình hóa các hành động của chính cá nhân và của tha nhân. Điều này có nghĩa là

cá nhân có cùng một số mục tiêu cụ thể như tha nhân, có những lúc hành động cùng với tha nhân, và hơn nữa, điều ấy còn có nghĩa là không chỉ các hành động cụ thể mà cả các hình thái của hành động cũng được điển hình hóa. Nghĩa là, người ta sẽ công nhận không chỉ một tác nhân cụ thể khi người này thực hiện một hành động loại X, mà còn công nhận rằng hành động loại X có thể được thực hiện bởi *bất cứ* tác nhân nào mà cấu trúc thiết thân [*relevance structure*] hữu quan có thể được gán cho một cách khả tín. Thí dụ, người ta có thể chấp nhận người anh/em vợ đánh đòn đứa con hỗn láo của mình và hiểu rằng hành động cụ thể này chỉ là một trường hợp cá biệt nằm trong hình thái hành động thích hợp đối với mọi cặp cậu–cháu khác, và rằng đây thực sự là một khuôn mẫu mà ai cũng thừa nhận trong một xã hội cư trú bên nhà vợ [*matrilocal*]. Chỉ khi mà kiểu điển hình hóa này đã thịnh hành [trong xã hội] thì vụ việc trên mới diễn ra theo một tiến trình được–coi–như–đương–nhiên về mặt xã hội: khi đó, người cha sẽ lạng lẽ rút lui ra chỗ khác để khỏi làm phiền đến việc thi hành chính đáng quyền uy của người cậu đối với đứa cháu.

Việc điển hình hóa các hình thái hành động đòi hỏi những hình thái này phải có một ý nghĩa khách quan, rồi đến lượt nó, ý nghĩa này lại đòi hỏi phải có một sự đối vật hóa bằng ngôn ngữ. Tức là, sẽ phải có một hệ thống từ vựng dành cho các hình thái hành động này (chẳng hạn câu đánh đòn cháu trai”; câu này sẽ thuộc về một kiểu cấu trúc ngôn ngữ bao quát hơn [được dùng để nói] về mối quan hệ thân tộc cũng như về các quyền lợi và nghĩa vụ khác nhau của mối quan hệ thân tộc này). Lúc đó, xét về mặt nguyên tắc, một hành động và ý

nghĩa của nó có thể được lãnh hội mà không phụ thuộc vào những biểu hiện cụ thể của cá nhân cũng như những tiến trình chủ quan đa dạng đi kèm theo đó. Cả cái tôi và người khác đều có thể được lãnh hội như những kẻ thực thi những hành động khách quan mà ai cũng biết, vốn là những hành động luôn tái diễn và có thể được lặp lại bởi *bất cứ* tác nhân nào thuộc đúng loại người phù hợp.

Điều này dẫn đến những hệ quả rất quan trọng trong kinh nghiệm về cái tôi. Trong lúc hành động, có một sự đồng hóa giữa cái tôi với ý nghĩa khách quan của hành động; lúc ấy, hành động đang-diễn-ra sẽ định đoạt cách lãnh hội của tác nhân về cái tôi của mình, theo ý nghĩa khách quan đã được gán cho hành động đó về mặt xã hội. Mặc dù [tác nhân] vẫn tiếp tục có một sự chú ý yếu ớt nào đó đến thân thể của mình và đến những khía cạnh khác của cái tôi vốn không liên quan trực tiếp tới hành động, nhưng vào lúc ấy, tác nhân lãnh hội [hay nhìn nhận –N.D.] chính mình chủ yếu bằng cách tự đồng hóa mình với hành động đã-được-khách-thể-hóa về mặt xã hội (“Tôi đang đánh đòn cháu trai tôi” – một tình tiết được-coi-như-đương-nhiên trong nề nếp đời sống thường nhật). Sau khi hành động đã diễn ra xong, sẽ xuất hiện một hệ quả quan trọng tiếp theo, khi tác nhân phản tư về hành động của mình. Lúc này, một *phần* của cái tôi được đối vật hóa *thành* người thực hiện hành động ấy, trong khi cái tôi tổng thể đã trở lại với tình trạng tương đối phi đồng hóa với hành động đã-được-thực-hiện ấy. Nghĩa là, người ta có thể hình dung về cái tôi như đã chỉ tham gia một phần mà thôi vào hành động ấy (dù sao thì người đàn ông trong thí dụ của chúng ta còn là

những cái khác nữa ngoài việc là một người đánh đòn cháu trai). Cũng chẳng khó khăn gì để có thể nhận ra rằng, khi những sự đối vật hóa này ngày càng chồng chất lên (“người đánh đòn cháu trai”, “người giúp đỡ chị/em gái”, “chiến binh vừa trải qua nghi thức nhập môn”, “người nhảy múa điêu luyện trong nghi lễ cầu mưa”, v.v.), thì cả một khu vực của ý thức về cái tôi sẽ được cấu trúc dựa trên những điều đã được đối vật hóa này. Nói cách khác, một phân khúc của cái tôi được đối vật hóa theo những sự điển hình hóa khả dụng trong xã hội. Phân khúc này chính là “cái tôi xã hội” [*social self*] thực thụ, vốn được trải nghiệm về mặt chủ quan như là cái gì khác với và thậm chí còn đối đầu với cái tôi xét trong tổng thể của nó. Hiện tượng quan trọng này, vốn khiến cho người ta có thể “trò chuyện” bên trong nội tâm giữa các phân khúc khác nhau của cái tôi, sẽ được bàn trở lại sau này khi chúng tôi xem xét quá trình mà theo đó thế giới được–kiến–tạo–về–mặt–xã–hội sẽ được nội tâm hóa vào trong ý thức của cá nhân. Còn lúc này, điều quan trọng chính là mối liên hệ giữa hiện tượng này với những sự điển hình hóa cách xử sự đang khả dụng một cách khách quan.

Nói tóm lại, tác nhân tự đồng hóa *in actu* [trong hành động thực tế] với những cách xử sự điển hình đã–được–khách–thể–hóa về mặt xã hội, nhưng anh ta sẽ tái lập sự tách biệt khỏi chúng khi anh ta phản tư sau đó về cách xử sự của mình. Khoảng cách tách biệt này giữa tác nhân và hành động của mình có thể được lưu giữ lại trong ý thức và được phóng chiếu đến những lần lặp lại hành động này trong tương lai. Như vậy, cả cái tôi đang–hành–động [*acting self*] lẫn những

người khác đang-hành-động [*acting others*] đều được lãnh hội không phải như những cá nhân độc nhất vô nhị, mà như những *điển hình* [*types*]. Trên nguyên tắc, những điển hình này có thể thay thế lẫn nhau.

Chúng ta có thể bắt đầu thực sự nói đến các vai trò khi dạng điển hình hóa này diễn ra trong bối cảnh của một kho kiến thức chung vốn đã được đối vật hóa nơi một tập thể tác nhân. Các vai trò chính là những điển hình tác nhân [*types of actors*] trong bối cảnh ấy. Người ta có thể dễ dàng nhận ra rằng việc xây dựng nên các hệ thống phân loại vai trò là một điều có mối liên hệ tương quan thiết yếu với quá trình định chế hóa cách xử sự. Các định chế được hiện thân vào kinh nghiệm của cá nhân thông qua các vai trò. Các vai trò, vốn đã được đối vật hóa về mặt ngôn ngữ, là một thành tố thiết yếu của thế giới hiện diện khách quan của bất cứ xã hội nào. Khi đảm nhiệm các vai trò, cá nhân tham gia vào một thế giới xã hội. Khi nội tâm hóa các vai trò này, thế giới ấy sẽ trở nên có thực đối với anh ta về mặt chủ quan.

Trong kho kiến thức chung, có những tiêu chuẩn qui định cách đóng vai mà mọi thành viên trong một xã hội đều biết đến, hay ít nhất là được những người có tiềm năng đảm nhiệm các vai trò ấy biết đến. Chuyện ai cũng có thể biết này tự bản thân nó là một phần của kho kiến thức chung ấy; mọi người không chỉ biết đến những tiêu chuẩn của vai trò X, mà còn biết *rằng* ai cũng biết những tiêu chuẩn này. Vì thế, bất cứ người nào được coi là tác nhân của vai trò X đều được coi là có trách nhiệm phải tuân thủ các tiêu chuẩn ấy; những tiêu chuẩn này có thể được dạy dỗ như một phần của truyền thống

định chế, và được dùng để kiểm tra năng lực của tất cả những người đảm nhiệm vai trò này, và cũng vì lẽ ấy, được sử dụng như những công cụ kiểm soát.

Nguồn gốc của các vai trò nằm trong cùng một quá trình tập quán hóa và khách thể hóa cơ bản xét như là những nguồn gốc của các định chế. Các vai trò xuất hiện ngay khi đang hình thành một kho kiến thức chung vốn chứa đựng những cách xử sự đã-được-diễn-hình-hóa một cách hỗ tương, quá trình này, như chúng ta đã biết, diễn ra ngay trong nội lại quá trình trong giao xã hội, và diễn ra trước quá trình định chế hóa thực thụ. Câu hỏi đầu là những vai trò sẽ được định chế hóa cũng chính là câu hỏi đầu là những lãnh vực xử sự chịu sự tác động bởi quá trình định chế hóa, và cũng có cùng một câu trả lời tương tự. *Tất cả* những cách xử sự nào đã được định chế hóa cũng đều có liên quan đến các vai trò. Do vậy, các vai trò cũng mang đặc tính kiểm soát của sự định chế hóa. Ngay khi các tác nhân được diễn hình hóa thành những người thực thi vai trò, thì cách xử sự của họ *ipso facto* [tự khắc do điều đó] trở thành điều bắt buộc. Việc tuân thủ hay không tuân thủ các tiêu chuẩn đã-được-qui-định về mặt xã hội đối với vai trò không còn là chuyện tùy ý lựa chọn nữa, mặc dù, lẽ dĩ nhiên, mức độ khắt khe của các biện pháp chế tài có thể khác nhau tùy theo từng trường hợp cụ thể.

Các vai trò *thể hiện* trật tự định chế. Sự thể hiện này diễn ra ở hai cấp độ. Trước hết, việc đảm nhiệm vai trò thể hiện chính nó [tức vai trò -N.D.]. Thí dụ, tham gia vào việc xét xử chính là thể hiện vai trò quan tòa. Cá nhân vị quan tòa không hành động “theo ý mình”, mà với tư cách của một vị quan tòa. Kế

đến, vai trò thể hiện cả một mạng lưới bao gồm những cách xử sự nhất định trong lòng định chế. Vai trò của vị quan tòa nằm trong mối liên hệ với các vai trò khác, và toàn bộ các vai trò ấy cấu tạo nên định chế luật pháp. Vị quan tòa hành động như người đại diện cho định chế này. Chỉ có thông qua sự thể hiện tương tự trong việc thực thi các vai trò mà định chế mới có thể tự biểu lộ chính mình ra trong kinh nghiệm hiện thực. Định chế, với bộ sưu tập các hành động “đã được lập trình” của nó, giống như kịch bản chưa được viết ra của một vở kịch. Sự hiện thực hóa vở kịch phụ thuộc vào việc các diễn viên/tác nhân *[actors]* còn-đang-sống diễn đi diễn lại những vai *[roles]* đã được ấn định trong vở kịch. Các diễn viên/tác nhân là hiện thân của các vai và hiện thực hóa vở kịch bằng cách trình diễn nó trên sân khấu hữu quan. Cả vở kịch lẫn định chế đều không tồn tại thực sự bên ngoài sự trình diễn trở đi trở lại này. Như vậy, khi nói rằng các vai trò thể hiện các định chế thì có nghĩa là nói rằng chính các vai trò làm cho các định chế có thể tồn tại và luôn luôn tồn tại như một sự hiện diện có thực trong kinh nghiệm của các cá nhân đang sống.

Các định chế cũng còn được thể hiện bằng nhiều cách khác nữa. Những cách thức mà chúng được đối vật hóa về mặt ngôn ngữ, từ những cách gọi tên chúng đơn thuần bằng ngôn từ, cho đến việc ghép chúng vào những hệ thống biểu tượng hết sức phức tạp về thực tại – tất cả những thứ này đều thể hiện chúng (tức là, làm cho chúng hiện diện) trong kinh nghiệm. Và chúng cũng có thể được thể hiện một cách tượng trưng bằng những đồ vật, kể cả đồ vật tự nhiên lẫn đồ vật nhân tạo. Tuy nhiên, tất cả những hình ảnh thể hiện ấy sẽ trở

nên “chết gí” (tức là, mất đi thực tại chủ quan) nếu chúng không Hên tục được “đem lại sự sống” thông qua cách xử sự hiện thực của con người. Như vậy, sự thể hiện của một định chế trong các vai trò và bằng các vai trò chính là sự thể hiện *par excellence* [tối ưu] mà tất cả những cách thể hiện khác đều phụ thuộc vào đấy. Thí dụ, định chế luật pháp, dĩ nhiên, cũng được thể hiện qua ngôn ngữ pháp lý, qua các bộ luật, các lý thuyết luật học, và cuối cùng là qua những sự chính đáng hóa tối hậu về định chế và về các chuẩn mực của nó trong các hệ thống tư tưởng đạo đức, tôn giáo hay thần thoại. Các hiện tượng nhân tạo ấy xét như những bộ đồ nghề đầy ấn tượng vốn thường đi kèm theo bộ máy thực thi luật pháp, và những hiện tượng tự nhiên như tiếng sét đánh mà người ta có thể coi như lời phán quyết của thần Imh trong một phiên xét xử bằng cách thử tội” và thậm chí đôi khi còn coi như biểu tượng của công lý tối hậu – [tất cả các hiện tượng này] đều thể hiện định chế [luật pháp]. Tuy nhiên, tất cả những sự thể hiện ấy chỉ tiếp tục có ý nghĩa và thậm chí chỉ khả niệm nếu con người sử dụng chúng trong hành vi xử sự của mình – dĩ nhiên, những hành vi xử sự này là những hành vi đã được điển hình hóa trong các vai trò thuộc về định chế luật pháp.

Khi các cá nhân bắt đầu phản tư về những chuyện ấy, họ phải đối diện với vấn đề làm sao nối kết được những sự thể hiện khác nhau [của định chế] vào trong một tổng thể nhất quán có ý nghĩa. Bất cứ việc đóng một vai trò cụ thể nào cũng qui chiếu đến ý nghĩa khách quan của định chế, và do đó [cũng qui chiếu] đến những cách đóng các vai trò phụ khác, và đến ý nghĩa của định chế xét như một tổng thể. Nếu vấn đề

tích hợp những cách thể hiện khác nhau ấy được giải quyết chủ yếu ở cấp độ chính đáng hóa, thì nó cũng được xử lý trong một số vai trò nào đó. *Mọi* vai trò đều thể hiện trật tự định chế theo nghĩa đã đề cập ở trên. Tuy nhiên, có *một số* vai trò lại thể hiện tượng trưng tổng thể trật tự này đậm nét hơn so với các vai trò khác. Những vai trò này có tầm quan trọng hết sức chiến lược trong một xã hội, bởi lẽ chúng không chỉ thể hiện định chế này hay định chế kia, mà còn thể hiện sự tích hợp của tất cả các định chế vào trong một thể giới có ý nghĩa. *Ipsa facto* [do chính điều đó], dĩ nhiên, các vai trò này giúp duy trì sự tích hợp này trong ý thức và trong cách xử sự của các thành viên trong xã hội, nghĩa là, chúng có một mối liên hệ đặc biệt với guồng máy chính đáng hóa của xã hội. Có một số vai trò không có chức năng nào khác *ngoài* việc thể hiện tượng trưng cho trật tự định chế xét như một tổng thể tích hợp, [trong khi đó] các vai trò khác còn lại thì thỉnh thoảng mới đảm nhiệm chức năng này bên cạnh những chức năng kém quan trọng hơn mà chúng thực hiện theo nề nếp. Vị quan tòa chẳng hạn, thỉnh thoảng trong một vụ án đặc biệt quan trọng nào đó, có thể thể hiện sự tích hợp toàn diện của xã hội theo cách này. Vị quân vương thì lúc nào cũng hành xử như vậy, và thậm chí trong một nền quân chủ lập hiến, ông ta có thể không có chức năng nào khác hơn là một “biểu tượng sống” đối với tất cả mọi tầng lớp trong xã hội, cho đến cả thường dân. Trong lịch sử, những vai trò đại diện tượng trưng cho trật tự định chế tổng thể thường phần lớn đều nằm trong các định chế chính trị và tôn giáo.

Điều quan trọng hơn mà chúng tôi quan tâm ở đây là đặc tính của các vai trò trung giới [*mediators*] của một số địa hạt đặc thù trong kho kiến thức chung. Bởi chính các vai trò mà mình phải đóng, cá nhân sẽ được dẫn vào những lãnh địa đặc thù của kiến thức đã-được-khách-thể-hóa về mặt xã hội, không chỉ hiểu theo nghĩa tri nhận hạn hẹp, mà còn hiểu theo nghĩa là “kiến thức” về các chuẩn mực, các giá trị, và kể cả các cảm xúc. Là một vị quan tòa thì hiển nhiên là phải có kiến thức về luật pháp và có lẽ cả khối kiến thức rộng hơn nhiều về các vụ việc của con người có dính líu đến luật pháp. Song, ông ta cũng cần phải có “kiến thức” về các giá trị và các thái độ được coi là phù hợp với một vị quan tòa, thậm chí mở rộng đến cả những giá trị và những thái độ mà dân gian cho là phù hợp với người vợ của một vị quan tòa. Vị quan tòa cũng phải có “kiến thức” phù hợp trong lãnh vực cảm xúc: chẳng hạn ông ta sẽ phải biết khi nào thì phải kiềm chế những tình cảm trắc ẩn của mình, đó là mới chỉ nhắc tới một điều kiện tiên quyết về mặt tâm lý không phải là không quan trọng đối với vai trò này. Bằng cách này, mỗi vai trò mở ra một cửa ngõ bước vào một địa hạt đặc thù của cái kho kiến thức chung của xã hội. Để học được một vai trò, sẽ là không đủ nếu chỉ thủ đắc những công việc nề nếp cần biết ngay để thực thi vai trò đó xét về mặt “bề ngoài”. Người ta còn cần được khai tâm về những tầng tri nhận và kể cả những tầng tình cảm khác nhau của khối kiến thức có liên quan trực tiếp và gián tiếp đến vai trò ấy.

Điều này có nghĩa là phải có một sự phân bố kiến thức trong xã hội. Kho kiến thức của một xã hội được cấu trúc căn

cứ trên những điều thiết thân với mọi người và những điều chỉ thiết thân với một số vai trò đặc thù. Điều này cũng đúng ngay cả đối với những tình huống xã hội rất đơn giản, chẳng hạn như trong thí dụ nói trên của chúng tôi về một tình huống vốn được tạo ra bởi sự tương giao đang diễn ra giữa một người đàn ông, một người phụ nữ song tính luyến ái và một người phụ nữ đồng tính luyến ái. ở đây, có một số kiến thức thiết thân với cả ba cá nhân (chẳng hạn kiến thức về các phương sách cần thiết giúp cho nhóm người này trụ vững được về mặt kinh tế), trong khi đó một số kiến thức khác thì chỉ thiết thân với hai trong số người này (cái *savoir-faire* [kỹ năng xử sự] của người phụ nữ đồng tính luyến ái, hay trong trường hợp kia, cái *savoir-faire* trong việc quyến rũ tình dục khác giới). Nói cách khác, sự phân bố kiến thức trong xã hội sẽ dẫn đến một tình trạng phân đôi giữa một bên là loại kiến thức có ý nghĩa thiết thân đối với mọi người, và một bên là loại kiến thức chuyên biệt chỉ có ý nghĩa thiết thân đối với từng vai trò đặc thù.

Với đà tích lũy kiến thức trong lịch sử của một xã hội, chúng ta có thể khẳng định rằng, do sự phân công lao động, khối kiến thức chuyên biệt-vai trò sẽ gia tăng với tốc độ nhanh hơn so với khối kiến thức thiết thân với mọi người mà ai cũng có thể tiếp cận được. Tình hình ngày càng sinh sôi các công việc đặc thù do sự phân công lao động gây ra sẽ đòi hỏi phải có những giải pháp chuẩn thức [*standardized*] để người ta có thể dễ dàng học được và truyền đạt được. Các giải pháp này đến lượt chúng lại đòi hỏi phải có kiến thức chuyên biệt về những tình huống nhất định, và về các mối liên hệ phương

tiện/mục đích mà dựa trên đó các tình huống sẽ được định nghĩa về mặt xã hội. Nói cách khác, các chuyên viên sẽ xuất hiện, và mỗi chuyên viên sẽ phải biết bất cứ điều gì được coi là cần thiết để chu toàn phận sự cụ thể của mình.

Để tích lũy loại kiến thức chuyên biệt-vai trò, một xã hội phải được tổ chức sao cho một số cá nhân có thể tập trung vào các lãnh vực chuyên môn của mình. Trong một xã hội săn bắt, nếu một số cá nhân nào đó cần trở thành những chuyên viên chuyên rèn gươm, thì sẽ phải có những điều khoản qui định để miễn cho họ khỏi phải thực hiện các hoạt động săn bắt vốn là phận sự bắt buộc của mọi người đàn ông trưởng thành khác. Những dạng kiến thức chuyên biệt thuộc loại khó nắm bắt hơn, chẳng hạn như kiến thức của các đạo sĩ thần bí và các nhà trí thức khác cũng đòi hỏi phải có cách tổ chức xã hội tương tự. Trong tất cả các trường hợp này, các chuyên viên trở thành những nhà quản trị của các địa hạt của kho kiến thức vốn đã được giao phó cho họ về mặt xã hội.

Đồng thời, có một bộ phận quan trọng của loại kiến thức thiết thân với mọi người, đó là hệ thống phân loại các chuyên viên. Nếu các chuyên viên được định nghĩa là những người am hiểu chuyên môn của mình, thì mọi người đều phải biết ai là các chuyên viên này mỗi khi họ cần đến kiến thức chuyên môn của họ. Người bình thường không thể nào biết được những điều phức tạp của phép ma thuật liên quan đến chuyện sinh sản hay phép ma thuật bùa chú. Tuy nhiên, điều mà anh ta *phải* biết là cần gọi đến thầy phù thủy nào nếu anh ta thấy có nhu cầu về một trong các dịch vụ ấy. Do vậy, một hệ thống phân loại các chuyên gia (điều mà các nhân viên công tác xã

hội ngày nay gọi là bản hướng dẫn tham chiếu [*referral guide*]) chính là một phần của kho kiến thức thiết thân với mọi người mà ai cũng có thể tiếp cận được; nhưng đối với kiến thức chuyên ngành thì lại không như vậy. Đối với những khó khăn thực tiễn có thể nảy sinh trong một số xã hội nào đó (chẳng hạn, khi có các bè phái chuyên gia cạnh tranh nhau, hoặc khi sự chuyên biệt hóa trở nên quá phức tạp đến mức khiến cho người phạm phải bối rối) thì chúng ta chưa quan tâm ở đây.

Như vậy, chúng ta có thể phân tích mối liên hệ giữa vai trò với kiến thức dưới hai góc nhìn. Dưới nhãn quan trật tự định chế, các vai trò xuất hiện như những biểu hiện của định chế và như những sự trung giới của các khối kiến thức đã-được-khách-thể-hóa về mặt định chế. Còn dưới nhãn quan của các vai trò khác nhau, thì mỗi vai trò mang theo mình một phần kiến thức bổ sung vốn đã được ấn định về mặt xã hội. Cả hai nhãn quan này, dĩ nhiên, đều liên quan tới cùng một hiện tượng mang tính toàn cầu, đó là sự biện chứng căn bản của xã hội. Nhãn quan thứ nhất có thể được tóm lại trong mệnh đề sau: xã hội chỉ tồn tại khi các cá nhân có ý thức về nó; còn nhãn quan thứ hai thì có thể được tóm tắt trong mệnh đề sau: ý thức cá nhân được định đoạt về mặt xã hội. Nếu chỉ nói riêng về chuyện vai trò, thì chúng ta có thể nói rằng, một mặt, trật tự định chế chỉ có thực trong chừng mực mà nó được *hiện thực hóa* thông qua các vai trò được đảm nhiệm, và rằng, mặt khác, các vai trò đại diện cho một trật tự định chế vốn xác định đặc tính của chúng (kể cả những phần kiến thức bổ sung của chúng), và cũng chính là xuất phát từ trật tự định chế này mà chúng mới có được ý nghĩa khách quan của chúng.

Việc phân tích về các vai trò có một tầm quan trọng đặc biệt đối với bộ môn xã hội học nhận thức, bởi vì nó giúp khám phá ra những mối liên hệ trung giới giữa các vũ trụ ý nghĩa vĩ mô vốn đã được khách thể hóa trong một xã hội với những cách thức mà nhờ đó các vũ trụ này trở nên có thực về mặt chủ quan đối với các cá nhân. Nhờ vậy, chẳng hạn, người ta có thể phân tích các căn nguyên xã hội vĩ mô của một thế giới quan tôn giáo trong những tập thể nào đó (như các giai cấp, các nhóm tộc người, hay các bè phái trí thức), cũng như phân tích cách thức mà theo đó thế giới quan này được biểu lộ ra trong ý thức của một cá nhân. Hai sự phân tích này chỉ có thể ghép lại được với nhau nếu người ta đi vào tìm hiểu về những cách thức mà theo đó, cá nhân, trong hoạt động xã hội tổng thể của mình, có mối liên hệ thế nào với tập thể hữu quan. Việc tìm hiểu này chắc chắn phải là được tiến hành bằng sự phân tích về các vai trò.

Phạm vi và những hình thái của sự định chế hóa

Cho đến lúc này, chúng ta đã thảo luận về sự định chế hóa xét theo các đặc điểm chủ yếu mà chúng ta có thể coi là các hằng số xã hội học. Hiển nhiên là trong tập khảo luận này, chúng tôi không thể đưa ra cho dù chỉ một bản tổng quan về những sự biến thiên không thể đếm xuể của những cách biểu hiện và những cách kết hợp của các hằng số này trong lịch sử – một công việc mà người ta chỉ có thể hoàn tất bằng cách viết ra cả một bộ lịch sử phổ quát dưới quan điểm của lý

thuyết xã hội học. Tuy nhiên, trong lịch sử, có một số biến thiên trong tính chất của các định chế khá quan trọng đối với những công trình phân tích xã hội học cụ thể đến mức mà chỉ ít chúng tôi cũng phải bàn luận một cách vắn tắt. Dĩ nhiên, chúng tôi sẽ tiếp tục tập trung vào mối liên hệ giữa định chế với kiến thức.

Khi khảo sát bất cứ trật tự định chế cụ thể nào, người ta đều có thể đặt ra câu hỏi sau: đâu là phạm vi của sự định chế hóa trong tổng thể các hành động xã hội của một tập thể nào đó? Nói cách khác, khu vực mà trong đó hoạt động được định chế hóa có qui mô rộng cỡ nào so với khu vực nằm ngoài quá trình định chế hóa? Rõ ràng là chuyện này có sự biến thiên rất lớn trong lịch sử, vì các xã hội khác nhau có thể cho phép có một khoảng không gian rộng hẹp khác nhau cho những hành động không được định chế hóa. Điểm tổng quát quan trọng là cần tìm xem những nhân tố nào định đoạt phạm vi rộng hay hẹp của sự định chế hóa.

Xét đơn thuần về mặt hình thức, phạm vi của sự định chế hóa phụ thuộc vào mức độ tổng quát của các cấu trúc thiết thân [*relevance structures*]. Nếu, trong một xã hội, nhiều hoặc phần lớn các cấu trúc đều thiết thân với mọi người, thì phạm vi của sự định chế hóa sẽ rộng lớn. Còn nếu chỉ có vài cấu trúc thiết thân với mọi người, thì phạm vi của sự định chế hóa sẽ hạn hẹp. Trong trường hợp thứ hai này, còn có một khả năng tiếp theo là trật tự định chế sẽ bị phân mảnh mạnh mẽ, khi mà một số cấu trúc chỉ có liên hệ thiết thân với một vài nhóm trong xã hội, chứ không liên quan gì đến toàn xã hội.

Sẽ rất hữu ích cho việc nghiên cứu nếu chúng ta suy nghĩ ở đây về những trường hợp điển hình ý thể *[ideal-typical]* cực đoan. Chúng ta có thể hình dung một xã hội trong đó sự định chế hóa diễn ra một cách toàn diện. Trong một xã hội như vậy, *mọi* vấn đề đều là những vấn đề chung [của tất cả mọi người], *mọi* giải pháp cho những vấn đề này đều được khách thể hóa về mặt xã hội, và *mọi* hành động xã hội đều được định chế hóa. Trật tự định chế bao trùm lên toàn bộ đời sống xã hội – đời sống xã hội này sẽ giống như việc thực hiện liên tục một nghi thức tế lễ phức tạp và hết sức kỳ bí. [Trong xã hội này] không có hay gần như không có sự phân bố kiến thức chuyên biệt cho từng vai trò, bởi vì mọi vai trò đều được thực thi trong những tình huống có liên quan đồng đều đến tất cả mọi tác nhân. Mô hình xã hội định chế hóa toàn diện này (nhân tiện nói thêm, mô hình này chỉ xuất hiện trong những cơn ác mộng) có thể được chúng ta biến đổi chút ít bằng cách hình dung rằng mọi hành động xã hội đều được định chế hóa, *nhưng* không chỉ xoay quanh các vấn đề chung. Mặc dù lối sống mà xã hội kiểu này áp đặt cho các thành viên của mình cũng sẽ hết sức cứng nhắc, nhưng vẫn có thể có một sự phân bố loại kiến thức chuyên biệt–vai trò ở qui mô rộng hơn. Chẳng hạn, nhiều nghi thức tế lễ khác nhau có thể diễn ra cùng một lúc. Không cần phải nhắc lại rằng cả mô hình định chế toàn diện lẫn mô Mnh có biến đổi chút ít sau đó đều không hề có trong lịch sử. Tuy vậy, người ta vẫn có thể xem xét coi các xã hội hiện thực gần giống với mẫu điển hình cực đoan ấy đến mức độ nào. Lúc đó, người ta có thể nói rằng các xã hội nguyên thủy gần với mẫu điển hình ấy ở mức độ đậm

nét hơn nhiều so với các xã hội văn minh. Người ta cũng có thể nói rằng trong quá trình phát triển của các nền văn minh cổ xưa, đã diễn ra một sự vận động tiệm tiến theo hướng thoát ly khỏi mẫu điển hình [cực đoan] ấy.

Thái cực đối lập [với mẫu điển hình trên] có thể là một xã hội trong đó chỉ có *một* vấn đề chung, và sự định chế hóa *chỉ* diễn ra đối với các hành động liên quan đến vấn đề này. Trong một xã hội như vậy, có lẽ gần như không có kho kiến thức chung. Hầu hết mọi kiến thức đều thuộc về các vai trò đặc thù. Xét trên bình diện các xã hội vĩ mô, ngay cả những trường hợp gần với mẫu điển hình này cũng không hề có trong lịch sử. Nhưng người ta có thể thấy một vài trường hợp gần giống trong những hình thái xã hội nhỏ hơn – chẳng hạn trong những cộng đồng dân cư chủ trương tự do hoàn toàn [*libertarian*], trong đó mỗi bận tâm *chung* chỉ hạn hẹp vào cách tổ chức đời sống kinh tế, hay trong những đạo quân viễn chinh của một số bộ lạc hoặc tộc người vốn chỉ có một vấn đề *chung* là tiến hành chiến tranh.

Ngoài tác dụng kích thích trí tưởng tượng xã hội học, những điều hư cấu trên đây chỉ hữu ích trong chừng mực mà chúng giúp chúng ta làm sáng tỏ những điều kiện dẫn đến những trường hợp gần giống với chúng, Điều kiện tổng quát nhất chính là mức độ phân công lao động, và đi kèm theo đó là quá trình biệt dị hóa các định chế. Bất kỳ xã hội nào có mức độ phân công lao động ngày càng mạnh thì xã hội đó càng rời xa mẫu điển hình xã hội cực đoan đầu tiên đã mô tả trên kia. Một điều kiện tổng quát khác, liên quan gần gũi với mẫu điển hình xã hội vừa nêu trên, đó là tình trạng thặng dư kinh tế –

điều này khiến cho một số cá nhân hoặc một số nhóm người nào đó có thể tham gia vào những hoạt động chuyên biệt không trực tiếp dính dáng tới sinh kế. Các hoạt động chuyên biệt này, như chúng ta đã thấy, dẫn đến sự chuyên biệt hóa và sự phân khúc [*segmentation*] trong kho kiến thức chung. Và sự phân khúc này khiến cho kiến thức có thể được tách rời về mặt chủ quan ra khỏi *bất cứ* mối liên hệ thiết thân nào với xã hội, tức là [trở thành] “lý thuyết thuần túy”. Điều này có nghĩa là một số cá nhân (trở lại với một thí dụ trước) được giải phóng khỏi việc săn bắt không chỉ để rèn vũ khí mà còn để chế tạo ra các huyền thoại. Do đó, chúng ta thấy sẽ xuất hiện “đời sống lý thuyết”, với việc sinh sôi nảy nở sum sê các khối kiến thức chuyên biệt, được quản trị bởi những chuyên viên mà uy tín xã hội của họ có thể phụ thuộc vào thực tế là họ không có khả năng làm bất cứ việc gì khác ngoài việc tạo lập lý thuyết – điều này dẫn đến một số vấn đề cần phân tích mà chúng ta sẽ trở lại sau.

Tuy nhiên, quá trình định chế hóa không phải là một quá trình không thể đảo ngược, mặc dù thực tế là các định chế, một khi đã hình thành, thường có khuynh hướng tồn tại dai dẳng. Vì nhiều lý do lịch sử khác nhau, phạm vi của các hành động định chế hóa có thể bị thu hẹp lại; quá trình giải định chế có thể diễn ra trong một số lãnh vực nào đó của đời sống xã hội. Thí dụ, không gian riêng tư vốn đã nảy sinh trong xã hội công nghiệp hiện đại nay bị giải định chế một cách đáng kể so với không gian công cộng.

Một câu hỏi tiếp theo, liên quan đến việc các trật tự định chế nào sẽ khác nhau trong lịch sử, là như sau: Đây là mối

quan hệ giữa các định chế với nhau, xét trên bình diện vận hành và trên bình diện ý nghĩa? Trong mẫu điển hình cực đoan đầu tiên mà chúng ta bàn luận ở trên đây, có một sự thống nhất giữa các hoạt động vận hành định chế và các ý nghĩa của định chế trong tiểu sử chủ quan của từng cá nhân. Toàn bộ kho kiến thức của xã hội được hiện thực hóa trong mọi tiểu sử cá nhân. Ai cũng *làm* mọi chuyện và *biết* mọi chuyện, vấn đề tích hợp các ý nghĩa (tức là, mối liên hệ về ý nghĩa giữa các định chế khác nhau) là một vấn đề thuần túy chủ quan. Ý nghĩa khách quan của trật tự định chế tự trình diện trước mỗi cá nhân như cái đã có sẵn đó và được mọi người biết đến, được coi như đương nhiên phải như vậy về mặt xã hội. Nếu họa hoàn có vấn đề gì ở đây, thì đó là do những khó khăn chủ quan mà cá nhân có thể gặp phải khi anh ta nội tâm hóa những ý nghĩa đã thừa nhận về mặt xã hội.

Càng đi chệch khỏi mô hình cực đoan giả tưởng ấy (dĩ nhiên, đây là điều xảy ra nơi mọi xã hội hiện thực, tuy không cùng mức độ như nhau), thì càng có những sự cải biến quan trọng về tính chất có sẵn của các ý nghĩa của định chế. Hai sự cải biến đầu tiên trong số này mà chúng tôi đã nêu ra, đó là: một sự phân khúc của trật tự định chế, trong đó chỉ có một số loại cá nhân nào đó mới thực hiện một số hành động nào đó; và tiếp sau đó, một sự phân bố kiến thức trong xã hội, trong đó những kiến thức chuyên biệt–vai trò sẽ đi đến chỗ được dành riêng cho một số loại người nào đó mà thôi. Tuy nhiên, với những bước tiến triển này, một cấu hình mới sẽ xuất hiện ở cấp độ ý nghĩa. Lúc này, sẽ nảy ra một vấn đề *khách quan* liên quan tới một sự tích hợp bao quát đối với các ý nghĩa

trong lòng toàn thể xã hội. Đây là một vấn đề hoàn toàn khác so với vấn đề thuần túy chủ quan là làm sao cho ý nghĩa mà một người hiểu về tiểu sử cuộc đời của mình được hài hòa với ý nghĩa mà xã hội đã gán cho nó. Sự khác biệt này cũng lớn lao giống như sự khác biệt giữa việc đưa ra những lời tuyên truyền nhằm thuyết phục những người khác, so với việc viết hồi ký nhằm thuyết phục chính mình.

Trong thí dụ của chúng tôi về tam giác người nam/người nữ/người nữ đồng tính luyến ái, chúng tôi đã phần nào cố gắng chứng tỏ là không thể khẳng định *a priori* [một cách tiên nghiệm] rằng các tiến trình định chế hóa khác nhau sẽ “ăn khớp với nhau”, cấu trúc thiết thân mà người nam và người nữ chia sẻ (A-B) sẽ không nhất thiết phải tích hợp với cấu trúc thiết thân được chia sẻ bởi người nữ và người nữ đồng tính (B-C), hoặc với cấu trúc thiết thân được chia sẻ bởi người nữ đồng tính và người nam (C-A). Các tiến trình định chế riêng rẽ vẫn có thể tiếp tục cùng tồn tại mà không tích hợp vào nhau. Do vậy, chúng tôi cho rằng sở dĩ hong thực tế có những định chế *thực sự có* ăn khớp với nhau, mặc dù đây là chuyện không thể khẳng định *a priori* [một cách tiên nghiệm], thì sự kiện này chỉ có thể được giải thích là do ý thức phản tư của những cá nhân muốn áp đặt một lô-gíc nào đó lên kinh nghiệm của họ về các định chế. Bây giờ chúng ta có thể đẩy lập luận này lên một bước xa hơn bằng cách giả định rằng một trong ba cá nhân nói trên (giả sử người đàn ông A) sẽ không hài lòng với tình trạng thiếu cân bằng trong tình huống này. Điều này không có nghĩa là những mối liên hệ mà anh ta tham gia (A-B và C-A) đã thay đổi đối với anh ta. Nhưng thực ra chính mối

liên hệ mà trước đây anh ta không tham gia (B-C) lúc này lại khiến anh ta cảm thấy khó chịu. Sở dĩ như vậy có thể là vì nó can thiệp vào những lợi ích của chính anh ta (cô C dành quá nhiều thời gian để làm tình với cô B và lơ là với việc cắm hoa cùng với anh ta), hoặc cũng có thể vì anh ta có những tham vọng về mặt lý thuyết. Dù là trường hợp nào, anh ta vẫn muốn thống nhất lại cả ba mối liên hệ riêng rẽ ấy và các quá trình tập quán hóa đi kèm của chúng vào trong một tổng thể nhất quán và có ý nghĩa – A-B-c. Làm sao anh ta có thể làm được điều này?

Chúng ta hãy tưởng tượng anh ta là một bậc thiên tài về tôn giáo. Một ngày nọ, anh ta kể một truyện thần thoại mới cho hai người kia nghe. Thế giới đã được sáng tạo ra trong hai giai đoạn, đất khô được tạo ra bởi vị thần sáng tạo khi vị thần này giao hợp với em gái của mình, còn biển thì được tạo ra trong hành vi thủ dâm lẫn nhau giữa vị nữ thần em gái này với một vị nữ thần song sinh. Và khi thế giới đã được hình thành, vị thần sáng tạo bèn sánh cặp với vị nữ thần song sinh này trong vũ điệu múa hoa vĩ đại, và nhờ vậy đã xuất hiện thực vật và động vật phủ khắp mặt đất khô. Như vậy, cái tam giác bao gồm tình dục khác giới, tình dục đồng tính nữ và việc trồng hoa chỉ đơn thuần là những việc mà con người mô phỏng lại những hành động nguyên mẫu của các vị thần. Không tệ lắm, đúng không? Độc giả có một nền kiến thức nào đó về thần thoại đối chiếu chắc hẳn sẽ không khó để tìm ra những nét tương tự trong lịch sử so với câu chuyện ngắn này về nguồn gốc vũ trụ. [Tuy nhiên] người đàn ông A của chúng ta có thể gặp khó khăn nhiều hơn trong việc làm cho hai

người kia chấp nhận lý thuyết của mình. Anh ta sẽ đứng phải vấn đề tuyên truyền. Song, nếu chúng ta giả định là cô B và cô C cũng có những khó khăn thực tế khi tìm cách duy trì những dự án khác nhau của họ, hoặc giả (điều này khó xảy ra hơn) họ thấy cảm hứng trước viễn cảnh vũ trụ của anh A, thì anh A sẽ có cơ may truyền đạt được cái lược đồ của mình. Một khi anh ta đã thành công và cả ba cá nhân đều “biết” là các hoạt động khác nhau của họ đều cùng nhau góp phần vào cái xã hội lớn hơn (bao gồm cả A-B-C), thì “kiến thức” này sẽ ảnh hưởng đến những chuyện đang tiếp diễn trong tình huống này. Chẳng hạn cô C có thể sẽ sẵn sàng hơn trong việc sắp xếp quỹ thời gian của mình một cách công bằng cho cả hai công việc chính của mình.

Nếu thí dụ mở rộng của chúng tôi có vẻ hơi gượng gạo, thì chúng tôi có thể đưa nó trở lại gần với hiện thực hơn bằng cách tưởng tượng ra một quá trình thế tục hóa trong ý thức của bậc thiên tài về tôn giáo của chúng ta, Thần thoại không còn tỏ ra khả tín nữa. Tình huống cần phải được giải thích bằng khoa học xã hội. Tất nhiên, việc này quá dễ. Điều hiển nhiên (đối với bậc thiên tài về tôn giáo của chúng ta mà bây giờ đã trở thành một nhà khoa học xã hội) là hai kiểu hoạt động tình dục vốn đang diễn ra trong tình huống trên đều bộc lộ những nhu cầu tâm lý sâu kín của những người tham gia. Anh A “biết” rằng nếu ngăn chặn những nhu cầu này thì sẽ gây ra những tình trạng căng thẳng “rối loạn chức năng” [*disfunctional*]. Mặt khác, có một thực tế là bộ ba của chúng ta thường bán hoa của họ để đổi lấy dưa ở phía đầu bên kia của hòn đảo. Thế là mọi chuyện đều ổn thỏa. Các khuôn mẫu ứng

xử A-B và B-C vận hành theo đúng chức năng *functional*] xét về mặt “hệ thống nhân cách”, còn khuôn mẫu ứng xử C-A thì vận hành theo đúng chức năng xét về khía cạnh kinh tế của “hệ thống xã hội”. [Tập thể] A-B-C chính là thành quả duy lý của sự tích hợp chức năng ở cấp độ liên hệ thống, ở đây cũng thế, nếu anh A thành công trong việc tuyên truyền lý thuyết này cho hai cô gái của mình, thì “kiến thức” của họ về những mệnh lệnh chức năng liên quan đến tình huống của họ sẽ mang lại một số kết quả kiểm soát đối với lối xử sự của họ.

Mutatis mutandis [với một vài thay đổi thích hợp về chi tiết – N.D.], lập luận trên đây vẫn đứng vững nếu chúng ta chuyển câu chuyện tình trực diện thơ mộng trong thí dụ trên lên bình diện xã hội vĩ mô. Sự phân khúc trong trật tự định chế và sự phân bố kiến thức diễn ra song song sẽ dẫn đến vấn đề là làm sao đưa ra những ý nghĩa tích hợp nào có thể bao quát được cả xã hội và mang lại được một toàn cảnh ý nghĩa khách quan cho các kinh nghiệm xã hội và kiến thức lẻ tẻ của cá nhân. Hơn nữa, sẽ không chỉ có vấn đề tích hợp toàn diện về ý nghĩa, mà còn có cả vấn đề chính đáng hóa các hoạt động định chế của một loại tác nhân này khi họ đối diện với các loại tác nhân khác. Chúng ta có thể giả định rằng sẽ có một vũ trụ ý nghĩa mang lại ý nghĩa khách quan cho các hoạt động của cả chiến binh, nông dân, thương nhân và thầy trừ tà. Điều này không có nghĩa là sẽ không có sự xung đột về lợi ích giữa các loại tác nhân này. Ngay cả trong cái vũ trụ ý nghĩa chung ấy, các thầy trừ tà vẫn có thể đụng phải vấn đề làm sao “giải thích” được một số hoạt động của mình cho các chiến binh,

v.v. Một lần nữa, các phương pháp chính đáng hóa như vậy thường rất đa dạng trong lịch sử.

Một hệ quả khác của sự phân khúc của định chế, đó là có thể có những tiểu vũ trụ ý nghĩa cách ly nhau về mặt xã hội. Sở dĩ như vậy là do các vai trò trở nên chuyên biệt hóa mạnh mẽ đến mức các kiến thức chuyên biệt-vai trò trở nên hoàn toàn bí hiểm so với kho kiến thức chung. Các tiểu vũ trụ ý nghĩa này có thể bị hoặc không bị che khuất khỏi cặp mắt của mọi người. Trong một vài trường hợp nào đó, không chỉ có các nội dung tri nhận của tiểu vũ trụ là mang tính bí hiểm, mà ngay cả sự tồn tại của tiểu vũ trụ này và của tập thể nắm giữ tiểu vũ trụ này cũng có thể là một điều bí mật. Các tiểu vũ trụ ý nghĩa có thể được cấu trúc trong xã hội theo những tiêu chuẩn khác nhau như giới tính, tuổi tác, nghề nghiệp, khuynh hướng tôn giáo, thị hiếu thẩm mỹ, v.v. Các tiểu vũ trụ, lẽ dĩ nhiên, sẽ có khả năng xuất hiện nhiều hơn khi mức độ phân công lao động và mức thặng dư kinh tế ngày càng gia tăng. Một xã hội có nền kinh tế ở mức sinh tồn có thể có sự cách ly về mặt tri nhận giữa đàn ông và đàn bà, hay giữa chiến binh già và chiến binh trẻ, như trong những “xã hội kín” [*secret societies*] thường gặp ở châu Phi và nơi những bộ tộc Anh-điêng ở châu Mỹ. [Ở đó] vẫn có thể có sự tồn tại bí ẩn của một vài giáo sĩ và thầy pháp. Những tiểu vũ trụ ý nghĩa nào đã phát triển đầy đủ theo các đặc điểm nêu trên, chẳng hạn như chế độ đẳng cấp của Ấn Độ giáo, bộ máy văn quan ở Trung Hoa, hay các phe nhóm tư tế trong xã hội Ai Cập cổ đại, thường đòi hỏi phải có những giải pháp tinh vi hơn cho vấn đề kinh tế.

Cũng giống như mọi tòa dinh thự ý nghĩa khác trong xã hội, các tiểu vũ trụ phải được “chuyên chở” bởi một tập thể đặc thù, tức là, bởi nhóm người chuyên sản sinh liên tục các ý nghĩa hữu quan, và trong khuôn khổ này, các ý nghĩa ấy có một thực tại khách quan. Có thể có xung đột hay cạnh tranh giữa các nhóm này. ở cấp độ đơn giản nhất, có thể có xung đột về việc cấp phát các nguồn lực thặng dư cho các chuyên viên hữu quan, chẳng hạn xung đột về việc được miễn trừ lao động sản xuất. Ai chính thức được miễn, *tất cả* các pháp sư, hay chỉ những người đảm nhiệm các dịch vụ trong hộ gia đình của người thủ lĩnh? Hoặc, ai sẽ là người nhận được một khoản thù lao cố định từ các nhà cầm quyền, những người chữa bệnh bằng thảo dược hay những người chữa bệnh bằng cách lên đồng? Những sự xung đột xã hội tương tự sẽ dễ dàng chuyển thành những sự xung đột giữa những trường phái ý tưởng kình địch nhau, mỗi trường phái đều tìm mọi cách để xác lập chỗ đứng của chính mình và gieo nghi ngờ nếu không muốn nói là tìm cách thủ tiêu bộ phận kiến thức của đối thủ cạnh tranh. Trong xã hội đương đại, chúng ta vẫn tiếp tục thấy có những sự xung đột tương tự (về mặt kinh tế-xã hội cũng như về mặt tri nhận) giữa nền y học chính thống với những đối thủ cạnh tranh của nó như phép chữa bệnh bằng cách nắn bóp xương khớp [*chiropractice*], phép chữa bệnh bằng vi lượng đồng căn [*homeopathy*], hay tín ngưỡng Khoa học Cơ đốc. Trong các xã hội công nghiệp tiên tiến, với khối lượng thặng dư kinh tế khổng lồ vốn cho phép khá nhiều người dành toàn thời gian để theo đuổi kể cả những công việc

uẩn khúc nhất, tình hình cạnh tranh đa dạng giữa các tiểu vũ trụ ý nghĩa thuộc đủ mọi kiểu trở thành điều bình thường.

Cùng với sự hình thành của các tiểu vũ trụ ý nghĩa, xuất hiện rất nhiều nhãn quan đa dạng về xã hội tổng thể, [trong đó] mỗi nhãn quan nhìn xã hội tổng thể từ góc độ của một tiểu vũ trụ nào đó. Vị lương y chuyên nắn xương có một góc nhìn về xã hội khác với vị giáo sư trường y khoa, nhà thơ khác với nhà kinh doanh, tín đồ Do Thái giáo khác với kẻ ngoại giáo, v.v. Tình trạng sinh sôi của các nhãn quan ấy tất nhiên sẽ làm cho vấn đề thiết lập một mái vòm biểu tượng ổn định cho *toàn thể* xã hội trở nên phức tạp hơn. Mỗi nhãn quan, cùng với bất cứ bộ phận lý thuyết bổ sung nào hay kể cả các *Weltanschauungen* [các thế giới quan] của nó, đều có liên quan tới các lợi ích xã hội cụ thể của nhóm người có nhãn quan này. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là các nhãn quan khác nhau, chưa nói đến các lý thuyết hay các *Weltanschauungen*, chỉ phản ánh một cách máy móc các lợi ích xã hội. Đặc biệt ở cấp độ lý thuyết, kiến thức hoàn toàn có khả năng đạt đến một mức độ tách biệt khá xa khỏi các lợi ích thuộc về tiểu sử cá nhân và các lợi ích xã hội của người am hiểu [*knower*]. Do vậy, có thể có những lý do xã hội rõ rệt khiến cho người Do Thái trở nên quan tâm tới một số hoạt động khoa học nào đó, nhưng người ta lại không thể nào tiên đoán được các chức vụ khoa học nào sẽ được đảm nhiệm bởi người Do Thái hay bởi người không phải Do Thái. Nói cách khác, vũ trụ ý nghĩa của hoạt động khoa học có khả năng đạt được một mức độ tự trị lớn lao đối với chính nền tảng xã hội của nó. Trên lý thuyết, điều này cũng đúng đối với bất cứ bộ

phận kiến thức nào, kể cả đối với các nhãn quan tri nhận về xã hội, mặc dù vẫn có nhiều sự biến thiên trên thực tế.

Hơn nữa, một bộ phận kiến thức, một khi đã được nâng lên tới cấp độ của một tiểu vũ trụ tương đối tự trị, thì nó sẽ có khả năng tác động trở lại vào cái tập thể đã sản sinh ra nó. Thí dụ, người Do Thái có thể trở thành những nhà khoa học xã hội bởi vì họ gặp phải những vấn đề đặc biệt trong xã hội *với tư cách là người Do Thái*. Nhưng một khi họ đã bước vào bên trong vũ trụ diễn ngôn khoa học xã hội, họ có thể sẽ không chỉ nhìn xã hội từ một góc độ không còn là góc độ của riêng người Do Thái nữa, mà kể cả các hoạt động xã hội của họ *với tư cách là người Do Thái* cũng có thể thay đổi do những nhãn quan khoa học xã hội mà họ mới thu đắc. Mức độ tách biệt của kiến thức ra khỏi các nguồn gốc hiện sinh của nó phụ thuộc vào rất nhiều biến số lịch sử (chẳng hạn sự cấp bách của các lợi ích xã hội có liên quan, mức độ tinh luyện lý thuyết của kiến thức hữu quan, tính thiết thân hay không thiết thân của kiến thức này về mặt xã hội, và nhiều điều khác nữa). Nguyên lý quan trọng trong các nhận định tổng quát của chúng tôi là như sau: mối quan hệ giữa kiến thức và nền tảng xã hội của nó là một mối quan hệ mang tính biện chứng, nghĩa là, kiến thức là một sản phẩm của xã hội và kiến thức là một nhân tố trong quá trình biến đổi xã hội. Chúng tôi từng giải thích về nguyên lý biện chứng giữa quá trình sản xuất ra xã hội với thế giới đã-được-khách-thể-hóa vốn là sản phẩm của quá trình này; đây là điều đặc biệt quan trọng cần ghi nhớ mỗi khi phân tích về các tiểu vũ trụ ý nghĩa cụ thể.

Sự gia tăng về số lượng và về mức độ phức tạp của các tiểu vũ trụ khiến cho chúng ngày càng khó tiếp cận với những người bên ngoài. Chúng trở thành những cái lờ mờ bí hiểm, bị “bung bít” (hiểu theo nghĩa mà người ta thường liên tưởng về bộ sách bí truyền *Hermetic corpus*) đối với mọi người, ngoại trừ những người đã được khai tâm vào những điều huyền bí của chúng. Sự tự trị ngày càng tăng của các tiểu vũ trụ làm xuất hiện những vấn đề chính đáng hóa đặc biệt đối với cả những người bên ngoài cũng như những người bên trong [tiểu vũ trụ]. Những người ngoài phải bị *giữ lại ở bên ngoài* [tức không được bước vào bên trong –N.D.], đôi khi còn không được biết ngay cả sự tồn tại của tiểu vũ trụ. Tuy nhiên, nếu họ không mù tịt đến mức như vậy, và nếu tiểu vũ trụ đòi hỏi phải có một số đặc quyền và sự thừa nhận đặc biệt từ xã hội rộng lớn hơn, thì vấn đề là làm thế nào để vừa không cho người ngoài vào, đồng thời vừa làm cho họ thừa nhận tính chính đáng của thủ tục này. Điều này được thực hiện thông qua nhiều kỹ thuật đa dạng như đe dọa, tuyên truyền theo kiểu duy lý và phi duy lý (bằng cách viện đến lợi ích và cảm xúc của những người ngoài), huyền bí hóa, và nói chung là những thủ thuật sử dụng các biểu tượng gây sự ngưỡng mộ. Mặt khác, những người bên trong thì phải được *giữ lại ở bên trong*. Điều này đòi hỏi cần phải phát triển các phương sách cả về mặt thực tế lẫn về mặt lý thuyết để nhờ đó có thể ngăn chặn mọi mưu toan thoát ra khỏi tiểu vũ trụ này. Chúng ta sẽ tìm hiểu sau về một số chi tiết của hai vấn đề chính đáng hóa vừa nêu. [Nhưng] có thể có một minh họa ngay lúc này. Nếu chỉ thiết lập nên một tiểu vũ trụ bí truyền về y học mà thôi thì

chưa đủ. Cộng đồng người phàm còn cần phải được thuyết phục rằng điều này là đúng đắn và có lợi, và phường hội y học phải tuân thủ đúng các tiêu chuẩn của tiểu vũ trụ này. Như vậy, người dân thường sẽ bị hăm dọa bởi những hình tượng tiêu vong về thể xác nếu “làm ngược lại lời bác sĩ”; họ tin chắc rằng *không được* làm như vậy do các lợi ích thực tế nếu tuân theo [lời bác sĩ], và do sự hoảng sợ của chính họ đối với bệnh tật và cái chết. Để tô đậm quyền uy của mình, nghề y đã tự khoác lên mình những biểu tượng quyền lực và huyền bí có từ lâu đời, từ bộ trang phục kỳ dị cho đến thứ ngôn ngữ không thể hiểu nổi, tất cả những điều này, dĩ nhiên, đều đã được chính đáng hóa đối với công chúng và đối với chính nó xét về mặt thực tiễn. Trong khi đó, những cư dân nào đã được chứng nhận đầy đủ là thuộc về thế giới y học [tức là các bác sĩ – N.D.] thì sẽ được canh chừng để tránh rơi vào tình trạng “lang băm” [*quackery*] (tức là, bước ra ngoài tiểu vũ trụ y học trong tư duy hay trong hành động) không chỉ bằng những biện pháp kiểm soát ngoại tại mạnh mẽ mà nghề này có được, mà còn bởi cả một khối kiến thức chuyên nghiệp vốn mang đến cho họ “bằng chứng khoa học” về sự đại dột và kể cả về sự nguy hại của hành vi lệch lạc này. Nói cách khác, toàn bộ guồng máy chính đáng hóa sẽ vận hành sao cho người phàm sẽ *vẫn tiếp tục là* người phàm, và bác sĩ vẫn là bác sĩ, và (nếu được) cả hai sẽ cứ như thế mà yên lòng.

Một số vấn đề đặc biệt sẽ nảy sinh do nhịp độ thay đổi khác nhau của các định chế và các tiểu vũ trụ. Điều này gây khó khăn nhiều hơn cho cả quá trình chính đáng hóa toàn diện trật tự định chế lẫn những quá trình chính đáng hóa đặc thù

của những định chế cụ thể hay những tiểu vũ trụ cụ thể. Một xã hội phong kiến với một quân đội hiện đại, một tầng lớp quý tộc địa chủ sống trong những điều kiện của chủ nghĩa tư bản công nghiệp, một tôn giáo truyền thống bị buộc phải đương đầu với xu hướng phổ cập hóa một thế giới quan khoa học, tình trạng tồn tại song song của cả thuyết tương đối lẫn thuật chiêm tinh trong cùng một xã hội – kinh nghiệm đương đại của chúng ta có quá nhiều thí dụ thuộc dạng này đến mức chúng ta không cần phải nhấn mạnh thêm về điểm này. Chỉ cần nói rằng, trong những điều kiện như vậy, công việc của nhiều tác nhân chính đáng hóa sẽ trở nên đặc biệt vất vả.

Một câu hỏi cuối cùng có tầm quan trọng lý thuyết lớn lao vốn nảy sinh từ tính đa dạng của các quá trình định chế hóa trong lịch sử, đó là câu hỏi liên quan tới cách thức mà trật tự định chế được đối vật hóa: một trật tự định chế, hay bất cứ bộ phận nào của nó, được lãnh hội như một kiện tính nằm ngoài con người [*a non-human facticity*] đến mức độ nào? Đây là câu hỏi về sự vật hóa thực tại xã hội [*the reification of social reality*].

Sự vật hóa là sự lãnh hội các hiện tượng của con người như thể chúng là những đồ vật, tức là, theo nghĩa nằm ngoài con người [*non-human*] hay cũng có thể nằm bên trên con người [*supra-human*]. Một cách diễn đạt khác về điều này: sự vật hóa là sự lãnh hội các sản phẩm của hoạt động của con người *như thể* chúng là cái gì đó không phải là sản phẩm của con người – giống như các sự kiện của thiên nhiên, các kết quả của các định luật vũ trụ, hoặc những sự biểu hiện của ý chí thần thánh. Sự vật hóa hàm ý rằng con người có thể quên mất

quyền tác giả của mình đối với thế giới con người, và hơn nữa, [còn hàm ý] rằng sự biện chứng giữa con người, nhà sản xuất, với sản phẩm của anh ta đã bị biến mất khỏi ý thức. Thế giới đã-bị-vật-hóa, xét về mặt định nghĩa, là một thế giới đã bị phi nhân tính hóa [*dehumanized*]. Nó được trải nghiệm bởi con người như một kiện tính xa lạ, một *opus alienum* [công trình của người khác] mà con người không hề có quyền kiểm soát, chứ không phải là một *opus proprium* [công trình của chính mình] do hoạt động sản xuất của chính mình tạo ra.

Từ những điều mà chúng tôi đã thảo luận ở phần trên về sự khách thể hóa, có lẽ chúng ta dễ thấy rõ là ngay khi một thế giới xã hội khách quan được thiết lập, thì khả năng vật hóa không bao giờ xa vời. Tính khách quan của thế giới xã hội có nghĩa là nó đối diện với con người như cái gì nằm bên ngoài anh ta. Câu hỏi mang tính quyết định là liệu anh ta có còn giữ được ý thức rằng thế giới xã hội, tuy đã được khách thể hóa, [nhưng] là do con người tạo ra – và vì thế, có thể được tái tạo bởi chính con người. Nói cách khác, sự vật hóa có thể được coi là chặng tột cùng của tiến trình khách thể hóa, trong đó thế giới đã-được-khách-thể-hóa mất đi khả năng được lãnh hội như một công trình của con người, và đi đến chỗ ám ảnh [con người] giống như thể nó là một kiện tính phi nhân tính, không thể nhân tính hóa, và đầy quán tính. Mỗi quan hệ thực thụ giữa con người với thế giới của mình thường bị đảo ngược trong ý thức. Con người, nhà sản xuất ra một thế giới, được nhìn như sản phẩm của thế giới, và hoạt động của con người được nhìn như một hiện tượng phụ đi kèm theo những quá trình nằm ngoài con người. Các ý nghĩa của con người

không còn được hiểu như [có khả năng] sản xuất ra thế giới, nhưng đến lượt chúng, lại chỉ được coi là những sản phẩm của “bản chất sự vật”. Cần phải nhấn mạnh rằng sự vật hóa [*refication*] là một mô thức của ý thức, hay nói chính xác hơn, là một mô thức mà [theo đó] con người đối vật hóa [*objectification*] cái thế giới con người. Ngay cả khi đang lãnh hội thế giới như là cái đã được vật hóa, thì con người vẫn tiếp tục sản xuất ra nó. Nghĩa là, một cách đầy nghịch lý, con người có khả năng sản xuất ra một thực tại sẽ phủ nhận chính anh ta.

Sự vật hóa có thể xảy ra ở cả cấp độ tiền lý thuyết lẫn cấp độ lý thuyết của ý thức. Các hệ thống lý thuyết phức tạp có thể được mô tả như những sự vật hóa, mặc dù chúng có thể bắt nguồn từ những sự vật hóa ở cấp độ tiền lý thuyết diễn ra trong một tình huống nào đó. Do vậy, sẽ là điều sai lầm nếu giới hạn khái niệm vật hóa vào những công trình kiến tạo tư tưởng của các nhà trí thức. Sự vật hóa tồn tại [ngay cả] trong ý thức của người đường phố [tức là người bình thường – N.D.] và quả thực là sự hiện diện của người này có tầm quan trọng hơn trong thực tiễn. Cũng thật là sai lầm nếu coi sự vật hóa là một sự hư hỏng của cách lãnh hội phi vật hóa nguyên thủy về thế giới xã hội, một thứ sa ngã và mất hết ân sủng về mặt tri nhận. Trái lại, các bằng chứng có được từ ngành dân tộc học và ngành tâm lý học dường như đều cho thấy sự thực ngược lại, cụ thể là, sự lãnh hội nguyên thủy về thế giới xã hội đã được vật hóa một cách mạnh mẽ cả trên bình diện phát sinh loài lẫn trên bình diện phát sinh cá thể. Điều này hàm ý rằng việc lãnh hội sự vật hóa *như* một mô thức của ý thức phụ

thuộc ít nhất vào một sự *phi* vật hóa [*de-reification*] tương đối của ý thức, vốn là một bước phát triển tương đối muộn màng trong lịch sử và trong bất cứ tiểu sử cá nhân nào.

Cả trật tự định chế xét như một tổng thể lẫn các bộ phận của nó đều có thể được lãnh hội trên bình diện vật hóa. Thí dụ, toàn bộ trật tự của xã hội có thể được quan niệm như một thế giới vi mô phản ánh cái thế giới vĩ mô của vũ trụ tổng thể do các thần thánh tạo dựng nên. Bất cứ điều gì xảy ra ở “dưới đây” đều chỉ là sự phản ánh mờ nhạt của cái xảy ra ở “trên kia”. Các định chế cụ thể cũng có thể được lãnh hội theo những cách thức tương tự. “Bài thuốc” cơ bản cho việc vật hóa các định chế, đó là gán cho chúng một vị thế bản thể luận độc lập với hoạt động của con người và độc lập với việc con người gán ý nghĩa cho chúng. Những dạng vật hóa đặc thù là những biến thiên dựa trên cái khung tổng quát ấy. Chẳng hạn, hôn nhân có thể được vật hóa như một sự bất chước các hành vi sáng tạo của thần thánh, như một mệnh lệnh phổ quát của các định luật tự nhiên, như hệ quả tất yếu của lực sinh học hay lực tâm lý, hoặc như một đòi hỏi mang tính chức năng của hệ thống xã hội. Tất cả những cách thức vật hóa này đều có chung một điểm, đó là chúng xóa mờ [để không cho thấy rằng] hôn nhân là một quá trình sản sinh ra con người một cách liên tục. Như người ta có thể dễ dàng nhận thấy qua thí dụ này, sự vật hóa có thể diễn ra ở cả cấp độ lý thuyết và cấp độ tiền lý thuyết. Do vậy, một đạo sĩ thần bí có thể dựng lên một lý thuyết cực kỳ phức tạp vượt ra ngoài biến cố [hôn nhân] cụ thể của con người để vươn đến những góc tối xa xôi nhất của thế giới thần thánh, nhưng một cặp nông dân thất

học sắp cưới nhau thì có thể lãnh hội biến cố này trong một sự rùng mình khiếp sợ siêu hình học cũng với tính chất vật hóa tương tự. Thông qua sự vật hóa, thế giới các định chế có vẻ như hòa vào làm một với thế giới tự nhiên. Nó trở thành điều tất yếu, nó trở thành định mệnh, và nó được người ta trải nghiệm như vậy, hài lòng *hay* không hài lòng tùy theo từng trường hợp.

Các vai trò có thể được vật hóa theo cùng một cách thức giống như các định chế. Lúc này, phần ý thức về cái tôi vốn đã được đối vật hóa trong vai trò cũng được lãnh hội như một định mệnh không thể tránh khỏi, một định mệnh mà cá nhân có thể khước từ trách nhiệm của mình đối với nó. Công thức có tính hệ hình cho kiểu vật hóa này là như sau: “Tôi không có cách nào khác trong chuyện này, tôi phải làm như vậy do vị trí của mình” – với tư cách là người chồng, người cha, vị tướng quân, tổng giám mục, chủ tịch hội đồng, kẻ cướp, hay người treo cổ tử tù, tùy từng trường hợp. Điều này có nghĩa là việc vật hóa các vai trò sẽ thu hẹp sự cách biệt chủ quan mà cá nhân có thể thiết lập giữa chính mình với việc đóng vai của mình. Sự cách biệt vốn nằm trong mọi quá trình đối vật hóa vẫn còn đó, lẽ dĩ nhiên, nhưng sự cách biệt do sự phi đồng hóa gây ra sẽ dần dần tan biến. Cuối cùng, chính căn cước (toàn bộ cái tôi, nếu người ta muốn nói như vậy) có thể bị vật hóa, cả căn cước của chính tôi lẫn của những người khác. Khi đó, sẽ có một sự đồng hóa hoàn toàn của cá nhân với những sự diễn hình hóa đã được ấn định cho anh ta về mặt xã hội. Anh ta sẽ *chỉ* được nhìn nhận như thuộc loại diễn hình này *mà thôi*, chứ không phải bất cứ thứ gì khác. Cách nhìn nhận này

có thể mang sắc thái tích cực hay tiêu cực tùy theo các giá trị hoặc cảm xúc. Việc xác định căn cước “Do Thái” có thể mang tính chất vật hóa như nhau đối với cả người bài Do Thái lẫn chính người Do Thái, ngoại trừ có sự khác biệt là người Do Thái sẽ nhấn mạnh việc xác định căn cước này theo hướng tích cực, còn người bài Do Thái thì theo hướng tiêu cực. Cả hai sự vật hóa này đều gán một vị thế bản thể luận toàn diện lên một sự diễn hình hóa vốn do con người tạo ra, và vốn chỉ đối vật hóa một phần của cái tôi mà thôi, cho dù nó đã được nội tâm hóa. Một lần nữa, những sự vật hóa như vậy có thể biến thiên từ cấp độ tiền lý thuyết về “cái mà mọi người đều biết về người Do Thái” cho đến những lý thuyết phức tạp nhất về tính Do Thái xét như là sự biểu hiện về mặt sinh học (“dòng máu Do Thái”), về mặt tâm lý học (“tâm hồn Do Thái”) hay về mặt siêu hình học (“điều huyền bí của Israel”).

Phân tích về sự vật hóa là một việc quan trọng bởi vì nó là một công cụ giúp chúng ta thường xuyên sửa chữa lại những xu hướng vật hóa của tư duy lý thuyết nói chung và tư duy xã hội học nói riêng. Nó đặc biệt quan trọng đối với bộ môn xã hội học nhận thức, bởi vì nó ngăn cho bộ môn này đừng rơi vào một quan niệm phi biện chứng về mối liên hệ giữa điều mà con người làm với điều mà họ nghĩ. Sự ứng dụng về mặt lịch sử và về mặt thực nghiệm của môn xã hội học nhận thức phải đặc biệt chú ý đến những hoàn cảnh xã hội nào thuận lợi cho việc phi vật hóa – chẳng hạn sự sụp đổ toàn diện của các trật tự định chế, sự tiếp xúc giữa những xã hội từng cách ly nhau, và một hiện tượng quan trọng là tình huống ngoại biên

xã hội [*social marginality*]. Tuy nhiên, những vấn đề này vượt quá phạm vi quan tâm của chúng ta vào lúc này.

2. Chính đáng hóa

Những nguồn gốc của các vũ trụ biểu tượng

Sự chính đáng hóa, xét như một quá trình, có thể được mô tả một cách đúng đắn nhất là một sự khách thể hóa ý nghĩa “ở cấp độ thứ hai”. Sự chính đáng hóa sản xuất ra những ý nghĩa mới nhằm tích hợp lại những ý nghĩa vốn đã được gắn vào những quá trình định chế riêng rẽ. Chức năng của sự chính đáng hóa là làm cho những điều đã được khách thể hóa “ở cấp độ đầu tiên”, vốn đã được định chế hóa, có thể hiện diện một cách khách quan và khả tín về mặt chủ quan. Nếu chúng tôi định nghĩa sự chính đáng hóa bằng chức năng này, cho dù một quá trình chính đáng hóa cụ thể nào đó có thể được thúc đẩy bởi những động cơ đặc thù nào đi chăng nữa, thì cũng cần phải nói thêm rằng “sự tích hợp” ấy [*integration*], dưới hình thức này hay hình thức khác, cũng chính là mục đích điển hình thôi thúc những nhà chính đáng hóa [*legitimators*].

Sự tích hợp, và tương ứng với nó, vấn đề khả tín [*plausibility*] về mặt chủ quan, đều có liên quan đến hai cấp độ. Ở cấp độ đầu tiên, tổng thể trật tự định chế cần phải đồng thời có ý nghĩa đối với [tất cả] những người tham gia vào những quá trình định chế khác nhau, ở đây, vấn đề khả tín có liên quan đến sự thừa nhận chủ quan đối với một ý nghĩa bao quát “nằm đằng sau” những động cơ (mang tính chất chủ đạo trong từng hoàn cảnh cụ thể, nhưng chỉ được định chế hóa phần nào mà thôi) của cá nhân cũng như của những người

đồng loại của anh ta – như trong mối liên hệ giữa vị thủ lĩnh với vị linh mục, hay giữa người cha/người chỉ huy quân đội, hay ngay cả trong trường hợp cùng một cá nhân, [mối liên hệ] giữa người cha, vốn cũng là người chỉ huy quân đội của con trai mình, với chính ông ta. Như vậy, đây là cấp độ “theo chiều ngang” của sự tích hợp và sự khả tín, kết nối toàn bộ trật tự định chế với những cá nhân đang tham gia vào [cái trật tự đó] trong những vai trò khác nhau, hay [kết nối toàn bộ trật tự định chế ấy] với một số quá trình định chế cục bộ, mà một cá nhân đơn lẻ có thể tham gia vào một thời điểm nào đó.

Ở cấp độ thứ hai, toàn bộ đời sống của cá nhân, [tức là] quá trình lần lượt trải qua những trật tự khác nhau của [tổng thể] trật tự định chế, phải được làm cho có ý nghĩa về mặt chủ quan. Nói cách khác, tiểu sử cá nhân, qua những giai đoạn kế tiếp nhau mà định chế đã ấn định sẵn, phải được gán cho một ý nghĩa nhằm làm cho toàn bộ [tiểu sử cá nhân] trở nên khả tín về mặt chủ quan. Vì thế, cần phải có thêm cấp độ “chiều dọc” trong dòng đời của những cá nhân đơn lẻ, bên cạnh cấp độ “chiều ngang” của sự tích hợp và sự khả tín chủ quan của trật tự định chế.

Như chúng tôi đã từng lập luận, sự chính đáng hóa không nhất thiết xảy ra ngay ở giai đoạn đầu tiên của quá trình định chế hóa, khi mà định chế chỉ đơn giản là một sự kiện mà không cần phải có thêm bất cứ chỗ dựa nào về mặt liên chủ thể hay về mặt tiểu sử cá nhân; nó mang tính chất tự-nó-hiển-nhiên đối với tất cả những người có liên quan, vấn đề chính đáng hóa sẽ tất yếu nảy sinh khi những điều đã-được-khách-thể-hóa trong trật tự định chế (nay đã thuộc về lịch sử)

cần được truyền lại cho thế hệ sau. Vào thời điểm này, như chúng ta đã thấy, tính chất tự-nó-hiển-nhiên của các định chế không thể được duy trì bằng sự hồi tưởng và sự tập quán hóa của chính cá nhân được nữa. Sự thống nhất giữa lịch sử và tiểu sử cá nhân đã bị đứt gãy. Để khôi phục lại [sự thống nhất này], và nhờ đó làm cho cả hai khía cạnh ấy [tức lịch sử và tiểu sử cá nhân – N.D.] trở nên khả niệm [tức có thể hiểu được – N.D.], thì cần phải có những lời “giải thích” và biện minh cho những yếu tố then chốt của truyền thống định chế. Chính đáng hóa chính là quá trình “giải thích” và biện minh này.

Sự chính đáng hóa “giải thích” trật tự định chế bằng cách làm cho những ý nghĩa đã-được-khách-thể-hóa của nó có được một sự hiệu lực về mặt tri nhận. Sự chính đáng hóa biện minh cho trật tự định chế bằng cách làm cho những mệnh lệnh thực tiễn của nó có được một vẻ trang nghiêm về mặt chuẩn mực. Điều quan trọng là cần hiểu rằng sự chính đáng hóa bao hàm cả yếu tố tri nhận [*cognitive*] lẫn yếu tố chuẩn tắc [*normative*]. Nói cách khác, sự chính đáng hóa không chỉ là chuyện “giá trị”. Nó còn luôn luôn bao hàm cả chuyện “kiến thức”. Thí dụ, một cấu trúc thân tộc không chỉ được chính đáng hóa bởi giá trị đạo đức liên quan tới điều cấm kỵ loạn luân đặc thù của nó. Trước tiên, cần phải có “kiến thức” về cả những hành động “đúng đắn” lẫn những hành động “sai trái” đã được ấn định cho các vai trò bên trong cấu trúc này. Chẳng hạn, cá nhân không được kết hôn với một người trong thị tộc của mình. Nhưng trước tiên anh ta phải “biết” rằng mình là một thành viên của thị tộc này. Anh ta có được “kiến thức” này

thông qua một truyền thống vốn “giải thích” rằng các thị tộc là gì nói chung và thị tộc của anh ta là gì nói riêng. Những lối “giải thích” tương tự (vốn thường là một lối giải thích “sử học” và một lối giải thích “xã hội học” về tập thể hữu quan [ở đây là thị tộc – N.D.], và trong trường hợp những điều cấm kỵ loạn luân, có lẽ cũng chứa đựng cả một lối giải thích “nhân học”) vừa là những công cụ chính đáng hóa, vừa là những yếu tố đạo đức của truyền thống, Sự chính đáng hóa không những chỉ nói cho cá nhân biết tại sao anh ta *phải* làm điều này chứ không phải điều kia, nó còn nói cho anh ta biết tại sao những sự việc đó *là* như vậy. Nói cách khác, “kiến thức” đến trước các “giá trị” trong quá trình chính đáng hóa các định chế.

Chúng ta có thể phân biệt giữa những cấp độ khác nhau của sự chính đáng hóa trên bình diện phân tích (trong thực tế, dĩ nhiên, những cấp độ này chồng lấn lên nhau). Sự chính đáng hóa ở dạng sơ khai diễn ra ngay từ khi một hệ thống kinh nghiệm (của con người) đã–được–đối–vật–hóa về mặt ngôn ngữ được truyền đạt lại [cho thế hệ sau]. Thí dụ, việc truyền đạt một hệ từ vựng về thân tộc *ipso facto* [tự bản thân điều này] đã chính đáng hóa cái cấu trúc thân tộc. Phải nói là những lối “giải thích” chính đáng hóa căn bản đã nằm ngay bên trong hệ từ vựng này. Do vậy, khi một đứa trẻ biết được rằng một đứa trẻ khác là một người “anh em họ”, thì thông tin này tự nội tại và ngay lập tức có tác dụng chính đáng hóa cách cư xử như đối với mọi “anh em họ” mà nó đã học được mỗi khi gọi người nào như vậy. Ở cấp độ đầu tiên của sự chính đáng hóa sơ khai này, tất cả những lời khẳng định cổ truyền đơn giản đều có thể được diễn đạt bằng câu “người ta ai cũng

làm thế” – đây chính là những câu trả lời sớm nhất và có hiệu quả tổng quát cho câu hỏi “tại sao?” của một đứa trẻ. Dĩ nhiên, đây là cấp độ tiền lý thuyết. Nhưng đó là nền tảng của thứ “kiến thức” tự-nó-hiểu-nhiên, mà dựa trên đó toàn bộ các lý thuyết về sau buộc phải dựa vào – và, ngược lại, đó cũng là cái mà các lý thuyết này phải đạt tới nếu chúng muốn được tháp nhập vào trong truyền thống.

Cấp độ thứ hai của sự chính đáng hóa bao gồm những mệnh đề lý thuyết ở dạng thô sơ. Ở đây người ta có thể tìm thấy được những lược đồ giải thích khác nhau xâu chuỗi những nhóm ý nghĩa khách quan. Những lược đồ này hết sức thiết thực, liên quan trực tiếp đến những hành động cụ thể. Ở cấp độ này, người ta thường thấy có những câu tục ngữ, những câu châm ngôn đạo đức và những lời minh triết, ở đây, cũng còn có những câu chuyện truyền thuyết và truyện dân gian, thường được lưu truyền lại dưới dạng thơ ca. Như vậy, đứa trẻ sẽ học được những câu ngạn ngữ như “ai mà lấy trộm từ anh em họ của mình thì tay sẽ bị mụn nhọt”, hay “vợ khóc thì đi, nhưng khi anh em họ gọi thì chạy”. Hay nó có thể cảm thấy hứng thú nhờ “Bài hát dành cho những người anh em họ trung nghĩa đi săn với nhau”, và cảm thấy cực kỳ sợ hãi bởi “Bài hát đưa tang dành cho hai người anh/chị/em họ gian dân với nhau”

Cấp độ thứ ba của quá trình chính đáng hóa bao gồm những lý thuyết minh nhiên mà nhờ đó cả một khu vực định chế được chính đáng hóa trong một khối kiến thức chuyên biệt. Những sự chính đáng hóa này cung cấp những cái khung qui chiếu khá toàn diện đối với những khu vực xử sự tương

ứng vốn đã được định chế hóa. Do tính chất phức tạp và tính chất biệt dị của chúng, nên chúng thường được giao phó cho một nhóm nhân sự chuyên đảm trách việc truyền đạt chúng thông qua những thủ tục khai tâm chính thức. Như vậy, có thể có một lý thuyết kinh tế tỉ mỉ về “tình anh em họ”, [bao gồm] những quyền lợi, những bổn phận và những thủ tục vận hành mẫu mực của mối liên hệ này. Toàn bộ kiến thức này được quản trị bởi những người đàn ông lớn tuổi của thị tộc, có lẽ việc này sẽ được giao phó cho họ khi họ không còn tham gia vào hoạt động kinh tế nữa. Những người đàn ông lớn tuổi dạy dỗ tập tành cho những chàng thiếu niên làm quen với thứ kinh tế học cao cấp hơn này trong quá trình diễn ra những nghi thức của tuổi dậy thì, và [họ] sẽ xuất hiện như những chuyên gia mỗi khi nảy sinh vấn đề lúc ứng dụng. Nếu chúng ta giả định rằng những người đàn ông lớn tuổi không còn được giao cho những nhiệm vụ nào khác, thì rất có thể giữa họ với nhau, họ sẽ tìm cách duy trì càng lâu càng tốt những lý thuyết hữu quan, ngay cả khi không nảy sinh vấn đề ứng dụng nào, hay nói chính xác hơn, họ sẽ sáng chế ra những vấn đề này trong quá trình tạo lập lý thuyết của họ. Nói cách khác, trong quá trình phát triển các lý thuyết chính đáng hóa chuyên biệt và trong việc quản trị các lý thuyết này bởi những người dành trọn thời gian cho công việc chính đáng hóa, sự chính đáng hóa bắt đầu vượt ra khỏi phạm vi áp dụng thực tế và trở thành “lý thuyết thuần túy”, ở giai đoạn này, lãnh vực chính đáng hóa bắt đầu đạt tới một mức độ tự trị so với những định chế được-chính-đáng-hóa, và đôi khi cũng có thể sản sinh ra những quá trình định chế riêng của chính nó. Trong thí dụ của

chúng tôi, “khoa học về tình anh em họ” có thể bắt đầu có cuộc sống riêng của nó một cách khá độc lập đối với sinh hoạt của anh em họ “phàm tục”, và nhóm các “nhà khoa học” có thể thiết lập ra những quá trình định chế riêng của mình nằm ngoài những định chế mà “khoa học” này lúc nguyên thủy được đặt ra để làm công việc chính đáng hóa. Chúng ta có thể hình dung một trường hợp đỉnh điểm mỉa mai của sự phát triển này khi mà chữ “anh em họ” không còn được dùng để gọi vai trò trong thân tộc mà lại được dùng để gọi người nắm giữ một địa vị nào đó trong hệ thống tôn ty của những chuyên viên về “tình anh em họ”.

Những vũ trụ biểu tượng [*symbolic universes*] chính là cấp độ thứ tư của sự chính đáng hóa. Có những bộ phận của truyền thống lý thuyết [có tác dụng] tích hợp các địa hạt ý nghĩa khác nhau và thu tóm trật tự định chế vào trong một tổng thể biểu tượng – thuật ngữ “biểu tượng” ở đây được hiểu theo cách mà chúng tôi đã định nghĩa ở phần trên. Có thể nhắc lại rằng những quá trình biểu tượng chính là những quá trình tín hiệu hóa nhằm nói đến những thực tại khác nằm ngoài những thực tại của kinh nghiệm thường nhật. Có lẽ chúng ta đã dễ dàng nhận thấy cách thức mà lãnh vực biểu tượng liên quan đến cấp độ bao quát nhất của sự chính đáng hóa. Đây là lãnh vực hoàn toàn siêu vượt ra khỏi lãnh vực ứng dụng thực tiễn, ở đây, sự chính đáng hóa diễn ra thông qua những tổng thể biểu tượng vốn hoàn toàn không thể được trải nghiệm trong đời sống thường nhật – ngoại trừ, dĩ nhiên, trường hợp mà người ta có thể nói về “kinh nghiệm lý thuyết” (nói một cách chặt chẽ thì đây là một cách dùng sai thuật ngữ

mà nếu cần thì người ta chỉ sử dụng để gợi ý suy nghĩ mà thôi), cấp độ chính đáng hóa này còn được phân biệt với cấp độ trước nhờ phạm vi tích hợp ý nghĩa của nó. ở cấp độ trước, chúng ta có thể thấy một mức độ tích hợp cao giữa các địa hạt ý nghĩa cụ thể với các quá trình xử sự đã-được-định-chế-hóa riêng lẻ. Nhưng ở đây, *tất cả* các khu vực của trật tự định chế được tích hợp vào một cái khung qui chiếu bao quát toàn diện; đây chính là một vũ trụ theo nghĩa đen của từ này, bởi vì *tất cả* các kinh nghiệm của con người lúc này có thể được hình dung như diễn ra *trong lòng* vũ trụ này.

Vũ trụ biểu tượng được hình dung như cái khung ma trận [*matrix*] của *tất cả* các ý nghĩa đã-được-khách-thể-hóa về mặt xã hội và có thực về mặt chủ quan; toàn bộ xã hội lịch sử và toàn bộ tiểu sử của cá nhân đều được coi là những biến cố diễn ra *trong lòng* vũ trụ này. Điều đặc biệt quan trọng là những tình huống ngoại biên của cuộc đời của cá nhân (ngoại biên, nghĩa là, không nằm trong thực tại đời sống thường nhật trong xã hội) cũng được thu tóm bởi vũ trụ biểu tượng. Những tình huống này được trải nghiệm trong những giấc mơ và những điều tưởng tượng huyền hoặc như những địa hạt ý nghĩa tách rời khỏi đời sống thường nhật, và được coi là một thực tại cá biệt của riêng chúng. Trong lòng vũ trụ biểu tượng, những địa hạt thực tại tách biệt này được tích hợp vào trong một tổng thể ý nghĩa [có khả năng] “giải thích”, [và] có lẽ cũng biện minh cho chúng (thí dụ, những giấc mơ có thể được “giải thích” bởi một lý thuyết tâm ý học, hay cũng có thể vừa được “giải thích”, vừa được biện minh bởi một lý thuyết về sự tái sinh [*metempsychosis*], và mỗi lý thuyết sẽ được đặt

nền tảng trên một vũ trụ toàn diện hơn – chẳng hạn một vũ trụ “khoa học”, so với một vũ trụ “siêu hình học”). Vũ trụ biểu tượng, dĩ nhiên, được kiến tạo thông qua những điều đã được khách thể hóa về mặt xã hội. Khả năng mang lại ý nghĩa [của vũ trụ biểu tượng] vượt ra xa khỏi phạm vi của đời sống xã hội, đến mức mà cá nhân có thể “định vị” được chính mình trong lòng vũ trụ này ngay cả trong những kinh nghiệm đơn độc nhất của mình.

Ở cấp độ chính đáng hóa này, việc tích hợp những quá trình định chế riêng lẻ trên bình diện phản tư đạt tới mức độ hoàn thiện tối hậu của nó. Cả một thế giới được sáng tạo nên. Tất cả những lý thuyết chính đáng hóa nhỏ hơn sẽ được nhìn như những nhãn quan đặc biệt về những hiện tượng cục bộ của thế giới này. Những vai trò trong các định chế trở thành những phương thức tham gia vào một vũ trụ vốn siêu vượt /à bao trùm lên trật tự định chế. Ở thí dụ trước của chúng tôi, “khoa học về tình anh em họ” chỉ là một phần của một khối lý thuyết rộng lớn hơn nhiều – khối lý thuyết này gần như chắc chắn sẽ chứa đựng cả một lý thuyết tổng quát về thế giới hoàn vũ và một lý thuyết tổng quát về con người. Sự chính đáng hóa tối hậu đối với những hành động “đúng đắn” [*correct*] trong cấu trúc thân tộc lúc đó sẽ là “địa điểm” [*location*] của những hành động này trong một khung qui chiếu vũ trụ luận và nhân học. Tội loạn luân, chẳng hạn, sẽ bị trừng trị bởi hình phạt tối hậu vì nó xúc phạm trật tự thần thánh của thế giới hoàn vũ và bản chất của con người vốn được thần thánh tạo nên. Cũng tương tự như vậy đối với những hành vi kinh tế sai trái, hay bất cứ hành vi sai lệch nào

khác so với các chuẩn mực của định chế. Trên nguyên tắc, những ranh giới của sự chính đáng hóa tối hậu này cũng có cùng một phạm vi như những ranh giới của mỗi tham vọng lý thuyết và tài khéo léo của những nhà chính đáng hóa, những kẻ chính thức được giao trách nhiệm định nghĩa về thực tại. Trong thực tế, dĩ nhiên, sẽ có những sự biến thiên về mức độ chính xác mà theo đó những phân khúc cụ thể của trật tự định chế được đặt vào trong một bối cảnh hoàn vũ. Một lần nữa, những sự biến thiên này có thể là do những vấn đề thực tiễn cụ thể mà người ta đưa ra để hỏi ý kiến tham vấn của các nhà chính đáng hóa, hoặc cũng có thể là kết quả của những quá trình phát triển độc lập của sự tưởng tượng lý thuyết của các chuyên gia vũ trụ luận.

Sự kết tinh của các vũ trụ biểu tượng xảy ra sau những quá trình khách thể hóa, trầm tích hóa và tích tụ kiến thức mà chúng ta đã thảo luận ở những mục trên. Nghĩa là, các vũ trụ biểu tượng là những sản phẩm xã hội có một lịch sử [của chúng]. Nếu người ta muốn hiểu ý nghĩa của chúng, thì người ta phải hiểu lịch sử sản sinh ra chúng. Đây là điều quan trọng hàng đầu vì những sản phẩm này của ý thức con người, do tự bản tính của chúng, tự bộc lộ như những tổng thể đã phát triển sung mãn và tất yếu phải có.

Bây giờ, chúng ta có thể tìm hiểu sâu hơn về cách thức mà theo đó các vũ trụ biểu tượng vận hành để chừai đáng hóa tiểu sử cá nhân và trật tự định chế. Sự vận hành này diễn ra giống nhau về căn bản trong cả hai trường hợp. Nó mang tính chất chuẩn định hay tính chất sắp xếp vào trật tự [*ordering*]

Vũ trụ biểu tượng cung cấp một trật tự [để cá nhân có thể] lãnh hội kinh nghiệm tiểu sử của mình về mặt chủ quan. Những kinh nghiệm thuộc về những lãnh vực khác nhau của thực tại được tích hợp bằng cách tháp nhập vào trong cung một vũ trụ ý nghĩa bao trùm. Thí dụ, vũ trụ biểu tượng sẽ định đoạt ý nghĩa của những giấc mơ trong khuôn khổ thực tại đời sống thường nhật, bằng cách thiết lập lại vị thế tối thượng của thực tại này sau mỗi giấc mơ, và làm giảm nhẹ cảm giác đột ngột thường xảy ra khi chuyển từ một thực tại này sang một thực tại khác. Những địa hạt ý nghĩa nào vẫn còn là những cái lờ mờ không thể hiểu được trong lòng thực tại đời sống thường nhật thì sẽ nhờ đó mà được sắp xếp vào một trật tự thứ bậc của các thực tại, *ipso facto* [do vậy] trở nên có thể hiểu được và bớt đáng sợ hơn. Việc tích hợp những thực tại thuộc tình huống ngoại biên ấy vào trong lòng thực tại tối thượng của đời sống thường nhật [đóng vai trò] rất quan trọng, bởi vì những tình huống này chính là mối đe dọa nghiêm trọng nhất đối với cuộc sống vốn đã được coi là đương nhiên và đã trở thành nề nếp trong xã hội. Nếu người ta hình dung rằng cuộc sống theo nề nếp thông lệ là “khía cạnh thanh thiên bạch nhật” [*daylight side*] của đời sống con người, thì những tình huống ngoại biên chính là “khía cạnh đêm tối” [*night side*] đang lẫn lộn một cách đáng lo ngại ở ngoài rìa của ý thức thường nhật. Chmh vì “khía cạnh đêm tối” có thực tại riêng của nó, thường thuộc dạng mang điềm xấu, nên nó là một mối đe dọa thường trực đối với thực tại tự-nó-hiển-nhiên, có thực và “lành mạnh” [*sane*] của cuộc sống [của cá nhân] trong xã hội. Cá nhân đôi khi cứ có ý nghĩ (điển hình

là ý nghĩ “điên khùng” [*insane*]) tự nhủ rằng có lẽ cái thực tại sáng choang của đời sống thường nhật chỉ là một ảo ảnh, nó có thể bị nuốt chửng bất cứ lúc nào bởi những cơn ác mộng khủng khiếp của cái thực tại kia, cái thực tại thuộc về khía cạnh đêm tối. Những ý nghĩ điên khùng và đáng sợ này sẽ được kiềm chế nhờ việc sắp xếp trật tự tất cả các thực tại có-thể-xảy-ra vào trong khuôn khổ của cùng một vũ trụ biểu tượng vốn bao trùm lên thực tại của đời sống thường nhật – nghĩa là, sắp xếp chúng vào trật tự như thế nào đó để thực tại đời sống thường nhật vẫn giữ được tính chất tối thượng, tối hậu (hay “có thực nhất”, nếu người ta muốn nói như vậy) của nó.

Chức năng chuẩn định [*normic function*, tức là chức năng đưa vào khuôn khổ chuẩn mực – N.D.] của vũ trụ biểu tượng đối với kinh nghiệm cá nhân có thể được mô tả khá đơn giản bằng cách nói rằng nó “đặt mọi thứ vào đúng chỗ của nó”. Hơn nữa, mỗi khi người ta đi lạc ra khỏi ý thức về trật tự này (nghĩa là, khi người ta thấy mình rơi vào những tình huống kinh nghiệm ngoại biên), thì vũ trụ biểu tượng sẽ giúp anh ta “quay trở lại với thực tại” – tức là, [quay trở lại] với thực tại đời sống thường nhật. Bởi vì, lẽ dĩ nhiên, đây là lãnh vực mà tất cả các hình thức xử sự định chế và các vai trò đều nằm trong đó, nên vũ trụ biểu tượng sẽ mang lại sự chính đáng hóa tối hậu cho trật tự định chế bằng cách gán cho nó vị trí hàng đầu trong hệ thống trật tự của kinh nghiệm của con người.

Ngoài việc tích hợp cực kỳ quan trọng ấy đối với những thực tại ngoại biên, vũ trụ biểu tượng còn mang lại sự tích

hợp ở mức cao nhất đối với những ý nghĩa trái nghịch nhau xuất hiện *trong lòng* đời sống thường nhật trong xã hội. Chúng ta đã thấy cách thức mà việc tích hợp ý nghĩa đối với những khu vực xử sự định chế riêng lẻ diễn ra nhờ sự phản tư, cả ở cấp độ tiền lý thuyết lẫn cấp độ lý thuyết. Sự tích hợp ý nghĩa này không cần có tiền đề là một vũ trụ biểu tượng *ab initio* [ngay từ ban đầu]. Nó có thể diễn ra mà không cần đến những quá trình biểu tượng, nghĩa là, không cần siêu vượt lên khỏi những thực tại của kinh nghiệm thường nhật. Tuy nhiên, một khi vũ trụ biểu tượng đã được thiết lập, thì những khu vực trái nghịch nhau của đời sống thường nhật có thể được tích hợp lại bằng cách qui chiếu trực tiếp đến vũ trụ biểu tượng này. Thí dụ, những điều trái nghịch nhau giữa ý nghĩa của việc đóng vai anh em họ với ý nghĩa của việc đóng vai người điền chủ *có thể* được tích hợp lại mà không cần qui chiếu về một câu chuyện thần thoại tổng quát. Nhưng nếu đã có một *Weltanschauung* [thế giới quan] mang tính thần thoại tổng quát, thì nó có thể được áp dụng trực tiếp vào những sự trái nghịch nhau trong đời sống thường nhật. Tổng cổ một người anh em họ ra khỏi một mảnh đất lúc ấy có thể không chỉ là một hành vi tội tộ về mặt kinh tế hay về mặt đạo đức (những biện pháp trừng phạt không cần phải mở rộng tới chiều kích hoàn vũ); nó còn có thể được hiểu như một sự vi phạm trật tự vũ trụ vốn đã được thần thánh tạo dựng nên. Theo cách này, vũ trụ biểu tượng sắp xếp vào trật tự và nhờ đó chính đáng hóa các vai trò thường nhật, các điều ưu tiên và các thủ tục vận hành bằng cách đặt chúng vào *sub specie universi* [dưới nhãn quan vũ trụ], tức là, đặt vào trong bối

cảnh của cái khung qui chiếu tổng quát nhất mà người ta có thể hình dung được. Trong khuôn khổ bối cảnh này, ngay cả những hành động giao dịch tầm thường nhất trong đời sống thường nhật cũng có thể đi đến chỗ thấm đẫm ý nghĩa sâu sắc. Chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy rằng qui trình này mang lại một sự chính đáng hóa đầy uy lực đối với trật tự định chế xét như một tổng thể, cũng như đối với từng khu vực cụ thể của nó.

Vũ trụ biểu tượng cũng làm cho người ta có thể sắp xếp trật tự các giai đoạn khác nhau của tiểu sử cá nhân. Trong các xã hội nguyên thủy, những nghi thức chuyển đổi dòng đời thể hiện chức năng chuẩn định ấy dưới hình thức sơ khai. Việc phần kỳ tiểu sử được biểu tượng hóa ở mỗi chặng bằng cách qui chiếu về tổng thể các ý nghĩa của con người, Là một đứa trẻ, là một thiếu niên, là một người lớn, v.v. – mỗi giai đoạn tiểu sử ấy được chính đáng hóa như một phương thức tồn tại trong vũ trụ biểu tượng (rất thông thường là một phương thức liên hệ cụ thể với thế giới của các thần linh), ở đây, chúng tôi không cần nhấn mạnh đến điều minh nhiên sau đây: việc biểu tượng hóa này khiến cho người ta cảm thấy an toàn và cảm thấy mình thuộc về một cộng đồng. Tuy nhiên, sẽ sai lầm nếu nghĩ rằng điều này chỉ có trong những xã hội nguyên thủy. Một lý thuyết tâm lý học hiện đại về sự phát triển của nhân cách cũng có thể đảm nhiệm cùng một chức năng này. Trong cả hai trường hợp ấy, cá nhân khi chuyển từ chặng tiểu sử này sang chặng khác có thể thấy rằng chính mình đang lặp lại một tiến trình có sẵn trong “bản chất của sự vật”, hoặc trong “bản chất” của chính anh ta. Nghĩa là, anh ta có thể tự

trấn an rằng mình đang sống một cách “đàng hoàng tử tế” *[correctly]*. Do vậy, tính chất “đàng hoàng tử tế” trong chương trình cuộc đời của anh ta được chính đáng hóa ở một cấp độ tổng quát cao nhất. Khi cá nhân nhìn lại cuộc đời quá khứ của mình, anh ta có thể dễ dàng hiểu được tiểu sử của mình theo cách này. Khi anh ta nhìn vào tương lai của mình, anh ta có thể hình dung là tiểu sử của mình sẽ tiếp diễn trong lòng một vũ trụ mà anh ta đã biết sẵn các tọa độ tối hậu.

Chính chức năng chính đáng hóa ấy cũng gắn liền với tính chất “đàng hoàng tử tế” của căn cước chủ quan của cá nhân. Do chính bản chất của sự xã hội hóa, nên căn cước chủ quan là một thực thể bấp bênh. Nó phụ thuộc vào mối quan hệ của cá nhân với những người thân, vốn là những người có thể thay đổi hoặc biến mất. Tính chất bấp bênh lại càng gia tăng bởi những kinh nghiệm của cái tôi trong những tình huống ngoại biên mà chúng tôi đã đề cập ở trên. Sự nhìn nhận “lành mạnh” về chính mình như sở hữu chủ của một căn cước rõ ràng, ổn định và được thừa nhận về mặt xã hội bị đe dọa liên tục bởi những cuộc lật xác mang tính “siêu thực” của những giấc mơ và những điều tưởng tượng huyền hoặc, cho dù sự nhìn nhận ấy tương đối nhất quán trong sự tương giao xã hội thường nhật. Căn cước được chính đáng hóa một cách tối hậu bằng cách tự đặt mình vào trong bối cảnh của một vũ trụ biểu tượng. Xét trên bình diện thần thoại, tên “thật” của cá nhân chính là cái tên mà thượng đế của anh ta ban cho. Như vậy, cá nhân có thể “biết mình là ai” bằng cách gắn chặt căn cước của mình vào một thực tại hoàn vũ nhằm tránh khỏi những sự ngẫu nhiên của quá trình xã hội hóa cũng như những sự biến

đổi xấu xa của cái tôi trong những kinh nghiệm ngoại biên. Ngay cả khi những người hàng xóm của anh ta không biết anh ta là ai, và ngay cả khi chính anh ta cũng có thể quên và không biết mình là ai trong những nỗi quẩn quại của cơn ác mộng, anh ta vẫn có thể tự trấn an mình rằng “cái tôi thật sự” của mình là một thực thể có thực một cách tối hậu trong một vũ trụ có thực một cách tối hậu. Các đấng thần thánh – hoặc khoa tâm bệnh học – hoặc đảng – biết rõ [điều ấy]. Nói cách khác, tính chất *realissimum* [có thực nhất] của căn cước không cần được chính đáng hóa bằng cách cá nhân lúc nào cũng biết về nó; nhằm mục tiêu chính đáng hóa, chỉ cần làm sao *có thể biết* về nó là đủ. Bởi vì cái căn cước, mà các đấng thần thánh, hoặc khoa tâm bệnh học, hoặc đảng đã biết hay có thể biết, cũng đồng thời chính là cái căn cước đã được gán cho vị thế thực tại tối thượng, nên sự chính đáng hóa sẽ tích hợp tất cả những sự biến đổi có thể xảy ra của căn cước với cái căn cước có thực tại bất nguồn từ đời sống thường nhật trong xã hội. Một lần nữa, vũ trụ biểu tượng sẽ thiết lập một hệ thống tôn ty thứ tự, từ cách lãnh hội “có thực nhất” đến cách lãnh hội phù du nhất về cái tôi của mình. Điều này có nghĩa là cá nhân có thể sống trong xã hội với một sự bảo đảm nào đó rằng anh ta *thực sự* là cái mà anh ta coi mình là, khi anh ta đảm nhiệm những vai trò xã hội theo thông lệ, dưới ánh sáng thanh thiên bạch nhật và dưới ánh mắt của những người thân.

Một chức năng chính đáng hóa mang tính chiến lược của các vũ trụ biểu tượng đối với tiểu sử cá nhân, đó là [xác định] “địa điểm” của cái chết. Kinh nghiệm về cái chết của những

người khác, và từ đó, sự lưỡng trước về cái chết của chính mình, đặt ra tình huống ngoại biên *par excellence* [một cách điển hình nhất] đối với cá nhân. Hiển nhiên là cái chết cũng đặt ra mối đe dọa kinh khiếp nhất đối với những thực tại được-coi-là-đương-nhiên của đời sống thường nhật. Vì thế, việc tích hợp cái chết vào trong thực tại tối thượng của cuộc sống xã hội là điều quan trọng lớn lao nhất đối với bất cứ trật tự định chế nào. Việc chính đáng hóa cái chết này, do vậy, là một trong những thành quả quan trọng nhất của các vũ trụ biểu tượng. Việc nó có nhờ đến hay không nhờ đến những cách lý giải về thực tại bằng thần thoại, bằng tôn giáo hay bằng [lý lẽ] siêu hình học không phải là vấn đề then chốt ở đây. Người vô thần hiện đại, chẳng hạn, vốn là người gán ý nghĩa cho cái chết bằng cách dựa trên một *Weltanschauung* [vũ trụ quan] về sự tiến hóa tiệm tiến hay về lịch sử cách mạng, cũng làm điều này [tức là cũng chính đáng hóa cái chết – N.D.] bằng cách tích hợp cái chết vào một vũ trụ biểu tượng bao trùm lên thực tại. Tất cả những dạng chính đáng hóa cái chết đều phải tiến hành cùng một công việc then chốt – [đó là:] chúng phải làm cho cá nhân có thể tiếp tục sống trong xã hội sau cái chết của những người thân, và có thể lưỡng trước được cái chết của chính mình, ít nhất là với một nỗi hoảng sợ đã được làm dịu bớt đủ để không làm tê liệt việc thực hiện liên tục các sinh hoạt nề nếp của đời sống thường nhật. Chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy rằng khó mà hoàn tất được sự chính đáng hóa này, nếu không tích hợp hiện tượng sự chết vào trong một vũ trụ biểu tượng. Như vậy, sự chính đáng hóa này mang lại cho cá nhân một công thức có sẵn để

có được một “cái chết đàng hoàng tử tế” [*correct death*]. Lý tưởng nhất là công thức có sẵn này sẽ vẫn còn giữ được tính khả tín của nó khi mà cái chết của chính anh ta đang gần kề, và do đó sẽ thực sự giúp anh ta “chết một cách đàng hoàng tử tế”.

Chính là trong việc chính đáng hóa cái chết mà hiệu năng siêu vượt của các vũ trụ biểu tượng được bộc lộ một cách rõ rệt nhất, và cũng qua đó mà chúng ta mới thấy được đặc tính căn bản của những sự chính đáng hóa tối hậu đối với thực tại tối thượng của đời sống thường nhật là làm giảm nhẹ sự hoảng sợ [của cá nhân]. Tmh ưu thế của những sự khách thể hóa về mặt xã hội đối với đời sống thường nhật chỉ có thể duy trì tính khả tín chủ quan của nó nếu [đời sống thường nhật này] được liên tục bảo vệ để tránh xa sự hoảng sợ. Xét trên bình diện ý nghĩa, trật tự định chế chính là cái khiên che chắn khỏi sự hoảng sợ. Vì thế, lâm vào tình trạng phi chuẩn mực [*anomic*] thì có nghĩa là đánh mất cái khiên che chắn này và bị phơi bày một cách cô đơn trước sự tấn công dữ dội của các cơn ác mộng. Nếu nỗi sợ cô đơn có lẽ đã có sẵn trong cấu tạo xã hội tính của con người, thì nó tự thể hiện trên bình diện ý nghĩa thông qua sự kiện sau đây: con người không thể nào có khả năng duy trì được một cuộc sống có ý nghĩa nếu bị cô lập ra khỏi những công trình kiến tạo chuẩn định của xã hội [*normic constructions of society*]. Vũ trụ biểu tượng là nơi nung nấu cho cá nhân tránh khỏi sự hoảng sợ tối hậu, bởi nó đã mang lại sự chính đáng hóa tối hậu cho những cấu trúc bảo vệ/che chở [*protective structures*] của trật tự định chế.

Chúng ta cũng có thể nói gần giống y như vậy về ý nghĩa xã hội (khác với ý nghĩa cá nhân mà chúng ta vừa bàn luận) của các vũ trụ biểu tượng. Các vũ trụ biểu tượng chính là những cái mái vòm để trật tự định chế cũng như tiểu sử cá nhân có chỗ nương náu. Chúng cũng giúp [người ta] phân định ranh giới của thực tại xã hội; nghĩa là, chúng đặt ra những lần ranh xác định cái gì là thiết thân về mặt tương giao xã hội. Một khả năng cực đoan của điều này, có lẽ gần với các xã hội nguyên thủy, là xem *mọi vật* đều là thực tại xã hội; ngay cả vật chất vô cơ cũng được cư xử theo kiểu xã hội. Một cách phân định ranh giới khác hẹp hơn, và thông thường hơn, đó là chỉ tính đến thế giới hữu cơ hay thế giới động vật mà thôi. Vũ trụ biểu tượng xếp hạng các hiện tượng khác nhau trong một hệ thống thứ bậc của các hữu thể, [và] xác định dạng hiện tượng xã hội trong lòng hệ thống thứ bậc này. Điều hiển nhiên là những thứ hạng như vậy cũng được gán cho những loại người khác nhau, và những phạm trù rộng lớn (đôi khi bao gồm *tất cả những ai* nằm ngoài tập thể có liên quan) thường được định nghĩa là không phải con người hoặc thấp kém hơn so với con người. Điều này thường được diễn đạt thông qua ngôn ngữ (trong trường hợp cực đoan, cái tên của tập thể có nghĩa tương đương với thuật ngữ “con người”). Hiện tượng này không phải là hiếm hoi, ngay cả trong các xã hội văn minh. Thí dụ, vũ trụ biểu tượng của Ấn Độ cổ truyền đã qui gán cho những người bị loại ra khỏi hệ thống đẳng cấp [tức những người cùng khổ nằm dưới đáy xã hội – N.D.] một vị thế gần với động vật hơn là vị thế con người của những đẳng cấp bên trên (đây là một thao tác [tư duy] đã được chính đáng hóa một

cách tối hậu trong lý thuyết *karma-samsara*, vốn là một lý thuyết bao trùm lên *tất cả mọi* hữu thể, kể cả con người hay các hữu thể khác). Và gần đây hơn, khi đến chính phục châu Mỹ, người Tây Ban Nha đã có thể quan niệm rằng người [thổ dân] Anh-điêng thuộc về một loài khác (thao tác [tư duy] *này* đã được chính đáng hóa một cách ít toàn diện hơn bởi một lý thuyết “chứng minh” rằng người Anh-điêng không thể thuộc dòng dõi bắt nguồn từ ông A-đam và bà E-va).

Vũ trụ biểu tượng cũng sắp xếp trật tự cho lịch sử. Nó định vị tất cả các biến cố tập thể vào trong một thể thống nhất mạch lạc bao gồm quá khứ, hiện tại và tương lai. Liên quan đến quá khứ, nó thiết lập một “ký ức” được chia sẻ bởi tất cả những cá nhân vốn đã được xã hội hóa trong lòng [đời sống] tập thể. Liên quan đến tương lai, nó thiết lập một cái khung qui chiếu chung để các cá nhân có thể dự phóng các hành động của mình. Nhờ vậy, vũ trụ biểu tượng kết nối con người với các bậc tiền nhân và với những người hậu thế của mình trong một tổng thể có ý nghĩa, nhằm giúp họ siêu vượt ra khỏi tính hữu hạn của cuộc sống cá nhân và mang lại ý nghĩa cho cái chết của cá nhân. Lúc này, toàn bộ thành viên của một xã hội có thể hình dung chính mình như *thuộc về* một vũ trụ có ý nghĩa, [một vũ trụ] đã có sẵn ở đó trước khi họ sinh ra và sẽ còn ở đó sau khi họ chết. Cộng đồng thường nghiệm được chuyển dịch lên tầng hoàn vũ, và trở nên độc lập một cách uy nghiêm vượt ra khỏi những sự thăng trầm của cuộc đời cá nhân.

Như chúng tôi đã nhận xét, vũ trụ biểu tượng đem lại một sự tích hợp toàn diện đối với *tất cả mọi* quá trình định chế

riêng lẻ. Toàn bộ xã hội lúc này đã có ý nghĩa. Các định chế cụ thể và các vai trò cụ thể được chính đáng hóa bằng cách tự đặt mình nằm trong một thế giới có ý nghĩa bao quát. Thí dụ, trật tự chính trị được chính đáng hóa bằng cách qui chiếu đến một trật tự quyền lực và công lý của hoàn vũ, và các vai trò chính trị được chính đáng hóa như là những biểu hiện của các nguyên lý hoàn vũ ấy. Định chế vương quyền thiên định trong những nền văn minh cổ xưa là một thí dụ minh họa tuyệt diệu về cách thức vận hành của kiểu chính đáng hóa tối hậu này. Tuy nhiên, điều quan trọng là cần hiểu rằng trật tự định chế, cũng giống như trật tự của tiểu sử cá nhân, luôn luôn bị đe dọa bởi sự hiện diện của những thực tại vốn *tự chúng* chẳng có ý nghĩa gì. Việc chính đáng hóa trật tự định chế cũng phải đương đầu với nhu cầu không ngừng ngăn chặn sự hỗn loạn. Mọi thực tại xã hội đều bấp bênh. Mọi xã hội đều là những công trình kiến tạo đứng trước sự hỗn loạn. Khả năng rơi vào nỗi hoảng sợ trong hoàn cảnh phi chuẩn mực [*anomic terror*] luôn luôn có thể trở thành hiện thực mỗi khi mà những sự chính đáng hóa vốn che giấu tính chất bấp bênh bị đe dọa hoặc sụp đổ. Tâm trạng kinh hãi khi một vị vua băng hà, nhất là nếu điều này xảy ra trong một tình trạng bạo lực đột ngột, chính là điều biểu hiện sự hoảng sợ ấy. Bên cạnh những cảm xúc chia sẻ đau thương hay những nỗi lo ngại chính trị thực tiễn, cái chết của một vị vua trong những hoàn cảnh như vậy còn khiến cho người ta ý thức rõ rệt nỗi hoảng sợ đối với sự hỗn loạn. Sự phản ứng của công chúng đối với vụ ám sát tổng thống Kennedy là một thí dụ minh họa hùng hồn cho điều này. Có thể dễ dàng hiểu được rằng tại sao sau những biến cố

này, người ta phải ngay lập tức khẳng định lại một cách long trọng nhất cái thực tại không ngừng tiếp diễn của những biểu tượng mà người ta có thể nương náu trong đó.

Những nguồn gốc của vũ trụ biểu tượng có cội rễ từ chính cấu tạo của con người. Nếu con người trong xã hội là một nhà kiến tạo thế giới, thì điều này có thể diễn ra do tính chất mở-ra-thế-giới [*world-openness*] có sẵn trong cấu tạo của anh ta, trong đó đã bao hàm sẵn mối xung đột giữa sự trật tự và sự hỗn loạn. Cuộc sống của con người *ab initio* [ngay từ đầu] là một quá trình ngoại thể hóa [*externalization*] liên tục. Khi con người ngoại thể hóa chính mình, anh ta kiến tạo nên cái thế giới mà *trong đó* anh ta ngoại thể hóa chính mình. Trong quá trình ngoại thể hóa này, anh ta phóng chiếu những ý nghĩa của chính mình vào thực tại. Các vũ trụ biểu tượng, khi tuyên bố rằng *toàn bộ* thực tại đều có ý nghĩa đối với con người và khi viện đến *toàn thể* hoàn vũ để biểu thị giá trị của cuộc sống con người, đã vươn tới những tầm với xa xôi nhất của sự phóng chiếu ấy.

Những bộ máy tư tưởng nhằm bảo tồn vũ trụ

Xét như một công trình kiến tạo thuộc lãnh vực tri nhận, vũ trụ biểu tượng mang tính chất lý thuyết. Nó bắt nguồn từ những quá trình phản tư chủ quan vốn dựa trên sự khách thể hóa xã hội để đi đến chỗ thiết lập được những sợi dây nối kết minh nhiên giữa những chủ đề có ý nghĩa xuất phát từ một số định chế. Hiểu theo nghĩa này, tính chất lý thuyết của các vũ

trụ biểu tượng là điều không thể nghi ngờ, cho dù một vũ trụ nào đó có thể có vẻ không mang tính hệ thống hay phi lô-gíc đến mức đi nữa đối với một người ngoài “không có thiện cảm”. Tuy nhiên, người ta có thể sống và thường sống một cách hồn nhiên trong lòng một vũ trụ biểu tượng. Nếu việc thiết lập một vũ trụ biểu tượng có tiền đề là sự suy nghĩ lý thuyết nơi một số người nào đó (vốn coi thế giới, hay cụ thể hơn, trật tự định chế, là cái đang gặp vấn đề rắc rối), thì [trái lại] mọi người vẫn có thể “cư ngụ” [*inhabit*] trong vũ trụ đó với một thái độ được-coi-là-đương-nhiên. Nếu trật tự định chế cần được coi là điều đương nhiên trong tổng thể của nó với tư cách là một toàn thể có ý nghĩa, thì nó phải được chính đáng hóa bằng cách “đặt” nó vào trong một vũ trụ biểu tượng. Nhưng, nếu mọi sự không có gì thay đổi, vũ trụ này tự thân nó không đòi hỏi phải có thêm sự chính đáng hóa nào nữa. Trước hết, chính trật tự định chế, chứ không phải vũ trụ biểu tượng, đã tỏ ra là có vấn đề, và vì thế, người ta đã phải thiết lập lý thuyết cho nó. Thí dụ, quay trở lại với trường hợp minh họa trước đây về việc chính đáng hóa quan hệ thân tộc, một khi định chế về tình anh em họ được “định vị” trong một cõi hoàn vũ của những người anh em họ huyền thoại, thì đây không còn chỉ là một sự kiện xã hội đơn thuần không có ý nghĩa nào “thêm thắt” vào. Tuy nhiên, bản thân huyền thoại có thể có hiệu lực một cách hồn nhiên mà không cần phải có sự phản tư lý thuyết nào về nó.

Chỉ khi nào một vũ trụ biểu tượng đã được khách thể hóa như một sản phẩm “đầu tiên” của tư duy lý thuyết, thì lúc ấy mới có khả năng xuất hiện sự phản tư có hệ thống về bản

chất của vũ trụ này. Nếu vũ trụ biểu tượng thực hiện việc chính đáng hóa cho trật tự định chế ở cấp độ tổng quát nhất, thì phải nói là việc tạo ra lý thuyết cho vũ trụ biểu tượng có thể được coi là việc chính đáng hóa ở cấp độ thứ hai. Toàn bộ những sự chính đáng hóa, từ những sự chính đáng hóa tiền lý thuyết đơn giản nhất đối với những ý nghĩa riêng lẻ đã–được–định–chế–hóa cho đến việc thiết lập những vũ trụ biểu tượng trên cấp độ hoàn vũ, [đều] có thể, đến lượt chúng, được coi như những bộ máy phục vụ cho việc bảo tồn vũ trụ [biểu tượng]. Người ta dễ dàng nhận thấy rằng những bộ máy này đòi hỏi rất nhiều mức độ tinh tế về mặt tư tưởng ngay từ lúc ban đầu.

Hiển nhiên là khó mà phân biệt rạch ròi giữa tính chất “hồn nhiên” [*naive*] và tính chất “tinh tế” [*sophisticated*] trong những trường hợp cụ thể. Tuy nhiên, xét về mặt phân tích, người ta vẫn cần phân biệt ngay cả trong những trường hợp ấy, vì có làm như vậy thì người ta mới chú ý đến vấn đề là một vũ trụ biểu tượng được coi là đương nhiên đến mức độ nào. Xét ở khía cạnh này, dĩ nhiên, vấn đề phân tích cũng tương tự như vấn đề mà chúng ta đã từng gặp khi thảo luận về sự chính đáng hóa có nhiều cấp độ chính đáng hóa khác nhau đối với các vũ trụ biểu tượng, cũng giống như có nhiều cấp độ chính đáng hóa khác nhau đối với các định chế, ngoại trừ sự việc là trường hợp đầu [tức việc chính đáng hóa các vũ trụ biểu tượng – N.D.] không thể bị hạ xuống cấp độ tiền lý thuyết, vì lý do hiển nhiên là một vũ trụ biểu tượng tự nó đã là một hiện tượng mang tính chất lý thuyết, và điều này vẫn

đúng ngay cả khi nó được được người ta tin tưởng một cách hồn nhiên.

Cũng giống như trường hợp các định chế, câu hỏi nảy sinh ở đây là trong những hoàn cảnh nào thì cần phải chính đáng hóa các vũ trụ biểu tượng bằng những bộ máy tư tưởng đặc thù [có chức năng] bảo tồn vũ trụ [biểu tượng]. Và một lần nữa, câu trả lời cũng tương tự như câu trả lời đã có trong trường hợp các định chế. Những phương sách đặc thù nhằm bảo tồn vũ trụ trở nên cần thiết khi vũ trụ biểu tượng trở thành *một vấn đề*. Bao lâu mà không rơi vào trường hợp ấy [thì] vũ trụ biểu tượng sẽ tự nó bảo tồn chính mình, nghĩa là, tự chính đáng hóa chính mình bằng chính kiện tính của sự tồn tại khách quan của nó trong xã hội đang được đề cập. Người ta có thể hình dung về một xã hội trong đó điều này có thể xảy ra. Xã hội này sẽ là một “hệ thống” hài hòa, tự khép kín, vận hành một cách hoàn hảo. Thực ra, không có xã hội nào như vậy. Do những sự căng thẳng không thể tránh khỏi của những quá trình định chế hóa, và do chính sự kiện là toàn bộ các hiện tượng xã hội đều là *những công trình kiến tạo* được sản sinh trong lịch sử thông qua hoạt động của con người, nên không có xã hội nào được coi như hoàn toàn đương nhiên, và vì thế *a fortiori* [lại càng] không có xã hội nào không có vũ trụ biểu tượng. Bất cứ vũ trụ biểu tượng nào cũng đều gặp vấn đề rắc rối vào lúc ban đầu. Như vậy, câu hỏi đặt ra là nó gặp vấn đề rắc rối *đến mức độ nào*.

Một vấn đề nội tại, tương tự như vấn đề mà chúng ta đã bàn liên quan đến huyền thống nói chung, sẽ xuất hiện trong quá trình lưu truyền vũ trụ biểu tượng từ thế hệ này sang thế

hệ khác. Sự xã hội hóa không bao giờ thành công trọn vẹn. Một số cá nhân “cư ngụ” [*inhabit*] trong vũ trụ được truyền lại một cách vững chắc hơn so với những người khác. Ngay cả nơi những “cư dân” [*inhabitants*] ít nhiều đã được chứng thực, vẫn luôn luôn có những sự biến thể về mặt phong cách trong cách thức mà họ quan niệm về vũ trụ. Chính vì vũ trụ biểu tượng không thể được trải nghiệm như là chính nó trong đời sống thường nhật, mà luôn siêu vượt lên trên đời sống thường nhật do chính bản chất của nó, nên người ta không thể “giảng dạy” ý nghĩa của nó theo cách thức trực tiếp giống như khi người ta giảng dạy các ý nghĩa của đời sống thường nhật. Những câu hỏi của trẻ con về vũ trụ biểu tượng phải được trả lời bằng một cách thức phức tạp hơn so với những câu hỏi của chúng về những thực tại định chế của đời sống thường nhật. Còn những câu hỏi của những người lớn có tư chất thì đòi hỏi phải khai triển kỹ lưỡng hơn về mặt ý tưởng. Trong thí dụ trước, ý nghĩa của tình anh em họ luôn luôn được thể hiện qua những người anh em họ cùng máu mủ vốn đóng vai anh em họ trong những nề nếp sinh hoạt trải nghiệm qua đời sống thường nhật. Những người anh em họ luôn luôn có mặt trong thực tế. Nhưng đáng tiếc là anh em họ thiêng liêng [*divine cousins*] thì lại không như vậy. Điều này đặt ra một vấn đề nội tại đối với những nhà mô phạm về tình anh em họ thiêng liêng. *Mutatis mutandis* [với một vài thay đổi thích hợp về chi tiết – N.D.], điều này cũng đúng đối với việc lưu truyền các vũ trụ biểu tượng khác.

Vấn đề nội tại này trở nên trầm trọng nếu xảy ra tình trạng là có một số nhóm “cư dân” lại tin theo những phiên bản đi

trật đường [*deviant*] về vũ trụ biểu tượng. Trong trường hợp ấy, vì những lý do hiển nhiên nằm trong bản chất của sự khách thể hóa, phiên bản trật đường sẽ tự nó kết tụ vào trong một thực tại, và vì thực tại này tồn tại trong lòng xã hội, nên nó sẽ thách thức vị thế thực tại của vũ trụ biểu tượng hình thành từ khởi thủy. Nhóm [cư dân] nào đã khách thể hóa cái thực tại trật đường này sẽ trở thành “người chuyên chở” [*carrier*] một định nghĩa thay thế khác về thực tại. Có lẽ không cần nhấn mạnh rằng những nhóm lạc giáo này [*heretical*] sẽ không chỉ trở thành một mối đe dọa về mặt lý thuyết đối với vũ trụ biểu tượng, mà còn là một mối đe dọa về mặt thực tiễn đối với trật tự định chế vốn đã được chính đáng hóa bởi vũ trụ biểu tượng hữu quan. Lúc này, chúng ta chưa cần quan tâm tới những phương sách trấn áp mà những người canh giữ các định nghĩa “chính thức” về thực tại thường sử dụng để chống lại những nhóm ấy. Điều quan trọng mà chúng ta quan tâm ở đây chính là nhu cầu cần phải chính đáng hóa sự trấn áp này – lẽ dĩ nhiên, sự trấn áp này bao hàm việc huy động những bộ máy tư tưởng khác nhau mà người ta đã thiết kế để bảo tồn vũ trụ “chính thức” nhằm chống lại sự thách thức của những kẻ lạc giáo.

Xét về mặt lịch sử, vấn đề lạc giáo thường là động lực đầu tiên thúc đẩy việc hình thành một cách có hệ thống các quan niệm lý thuyết của các vũ trụ biểu tượng. Sự phát triển của tư tưởng thần học Ki-tô giáo xét như là kết quả của một loạt những mối thách thức lạc giáo đối với truyền thống “chính thức” có thể cho ta thấy những thí dụ minh họa lịch sử tuyệt diệu cho quá trình này. Cũng tựa như mọi quá trình tạo lập lý

thuyết, những ý tưởng lý thuyết mới nằm bên trong bản thân truyền thống sẽ xuất hiện trong suốt quá trình này, và bản thân truyền thống này sẽ bị đẩy vượt ra khỏi hình thức nguyên thủy của nó để đi đến chỗ hình thành những quan niệm mới. Chẳng hạn, những nội dung trình bày tỉ mỉ về Ki-tô học của những hội nghị đầu tiên trong giáo hội Ki-tô giáo đã buộc phải ra đời không phải bởi bản thân truyền thống, mà bởi những mối thách thức của những kẻ lạc giáo đối với truyền thống. Một khi những nội dung ấy đã được soạn thảo ra, thì truyền thống sẽ được duy trì và đồng thời được khuếch trương. Chính do vậy đã xuất hiện, bên cạnh những điểm cách tân khác, một quan niệm lý thuyết về Thiên Chúa ba ngôi mà trong cộng đồng Ki-tô giáo tiên khởi không những không cần thiết mà thực ra còn chưa có. Nói cách khác, vũ trụ biểu tượng không chỉ được chính đáng hóa mà còn được cải biến bởi những bộ máy tư tưởng mà người ta kiến tạo nhằm phòng ngừa sự thách thức của những nhóm lạc giáo trong lòng xã hội.

Một cơ hội quan trọng khiến dễ xảy ra quá trình xây dựng quan niệm nhằm-bảo-tồn-vũ-trụ [biểu tượng], đó là khi một xã hội phải đương đầu với một xã hội khác vốn có một lịch sử hết sức khác biệt. Vấn đề đặt ra do sự đương đầu này thường gai góc hơn so với vấn đề đặt ra do những xu hướng lạc giáo trong nội bộ xã hội, bởi vì ở đây có một vũ trụ biểu tượng thay thế khác, vốn cũng có một truyền thống “chính thức” mà tính khách quan được-coi-là-đương-nhiên của nó cũng ngang hàng với cái [khách quan được-coi-là-đương-nhiên] của chính cá nhân. Vị thế thực tại của vũ trụ [biểu tượng] của

xã hội của cá nhân sẽ ít gặp sốc hơn nhiều khi phải đối phó với những nhóm người thiểu số đi trật đường – sự đối nghịch của những nhóm người này *ipso facto* [tự bản thân nó] bị coi là đại đột hoặc độc hại –, so với khi phải đương đầu với một xã hội khác vốn coi những định nghĩa *của cá nhân mình* về thực tại như những thứ ngu dốt, điên khùng hay hoàn toàn xấu xa. Có một vài cá nhân ở xung quanh là một chuyện, cho dù những người này kết thành một nhóm thiểu số không thể hoặc sẽ không tuân theo những qui tắc định chế của tình anh em họ. [Nhưng] sẽ là một chuyện hoàn toàn khác nếu người ta bắt gặp cả một xã hội chưa bao giờ nghe biết về những qui tắc này, thậm chí cũng có thể không có một từ nào để chỉ “anh em họ”, ấy thế mà xã hội này có vẻ như vẫn đang vận hành rất tốt đẹp. Người ta phải đương đầu với vũ trụ [biểu tượng] thay thế khác của xã hội kia bằng những lý lẽ tốt nhất có thể có nhằm chứng tỏ tính ưu việt của vũ trụ [biểu tượng] của mình. Điều cần kíp này đòi hỏi phải có một bộ máy tư tưởng hết sức tinh tế.

Sự xuất hiện của một vũ trụ biểu tượng thay thế khác đặt ra một mối đe dọa bởi vì chính sự hiện diện của nó chứng tỏ về mặt thực tế rằng vũ trụ [biểu tượng] của cá nhân không phải là điều tất yếu phải như vậy. Như bây giờ ai cũng biết, xét cho cùng thì người ta vẫn có thể sống trong thế giới này mà không cần có định chế tình anh em họ. Và người ta có thể phủ nhận hay thậm chí chế nhạo các vị thần linh của tình anh em họ mà chẳng hề khiến cho trời sập. Sự kiện đáng kinh ngạc này phải được tính đến, ít ra về mặt lý thuyết. Dĩ nhiên, cũng có thể xảy ra [trường hợp là] vũ trụ thay thế có một sức hút

truyền giáo. Những cá nhân hay những nhóm người trong xã hội của cá nhân có thể bị dụ dỗ “di cư” [*emigrate*] ra khỏi vũ trụ truyền thống, hay thậm chí nguy cơ nghiêm trọng hơn, thay đổi trật tự cũ theo hình ảnh của trật tự mới. Chẳng hạn, chúng ta dễ dàng hình dung rằng sự xuất hiện của những người Hy Lạp gia trưởng chắc hẳn đã gây phiền hà như thế nào đối với vũ trụ [biểu tượng] của những xã hội mẫu quyền lúc ấy còn tồn tại dọc phía đông bờ Địa Trung Hải. Vũ trụ [biểu tượng] Hy Lạp chắc hẳn đã có sức hấp dẫn lớn lao đối với *những người đàn ông* luôn bị vợ xỏ mũi trong những xã hội này, và chúng ta biết rằng [hình ảnh] Đại mẫu đã gây ấn tượng rất mạnh nơi chính người Hy Lạp. [Chính vì thế] huyền thoại Hy Lạp chứa đầy những ý tưởng chi tiết chứng minh rằng cần phải cẩn thận với vấn đề này.

Điều quan trọng cần nhấn mạnh là các bộ máy tư tưởng nhằm-bảo-tồn-vũ-trụ tự chúng đều là sản phẩm của hoạt động xã hội, cũng giống như tất cả các dạng chính đáng hóa, và người ta khó lòng hiểu được chúng nếu tách chúng ra khỏi các hoạt động khác của tập thể hữu quan. Hơn nữa, sự thành công của các bộ máy tư tưởng cụ thể thường có liên quan đến quyền lực nằm trong tay những người vận hành chúng. Sự đối đầu giữa những vũ trụ biểu tượng khác nhau mặc nhiên là một vấn đề quyền lực: trong số các định nghĩa đối nghịch nhau về thực tại, định nghĩa nào sẽ “trụ” lại được [*made to stick*] trong xã hội? Cả hai xã hội đang đối đầu nhau với những vũ trụ [biểu tượng] đối nghịch nhau sẽ đồng thời phát triển những bộ máy tư tưởng mà chúng thiết kế ra nhằm bảo tồn vũ trụ [biểu tượng] tương ứng của mình. Xét từ góc độ

khả tín nội tại, cả hai hình thức xây dựng quan niệm này đều tỏ ra khó lựa chọn đối với người quan sát ở bên ngoài. Tuy nhiên, cái nào sẽ thắng sẽ tùy thuộc vào quyền lực nhiều hơn là vào tài năng sáng tạo lý thuyết của những nhà chính đáng hóa tương ứng. Chúng ta có thể tưởng tượng rằng các đạo sĩ ngang tài ngang sức của phái Olympian và phái Chthonic gặp gỡ nhau trong những cuộc tham vấn đại kết để thảo luận về giá trị của hai vũ trụ tương ứng của họ một cách *sine ira et studio* [không giận mà cũng không thương, tức là một cách trung lập – N.D.], nhưng có nhiều khả năng là câu chuyện sẽ ngã ngũ chủ yếu trên bình diện sức mạnh quân sự. Kết cục lịch sử của các cuộc chạm trán giữa các vị thần được định đoạt bởi những ai có vũ khí mạnh hơn, chứ không phải bởi những ai có lý lẽ giỏi hơn. Dĩ nhiên, điều này cũng đúng khi nói đến những xung đột theo kiểu này bên trong xã hội. Ai có cây gậy lớn hơn thì có nhiều cơ may hơn để áp đặt các định nghĩa của mình về thực tại. Có thể khẳng định điều này đối với bất cứ tập thể nào lớn hơn mà không sợ sai lầm, mặc dù luôn luôn có thể có những lý thuyết gia vô tư về mặt chính trị thường tìm cách thuyết phục nhau mà không cậy vào những phương tiện thuyết phục thô bạo hơn.

Những bộ máy tư tưởng nhằm-bảo-tồn-vũ-trụ-biểu-tượng dẫn đến chỗ hệ thống hóa những điều đã được chính đáng hóa về mặt tri nhận và về mặt chuẩn mực, vốn đã tồn tại sẵn trong xã hội theo một dạng hỗn nhiên hơn, và vốn được kết tinh trong vũ trụ biểu tượng hữu quan. Nói cách khác, vật liệu mà dựa trên đó người ta kiến tạo những điều đã được chính đáng hóa nhằm-bảo-tồn-vũ-trụ phần lớn đều là một

bước phát triển xa hơn của việc chính đáng hóa một số định chế, ở một cấp độ tích hợp lý thuyết sâu sắc hơn. Do vậy, thường có một sự nối tiếp liên tục giữa những lược đồ giải thích và cổ súy (nhằm chính đáng hóa ở cấp độ lý thuyết thấp nhất) với những công trình kiến tạo tư tưởng đồ sộ (nhằm diễn giải thế giới hoàn vũ). Mối liên hệ giữa việc xây dựng quan niệm về mặt tri nhận với việc xây dựng quan niệm về mặt chuẩn mực, ở đây cũng như ở những lãnh vực khác, thường rất linh hoạt trong thực tế; việc xây dựng quan niệm về mặt chuẩn mực luôn luôn dựa trên một số tiền đề tri nhận nào đó. Tuy vậy, sự phân biệt trên bình diện phân tích vẫn hữu ích, nhất là bởi vì nó thu hút sự chú ý vào những mức độ biệt dị hóa khác nhau giữa hai lãnh vực quan niệm này.

Có lẽ thật phi lý nếu chúng ta cố gắng bàn luận chi tiết ở đây về các bộ máy tư tưởng bảo-tồn-vũ-trụ khác nhau mà chúng ta có thể biết được trong lịch sử. Nhưng chỉ cần nêu ra sau đây vài nhận xét về một số loại bộ máy tư tưởng dễ nhận biết nhất, xếp theo thứ tự sau: thần thoại, thần học, triết học và khoa học. Nếu không ghép những loại hình này vào một lược đồ mang tính tiến hóa, thì chúng ta có thể hoàn toàn yên tâm nói rằng thần thoại chính là dạng cổ xưa nhất của việc bảo tồn vũ trụ, và nó cũng thực sự là dạng chính đáng hóa cổ xưa nhất nói chung. Rất có thể thần thoại là một chặng cần thiết trong sự phát triển của tư duy con người xét như là tư duy. Dù sao đi nữa thì những quá trình xây dựng quan niệm nhằm-bảo-tồn-vũ-trụ cổ xưa nhất mà chúng ta biết được cho đến nay đều nằm dưới dạng thần thoại. Do mục tiêu của tập khảo luận này, ở đây chúng tôi chỉ cần định nghĩa thần thoại

là một quan niệm về thực tại vốn khẳng định rằng các sức mạnh thiêng liêng luôn luôn thâm nhập không ngừng vào thế giới kinh nghiệm thường nhật. Quan niệm này đương nhiên cho rằng có sự nối tiếp hết sức chặt chẽ giữa trật tự xã hội với trật tự hoàn vũ, cũng như giữa toàn bộ những sự chính đáng hóa tương ứng của hai trật tự ấy; toàn bộ thực tại xuất hiện giống như thể nó được làm ra từ cùng một tấm vải.

Xét với tư cách là một bộ máy tư tưởng, thần thoại [hay huyền thoại, *mythology* – N.D.] nằm gần nhất với cấp độ ngây thơ hồn nhiên của vũ trụ biểu tượng – đây là cấp độ thấp nhất của nhu cầu bảo tồn vũ trụ về mặt lý thuyết, bên cạnh việc đặt định vũ trụ [biểu tượng] như một thực tại khách quan trong thực tế. Điều này giải thích [tại sao lại có] hiện tượng lặp đi lặp lại trong lịch sử là có những truyền thống thần thoại không ăn khớp với nhau nhưng vẫn tiếp tục tồn tại bên cạnh nhau mà không hề tích hợp với nhau về mặt lý thuyết, tình trạng không ăn khớp này thường chỉ được cảm nhận *sau khi* các truyền thống gặp vấn đề rắc rối và [*sau khi*] đã diễn ra một dạng tích hợp nào đó. Việc “khám phá” ra sự không ăn khớp ấy (hay việc khẳng định nó *ex post facto* [sau khi xảy ra sự kiện], nếu người ta muốn nói như vậy) thường là do các chuyên viên của truyền thống, vốn cũng thường là những người tích hợp các chủ đề truyền thống riêng lẻ lại với nhau. Một khi người ta cảm thấy nhu cầu cần phải tích hợp, thì việc kiến tạo lại thần thoại tiếp theo sau có thể trở nên hết sức cầu kỳ về mặt lý thuyết. Homer có lẽ là một trường hợp đủ để nói lên điều này.

Thần thoại cũng nằm gần cấp độ hồn nhiên ở chỗ là, mặc dù vẫn có các chuyên viên về truyền thống thần thoại, nhưng kiến thức của những người này không vượt xa khỏi những điều mà mọi người đều biết. Việc khai tâm vào truyền thống do các chuyên viên này quản trị có thể hết sức khó khăn về các cách thức ngoại tại. Nó có thể chỉ hạn hẹp vào số ứng viên được sàng lọc, vào những dịp hoặc những thời điểm đặc biệt, và nó có thể đòi hỏi phải chuẩn bị gắt gao về mặt nghi thức. Tuy nhiên, rất hiếm khi nó gặp khó khăn xét về mặt tính chất nội tại của bản thân khối kiến thức, vốn không khó để nắm được. Để bảo vệ yêu sách độc tôn của các chuyên viên, người ta cần thiết lập thế nào đó về mặt định chế để người thường không thể với tới được những kiến thức mà họ có. Nghĩa là, một “bí mật” sẽ được đặt định, và một khối kiến thức tự nó thông thường sẽ được định nghĩa về mặt định chế bằng những thuật ngữ bí truyền. Chỉ cần nhìn qua những cách “giao tế công cộng” của những bè phái lý thuyết gia đương đại thì người ta sẽ thấy ngay là cái trò mưu mẹo lừa phỉnh cổ xưa hoàn toàn chưa hề biến mất trong thời đại ngày nay. Dù vậy, vẫn có những sự khác biệt lớn lao về mặt xã hội học giữa những xã hội mà trong đó toàn bộ các quá trình xây dựng quan niệm nhằm–bảo–tồn–vũ–trụ đều dựa trên thần thoại, so với những xã hội không làm như vậy.

Những hệ thống thần thoại cầu kỳ phức tạp thường cố gắng loại bỏ những sự bất nhất và bảo tồn vũ trụ thần thoại một cách tích hợp về mặt lý thuyết. Có thể nói những thần thoại mang tính chất “chính điển” [*canonical*] ấy thường chuyển sang những quá trình hình thành tư tưởng thần học

thực thụ. Trong phạm vi của tập khảo luận này, chúng ta có thể phân biệt một cách đơn giản tư duy thần học với tư duy thần thoại tiền thân của nó là ở chỗ nó có mức độ hệ thống hóa lý thuyết cao hơn. Các khái niệm thần học vượt xa khỏi cấp độ hồn nhiên ngây thơ. Thế giới hoàn vũ có thể vẫn còn được quan niệm dưới góc độ của những lực lượng thần thánh và những nhân vật thần thoại cổ xưa, nhưng những thực thể thần thánh này đã được tách ra xa hơn. Tư duy thần thoại vận hành trong khuôn khổ của sự nối tiếp giữa thế giới con người với thế giới của những vị thần. [Còn] tư duy thần học [thì] đóng vai trò trung giới giữa hai thế giới này, chính vì sự nối tiếp nguyên thủy của chúng lúc này tỏ ra đã bị đứt gãy. Với bước chuyển từ thần thoại sang thần học, đời sống thường nhật dường như bị thâm nhập bởi những lực lượng thần thánh ít thường xuyên hơn. Hệ quả là khối kiến thức thần học tách ra xa khỏi kho kiến thức chung của xã hội, và do vậy *tự nội tại* nó trở nên khó thủ đắc hơn. Ngay cả khi nó không bị cố tình định chế hóa theo dạng bí truyền, thì nó vẫn mang tính chất “bí mật” bởi đặc tính khó hiểu của nó đối với quảng đại dân chúng. Điều này còn dẫn đến một hệ quả nữa là dân chúng có thể tiếp tục không bị tác động một cách tương đối bởi những lý thuyết bảo-tồn-vũ-trụ phức tạp mà các chuyên viên thần học đã chế tạo ra. Tình trạng cùng tồn tại của kho thần thoại hồn nhiên nơi đại chúng và một nền thần học phức tạp nơi một giới tinh hoa lý thuyết gia, trong khi *cả hai* đều nhằm bảo tồn cùng một vũ trụ biểu tượng – đây là một hiện tượng thường gặp trong lịch sử. Chỉ khi nào lưu ý về hiện tượng này thì chúng ta mới có thể, chẳng hạn, gọi những xã

hội cổ truyền ở vùng Viễn Đông là “Phật giáo”, hay gọi xã hội [Tây Âu] thời trung cổ là “Ki-tô giáo”.

Thần học [là một dạng] có tính hệ hình đối với những quá trình xây dựng quan niệm triết học và khoa học về thế giới hoàn vũ sẽ xuất hiện sau này. Trong khi thần học có thể gần gũi hơn với thần thoại trong những nội dung tôn giáo của các định nghĩa của nó về thực tại, thì nó lại gần gũi hơn với những quá trình hình thành những ý tưởng đã-được-thế-tục-hóa nói trên trong địa điểm xã hội của nó. Không giống như thần thoại, cả ba dạng bộ máy tư tưởng thống soái còn lại trong lịch sử [tức thần học, triết học và khoa học – N.D.] đều đã trở thành tài sản của những nhóm chuyên viên ưu tú – các khối kiến thức của những nhóm này ngày càng tách rời khỏi kiến thức thông thường của xã hội nói chung. Khoa học hiện đại chính là một bước tốt cùng trong quá trình phát triển này, cũng như trong quá trình thế tục hóa và quá trình tinh tế hóa việc bảo tồn vũ trụ [biểu tượng]. Khoa học không chỉ hoàn tất việc tách rời cái thiêng liêng ra khỏi thế giới đời sống thường nhật, mà còn tách rời ngay cả kiến thức bảo-tồn-vũ-trụ ra khỏi thế giới ấy. Đời sống thường nhật đâm ra mất đi cả sự chính đáng hóa thiêng liêng lẫn tính khả niệm lý thuyết vốn có thể kết nối nó [tức đời sống thường nhật – N.D.] với vũ trụ biểu tượng trong sự tổng thể mà nó nhắm đến. Nói một cách đơn giản hơn, thành viên “phàm tục” của xã hội sẽ không còn biết được làm thế nào mà vũ trụ của mình được bảo tồn về mặt tư tưởng, mặc dù, dĩ nhiên, anh ta vẫn biết những ai được coi là chuyên viên bảo-tồn-vũ-trụ. Những vấn đề lý thú do tình huống này đặt ra thuộc về một bộ môn xã hội học

nhận thức thực nghiệm về xã hội đương đại và không thể được bàn luận sâu hơn trong bối cảnh ở đây.

Điều chắc chắn là các loại hình bộ máy tư tưởng xuất hiện trong lịch sử dưới vô số dạng cải biến và kết hợp, và những loại hình mà chúng ta đã bàn luận không nhất thiết đã bao gồm đầy đủ. Nhưng có hai cách ứng dụng bộ máy tư tưởng bảo-tồn-vũ-trụ vẫn còn cần được bàn luận trong bối cảnh lý thuyết tổng quát, đó là: sự trị liệu [*therapy*] và sự triệt tiêu [*nihilation*].

Sự trị liệu đòi hỏi phải vận dụng bộ máy tư tưởng nhằm đảm bảo rằng những người đang đi trật đường hay có thể đi trật đường [*deviants*] tiếp tục tin vào những định nghĩa định chế hóa về thực tại, hay nói cách khác, nhằm ngăn ngừa những “cư dân” của một vũ trụ [biểu tượng] nào đó không “di cư” đi nơi khác. Nó làm điều này bằng cách áp dụng guồng máy chính đáng hóa đối với từng “trường hợp” cá nhân. Bởi vì, như chúng ta đã thấy, xã hội nào cũng phải đối diện với nguy cơ trật đường của các cá nhân, nên chúng ta có thể khẳng định rằng sự trị liệu dưới hình thức này hay hình thức khác là một hiện tượng xã hội toàn cầu. Những phương sách trừu tượng đặc thù về mặt định chế, từ việc trừ tà cho đến việc phân tích tâm lý, từ việc cai quản mục vụ cho đến những chương trình tham vấn cá nhân, dĩ nhiên tất cả đều thuộc về phạm trù kiểm soát xã hội. Tuy nhiên, điều mà chúng tôi quan tâm ở đây là khía cạnh *tư tưởng* của sự trị liệu. Bởi vì sự trị liệu tự nó phải có liên quan đến những sự trật đường ra khỏi những định nghĩa “chính thức” về thực tại, nên nó phải phát triển một bộ máy tư tưởng để giải thích những sự trật đường

này và để bảo tồn những thực tại đang bị thách thức. Điều này đòi hỏi khối kiến thức phải bao hàm một lý thuyết về sự trật đường, một guồng máy chẩn đoán, và một hệ thống tư tưởng nhằm “chăm sóc các linh hồn”.

Lấy thí dụ, trong một tập thể vốn đã định chế hóa mối quan hệ tình dục đồng tính trong quân đội, thì cá nhân nào cứ bước đi theo xu hướng tình dục khác giới chắc chắn sẽ là một ứng viên cần được trị liệu, không phải chỉ vì ý thích tình dục của anh ta hiển nhiên đe dọa hiệu quả chiến đấu của đơn vị chiến-binh-nhân-tình của anh ta, mà còn bởi vì sự trật đường của anh ta sẽ phá hoại sự cường tráng nam tính tự phát của những người khác về mặt tâm lý. Nhưng dù gì đi nữa, một vài người trong số họ, có lẽ một cách “tiềm thức”, có thể bị cám dỗ đi theo cái gương của anh ta. Trên một bình diện căn bản hơn, cách xử sự của người đi trật đường thách thức ngay chính cái thực tại xã hội, đặt thành vấn đề đối với những qui trình vận hành đang-được-coi-là-đương-nhiên về mặt tri nhận (“đàn ông cường tráng yêu nhau là lẽ tự nhiên”) cũng như về mặt chuẩn mực (“đàn ông cường tráng *phải* yêu nhau”). Thực vậy, người đi trật đường có vẻ xuất hiện như một sự lãng mạ bằng xương bằng thịt đối với các vị nam thần, vốn đang yêu nhau ở trên trời cao, điều mà những kẻ sùng kính họ cũng đang làm dưới trần thế. Sự trật đường tận gốc này đòi hỏi phải có một phương pháp trị liệu dựa vững chắc trên lý thuyết tri liệu. Cần phải có một lý thuyết về sự trật đường (tức là, một môn “bệnh lý học”) có khả năng giải thích hoàn cảnh chướng tai gai mắt này (chẳng hạn, coi kẻ trật đường như bị ma quỷ nhập), cần phải có một khối khái niệm

chẩn đoán (chẳng hạn, một môn triệu chứng học, với những kỹ năng thích hợp có thể áp dụng được cho những phiên xét xử bằng cách thử tội); những khái niệm chẩn đoán này không chỉ giúp người ta xác định chính xác những hoàn cảnh nghiêm trọng, mà còn giúp người ta phát hiện ra xu hướng “tình dục khác giới tiềm tàng” và nhanh chóng áp dụng các biện pháp ngăn ngừa. Cuối cùng, cần phải xây dựng lý thuyết cho chính tiến trình chữa trị (chẳng hạn, một tập liệt kê các kỹ thuật trừ tà, mỗi kỹ thuật có một nền tảng lý thuyết thỏa đáng).

Một bộ máy tư tưởng như vậy sẽ giúp các chuyên viên tương ứng áp dụng vào việc trị liệu, và cũng có thể được nội tâm hóa bởi cá nhân đang bị lâm vào hoàn cảnh trật đường. Sự nội tâm hóa tự nó sẽ có hiệu năng trị liệu. Trong thí dụ của chúng tôi, bộ máy tư tưởng có thể được thiết kế như thế nào đó để gợi lên một mặc cảm tội lỗi nơi cá nhân (chẳng hạn, một nỗi “khiếp sợ đối với tình dục khác giới”) – [đây là] một thành quả không quá khó nếu quá trình xã hội hóa sơ cấp của anh ta diễn ra thành công cho dù chỉ ở mức tối thiểu. Dưới áp lực của mặc cảm tội lỗi này, cá nhân sẽ đi đến chỗ chấp nhận về mặt chủ quan cách lý giải lý thuyết về hoàn cảnh của mình mà những nhà trị liệu đã dùng để đối phó với anh ta; [khi ấy] anh ta sẽ trở nên “sáng ra”, và việc chẩn đoán trở nên có thực một cách chủ quan đối với anh ta. Bộ máy tư tưởng có thể còn được phát triển xa hơn nữa để giúp cho người ta có thể hình thành lý thuyết (và nhờ đó thủ tiêu về mặt tư tưởng) về bất cứ sự ngờ vực nào liên quan đến sự trị liệu mà nhà trị liệu hay “bệnh nhân” có thể cảm thấy. Thí dụ, có thể có một lý thuyết

về sự “chống cự” để giải thích cho những sự ngờ vực của “bệnh nhân”, và một lý thuyết về sự “đối chuyển cảm” để giải thích cho những sự ngờ vực của nhà trị liệu. Một cuộc trị liệu thành công sẽ thiết lập một sự đối xứng giữa bộ máy tư tưởng và việc tiếp nhận bộ máy này về mặt chủ quan vào trong ý thức của cá nhân; nó sẽ tái xã hội hóa kẻ lệch lạc vào trong cái thực tại khách quan của vũ trụ biểu tượng của xã hội. Cá nhân, lẽ tất nhiên, sẽ cảm thấy vô cùng hài lòng khi quay trở lại với trạng thái “bình thường”. Cá nhân lúc này có thể trở lại ôm say đắm vị chỉ huy trung đội của mình với sự nhận thức mừng rỡ là anh ta đã “tìm ra chính mình” và rằng anh ta lại cư xử đúng đắn dưới mắt các vị thần.

Việc trị liệu sử dụng một bộ máy tư tưởng để giữ mọi người ở lại trong vũ trụ [biểu tượng] có liên quan. Còn sự triệt tiêu [*nihilation*], tới lượt nó, cũng sẽ sử dụng một bộ máy tương tự để thủ tiêu về mặt tư tưởng tất cả những gì *nằm bên ngoài* vũ trụ này. Có thể coi phương sách này là một dạng chính đáng hóa theo kiểu phủ định [*negative legitimation*]. Sự chính đáng hóa bảo tồn cái thực tại của vũ trụ đã-được-kiến-tạo về mặt xã hội; còn sự triệt tiêu thì *phủ nhận* cái thực tại của bất cứ hiện tượng nào hay bất cứ cách lý giải nào về những hiện tượng không ăn khớp với vũ trụ đó. Điều này có thể được tiến hành theo hai cách. Trước hết, những hiện tượng trật đường có thể bị gán cho một vị thế bản thể luận mang tính tiêu cực, với một ý định trị liệu hoặc không với ý định này. Việc ứng dụng bộ máy tư tưởng vào việc triệt tiêu thường phần lớn được thực hiện đối với những cá nhân hay những nhóm người xa lạ đối với xã hội và do vậy không đáng

để trị liệu. Cách vận hành về mặt tư tưởng ở đây khá đơn giản. Mỗi đe dọa đối với những định nghĩa của xã hội về thực tại bị vô hiệu hóa bằng cách gán cho tất cả những định nghĩa nằm bên ngoài vũ trụ biểu tượng một vị thế bản thể luận thấp kém hơn, tức là một vị thế tri nhận không–đáng–coi–là–nghiêm–túc. Như vậy, mỗi đe dọa của những nhóm người lảng giềng chống lại quan điểm tình dục đồng tính có thể bị thủ tiêu về mặt tư tưởng đối với xã hội đồng tính của chúng ta bằng cách coi những người lảng giềng ấy như những kẻ thấp kém hơn con người, bị dẫn độn bầm sinh vì không tuân theo trật tự đúng đắn của sự vật, và là những kẻ sống trong một cõi u mê vô vọng về mặt tri nhận. Tam đoạn luận căn bản diễn ra như sau: Những kẻ lảng giềng là một bộ lạc mọi rợ. Những kẻ lảng giềng chống lại tình dục đồng tính. Vì thế, thái độ chống lại tình dục đồng tính của họ là điều phi lý mọi rợ, không đáng coi là nghiêm túc bởi những ai hiểu biết lẽ phải. Phương sách tư tưởng tương tự, dĩ nhiên, cũng có thể được áp dụng đối với những người trật đường bên trong xã hội. Liệu lúc đó người ta có chuyển từ [phương sách] triệt tiêu sang [phương sách] trị liệu hay không, hay là liệu người ta có đi tiếp đến chỗ thủ tiêu về mặt thể xác cái mà họ đã thủ tiêu về mặt tư tưởng hay không, thì đây là một vấn đề thực tiễn thuộc về chính sách. [Tuy nhiên] quyền lực vật chất của nhóm bị thủ tiêu về mặt tư tưởng không phải là một nhân tố không quan trọng trong phần lớn các trường hợp. Than ôi, đôi khi có những hoàn cảnh buộc người ta phải tiếp tục duy trì những mối liên hệ thân thiện với những kẻ man rợ.

Kể đến, [phương sách] triệt tiêu còn bao hàm cả một nỗ lực mang nhiều tham vọng hơn nữa, đó là tìm cách giải thích toàn bộ các định nghĩa trật đường về thực tại *dựa trên* những khái niệm thuộc về vũ trụ [biểu tượng] của chính mình. Trong khuôn khổ thần học, điều này dẫn đến chỗ chuyển từ môn lạc giáo học [*heresiology*] sang môn hộ giáo học [*apologetics*]. Các quan niệm trật đường không chỉ đơn thuần bị gán cho một vị thế tiêu cực, mà còn bị mổ xẻ chi li về mặt lý thuyết. Mục đích cuối cùng của phương sách này là để *thấp nhập* các quan niệm trật đường vào trong vũ trụ của chính mình, và nhờ đó cuối cùng là thủ tiêu chúng. Vì vậy, các quan niệm trật đường phải được *phiên dịch ra* thành những khái niệm bắt nguồn từ vũ trụ của chính mình. Theo cách này, việc phủ định vũ trụ của mình trở thành một sự khẳng định về nó một cách tinh tế. Tiền đề là luôn luôn kẻ phủ định không thật sự biết anh ta đang nói gì. Những lời phát biểu của anh ta chỉ trở nên có ý nghĩa khi chúng được phiên dịch ra thành những thuật ngữ “đúng đắn” hơn, nghĩa là, những thuật ngữ bắt nguồn từ vũ trụ mà anh ta phủ định. Thí dụ, các lý thuyết gia về tình dục đồng tính của chúng ta có thể lập luận rằng tất cả mọi người đàn ông đều có bản chất tình dục đồng tính. Những ai chối bỏ điều này, do bị quỉ ám hay đơn giản do họ là những người man rợ, thì đều đang chối bỏ bản chất của chính họ. Sâu thẳm trong tâm can họ, họ biết rằng điều này là như vậy. Vì thế, người ta chỉ cần xem xét một cách cẩn thận những lời phát biểu của họ để khám phá ra thái độ chống cự và ý định xấu xa trong lập trường của họ. Bất cứ điều gì họ nói ra về chuyện này đều có thể vì thế mà được chuyển dịch thành một

sự thừa nhận về vũ trụ tình dục đồng tính, thứ mà họ làm ra về phủ nhận. Trong lãnh vực thần học, chính phương sách [triệt tiêu] này đã chứng minh rằng ma quỷ [cũng] làm vinh danh Thượng đế ngoài ý muốn [của chúng], rằng mọi sự hoà nghi [đối với Thượng đế] đều chỉ là sự dối lòng một cách vô thức, và ngay cả kẻ vô thần *thực ra* cũng là một tín đồ.

Việc ứng dụng các bộ máy tư tưởng vào việc tri liệu và việc triệt tiêu đều nằm nội tại ngay trong lòng vũ trụ biểu tượng. Nếu vũ trụ biểu tượng được hiểu là bao phủ toàn bộ thực tại, thì không có bất cứ cái được phép nằm bên ngoài phạm vi tư tưởng của nó. Trên nguyên tắc, trong bất cứ trường hợp nào, các định nghĩa của nó về thực tại phải bao trùm lên toàn thể những cái đang tồn tại. Những bộ máy tư tưởng, mà nhờ đó người ta cố gắng thực hiện việc toàn thể hóa này, có nhiều hình thức đa dạng trong lịch sử tùy theo mức độ phức tạp của chúng. *In nuce* [nói tóm lại], chúng xuất hiện ngay khi một vũ trụ biểu tượng đã được kết tinh.

Cách tổ chức xã hội nhằm bảo tồn vũ trụ

Bởi vì mọi vũ trụ [biểu tượng] đã-được-kiến-tạo về mặt xã hội đều là những sản phẩm lịch sử của hoạt động con người, cho nên chúng [sẽ] biến đổi, và sự biến đổi này xuất phát từ các hoạt động cụ thể của con người. Nếu người ta chỉ mãi mê chú ý tới những điều rối rắm của những bộ máy tư tưởng mà nhờ đó mọi vũ trụ [biểu tượng] đặc thù được bảo tồn, thì người ta thường dễ bỏ quên sự kiện xã hội học nền tảng ấy. Thực tại [luôn luôn là thực tại] được định nghĩa về mặt xã hội. Nhưng các định nghĩa này luôn luôn được *hiện thân* [trong

những con người cụ thể – N.D.], nghĩa là, chính những cá nhân và những nhóm cá nhân cụ thể nào đó là những kẻ định nghĩa về thực tại. Để hiểu được tình trạng của vũ trụ đã-được-kiến-tạo về mặt xã hội vào một thời điểm nào đó, hay sự biến đổi của nó theo thời gian, người ta phải hiểu được cái tổ chức xã hội vốn đã cho phép những kẻ định nghĩa tiến hành được việc định nghĩa của mình. Nói một cách nôm na hơn, chúng ta cần phải tiếp tục đặt ra các câu hỏi về những quá trình xây dựng lý thuyết về thực tại mà người ta có thể chứng kiến trong lịch sử, đi từ câu hỏi “Cái gì?” mang tính trừu tượng cho đến câu hỏi cụ thể về mặt xã hội học là “Ai đã nói điều đó?”

Như chúng ta đã thấy, sự chuyên biệt hóa về mặt kiến thức và kèm theo đó việc tổ chức nhân sự để quản trị những khối kiến thức chuyên biệt ấy sẽ tiến triển như một hệ quả của sự phân công lao động. Chúng ta có thể mượn tượng ra một giai đoạn ban đầu của tiến trình phát triển này, lúc chưa có sự cạnh tranh giữa các chuyên gia khác nhau. [Ở giai đoạn này] mỗi lãnh vực kiến thức chuyên biệt đều được xác định bởi tình hình phân công lao động trong thực tiễn. Chuyên gia săn bắn sẽ không tự nhận là mình có kiến thức chuyên môn về việc đánh cá, và do đó sẽ không có lý do gì để cạnh tranh với người tự coi mình có kiến thức chuyên môn này.

Khi ra đời những dạng kiến thức phức tạp hơn và khi đã có một sự thặng dư kinh tế, các chuyên gia sẽ hiến thân toàn thời gian vào những đối tượng thuộc kiến thức chuyên môn của mình; theo dòng phát triển của các bộ máy tư tưởng, những đối tượng này có thể ngày càng tách xa khỏi những

nhu cầu thực tiễn của đời sống thường nhật. Những chuyên gia về những khối kiến thức hiếm hoi này thường đòi phải có một vị thế mới. Họ không chỉ là chuyên gia trong địa hạt này hay địa hạt kia của kho kiến thức của xã hội, mà họ còn đòi phải có quyền hạn tối hậu trên tổng thể kho kiến thức này. Họ là chuyên gia về vũ trụ [biểu tượng] theo đúng nghĩa của từ này. Điều này *không* có nghĩa là họ tự nhận mình biết hết mọi thứ, mà thực ra họ tự coi là họ biết ý nghĩa tối hậu của những cái mà mọi người đều biết và làm. Những người khác có thể vẫn tiếp tục dành riêng cho mình những địa hạt cụ thể nào đó của thực tại, nhưng họ [tức các chuyên gia về vũ trụ biểu tượng – N.D.] thì tự nhận là họ tinh thông về những định nghĩa tối hậu về thực tại với tư cách là thực tại.

Giai đoạn phát triển kiến thức này có một số hệ quả. Hệ quả đầu tiên mà chúng ta đã từng bàn luận, đó là sự nảy sinh của lý thuyết thuần túy. Bởi vì các chuyên gia về vũ trụ [biểu tượng] hoạt động trên một cấp độ trừu tượng lớn lao vượt ra khỏi những sự thăng trầm của đời sống thường nhật, nên cả những người khác lẫn chính họ đều có thể kết luận rằng các lý thuyết của họ không hề có mối liên hệ nào với đời sống xã hội đang diễn ra, nhưng tồn tại trong một dạng thiên giới của Platon trong đó các ý niệm được hình thành [*ideation*] một cách phi lịch sử và phi xã hội. Đây là một ảo ảnh, dĩ nhiên, nhưng nó có thể có một quyền năng lịch sử-xã hội to lớn, do mối quan hệ giữa quá trình định nghĩa thực tại với quá trình sản xuất ra thực tại.

Một hệ quả thứ hai, đó là củng cố óc truyền thống trong những hoạt động đã-được-định-chế-hóa và do vậy đã-được-

chính–đảng–hóa, nghĩa là, củng cố xu hướng đi đến sự quán tính vốn là thuộc tính nội tại của quá trình định chế hóa. Sự tập quán hóa và sự định chế hóa tự thân chúng sẽ làm hạn chế tính linh hoạt của các hoạt động của con người. Các định chế luôn có xu hướng tồn tại dai dẳng trừ phi chúng trở nên “gặp vấn đề rắc rối”. Những sự chính đảng hóa tối hậu chắc chắn càng củng cố cho xu hướng này. Sự chính đảng hóa càng trừu tượng bao nhiêu, thì định chế càng khó bị biến đổi theo những yêu cầu của thực tiễn biến dịch bấy nhiêu. Nếu [định chế] có xu hướng tiếp diễn y như trước, thì hiển nhiên là xu hướng này sẽ được củng cố bởi những lý do hết sức đúng đắn để phải làm như thế. Điều này có nghĩa là các định chế có thể vẫn tồn tại dai dẳng ngay cả khi mà, dưới con mắt một người quan sát từ bên ngoài, chúng đã mất đi tính chức năng hay tính thực tiễn nguyên thủy của chúng. Có những việc mà người ta làm không phải bởi vì chúng có *hiệu quả*, mà bởi vì chúng là điều *đúng đắn* – tức là đúng đắn xét trên bình diện của những định nghĩa tối hậu về thực tại mà các chuyên gia về vũ trụ [biểu tượng] đã ban bố.

Sự xuất hiện của nhóm người dành trọn thời gian cho việc chính đảng hóa nhằm–bảo–tồn–vũ–trụ cũng có thể gây ra những duyên cớ khiến xảy ra những sự xung đột xã hội. Trong đó có sự xung đột giữa những chuyên gia với những người thực hành. Những người thực hành, vì những lý do mà chúng ta không cần đi vào chi tiết, có thể trở nên bức bối trước những lời khoa trương vĩ đại của các chuyên gia và những đặc quyền xã hội cụ thể của những người này. Điều có lẽ đặc biệt gây khó chịu chính là việc các chuyên gia tự nhận

là mình hiểu biết về ý nghĩa tối hậu của hoạt động của những người thực hành một cách sâu sắc hơn so với chính những người thực hành. Những cuộc nổi loạn kiểu này nơi những “người phạm” có thể dẫn đến chỗ nảy sinh những định nghĩa mang tính cạnh tranh về thực tại, và cuối cùng có thể đi đến chỗ xuất hiện những chuyên gia mới phụ trách việc đưa ra những định nghĩa mới. Ấn Độ cổ đại có thể cho chúng ta thấy một số thí dụ minh họa sắc sảo nhất trong lịch sử về điều này. Những người Bà-la-môn, với tư cách là những chuyên gia về thực tại tối hậu, đã thành công ở một cấp độ đáng kinh ngạc trong việc áp đặt các định nghĩa của họ về thực tại lên toàn xã hội. Cho dù có cội nguồn từ đâu đi chăng nữa, thì chính với tư cách là một công trình kiến tạo của người Bà-la-môn mà hệ thống đẳng cấp đã bành trướng trong suốt nhiều thế kỷ cho đến khi nó bao phủ hầu hết tiểu lục địa Ấn Độ. Thực vậy, những người Bà-la-môn được hết tiểu vương này đến tiểu vương khác mời ra làm “nhà thiết kế xã hội” để thiết lập hệ thống ấy trong những lãnh thổ mới (một phần bởi vì hệ thống này được coi như thuộc về một nền văn minh cao hơn, và một phần khác chắc hẳn cũng do các vị tiểu vương hiểu được năng lực vĩ đại của hệ thống này trong việc điều hành xã hội). Bộ luật Manus cho chúng ta thấy rất rõ cả bản thiết kế xã hội của người Bà-la-môn lẫn những lợi thế rất trần tục đổ dồn về người Bà-la-môn một khi họ được thừa nhận là những nhà thiết kế đã được tấn phong ở cấp độ hoàn vũ. Tuy nhiên, điều không thể tránh khỏi là xung đột có thể nảy sinh giữa các lý thuyết gia với những kẻ thực thi quyền lực trong một hoàn cảnh như vậy. Đại diện cho những kẻ thực thi quyền lực là

những người thuộc đẳng cấp Kshatriya, tức đẳng cấp chiến binh và hoàng tộc. Văn học sử thi của Ấn Độ cổ đại, như hai bộ Mahabharata và Ramayana, đã cho thấy những bằng chứng hùng hồn về sự xung đột này. Không phải ngẫu nhiên mà hai cuộc nổi loạn vĩ đại về mặt lý thuyết chống lại vũ trụ của người Bà-la-môn, [đó là] Kỳ-na giáo và Phật giáo, đều xuất phát từ các địa điểm xã hội của chúng trong đẳng cấp Kshatriya. Lẽ tất nhiên, các quá trình định nghĩa lại thực tại của cả Kỳ-na giáo và Phật giáo đều sản sinh ra những nhóm chuyên gia riêng của mình; điều tương tự có lẽ cũng đã xảy ra nơi những thi sĩ sử thi vốn đã thách thức vũ trụ Bà-la-môn một cách ít triệt để hơn và ít phức tạp hơn.

Điều này dẫn chúng ta đến với một khả năng xung đột khác, cũng quan trọng không kém – đó là xung đột giữa những phe nhóm chuyên gia cạnh tranh nhau. Bao lâu mà các lý thuyết còn tiếp tục được ứng dụng trực tiếp vào thực tiễn, thì sự cạnh tranh, nếu xảy ra, thường dễ dàng được giải quyết thông qua việc kiểm nghiệm thực tiễn. [Chẳng hạn] có thể có những lý thuyết cạnh tranh nhau về việc săn heo rừng, trong đó các phe chuyên gia săn bắn kinh địch nhau đều có lợi ích thiết thân của mình, vấn đề này có thể được giải quyết tương đối dễ dàng khi người ta nhìn xem lý thuyết nào dẫn đến việc giết được heo rừng nhiều nhất. [Nhưng] người ta không thể làm như vậy khi phải quyết định chọn lựa, chẳng hạn, giữa một lý thuyết vũ trụ đa thần và một lý thuyết vũ trụ độc thần. Các lý thuyết gia tương ứng sẽ bị buộc phải thay thế việc kiểm nghiệm thực tế bằng việc lập luận trừu tượng. Việc lập luận này tự nó không mang khả năng thuyết phục nội tại về sự

thành công trong thực tiễn. Điều có sức thuyết phục đối với người này lại có thể tỏ ra không thuyết phục đối với người khác. Thực ra, chúng ta không thể trách cứ những lý thuyết gia này nếu như họ phải viện đến những phương tiện khác mạnh bạo hơn để hỗ trợ cho quyền lực yếu ớt của sự lập luận đơn thuần – chẳng hạn như khi họ nhờ các nhà cầm quyền sử dụng sức mạnh vũ khí để ép các lý thuyết gia cạnh tranh của mình phải chấp nhận một lý lẽ nào đó. Nói cách khác, các định nghĩa về thực tại có thể được áp đặt bởi cảnh sát. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là những định nghĩa này sẽ ít có sức thuyết phục hơn so với những định nghĩa đã được chấp nhận “một cách tự nguyện” – quyền lực trong xã hội thường bao hàm cả quyền lực định đoạt những phương thức xã hội hóa then chốt, và vì thế [bao hàm cả] quyền lực *sản xuất ra* thực tại. Dù gì đi chăng nữa, những sự biểu tượng hóa hết sức trừu tượng (nghĩa là, những lý thuyết đã tách rời rất xa ra khỏi kinh nghiệm cụ thể của đời sống thường nhật) thường trở nên có hiệu lực nhờ vào chỗ dựa xã hội hơn là chỗ dựa thực tế. Có thể nói chính là theo cách thức này mà một thứ óc thực dụng trá hình xuất hiện trở lại. Các lý thuyết [lúc này] có thể được coi là có sức thuyết phục trở lại bởi vì chúng *có hiệu quả* – tức là có hiệu quả theo nghĩa là đã trở thành một thứ kiến thức mẫu mực và được-coi-là-đương-nhiên trong xã hội hữu quan.

Những nhận xét trên ngụ ý rằng sẽ luôn luôn có một nền tảng cấu trúc-xã hội cho sự cạnh tranh giữa những định nghĩa kình địch nhau về thực tại, và rằng kết cục của sự kình địch này sẽ bị tác động, nếu không phải là luôn luôn hoàn toàn bị

qui định, bởi diễn tiến của nền tảng này. Cũng rất có thể là những nội dung lý thuyết khó hiểu sẽ được tạo ra trong tình trạng gần như hoàn toàn cô lập khỏi những sự vận hành lớn lao của cấu trúc xã hội, và trong những trường hợp này, sự cạnh tranh giữa các chuyên gia kinh địch nhau có thể diễn ra trong một thứ chân không về mặt xã hội. Thí dụ, hai phái ẩn sĩ đạo Islam có thể tiếp tục tranh luận nhau về bản chất tối hậu của vũ trụ ở giữa sa mạc, mà hoàn toàn không có người ngoài nào tỏ ra mảy may quan tâm đến cuộc tranh luận này. Tuy nhiên, ngay khi mà quan điểm này hay quan điểm kia được xã hội xung quanh nghe biết đến, [thì] chính những lợi ích hoàn toàn nằm ngoài lý thuyết sẽ định đoạt kết cục của cuộc kinh địch ấy. Những nhóm xã hội khác nhau sẽ có những sự tương hợp khác nhau với những lý thuyết đang cạnh tranh nhau, và vì thế sẽ trở thành những “người chuyên chở” các lý thuyết này. Như vậy, lý thuyết của phái ẩn sĩ A có thể thu hút tầng lớp thượng lưu, và lý thuyết của phái ẩn sĩ B thì thu hút tầng lớp trung lưu của xã hội hữu quan, vì những lý do không dính dáng gì tới những cảm xúc say sưa nơi những nhà sáng tạo nguyên thủy của những lý thuyết này. Khi ấy, các phái chuyên gia cạnh tranh nhau sẽ đi đến chỗ gắn bó chính mình với những nhóm “người chuyên chở” [lý thuyết của mình], và số phận sau đó của họ sẽ tùy thuộc vào kết cục của những cuộc xung đột vốn đã khiến những nhóm này đi theo những lý thuyết tương ứng. Như vậy, những cách định nghĩa thực tại kinh địch nhau sẽ được định đoạt trên bình diện các lợi ích xã hội kinh địch nhau, và sự kinh địch giữa những lợi ích xã hội này, đến lượt nó, sẽ được “phiên dịch” lại theo những ngôn từ

mang tính lý thuyết. Liệu những chuyên gia kinh địch nhau và những người ủng hộ tương ứng của họ có “thành thật” trong mối quan hệ chủ quan của họ với những lý thuyết hữu quan hay không, điều này chỉ có tầm quan trọng thứ yếu trong việc khảo cứu xã hội học về những quá trình này.

Khi mà sự cạnh tranh không chỉ về mặt lý thuyết mà cả về mặt thực tiễn nảy sinh giữa những nhóm chuyên gia đảm trách việc đưa ra những định nghĩa tối hậu về thực tại, thì quá trình phi thực tiễn hóa lý thuyết bị đảo lại, và hiệu năng thực tiễn của những lý thuyết này trở thành một thứ hiệu năng ngoại tại; nghĩa là, một lý thuyết sẽ được “chứng minh” là ưu trội hơn về mặt thực tiễn không phải do những đặc tính nội tại của nó, mà do khả năng ứng dụng của nó vào những lợi ích xã hội của nhóm nào đã trở thành “người chuyên chở” của nó. Do đó, chúng ta thấy trong lịch sử có rất nhiều dạng tổ chức xã hội của các chuyên gia lý thuyết. Mặc dù hiển nhiên là không thể đưa ra một bảng phân loại đầy đủ ở đây, nhưng sẽ thật hữu ích nếu chúng ta xem xét một số loại hình tổng quát nhất.

Trước hết, có lẽ xét về mặt hệ hình, có thể có những chuyên gia về vũ trụ [biểu tượng] nắm giữ được một quyền lực độc tôn thực sự trên toàn bộ các định nghĩa tối hậu về thực tại trong một xã hội. Tình huống này có thể được xem như mang tính hệ hình vì có nhiều lý do hợp lý để coi đây là trường hợp điển hình cho những giai đoạn ban đầu của lịch sử nhân loại. Quyền độc tôn này có nghĩa là một truyền thống biểu tượng đơn nhất [sẽ giữ vai trò] bảo tồn vũ trụ [biểu tượng] hữu quan. Như vậy, sống trong xã hội mặc nhiên có

nghĩa là chấp nhận truyền thống này. Các chuyên gia của truyền thống này được thừa nhận là chuyên gia bởi hầu như toàn bộ các thành viên của xã hội, và họ không có những đối thủ cạnh tranh thực sự để phải đối phó. Tất cả các xã hội nguyên thủy mà chúng ta có thể khảo sát được về mặt thường nghiệm dường như đều nằm trong loại hình này, và, với một vài sự khác biệt nhỏ nhoi, phần lớn những nền văn minh cổ xưa cũng đều như vậy. Điều này không ngụ ý rằng những xã hội ấy không có những người hoài nghi, rằng mọi người, không từ một ai, đều nội tâm hóa truyền thống một cách trọn vẹn, nhưng thực ra chỉ ngụ ý rằng sự hoài nghi nếu có cũng không được tổ chức về mặt xã hội đủ để trở thành một sự thách thức đối với những kẻ đang nắm giữ truyền thống “chính thức”.

Trong một tình huống như vậy, truyền thống mang tính chất độc tôn và những chuyên gia quản trị của nó được duy trì bởi một cấu trúc quyền lực thống nhất. Những người giữ vị trí quyền lực then chốt luôn luôn sẵn sàng sử dụng quyền lực của mình để áp đặt các định nghĩa truyền thống về thực tại lên dân cư dưới quyền của mình. Những nỗ lực xây dựng lý thuyết vũ trụ có tiềm năng cạnh tranh sẽ bị thủ tiêu ngay khi chúng xuất hiện – hoặc là bị tiêu diệt về mặt thể xác (“ai không thờ các vị thần sẽ phải chết”), hoặc là bị hội nhập vào chính truyền thống (các chuyên gia về vũ trụ [biểu tượng] lập luận rằng các vị thần Y mang tính chất cạnh tranh “thực ra” chỉ là một khía cạnh khác hay một cách gọi tên khác cho những vị thần thuộc truyền thống X). Trong trường hợp này, nếu các chuyên gia thành công nhờ các lập luận của mình và nếu sự

cạnh tranh gần như bị thủ tiêu bằng sự “sáp nhập”, thì truyền thống sẽ trở nên phong phú hơn và đa dạng hơn. Sự cạnh tranh cũng có thể bị cách ly bên trong xã hội và nhờ đó trở nên vô hại đối với sự độc tôn của truyền thống – thí dụ, không thành viên nào của nhóm chinh phục hay nhóm cai trị được phép tôn thờ những vị thần thuộc loại hình Y, nhưng tầng lớp bị trị hay tầng lớp bên dưới thì được tôn thờ. Sự cách ly mang tính phòng vệ tương tự cũng có thể được áp dụng cho những người ngoại quốc hoặc “lưu dân”.

Cộng đồng Ki-tô giáo thời trung cổ (chắc chắn không thể được coi là mang tính chất nguyên thủy hay cổ xưa, nhưng vẫn là một xã hội có một sự độc tôn biểu tượng thực thụ) cho chúng ta thấy những thí dụ minh họa rất sinh động về cả ba phương sách thủ tiêu [nêu trên]. Sự lạc giáo công khai đã từng phải bị tiêu diệt về mặt thể xác, cho dù nó hiện thân nơi một cá nhân (chẳng hạn, một người phù thủy) hay nơi một tập thể (chẳng hạn, cộng đồng tôn giáo Albigeois). Cũng trong lúc ấy, Giáo hội, với tư cách là người bảo vệ độc tôn của truyền thống Ki-tô giáo, lại tỏ ra khá mềm dẻo trong việc sáp nhập vào trong truyền thống của mình nhiều tín ngưỡng và tập tục dân gian, miễn là những thứ này không tích tụ thành những thách thức mang tính lạc giáo công khai đối với bản thân vũ trụ [biểu tượng] Ki-tô giáo. Sẽ không sao cả nếu các nông dân lấy một trong những vị thần cổ của họ, “rửa tội” cho vị thần này để biến thành một vị thánh Ki-tô giáo, và tiếp tục kể lại những tích xưa và tổ chức những cuộc lễ hội có từ lâu đời để tôn kính vị thần này. Và ít ra thì một số định nghĩa mang tính cạnh tranh về thực tại cũng có thể bị cách ly bên trong cộng

đồng Ki-tô giáo mà không bị coi là mối đe dọa đối với cộng đồng này. Trường hợp quan trọng nhất trong chuyện này, lẽ tất nhiên, là trường hợp các tín đồ Do Thái giáo, mặc dù những tình huống tương tự cũng đã nảy sinh khi các tín đồ Ki-tô giáo và các tín đồ Islam giáo buộc phải sống bên cạnh nhau trong những thời hòa bình. Dạng cách ly này cũng đã vô hình trung bảo vệ các vũ trụ [biểu tượng] của các tín đồ Do Thái giáo và Islam giáo khỏi sự “tiêm nhiễm” của Ki-tô giáo. Bao lâu mà các định nghĩa cạnh tranh về thực tại có thể bị cách ly về mặt tư tưởng và về mặt xã hội xét như là những định nghĩa chỉ phù hợp cho những kẻ xa lạ, và *ipso facto* [do chính điều này] không thiết thân với mình, thì người ta vẫn có thể có mối liên hệ khá thân thiện với những kẻ xa lạ này. Tình trạng rắc rối chỉ bắt đầu nảy sinh khi mà tính chất “xa lạ” không còn nữa và vũ trụ trật đường tở ra là một nơi mà người dân của chính mình có thể cư trú được. Đến lúc này, các chuyên gia truyền thống có thể sẽ cần đến ngọn lửa và thanh gươm – hoặc là, thay vào đó, nhất là khi không thể sử dụng lửa và gươm, họ có thể sẽ bước vào những cuộc thương lượng đại kết với những kẻ đối thủ cạnh tranh.

Những tình huống độc tôn theo kiểu này thường có tiền đề là một mức độ ổn định vững chắc về mặt cấu trúc xã hội, và chính chúng cũng khiến cho cấu trúc này được ổn định. Các định nghĩa truyền thống về thực tại thường ngăn cản sự biến đổi xã hội. Ngược lại, sự sụp đổ của thái độ chấp nhận sự độc tôn như một điều đương nhiên thường thúc đẩy sự biến đổi xã hội. Vì thế, chúng ta không có gì phải ngạc nhiên khi thấy có một sự tương hợp sâu sắc giữa những người có lợi trong

việc duy trì các vị trí quyền lực hiện hành với nhóm nhân sự chuyên quản trị những truyền thống bảo tồn vũ trụ [biểu tượng] mang tính độc tôn. Nói cách khác, những thế lực chính trị bảo thủ thường có xu hướng ủng hộ các yêu sách độc tôn của các chuyên gia về vũ trụ, và những tổ chức độc tôn của những chuyên gia này, đến lượt mình, cũng thường có xu hướng bảo thủ về mặt chính trị. Trong lịch sử, lẽ tất nhiên, phần lớn những sự độc tôn này đều thuộc về các tôn giáo. Vì thế, có thể nói rằng các giáo hội, hiểu như là những tổ hợp độc tôn bao gồm các chuyên gia dành toàn thời gian cho một định nghĩa mang tính tôn giáo về thực tại, thường bảo thủ một cách cố hữu một khi những giáo hội này đã thành công trong việc thiết lập được sự độc tôn của mình trong một xã hội nào đó. Ngược lại, những nhóm cai trị nào có lợi trong việc duy trì *status quo* [nguyên trạng] chính trị thì thường đều gắn bó với giáo hội một cách cố hữu trong định hướng tôn giáo của họ, và cũng chính vì thế mà họ thường tỏ ra ngờ vực đối với mọi sự cách tân trong truyền thống tôn giáo.

Các tình huống độc tôn có thể thất bại hoặc không được duy trì vì nhiều lý do lịch sử, kể cả những lý do “quốc tế” lẫn “nội địa”. Lúc ấy, cuộc đấu tranh giữa những truyền thống cạnh tranh nhau và giữa những nhóm người quản trị của chúng có thể tiếp diễn lâu dài. Khi một định nghĩa cụ thể về thực tại đi đến chỗ gắn với một lợi ích quyền lực cụ thể, thì chúng ta có thể gọi đây là một ý thức hệ. Cần nhấn mạnh rằng thuật ngữ này hầu như không ích lợi bao nhiêu nếu ứng dụng nó vào dạng tình huống độc tôn bàn luận trên đây. Chẳng hạn, thật là vô nghĩa nếu nói rằng Ki-tô giáo là một ý thức hệ

trong thời kỳ trung cổ – cho dù hiển nhiên là nó đã được ứng dụng vào lãnh vực chính trị bởi những nhóm cầm quyền – vì lý do đơn giản là vũ trụ Ki-tô giáo được “cư ngụ” bởi tất cả mọi người trong xã hội thời trung cổ, bởi cả những người nông nô cũng như bởi các vị lãnh chúa của họ. Tuy nhiên, vào thời kỳ sau cuộc Cách mạng Công nghiệp, có thể hợp lý phần nào khi gọi Ki-tô giáo là một ý thức hệ tư sản, bởi lẽ giai cấp tư sản đã sử dụng truyền thống Ki-tô giáo và nhân sự của Ki-tô giáo trong cuộc đấu tranh của mình chống lại giai cấp công nhân công nghiệp mới, vốn là những người không còn có thể được coi là đang “cư ngụ” trong vũ trụ Ki-tô giáo trong phần lớn các nước Âu châu. Cũng sẽ gần như vô nghĩa khi sử dụng thuật ngữ [ý thức hệ] nếu hai định nghĩa khác nhau về thực tại chạm trán với nhau trong sự tiếp xúc giữa hai xã hội – chẳng hạn, nếu người ta nói về “ý thức hệ Ki-tô giáo” của những người Thập tự chinh và “ý thức hệ Islam giáo” của người Saracen. Đặc điểm phân biệt về ý thức hệ thực ra nằm ở chỗ *cùng một* vũ trụ tổng thể nhưng lại được lý giải theo những cách thức khác nhau, tùy thuộc vào những lợi ích thiết thân cụ thể bên trong xã hội hữu quan.

Thông thường, một ý thức hệ được một nhóm tiếp nhận bởi vì nó có những yếu tố lý thuyết đặc thù phù hợp với những lợi ích của nhóm này. Thí dụ, khi một nhóm nông dân nghèo đấu tranh chống lại một nhóm thương nhân thành thị mà họ bị lệ thuộc về mặt tài chánh, thì họ có thể tập hợp lại xung quanh một học thuyết tôn giáo vốn đề cao các đức tính của đời sống nông nghiệp, lên án nền kinh tế tiền tệ và hệ thống tín dụng của nó là vô đạo đức, và nói chung công kích

những thứ xa hoa của đời sống thành thị. Cái “lợi” về mặt ý thức hệ của một học thuyết như vậy đối với các nông dân là điều hiển nhiên. Những thí dụ minh họa xác đáng cho điều này có thể được tìm thấy trong lịch sử Do Thái cổ đại. Tuy nhiên, sẽ dễ dàng sai lầm nếu hình dung rằng mối liên hệ giữa một nhóm lợi ích với ý thức hệ của nó lúc nào cũng đi theo lô-gíc như vậy. Bất cứ nhóm nào tham gia vào một cuộc xung đột xã hội cũng đều phải có tình liên đới. Các ý thức hệ sản sinh ra tình liên đới. Việc lựa chọn một ý thức hệ cụ thể nào đó không nhất thiết dựa trên những yếu tố lý thuyết nội tại của nó, mà có thể xuất phát từ một sự trùng hợp ngẫu nhiên. Chẳng hạn, ai cũng thấy rõ là chính những yếu tố nội tại trong Ki-tô giáo đã khiến cho tôn giáo này trở nên “hấp dẫn” về mặt chính trị đối với một số nhóm vào thời [hoàng đế] Constantin. [Nhưng] thực ra dường như Ki-tô giáo (lúc nguyên thủy chỉ là một ý thức hệ của tầng lớp trung lưu bên dưới) đã được khai thác bởi những lợi ích quyền lực nhằm đến các mục đích chính trị, chứ ít có dính dáng tới những nội dung tôn giáo của Ki-tô giáo. Một tình huống khác cũng hoàn toàn có thể xảy ra – Ki-tô giáo đã xuất hiện vào đúng một vài thời điểm then chốt mang tính quyết định. Lẽ dĩ nhiên, một khi ý thức hệ đã được tiếp nhận bởi một nhóm nào đó (nói chính xác hơn, một khi học thuyết cụ thể *trở thành* ý thức hệ của nhóm này), thì nó sẽ được biến đổi cho phù hợp với những lợi ích mà lúc này nó buộc phải chính đáng hóa. Điều này dẫn đến một quá trình chọn lựa và bổ sung đối với khối mệnh đề lý thuyết nguyên thủy. Nhưng không thể khẳng định rằng những sự biến đổi này sẽ tác động đến tổng thể học thuyết đã được tiếp nhận.

Trong một ý thức hệ, có thể có rất nhiều yếu tố không hề liên quan gì đến những lợi ích đã được chính đáng hóa, nhưng lại được khẳng định một cách quyết liệt bởi nhóm “người chuyên chở”, đơn giản là vì nhóm này đã dẫn thân vào ý thức hệ ấy. Trong thực tế, điều này có thể khiến cho những người cầm quyền ủng hộ các chuyên gia ý thức hệ của họ trong những cuộc tranh cãi lý thuyết lật vật vốn không hề có mối liên hệ thiết thân gì với những lợi ích của họ. Sự can dự của [hoàng đế] Constantin vào những cuộc tranh luận đương thời về Ki-tô học là một trường hợp minh họa cho điều này.

Điều quan trọng cần lưu ý là phần lớn các xã hội hiện đại đều mang tính chất đa nguyên. Điều này có nghĩa là các xã hội ấy có một vũ trụ [biểu tượng] cốt tủy mà mọi người đều cùng chia sẻ và đều coi là đương nhiên phải như vậy, và một số vũ trụ [biểu tượng] cục bộ khác đồng tồn tại trong một tình trạng tương nhượng nhau. Những vũ trụ riêng lẻ này có thể có một số chức năng ý thức hệ, nhưng sự xung đột công khai giữa các ý thức hệ đã được thay thế bởi mức độ ít nhiều bao dung hay kể cả sự hợp tác [giữa chúng với nhau]. Tình huống này, vốn nảy sinh do một loạt nhân tố phi lý thuyết, đặt ra những vấn đề lý thuyết nghiêm trọng cho các chuyên gia truyền thống, vốn đang quản lý một truyền thống có những tham vọng độc tôn từ lâu đời, họ buộc phải tìm ra những cách thức để chính đáng hóa về mặt lý thuyết sự phi độc tôn hóa đã xảy ra trong thực tế. Đôi khi, họ chọn giải pháp tiếp tục nêu lên những yêu sách toàn trị cũ, làm như thể không có gì xảy ra, nhưng có lẽ rất ít người sẽ coi trọng những yêu sách này. Cho dù các chuyên gia có làm gì đi nữa, thì tình trạng đa nguyên

sẽ không chỉ làm thay đổi vị trí xã hội của các định nghĩa truyền thống về thực tại, mà thay đổi cả cách thức mà những định nghĩa này được lưu giữ trong ý thức của các cá nhân.

Tình trạng đa nguyên có tiền đề là một xã hội thành thị có sự phân công lao động phát triển rất cao, đồng thời có sự biệt dị hóa mạnh mẽ trong cấu trúc xã hội, và có thặng dư kinh tế lớn lao. Những điều kiện này, vốn thịnh hành rõ rệt trong xã hội công nghiệp hiện đại, cũng đã từng tồn tại ít ra nơi một số khu vực nào đó của những xã hội thời trước. Các đô thị vào cuối thời kỳ Hy-La có thể là một thí dụ minh họa ở đây. Tình trạng đa nguyên thường xuất hiện sau những hoàn cảnh biến đổi xã hội nhanh chóng, [nhưng] trong thực tế bản thân sự đa nguyên cũng là một nhân tố thúc đẩy [sự biến đổi ấy], chính là bởi vì nó góp phần làm xói mòn hiệu năng cưỡng-lại-sự-thay-đổi của những định nghĩa truyền thống về thực tại. Sự đa nguyên tạo điều kiện thuận lợi cho cả thái độ hoài nghi lẫn sự cạnh tranh, và vì thế, tự nội tại, nó mang tính chất lật đổ đối với thực tại được-coi-là-đương-nhiên của *status quo* [nguyên trạng] truyền thống. Người ta có thể dễ dàng cảm thông với những chuyên gia về các định nghĩa huyền thống về thực tại khi họ hồi tưởng lại một cách đầy lưu luyến về thời kỳ mà những định nghĩa này còn giữ được một vai trò độc tôn trong thực tiễn.

Một loại chuyên gia quan trọng trong lịch sử, vốn có thể tồn tại trên nguyên tắc trong bất cứ tình huống nào vừa bàn trên, đó là trí thức, người mà chúng ta có thể định nghĩa là một chuyên gia có thứ kiến thức chuyên môn mà không phải ai trong xã hội nói chung cũng đều cần đến. Điều này cho thấy

cần phải định nghĩa lại [khái niệm] tri thức/kiến thức [*knowledge*] và phân biệt nó với [khái niệm] kho kiến thức truyền thuyết “chính thống” [*“official” lore*], nghĩa là, tri thức/kiến thức là một cái gì khác hơn chứ không phải chỉ là một cách lý giải ít nhiều lệch lạc so với kho kiến thức truyền thuyết ấy. Như vậy, về mặt định nghĩa, người trí thức là một loại người đứng ở ngoài lề. Ở đây, chúng ta không quan tâm đến việc là liệu anh ta ở ngoài lề trước, rồi sau đó mới trở thành người trí thức (chẳng hạn trường hợp nhiều trí thức Do Thái ở thế giới Tây phương hiện đại), hay liệu tình trạng ở ngoài lề của anh ta có phải là hậu quả trực tiếp của những ý tưởng chệch hướng của anh ta hay không (như trường hợp người lạc giáo bị tẩy chay). Dù ở trường hợp nào đi nữa, tình trạng ở ngoài lề xã hội của anh ta cũng cho thấy anh ta không chịu hội nhập trên phương diện lý thuyết vào trong lòng vũ trụ [biểu tượng] của xã hội anh ta. Anh ta tỏ ra là một chuyên gia đối đầu trong công việc định nghĩa thực tại. Tương tự như chuyên gia “chính thức”, anh ta cũng có một bản thiết kế cho xã hội nói chung. Nhưng trong khi bản thiết kế của chuyên gia “chính thức” luôn luôn phù hợp với các chương trình định chế, và được dùng để chính đáng hóa các chương trình này về mặt lý thuyết, thì bản thiết kế của người trí thức lại tồn tại trong một cõi chân không về mặt định chế, nếu có được khách thể hóa về mặt xã hội thì khá lắm cũng chỉ giới hạn trong một tiểu xã hội bao gồm những người trí thức đồng môn mà thôi. Khả năng sống sót được đến đâu của tiểu xã hội này hiển nhiên là phụ thuộc vào những cấu hình cấu trúc trong xã hội rộng lớn hơn. Có thể khẳng định chắc chắn rằng một mức độ đa

nguyên nhất định chính là một điều kiện cần thiết [cho khả năng sống sót ấy].

Người trí thức có một số khả năng lựa chọn đáng chú ý trong lịch sử mà anh ta có thể quyết định trong hoàn cảnh của mình. Anh ta có thể rút lui vào một tiểu xã hội trí thức để có nơi ẩn náu về mặt tình cảm và (điều quan trọng hơn) để có một cơ sở xã hội cho việc khách thể hóa các định nghĩa trật đường của anh ta về thực tại. Nói cách khác, người trí thức có thể cảm thấy như “ở nhà” trong cái tiểu xã hội này, điều mà anh ta không có được [khi sống] trong xã hội rộng lớn hơn, và đồng thời, anh ta có thể bảo lưu về mặt chủ quan những quan niệm trật đường của mình mà xã hội rộng lớn hơn phủ nhận, bởi lẽ trong tiểu xã hội này, có những người xem chúng [tức những quan niệm trật đường ấy – N.D.] là thực tại. Lúc đó, anh ta sẽ khai triển nhiều phương sách đa dạng để bảo vệ cái thực tại mong manh của tiểu xã hội khỏi những mối đe dọa triệt tiêu từ bên ngoài. Trên bình diện lý thuyết, những phương sách này sẽ bao gồm cả những biện pháp phòng thủ mang tính trị liệu mà chúng ta đã bàn trước đây. Trên bình diện thực tế, phương sách quan trọng nhất sẽ là thu hẹp tất cả các mối liên hệ có-ý-nghĩa vào các thành viên đồng môn trong nội bộ tiểu xã hội mà thôi, cần xa lánh người ngoài bởi vì người này luôn luôn hiện thân cho mối đe dọa triệt tiêu. Giáo phái tôn giáo có thể được coi là nguyên mẫu của các tiểu xã hội theo dạng này. Trong lòng cộng đồng bảo bọc của giáo phái, ngay cả những quan niệm trật đường một cách hoang dại nhất cũng mang tính chất thực tại khách quan. Mặt khác, sự thoát ly của giáo phái [ra khỏi xã hội rộng lớn – N.D.] chính

là [hiện tượng] tiêu biểu cho những hoàn cảnh mà trong đó các định nghĩa về thực tại vốn đã được khách thể hóa từ trước đang bị tan rã, nghĩa là đang bị phi khách thể hóa trong xã hội rộng lớn hơn. Các chi tiết của những tiến trình này thuộc về một bộ môn xã hội học lịch sử về tôn giáo, mặc dù cần phải nói thêm rằng những hình thức thể tục hóa đa dạng của xu hướng giáo phái chính là một đặc trưng then chốt của giới trí thức trong xã hội đa nguyên hiện đại.

Lẽ tất nhiên, còn có một khả năng lựa chọn nữa rất quan trọng [đối với người trí thức] trong lịch sử, đó là cách mạng. Trong trường hợp này, người trí thức đứng ra hiện thực hóa bản thiết kế xã hội của mình *trong lòng* xã hội. Ở đây chúng ta không thể đi sâu vào những hình thức đa dạng của khả năng lựa chọn này trong lịch sử, nhưng có một điểm lý thuyết quan trọng cần được nêu lên. Cũng giống như trường hợp người trí thức thoát ly cần có những người khác trợ giúp mình bảo lưu những định nghĩa trật đường của mình về thực tại với tư cách là thực tại, thì người trí thức cách mạng cũng cần đến những người khác để xác nhận những quan niệm trật đường của *anh ta*. Nhu cầu này mang tính chất nền tảng hơn nhiều so với sự thật hiển nhiên là không mưu đồ nào có thể thành công nếu không có tổ chức. Người trí thức cách mạng cần phải có những người khác để duy trì cho anh ta cái *thực tại* (tức là, tính khả tín chủ quan trong ý thức của chính anh ta) của ý thức hệ cách mạng. Toàn bộ các định nghĩa về thực tại có-ý-nghĩa-về-mặt-xã-hội đều cần được khách thể hóa bởi những quá trình xã hội. Vì thế, các tiểu vũ trụ [biểu tượng] cần phải có những tiểu xã hội để làm cơ sở khách thể hóa của

chúng, và các định nghĩa đối nghịch về thực tại cần phải có những xã hội đối nghịch. Lẽ đương nhiên, bất cứ sự thành công thực tiễn nào của ý thức hệ cách mạng cũng sẽ củng cố cái thực tại mà nó sở hữu trong lòng tiểu xã hội và trong ý thức của các thành viên của tiểu xã hội này. Thực tại [của ý thức hệ cách mạng] sẽ đạt tới tầm vóc áp đảo khi mà hàng loạt tầng lớp xã hội trở thành những “người chuyên chở” [ý thức hệ cách mạng]. Lịch sử các phong trào cách mạng hiện đại đã cho thấy nhiều trường hợp minh họa cho sự chuyển hóa từ những nhà trí thức cách mạng thành những nhà chính đáng hóa “chính thức” sau khi các phong trào này giành được thắng lợi. Điều này không chỉ cho thấy rằng sự nghiệp xã hội của các nhà trí thức cách mạng hết sức đa dạng trong lịch sử, mà còn cho thấy rằng những khả năng lựa chọn và những khả năng kết hợp khác nhau cũng có thể xảy ra ngay trong tiểu sử của từng cá nhân.

Trong phần bàn luận trên, chúng tôi đã nhấn mạnh đến những khía cạnh cấu trúc trong cuộc sống xã hội của những người đảm nhiệm việc bảo tồn vũ trụ [biểu tượng]. Không có cuộc bàn luận xã hội học đích thực nào có thể làm khác đi được. Các định chế và các vũ trụ biểu tượng được chính đáng hóa bởi những cá nhân đang sống, vốn đang nằm trong những địa điểm xã hội cụ thể và có những lợi ích xã hội cụ thể. Lịch sử của các lý thuyết chính đáng hóa luôn luôn là một phần của lịch sử của toàn bộ xã hội. Không có “lịch sử tư tưởng” nào diễn ra một cách cô lập tách rời khỏi máu và mồ hôi của lịch sử tổng quát. Nhưng một lần nữa chúng tôi phải nhấn mạnh rằng điều này không có nghĩa là những lý thuyết

ấy chỉ là những điều phản ánh các quá trình định chế diễn ra “bên dưới”; mối liên hệ giữa các “tư tưởng” và các quá trình xã hội chống đỡ cho chúng luôn luôn là một mối liên hệ mang tính biện chứng. Đúng là các lý thuyết được chế tạo để chính đáng hóa các định chế xã hội đang tồn tại. Nhưng cũng có khi các định chế xã hội được thay đổi nhằm làm cho chúng trở nên phù hợp với những lý thuyết đang có sẵn, tức là nhằm làm cho chúng được “chính đáng” hơn. Các chuyên gia đảm trách việc chính đáng hóa có thể tác nghiệp như những kẻ biện hộ lý thuyết cho status quo [nguyên trạng]; [nhưng] họ có thể cũng xuất hiện như những nhà ý thức hệ cách mạng. Các định nghĩa về thực tại thường có hiệu năng tự ứng nghiệm. Các lý thuyết có thể được *hiện thực hóa* trong lịch sử, kể cả những lý thuyết hết sức trừu tượng khi chúng được thai nghén lúc ban đầu bởi những người sáng tạo ra chúng. Karl Marx vốn nghiền ngẫm trong thư viện của Bảo tàng viện Anh Quốc đã trở thành một trường hợp thời danh về khả năng lịch sử này. Vì thế, sự thay đổi của xã hội phải luôn luôn được hiểu như nằm trong một mối liên hệ biện chứng với “lịch sử tư tưởng”. Cả quan niệm “duy tâm” lẫn quan niệm “duy vật” về mối liên hệ này đều coi nhẹ sự biện chứng ấy, và do đó đã bóp méo lịch sử. Cũng chính sự biện chứng này đã đóng vai trò chủ đạo trong những quá trình chuyển hóa toàn diện của các vũ trụ biểu tượng mà chúng ta đã có dịp xem xét. Điều mấu chốt xét về mặt xã hội học, đó chính là việc nhìn nhận rằng mọi vũ trụ biểu tượng và mọi sự chính đáng hóa đều là những sản phẩm của con người; nền tảng của sự tồn tại của chúng chính là cuộc đời của các cá nhân cụ thể, và sự tồn tại

này không có bất cứ vị thế thường nghiệm nào nếu nằm ngoài những cuộc đời ấy.

Phần 3

Xã hội xét như là thực tại chủ quan

1. Nội tâm hóa thực tại

Xã hội hóa sơ cấp

Vì xã hội tồn tại như một thực tại vừa mang tính khách quan vừa mang tính chủ quan, cho nên bất cứ quan niệm lý thuyết thỏa đáng nào về xã hội cũng phải lãnh hội cả hai khía cạnh ấy. Như chúng tôi đã lập luận, những khía cạnh này chỉ được nhìn nhận một cách đúng đắn nếu xã hội được hiểu theo nghĩa là một tiến trình biến chứng diễn ra liên tục, bao gồm ba mô-men là ngoại thể hóa, khách thể hóa và nội tâm hóa. Đối với xã hội tổng thể, chúng ta *không* được nghĩ rằng những mô-men này diễn ra theo một chuỗi thời gian. Đúng ra, cả xã hội và mỗi bộ phận của nó đều mang đặc trưng là có đồng thời cả ba mô-men ấy, và do vậy mà bất cứ sự phân tích nào nếu chỉ xét đến một hoặc hai mô-men mà thôi thì sẽ bị thiếu sót. Điều này cũng đúng đối với thành viên cá thể teong xã hội, vốn cùng một lúc vừa ngoại thể hóa chính con người của mình vào trong thế giới xã hội, vừa nội tâm hóa thế giới xã hội này như một thực tại khách quan. Nói cách khác, sống trong xã hội là tham gia vào sự biến chứng của nó.

Tuy nhiên, cá nhân không chào đời là một thành viên của xã hội. Anh ta chào đời với một bẩm tính thiên về xã hội tính [*sociality*], và rồi anh ta trở thành một thành viên của xã hội. Do đó, trong cuộc đời của mỗi cá nhân, có một chuỗi thời gian mà theo đó anh ta được dẫn dắt để tham gia vào sự biến chứng của xã hội. Khởi điểm của tiến trình này là sự nội tâm

hóa: [đó là] việc trực tiếp lãnh hội hoặc diễn giải một biến cố khách quan như có một ý nghĩa nào đó, nghĩa là, như một biểu hiện của những tiến trình chủ quan của một người khác, và bằng cách ấy trở nên có ý nghĩa về mặt chủ quan đối với chính tôi. Điều này không có nghĩa là tôi luôn luôn hiểu được người khác một cách đúng đắn. Thực ra tôi có thể hiểu lầm anh ta: [thí dụ] anh ta đang cười trong một cơn hystêria, nhưng tôi lại tưởng tiếng cười của anh ta đang thể hiện một sự vui mừng đùa giỡn. Tuy nhiên, chủ thể tính của anh ta vẫn hiện diện một cách khách quan trước mắt tôi và trở thành có ý nghĩa đối với tôi, cho dù có hay không có sự tương hợp giữa tiến trình chủ quan của anh ta với tiến trình chủ quan của tôi. Sự tương hợp trọn vẹn giữa hai ý nghĩa chủ quan và sự nhận thức của cả hai bên về sự tương hợp này đều có tiền đề là sự tín hiệu hóa mà chúng tôi đã đề cập ở một mục trước. Tuy nhiên, sự nội tâm hóa hiểu theo nghĩa tổng quát mà chúng tôi sử dụng ở đây là nền tảng của cả việc tín hiệu hóa lẫn những hình thức phức tạp hơn của nó. Nói chính xác hơn, sự nội tâm hóa hiểu theo nghĩa tổng quát này là nền tảng để trước hết người ta có thể hiểu được những người đồng loại, và kế đến, để người ta có thể lãnh hội được thế giới như một thực tại có ý nghĩa và mang tính xã hội.

Sự lãnh hội này không xuất phát từ việc các cá nhân biệt lập tự mình sáng tạo ra các ý nghĩa, nhưng khởi sự kể từ khi cá nhân “tiếp quản” [taking over] cái thế giới mà trong đó đã có những người khác đang sinh sống rồi, Lẽ tất nhiên, sự “tiếp quản” này, theo một nghĩa nào đó tự nó là một quá trình nguyên thủy đối với mọi cơ thể con người, và thế giới, một

khi được “tiếp quản”, *có thể* được biến đổi một cách sáng tạo hay kể cả được sáng tạo lại (điều này thì hiếm hơn). Trong bất cứ trường hợp nào, thông qua hình thái phức tạp của sự nội tâm hóa, tôi không chỉ “hiểu” các tiến trình chủ quan nhất thời của người khác, mà tôi còn “hiểu” cái thế giới trong đó anh ta đang sống, và thế giới này trở thành thế giới của chính tôi. Điều này phụ thuộc vào hoàn cảnh là anh ta và tôi phải sống với nhau lâu hơn là chỉ gặp gỡ trong chốc lát, và có cùng một nhãn quan toàn diện có khả năng kết nối các chuỗi tình huống với nhau một cách liên chủ thể. Lúc này, chúng tôi không chỉ hiểu các định nghĩa của nhau về các tình huống cùng trải qua, mà chúng tôi còn định nghĩa chúng cho nhau. Cả một loạt mối dây liên kết giữa các động cơ được hình thành giữa chúng tôi với nhau và kéo dài đến tương lai. Điều quan trọng nhất là lúc này luôn luôn diễn ra một sự xác định căn cước hỗ tương giữa chúng tôi với nhau. Chúng tôi không chỉ sống trong cùng một thế giới, mà chúng tôi còn tham gia vào con người của nhau.

Chỉ khi nào đạt đến mức độ nội tâm hóa ấy thì cá nhân mới trở thành một thành viên của xã hội. Tiến trình phát sinh cá thể mà nhờ đó diễn ra sự nội tâm hóa, đó chính là sự xã hội hóa – như vậy, xã hội hóa có thể được định nghĩa là quá trình dẫn dắt một cá nhân một cách toàn diện và bền bỉ bước vào trong thế giới khách quan của một xã hội hay một khu vực của xã hội. Xã hội hóa sơ cấp [*primary*] là quá trình xã hội hóa đầu tiên mà mỗi cá nhân trải qua trong thời thơ ấu, nhờ đó anh ta trở thành một thành viên của xã hội. Xã hội hóa thứ cấp [*secondary*] là bất cứ quá trình tiếp theo nào dẫn dắt một cá nhân đã-được-xã-hội-hóa bước vào những khu vực mới

của thế giới khách quan của xã hội của anh ta. ở đây, chúng ta chưa xem xét đến vấn đề đặc thù liên quan tới việc thủ đắc kiến thức về thế giới khách quan của những xã hội khác với xã hội mà chúng ta đã trở thành thành viên lúc ban đầu, cũng như vấn đề liên quan tới quá trình nội tâm hóa cái thế giới ấy với tư cách là một thực tại –đây là một quá trình có một số điểm tương đồng nào đó, ít nhất về mặt hiện tượng bên ngoài, với cả quá trình xã hội hóa sơ cấp lẫn thứ cấp, nhưng lại khác cả hai quá trình này xét về mặt cấu trúc.

Hiển nhiên là quá trình xã hội hóa sơ cấp thường quan trọng nhất đối với một cá nhân, và cấu trúc cơ bản của bất cứ quá trình xã hội hóa thứ cấp nào cũng đều phải giống với cấu trúc của quá trình xã hội hóa sơ cấp. Bất cứ cá nhân nào cũng đều được sinh ra trong lòng một cấu trúc xã hội khách quan mà trong đó anh ta bắt gặp những người thân vốn là những người đảm trách việc xã hội hóa cho anh ta. Những người thân này được áp đặt lên anh ta. Các định nghĩa của họ về hoàn cảnh của anh ta được đặt định trước mặt anh ta như là thực tại khách quan. Như vậy, anh ta được sinh ra không chỉ trong lòng một cấu trúc xã hội khách quan, mà cả trong lòng một thế giới xã hội khách quan. Những người thân, vốn làm trung giới [*mediate*] để chuyển thế giới này đến với anh ta, thường cũng biến đổi thế giới ấy trong suốt quá trình mà họ làm trung giới. Họ lựa chọn những khía cạnh nào đó của thế giới tùy theo địa điểm của bản thân họ trong cấu trúc xã hội, và cũng tùy theo các đặc điểm phong cách cá nhân bắt nguồn từ tiểu sử cuộc đời của họ. Thế giới xã hội được “lọc lại” [*filtered*] để đến với cá nhân xuyên qua hai bộ lọc ấy. Như vậy,

đứa trẻ thuộc tầng lớp dưới không chỉ hấp thụ một nhãn quan của tầng lớp dưới về thế giới xã hội, mà nó còn hấp thụ nhãn quan ấy theo sắc màu đặc trưng mà cha mẹ nó (hay bất cứ ai đảm nhiệm việc xã hội hóa sơ cấp cho nó) gán vào đấy. Cùng một nhãn quan của tầng lớp dưới có thể dẫn đến một tâm trạng hài lòng, cam chịu, bất mãn, hay sôi sục nổi loạn. Vì thế, rốt cuộc đứa trẻ thuộc tầng lớp dưới sẽ không chỉ cư ngụ trong một thế giới hết sức khác biệt với thế giới của một đứa trẻ thuộc tầng lớp trên, mà nó còn có thể cư ngụ trong thế giới ấy theo một cách thức rất khác so với đứa trẻ hàng xóm cũng thuộc tầng lớp dưới.

Có lẽ không cần phải nói thêm rằng quá trình xã hội hóa sơ cấp bao hàm nhiều thứ, chứ không phải chỉ là sự học hỏi đơn thuần về mặt tri nhận. Quá trình này diễn ra trong những hoàn cảnh mang nặng hàm lượng cảm xúc. Thật vậy, hoàn toàn có lý do đúng đắn để cho rằng nếu không có sự gắn bó cảm xúc với những người thân thì quá trình học hỏi sẽ rất khó khăn, nếu không nói là không thể. Đứa trẻ đồng hóa với những người thân theo nhiều cách cảm xúc khác nhau. Dù theo cách nào đi nữa, sự nội tâm hóa chỉ diễn ra khi có sự đồng hóa. Đứa trẻ tiếp nhận các vai trò và các thái độ của những người thân, nghĩa là nó nội tâm hóa chúng và làm cho chúng trở thành của mình. Và thông qua sự đồng hóa này với những người thân, đứa trẻ bắt đầu có khả năng nhận diện được chính mình, và thủ đắc được một căn cước [*identity*] nhất quán và khả tín về mặt chủ quan. Nói cách khác, cái tôi là một thực thể được-phản-ánh, nó phản ánh những thái độ mà người thân đã từng có trước đối với nó; cá nhân trở thành kẻ

mà người thân gọi mình là gì. Đây không phải là một quá trình diễn ra một chiều và mang tính máy móc. Nó hàm chứa một mối liên hệ biện chứng giữa việc được nhận diện bởi tha nhân với việc tự nhận diện chính mình, giữa căn cước được gán về mặt khách quan với căn cước được sở đắc về mặt chủ quan. Có thể nói sự biện chứng này, vốn hiện diện mỗi khi cá nhân *đồng hóa* với những người thân của mình, chính là việc đặc thù hóa sự biện chứng tổng quát của xã hội (mà chúng ta đã bàn luận) vào trong cuộc đời của từng cá nhân.

Mặc dù các chi tiết của sự biện chứng này, dĩ nhiên, có tầm quan trọng rất lớn đối với ngành tâm lý học xã hội, nhưng mục tiêu của công trình này không cho phép chúng tôi đi sâu vào những hệ luận ấy đối với lý thuyết tâm lý học xã hội. Điều quan trọng nhất mà chúng tôi quan tâm ở đây là sự kiện sau đây: cá nhân không chỉ tiếp nhận các vai trò và các thái độ của tha nhân, mà đồng thời còn tiếp nhận cả thế giới của họ. Thực vậy, về mặt khách quan, căn cước [của cá nhân] được xác định là một chỗ đứng trong một thế giới nhất định, và chỉ có thể được [cá nhân] sở đắc về mặt chủ quan *cùng với* thế giới ấy. Nói cách khác, mọi quá trình xác định căn cước đều diễn ra bên trong đường chân trời của một thế giới xã hội đặc thù. Đứa trẻ học được rằng nó là cái mà nó được gọi. Mỗi tên gọi đều nằm trong một hệ thống danh xưng, và hệ thống này xác định địa điểm xã hội của mỗi tên gọi. Việc được gán cho một căn cước có nghĩa là được chỉ định một chỗ đứng đặc thù trong thế giới. Một khi căn cước này được sở đắc về mặt chủ quan bởi đứa trẻ (“Tôi là John Smith”), thì đứa trẻ cũng sở đắc cái thế giới mà căn cước này nhắm đến. Việc sở đắc căn cước

về mặt chủ quan và việc sở đắc thế giới xã hội về mặt chủ quan đều chỉ là những khía cạnh khác nhau của *cùng một* quá trình nội tâm hóa, và đều được chuyển giao [cho cá nhân] thông qua sự trung giới của *cùng những* người thân.

Giai đoạn xã hội hóa sơ cấp tạo ra trong ý thức của đứa trẻ một quá trình trừu tượng hóa tiệm tiến, bắt đầu từ các vai trò và các thái độ của tha nhân cụ thể đi dần đến các vai trò và các thái độ [của tha nhân] *nói chung*. Thí dụ, trong quá trình nội tâm hóa các chuẩn mực, có một sự tiến triển đi từ chỗ “mẹ *đang* tức giận tôi” đến chỗ “mẹ tức giận tôi *mỗi khi* tôi làm đổ đĩa xúp”. Vì những người thân khác (như cha, bà nội/ngoại, chị gái, v.v.) cũng ủng hộ thái độ phê phán của người mẹ đối với việc làm đổ xúp, nên tính chất tổng quát của chuẩn mực sẽ được mở rộng trên bình diện chủ quan. Bước quyết định sẽ xảy ra khi đứa trẻ nhận ra rằng *mọi người* đều không đồng ý với việc làm đổ xúp, và chuẩn mực này được tổng quát hóa tới chỗ “*người ta* không được làm đổ xúp” – “người ta” ở đây là chính nó [tức đứa trẻ] xét như là một bộ phận thuộc về một tổng thể bao gồm, trên nguyên tắc, *mọi người* trong xã hội, bao lâu mà xã hội này còn mang ý nghĩa quan trọng đối với đứa trẻ. [Kết quả] trừu tượng hóa từ các vai trò và các thái độ của những người thân cụ thể được gọi là tha nhân tổng quát. Sự hình thành của ý niệm này bên trong ý thức nói lên rằng cá nhân bây giờ không chỉ đồng hóa với những tha nhân cụ thể nào đó, mà còn với tổng thể tha nhân nói chung, tức là với cả một xã hội. Chỉ nhờ sự đồng hóa tổng-quát-hóa này mà việc tự nhận diện ra cái tôi của chính cá nhân mới đạt được tính ổn định và tính liên tục. Bây giờ anh ta không chỉ có một căn

cước trước mắt người thân này hay người thân kia, mà còn có một căn cước *nói chung* mà về mặt chủ quan anh ta coi như lúc nào cũng vẫn là một, cho dù anh ta gặp bất cứ ai, người thân hay người không thân. Cái căn cước nhất quán mới mẻ này sẽ tháp nhập vào mình tất cả các vai trò và các thái độ đa dạng vốn đã được nội tâm hóa – kể cả việc nhận diện cái tôi như một người không làm đổ xúp, trong số nhiều thứ khác [đã được nội tâm hóa].

Sự hình thành của [ý niệm] tha nhân tổng quát bên trong ý thức đánh dấu một chặng quyết định trong quá trình xã hội hóa. Chặng này bao gồm việc nội tâm hóa xã hội xét như là xã hội và việc nội tâm hóa thực tại khách quan vốn đã được thiết lập trong đấy, và đồng thời, nó cũng bao gồm cả việc định hình một căn cước nhất quán và liên tục xét về mặt chủ quan. Xã hội, căn cước và thực tại được kết tinh trên bình diện chủ quan trong cùng một tiến trình nội tâm hóa. Sự kết tinh này diễn ra song song với quá trình nội tâm hóa ngôn ngữ. Thực vậy, vì những lý do hiển nhiên mà chúng tôi đã nêu ra khi đề cập tới ngôn ngữ ở phần trên, ngôn ngữ vừa là nội dung quan trọng nhất, vừa là công cụ quan trọng nhất của quá trình xã hội hóa.

Khi tha nhân tổng quát đã được kết tinh trong ý thức, một mối liên hệ đối xứng sẽ được thiết lập giữa thực tại khách quan và thực tại chủ quan. Cái có thực ở “bên ngoài” tương ứng với cái có thực ở “bên trong”. Thực tại khách quan có thể dễ dàng được “phiên dịch” thành thực tại chủ quan, và ngược lại. Lẽ tất nhiên, ngôn ngữ là phương tiện chủ yếu của quá trình phiên dịch liên tục này theo cả hai chiều. Tuy nhiên, cần

nhấn mạnh rằng sự đối xứng giữa thực tại khách quan và thực tại chủ quan không thể nào trọn vẹn. Hai thực tại này tương ứng với nhau, nhưng chúng không có cùng ngoại diện như nhau. Thực tại khách quan “sẵn có” luôn luôn lớn hơn so với cái đã được nội tâm hóa thực sự trong ý thức của bất cứ cá nhân nào, đơn giản là bởi vì các nội dung xã hội hóa đã được qui định bởi tình hình phân bố kiến thức trong xã hội. Không cá nhân nào có thể nội tâm hóa toàn bộ những cái đã được khách thể hóa thành thực tại trong xã hội của mình, ngay cả trong trường hợp mà xã hội và thế giới của nó còn tương đối đơn giản. Mặt khác, luôn luôn có những yếu tố của thực tại chủ quan không bắt nguồn từ sự xã hội hóa, chẳng hạn như ý thức về thân thể của chính mình có trước và nằm ngoài bất cứ sự lãnh hội nào về thân thể mà người ta học được từ xã hội. Tiểu sử chủ quan cũng không mang tính xã hội một cách trọn vẹn. Cá nhân lãnh hội chính mình như một người cả ở bên trong lẫn ở bên ngoài xã hội. Điều này có nghĩa là sự đối xứng giữa thực tại khách quan và thực tại chủ quan không bao giờ là một tình trạng tĩnh tại và thường hằng. Nó luôn luôn buộc phải được sản sinh và được tái sản sinh *in actu* [trong hành động]. Nói cách khác, mối liên hệ giữa cá nhân với thế giới xã hội khách quan giống như một hoạt động liên tục phải làm vừa lòng cả hai bên. Lẽ tất nhiên, các căn nguyên nhân học của điều này cũng chính là những căn nguyên mà chúng tôi đã bàn luận liên quan đến vị trí cá biệt của con người trong giới động vật.

Trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, sự đồng hóa không gặp phải *vấn đề* nào cả. Không có chuyện lựa chọn người thân. Xã

hội trao cho ứng viên cần được xã hội hóa một nhóm người thân đã định sẵn, những người mà cá nhân buộc phải chấp nhận y như vậy mà không hề được lựa chọn một cách sắp đặt nào khác. *Hic Rhoaus, hic salta*. Người ta buộc phải lo liệu để sống với cha mẹ mà số phận đã thết đãi mình. Tình trạng bất lợi không công bằng này, vốn gắn liền với hoàn cảnh làm một đứa trẻ con, dẫn đến hậu quả hiển nhiên là chính người lớn mới là người đặt ra luật lệ của cuộc chơi, mặc dù đứa trẻ không đơn thuần thụ động trong quá trình xã hội hóa của mình. Đứa trẻ có thể tham gia cuộc chơi với thái độ nhiệt tình hay với thái độ chống cự ử rử. Nhưng, than ôi, quanh nó không có cuộc chơi nào khác. Điều này dẫn đến một hệ luận quan trọng. Vì đứa trẻ không có khả năng chọn lựa trong việc tuyển chọn những người thân của mình, nên sự đồng hóa của nó với những người này mang tính chất gần như tự động. Cũng vì chính lý do này mà chuyện nó nội tâm hóa thực tại đặc thù của những người thân này là điều hầu như không thể tránh khỏi. Đứa trẻ không nội tâm hóa thế giới của những người thân của nó như một trong số nhiều thế giới có thể có. Nó nội tâm hóa thế giới ấy như thế đây *chính là* thế giới, thế giới duy nhất hiện hữu và có thể hình dung được, thế giới *tout court* [ngắn gọn thế thôi]. Đây chính là lý do khiến cho cái thế giới [đầu tiên] mà người ta đã nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa sơ cấp được khắc sâu vào ý thức một cách bền chắc hơn nhiều so với những thế giới mà người ta nội tâm hóa trong các quá trình xã hội hóa thứ cấp [về sau]. Cho dù cái cảm nhận nguyên thủy của tính chất không thể thiếu [của thế giới đầu tiên] có thể bị suy yếu đến đâu đi nữa bởi những

chuyện vỡ mộng sau này, thì sự hồi tưởng về một niềm tin vững chắc không-bao-giờ-lặp-lại – niềm tin vững chắc của buổi bình minh đầu tiên của thực tại – vẫn gắn liền với thế giới đầu tiên của thời thơ ấu. Như vậy, quá trình xã hội hóa sơ cấp đã hoàn tất điều mà (sau này, dĩ nhiên) cá nhân có thể coi như đây là một thủ thuật đánh lừa lòng tin quan trọng nhất mà xã hội đã chơi khăm mình – [đó là] làm cho một mớ những điều thực ra là ngẫu nhiên xuất hiện như chuyện tất yếu, và do đó khiến cho việc chào đời tình cờ của mình trở nên có ý nghĩa.

Những nội dung cụ thể nào sẽ được nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, lẽ dĩ nhiên điều này sẽ biến thiên từ xã hội này sang xã hội khác. Có một số nội dung mà ở đâu cũng có. Chính ngôn ngữ là cái cần được nội tâm hóa trước hết. Với ngôn ngữ, và nhờ ngôn ngữ, các khuôn mẫu động cơ và các khuôn mẫu lý giải khác nhau được nội tâm hóa như những thứ đã được qui định trong định chế – chẳng hạn, muốn hành động như một cậu bé dũng cảm, và khẳng định rằng các cậu bé được phân chia một cách tự nhiên thành những đứa dũng cảm và những đứa hèn nhát. Những khuôn mẫu này giúp đứa trẻ biết được những chương trình đã-được-định-chế-hóa cho đời sống thường nhật, [trong đó] có một số mà nó có thể áp dụng ngay, còn một số khác thì đón trước những cách xử sự đã-được-ấn-định-về-mặt-xã-hội cho các giai đoạn tiểu sử về sau – [chẳng hạn] lòng dũng cảm sẽ giúp cho cậu bé vượt qua một ngày đầy các thử thách về ý chí xuất phát từ những đứa bé đồng trang lứa cũng như từ tất cả những loại người khác, và đây cũng là lòng dũng cảm mà sau này người ta sẽ đòi hỏi cậu bé phải có – chẳng hạn khi nó

được huấn luyện để trở thành một chiến binh, hoặc lúc nó được thượng đế gọi về. Những chương trình ấy, cả những cái có thể áp dụng ngay lẫn những cái đón trước, thường phân biệt giữa căn cước của người này với người khác – như đứa bé gái, cậu bé nô lệ, hoặc cậu bé thuộc một thị tộc khác. Cuối cùng, đứa trẻ phải nội tâm hóa ít nhất là những điều sơ đẳng của guồng máy chính đáng hóa; đứa trẻ phải học để biết “tại sao” các chương trình lại như vậy. Ta phải dũng cảm vì ta muốn trở thành một người đàn ông thực sự; ta phải thực hiện các nghi thức bởi vì nếu không thì các vị thần sẽ nổi giận; ta phải trung thành với vị thủ lãnh bởi vì chỉ khi nào làm như vậy thì các vị thần mới phù hộ cho mình lúc mình gặp nguy hiểm, v.v.

Như vậy, trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, thế giới đầu tiên của cá nhân được kiến tạo. Chúng ta có thể giải thích đặc tính vững chắc cá biệt của thế giới ấy là do, ít ra về mặt nào đó, tính chất không thể tránh khỏi của mối liên hệ giữa cá nhân với chính những người thân đầu tiên của mình. Do đó, thế giới của tuổi thơ ấu, trong thực tại rục rờ của nó, luôn dẫn đến không chỉ niềm tin tưởng vào bản thân những người thân, mà cả niềm tin tưởng vào các định nghĩa của họ về hoàn cảnh. Thế giới tuổi thơ ấu có thực một cách đồ sộ và không thể nghi ngờ. Có lẽ không thể nào khác đi được vào chặng này của sự phát triển của ý thức. Chỉ sau này, cá nhân mới có thể tự cho mình cái quyền xa xỉ là ít ra tỏ vẻ một chút nghi ngờ nào đó. Và có lẽ tính tất yếu của xu hướng duy thực nguyên thủy [protorealism] trong việc lãnh hội thế giới luôn tồn tại về mặt phát sinh loài [phylogenetically] cũng như về

mặt phát sinh cá thể [*ontogenetically*]. Dù gì đi nữa, thế giới tuổi thơ ấu luôn được cấu tạo như thế nào đó để làm cho cá nhân đứa trẻ thấm nhuần một cấu trúc chuẩn định [*nomie structure*] mà trong đó nó có thể yên tâm rằng “mọi sự đều ổn cả” – câu mà có lẽ các bà mẹ thường nói nhất với con cái lúc chúng khóc. Việc sau này mới khám phá ra rằng một số chuyện hoàn toàn không “ổn” chút nào có thể sẽ gây sững sốt ít nhiều tùy theo từng hoàn cảnh tiểu sử, nhưng trong bất cứ trường hợp nào, thế giới thời ấu thơ có lẽ vẫn lưu giữ được cái thực tại cá biệt của nó trong hồi ức. Nó vẫn luôn là “thế giới quê nhà”, cho dù người ta có thể rời xa nó đến đâu đi nữa trong cuộc sống sau này để đến những vùng đất mà người ta hoàn toàn không cảm thấy như ở quê nhà.

Quá trình xã hội hóa sơ cấp bao gồm những chuỗi tiến trình học tập đã được ấn định về mặt xã hội. Ở độ tuổi A, đứa trẻ phải học X, đến tuổi B, nó phải học Y, v.v. Mỗi chương trình như vậy đều kèm theo một sự công nhận nào đó của xã hội đối với sự tăng trưởng và sự biệt dị hóa về mặt sinh học nơi đứa trẻ. Do vậy, mọi chương trình trong bất kỳ xã hội nào đều buộc phải công nhận rằng không thể bắt đứa trẻ một tuổi học những gì mà đứa trẻ ba tuổi có thể học được. Đồng thời, phần lớn các chương trình đều thường qui định các chủ đề khác nhau dành cho con trai và dành cho con gái. Lẽ tất nhiên, sở dĩ xã hội buộc phải có một sự công nhận tối thiểu như vậy là do thực tế sinh học. Tuy nhiên, ngoài điều này ra, còn có những khác biệt lịch sử-xã hội lớn lao trong việc xác định các chặng khác nhau trong tiến trình học tập. Những gì vẫn còn được coi là thuộc thời thơ ấu ở một xã hội này hoàn toàn có

thể được coi là đã nằm trong tuổi trưởng thành ở một xã hội khác. Và những nội hàm xã hội của thời thơ ấu có thể khác xa nhau giữa xã hội này với xã hội khác – thí dụ xét về những đặc tính cảm xúc, ý thức trách nhiệm đạo đức, hay năng lực trí tuệ. Nền văn minh Tây phương đương đại (ít nhất là trước khi có phong trào Freud) có xu hướng coi trẻ con là “ngây thơ” và “dễ thương” một cách tự nhiên; nhưng cũng có những xã hội khác thì lại coi chúng là “tội lỗi và ô uế tự bản tính”, chỉ khác với người lớn về mặt sức lực và sự hiểu biết. [Trong lịch sử] cũng đã có những dị biệt tương tự [giữa các xã hội khác nhau] xét về mặt năng lực của trẻ con trong hoạt động tình dục, trách nhiệm hình sự, linh ứng thần linh, v.v. Những dị biệt ấy trong cách định nghĩa của xã hội về thời thơ ấu và các chặng thơ ấu hiển nhiên là sẽ ảnh hưởng đến chương trình học tập.

Tính chất của quá trình xã hội hóa sơ cấp cũng bị ảnh hưởng bởi những đòi hỏi của kho kiến thức mà người ta cần truyền đạt. Có một số sự chính đáng hóa nào đó có thể đòi hỏi phải có một mức độ phức tạp hơn về mặt ngôn ngữ để có thể hiểu được chúng, so với những sự chính đáng hóa khác. Thí dụ, chúng ta có thể đoán rằng một đứa trẻ sẽ chỉ cần một ít từ để hiểu là nó không được thủ dâm bởi vì điều này sẽ làm cho vị thiên thần hộ mệnh của nó tức giận, nhưng người ta sẽ buộc phải nói nhiều từ hơn để làm cho nó hiểu được rằng việc thủ dâm sẽ có hại cho đời sống tình dục của nó sau này. Những đòi hỏi của tổng thể trật tự định chế còn ảnh hưởng đến quá trình xã hội hóa sơ cấp hên nhiều mặt nữa. Người ta đòi hỏi phải có những kỹ năng khác nhau tùy theo từng lứa

tuổi, xã hội này khác so với xã hội kia, hay kể cả tùy theo từng lãnh vực trong cùng một xã hội. Độ tuổi mà đứa trẻ, trong một xã hội này, có thể được coi là đủ khả năng để lái xe hơi, thì trong một xã hội khác, lại là tuổi mà người ta kỳ vọng nó đã giết được kẻ thù đầu tiên của mình. Một đứa trẻ thuộc tầng lớp trên có thể mới bắt đầu học hỏi về “đời sống tình dục” ở cái tuổi mà một đứa trẻ thuộc tầng lớp dưới đã nắm vững được những điều sơ đẳng của kỹ thuật phá thai. Hay một đứa trẻ ở tầng lớp trên có thể trải nghiệm những cảm xúc rung động đầu tiên của lòng ái quốc vào cùng khoảng thời gian mà bạn đồng hành lứa của nó thuộc tầng lớp dưới vừa lần đầu tiên nếm mùi sự thù hận của cảnh sát và mọi thứ liên quan đến cảnh sát.

Quá trình xã hội hóa sơ cấp kết thúc khi mà khái niệm tha nhân tổng quát (và tất cả những điều đi kèm theo đó) đã được thiết lập trong ý thức của cá nhân. Đến lúc này, anh ta là một thành viên thực thụ của xã hội, anh ta sở hữu về mặt chủ quan một cái tôi và một thế giới. Nhưng quá trình nội tâm hóa xã hội, căn cước và thực tại ấy không phải là chuyện diễn ra một lần là xong. Việc xã hội hóa không bao giờ trọn vẹn và cũng không bao giờ hoàn tất. Điều này đặt ra cho chúng ta hai vấn đề tiếp theo: thứ nhất, làm thế nào mà thực tại vốn đã được nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa sơ cấp có thể tiếp tục được bảo tồn trong ý thức; và thứ hai, những sự nội tâm hóa tiếp theo – hay những sự xã hội hóa thứ cấp – diễn ra như thế nào trong tiểu sử cuộc đời về sau của cá nhân. Chúng tôi sẽ đề cập tới hai vấn đề này theo thứ tự ngược lại.

Xã hội hóa thứ cấp

Chúng ta có thể hình dung một xã hội trong đó không có quá trình xã hội hóa nào nữa diễn ra sau quá trình xã hội hóa sơ cấp. Tất nhiên, một xã hội như vậy có lẽ là một xã hội có một kho kiến thức hết sức đơn giản. Mọi kiến thức đều thiết thân với mọi người, các cá nhân chỉ khác nhau về nhãn quan của họ về chúng. Sự hình dung trên đây là một điều hữu ích vì nó nêu lên một trường hợp cùng cực, nhưng không có xã hội nào mà chúng ta từng biết cho đến nay lại không có một sự phân công lao động *nào đó*, và đồng thời, một sự phân bố kiến thức *nào đó* trong xã hội; và một khi đã có hai hiện tượng này thì sự xã hội hóa thứ cấp trở nên tất yếu.

Xã hội hóa thứ cấp là việc nội tâm hóa những “tiểu thể giới” mang tính định chế hoặc dựa trên định chế. Do đó, phạm vi và tính chất của nó được định đoạt bởi mức độ phức tạp của sự phân công lao động, và đồng thời, của sự phân bố kiến thức trong xã hội. Lẽ tất nhiên, loại kiến thức thiết thân với mọi người cũng có thể được phân bố về mặt xã hội –thí dụ, dưới dạng các “phiên bản” khác nhau cho từng giai cấp –, nhưng điều mà chúng ta quan tâm ở đây là sự phân bố xã hội của loại “kiến thức chuyên biệt” – [tức là] loại kiến thức phát sinh từ hệ quả của sự phân công lao động và có những “người chuyên chở” mà định chế đã ấn định. Tạm gác lại những chiều kích khác, chúng ta có thể nói rằng sự xã hội hóa thứ cấp là việc thủ đắc loại kiến thức đặc thù cho từng vai trò – vốn là những vai trò trực tiếp hoặc gián tiếp bắt nguồn từ sự phân công lao động. Định nghĩa hẹp này có thể đứng vững theo một cách nào đó, nhưng làm như vậy chưa đủ. Quá trình xã

hội hóa thứ cấp đòi hỏi phải thủ đắc loại từ vựng đặc thù cho từng vai trò – điều này có nghĩa là, trước hết, việc nội tâm hóa những trường ngữ nghĩa vốn cấu trúc nên những cách lý giải và những lối xử sự thường lệ trong một lãnh vực định chế nào đó. Sau đó, người ta cũng phải thủ đắc những cách “hiểu ngầm”, những kiểu đánh giá và những màu sắc tình cảm của các trường ngữ nghĩa ấy. Những “tiểu thế giới” mà người ta nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa thứ cấp nói chung đều là những thực tại bộ phận, khác với “thế giới nền tảng” [*base-world*] mà người ta đã thủ đắc trong quá trình xã hội hóa sơ cấp. Tuy vậy, chúng cũng vẫn là những thực tại ít nhiều nhất quán, bao gồm những thành tố về mặt chuẩn mực, tình cảm, cũng như tri nhận.

Hơn nữa, chúng cũng đòi hỏi phải có ít ra những điều sơ đẳng của một guồng máy chính đáng hóa, vốn thường có những biểu tượng nghi thức hay biểu tượng vật chất đi kèm theo. Thí dụ, có thể có một sự phân biệt giữa lính bộ binh và kỵ binh. Kỵ binh sẽ buộc phải được đào tạo chuyên biệt, bao gồm nhiều thứ nữa chứ không chỉ học những kỹ năng thuần túy kỹ thuật cần thiết để điều khiển con chiến mã. Ngôn ngữ của kỵ binh sẽ trở nên rất khác so với bộ binh. Cả một vốn thuật ngữ sẽ được thiết lập để nói về những con ngựa, đặc tính của chúng và cách sử dụng chúng, cũng như những tình huống phát sinh trong cuộc sống kỵ binh, vốn là những thứ hoàn toàn không có mối liên hệ thiết thân nào với người lính bộ binh. Lính kỵ binh cũng sẽ sử dụng một thứ ngôn ngữ khác biệt, hiểu theo nghĩa rộng, chứ không chỉ là một thứ ngôn ngữ công cụ. Một người lính bộ binh tức giận có thể

chửi rửa bằng cách nói về cái bàn chân đang đau của mình, còn một người kỵ binh thì lại nhắc đến cái mông con ngựa của mình. Nói cách khác, cả một loạt hình ảnh và ẩn dụ được tạo ra trên cơ sở công cụ của ngôn ngữ kỵ binh. Thứ ngôn ngữ chuyên biệt-vai trò này được nội tâm hóa *in toto* [một cách toàn bộ] bởi cá nhân khi anh ta được huấn luyện để chiến đấu trên lưng ngựa. Anh ta trở thành một người kỵ binh không phải chỉ thông qua việc đạt được các kỹ năng cần thiết, mà còn bằng cách học được khả năng hiểu biết và sử dụng ngôn ngữ này. Anh ta lúc ấy có thể nói chuyện với các kỵ binh đồng ngữ của mình bằng nhiều lối nói bóng gió mang đầy ý nghĩa giữa họ với nhau nhưng lại hết sức khó hiểu đối với những người lính bộ binh. Tất nhiên, quá trình nội tâm hóa này sẽ dẫn đến sự đồng hóa chủ quan với vai trò và các chuẩn mực tương ứng của nó – “tôi là một kỵ sĩ”, “kỵ sĩ không bao giờ để cho kẻ thù nhìn thấy đuôi con ngựa của mình”, “đừng bao giờ để phụ nữ quên đi cảm giác của những cây đinh thúc ngựa”, “người phóng ngựa nhanh trong chiến đấu cũng là người đánh bài giỏi”, v.v. Khi cần thiết, khối ý nghĩa này sẽ được duy trì thông qua những biện pháp chính đáng hóa, đi từ những câu châm ngôn đơn giản như vừa nêu trên cho đến những câu chuyện thần thoại phức tạp. Cuối cùng, có thể có cả một loạt nghi lễ và đồ vật tiêu biểu – chẳng hạn, ngày lễ mừng thần ngựa hằng năm mà hôm đó các món ăn được dọn ra trên lưng ngựa và các kỵ binh mới gia nhập sẽ được trao cho những chiếc bùa làm từ đuôi ngựa mà kể từ đó họ sẽ luôn đeo trên cổ của mình.

Tính chất của quá trình xã hội hóa thứ cấp này phụ thuộc vào vị thế của khối kiến thức hữu quan nằm trong tổng thể vũ trụ biểu tượng. Huấn luyện là chuyện cần thiết để học cách sai khiến một con ngựa kéo một chiếc xe chở phân, hay để học cách chiến đấu khi ngồi trên lưng nó, Nhưng một xã hội chỉ sử dụng ngựa để kéo xe phân thì có lẽ không cần tôn tạo hoạt động này bằng những nghi thức hay tín ngưỡng bá vật cầu kỳ, và những người đảm nhiệm công việc này có lẽ cũng không đồng hóa với vai trò này một cách sâu sắc; những sự chính đáng hóa, nếu có, có thể thuộc một dạng mang tính chất bù đắp nào đó. Do vậy, các hình ảnh tượng trưng nằm trong quá trình xã hội hóa thứ cấp thường hết sức đa dạng trong lịch sử xã hội. Tuy nhiên, trong phần lớn các xã hội, sự chuyển tiếp từ quá trình xã hội hóa sơ cấp sang quá trình xã hội hóa thứ cấp thường đi đôi với một số nghi thức nào đó.

Các quá trình chính thức thuộc lãnh vực xã hội hóa thứ cấp được định đoạt bởi vấn đề nền tảng sau đây: xã hội hóa thứ cấp luôn luôn có tiền đề là một quá trình xã hội hóa sơ cấp trước đó; nghĩa là, nó buộc phải đối xử với một cái tôi đã hình thành rồi và một thế giới đã được nội tâm hóa rồi. Nó không thể kiến tạo thực tại chủ quan *ex nihilo* [từ hư vô]. Điều này trở thành một vấn đề bởi vì thực tại đã-được-nội-tâm-hóa-rồi luôn luôn có xu hướng tồn tại dai dẳng. Cho dù những nội dung mới bây giờ sắp được nội tâm hóa có là những gì đi chẳng nữa, thì chúng vẫn phải bằng cách nào đó được đặt chồng lên trên cái thực tại đang có sẵn ấy. Vì thế, nảy sinh một vấn đề liên quan đến sự ăn khớp giữa những điều đã được nội tâm hóa lúc nguyên thủy với những điều mới được

nội tâm hóa. vấn đề này có thể gặp ít nhiều khó khăn trong việc tìm ra giải pháp tùy theo những trường hợp khác nhau. Một khi đã học được rằng sạch sẽ là một đức tính của mình, thì người ta không gặp khó khăn gì khi chuyển đức tính này sang con ngựa của mình. Nhưng nếu một đứa trẻ chuyên đi bộ từng được dạy là nói một số lời lẽ tục tĩu sẽ bị quở trách, thì có lẽ nó sẽ cần được giải thích như thế nào đó để hiểu rằng những lời lẽ ấy bây giờ là điều *de rigueur* [điều bắt buộc phải làm] khi nó là thành viên của đội kỵ binh. Để thiết lập và duy trì sự ăn khớp ấy, quá trình xã hội hóa thứ cấp đòi hỏi phải có một số phương sách tư tưởng nhằm tích hợp lại những khối kiến thức khác nhau.

Trong quá trình xã hội hóa thứ cấp, những giới hạn về mặt sinh học ngày càng trở nên ít quan trọng trong các chuỗi trình tự học tập, vốn lúc này thường được thiết lập dựa trên những tính chất nội tại của kiến thức cần được thủ đắc; nghĩa là, dựa trên cấu trúc nền tảng của kiến thức này. Thí dụ, để có thể học được một số kỹ thuật săn bắt nào đó, thoát tiên người ta phải học leo núi; hay để có thể học toán giải tích, trước hết người ta phải học đại số. Chuỗi trình tự học tập cũng có thể bị lèo lái theo những lợi ích thiết thân của nhóm người quản trị khối kiến thức. Thí dụ, người ta có thể qui định rằng phải học cách xem bói từ ruột động vật trước khi được học cách xem bói từ một đàn chim bay, hoặc phải có bằng tốt nghiệp trung học rồi thì mới có thể ghi danh vào một trường dạy ướp xác, hoặc phải thi đậu môn kiểm tra tiếng Gaelic trước khi có quyền nộp đơn xin dự tuyển vào một vị trí công chức ở Ireland. Những điều qui định này nằm ngoài phạm vi kiến thức

thực tế cần phải có để đảm nhiệm vai trò thầy bói, vai trò người ướp xác hay vai trò công chức Ireland. Chúng được thiết lập về mặt định chế nhằm nâng cao uy tín của những vai trò ấy, hoặc nhằm đáp ứng một số lợi ích ý thức hệ khác. Mức học vấn tiểu học hoàn toàn có thể đủ để hiểu thấu được các nội dung giảng dạy của một trường dạy ướp xác, và người công chức Ireland hoàn toàn có thể đảm trách công việc bình thường của họ bằng tiếng Anh. Đôi khi cũng xảy ra trường hợp là những chuỗi trình tự học tập bị lèo lái ấy rơi vào tình trạng chệch chức năng về mặt thực tiễn. Thí dụ, người ta có thể qui định rằng phải có trước một trình độ đại học về “văn hóa tổng quát” rồi mới được đào tạo chuyên nghiệp để trở thành những nhà nghiên cứu xã hội học, trong khi thực ra các hoạt động thực tế của những người này có lẽ sẽ được tiến hành hiệu quả hơn nếu họ được cắt bớt gánh nặng về “văn hóa” theo kiểu này.

Khi quá trình xã hội hóa sơ cấp không thể diễn ra nếu không có sự đồng hóa nặng về cảm xúc của đứa trẻ với những người thân của nó, thì phần lớn quá trình xã hội hóa thứ cấp có thể bỏ qua kiểu đồng hóa ấy, và có thể diễn tiến một cách có hiệu quả chỉ nhờ vào số lần xác định căn cước hồ tương vốn nằm trong mọi giao tiếp giữa con người với nhau. Nói một cách nôm na, cần phải yêu mẹ mình, chứ không phải thầy giáo của mình. Sự xã hội hóa trong cuộc đời sau này thường [chỉ] bắt đầu mang theo một hồi ức tình cảm về thời thơ ấu khi nó tìm cách chuyển hóa thực tại chủ quan của cá nhân một cách căn bản. Điều này đặt ra những vấn đề đặc biệt mà chúng tôi sẽ phân tích ở một đoạn sau.

Trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, đứa trẻ không cảm nhận những người thân của nó như những viên chức của định chế, mà chỉ *tout court* [một cách đơn thuần] như những người trung giới với thực tại; đứa trẻ nội tâm hóa thế giới của cha mẹ mình như là *chính* thế giới, chứ không như một thế giới thuộc về một bối cảnh định chế đặc thù nào đó. Sở dĩ xảy ra một số cuộc khủng hoảng sau quá trình xã hội hóa sơ cấp, thực ra là do người ta nhận ra rằng thế giới của cha mẹ mình *không phải* là thế giới duy nhất tồn tại, nhưng là một thế giới nằm ở một địa điểm rất đặc thù trong xã hội, thậm chí có thể là một thế giới mang sắc thái xấu xí. Thí dụ, đứa trẻ khi lớn lên nhận ra rằng thế giới mà cha mẹ nó đại diện, chính cái thế giới mà trước đây nó từng coi như đương nhiên là thực tại không thể thiếu, thực ra là thế giới của những cư dân nông thôn miền nam thất học và thuộc tầng lớp dưới. Trong quá trình xã hội hóa thứ cấp, người ta thường cảm nhận được bối cảnh định chế. Dĩ nhiên điều này không nhất thiết đòi hỏi phải có một sự hiểu biết tường tận về tất cả mọi nội hàm của bối cảnh định chế. Để lấy cùng một thí dụ, đứa trẻ miền nam [Hoa Kỳ] có thể cảm nhận vị thầy giáo của mình như một viên chức định chế theo kiểu mà nó chưa bao giờ cảm nhận đối với cha mẹ mình, và nó hiểu vai trò của thầy giáo là đại diện cho những ý nghĩa đặc thù thuộc về định chế – chẳng hạn những ý nghĩa của quốc gia so với những ý nghĩa của địa phương, những ý nghĩa của thế giới trung lưu cả nước so với những ý nghĩa của môi trường tầng lớp dưới ở quê nó, những ý nghĩa của thành thị so với những ý nghĩa của nông thôn. Do đó, sự tương giao xã hội giữa thầy giáo với học sinh có thể trở thành

sự tương giao mang tính chính thức. Các vị thầy giáo không cần phải là những người thân [của đứa trẻ], hiểu theo bất cứ nghĩa nào. Họ là những viên chức định chế được chính thức giao nhiệm vụ truyền đạt các kiến thức cụ thể. Các vai trò nằm trong quá trình xã hội hóa thứ cấp thường mang tính nặc danh ở mức độ cao; nghĩa là, chúng dễ dàng tách ra khỏi những cá nhân đảm nhiệm chúng. Cùng một loại kiến thức mà người thầy này giảng dạy thì cũng có thể được một vị thầy khác giảng dạy. Bất cứ viên chức nào thuộc loại này đều có thể dạy loại kiến thức ấy. Lẽ tất nhiên, các cá nhân viên chức có thể khác biệt nhau về mặt chủ quan ở nhiều dạng khác nhau (như ít nhiều thiện cảm hơn, dạy giỏi hay dạy dở môn số học, v.v.), nhưng trên nguyên tắc, họ đều có thể thay thế cho nhau.

Tính chính thức và tính nặc danh này, lẽ dĩ nhiên, thường gắn liền với tính chất tình cảm của các mối liên hệ xã hội trong quá trình xã hội hóa thứ cấp. Tuy nhiên, hệ quả quan trọng nhất của chúng là khoác lên những nội dung được học trong quá trình xã hội hóa thứ cấp một tính chất không-thể-thiếu yếu ớt hơn nhiều về mặt chủ quan so với những nội dung của quá trình xã hội hóa sơ cấp. Vì vậy, sắc thái thực tại của kiến thức mà người ta nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa thứ cấp dễ được đưa vào trong dấu ngoặc đơn hơn (nghĩa là sự cảm nhận chủ quan về tính chất có thực của những sự nội tâm hóa này sẽ mang tính chất phù du hơn), cần phải có những cú sốc nghiêm trọng trong tiểu sử cuộc đời thì mới làm tan rã được cái thực tại đồ sộ đã được nội tâm hóa trong thời thơ ấu ban đầu; [ngược lại] chỉ cần ít [cú sốc] hơn thế nhiều

thì cũng đủ để phá hủy những thực tại mà người ta nội tâm hóa sau này. Ngoài ra, người ta cũng tương đối dễ gạt sang một bên cái thực tại của những sự nội tâm hóa thứ cấp. Dù muốn hay không thì đứa trẻ vẫn phải sống trong thế giới mà cha mẹ nó đã qui định, nhưng nó có thể mừng rỡ rời bỏ thế giới số học ngay khi vừa ra khỏi lớp học.

Điều này làm cho người ta có thể tách một phần của cái tôi và cái thực tại đi đôi với nó, và coi đây là chuyện chỉ thiết thân với tình huống chuyên biệt–vai trò hữu quan. Lúc đó, cá nhân sẽ thiết lập một khoảng cách giữa một bên là cái tôi tổng thể và thực tại của nó, với bên kia là cái tôi chuyên biệt–vai trò cục bộ và thực tại của cái tôi cục bộ này. Kỳ tích quan trọng này chỉ có thể có được sau khi quá trình xã hội hóa sơ cấp đã diễn ra. Nói một cách nôm na một lần nữa, đứa trẻ sẽ dễ “trốn” khỏi thầy giáo của mình hơn là “trốn” khỏi mẹ nó. Nói khác đi, có thể nói rằng sự phát triển của khả năng “trốn” này chính là một khía cạnh quan trọng của quá trình lớn lên để bước vào tuổi trưởng thành.

Kiến thức mà người ta nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa sơ cấp thường gần như tự động mang sắc thái thực tại. [Nhưng] trong quá trình xã hội hóa thứ cấp, sắc thái này cần được củng cố bằng những kỹ thuật sư phạm đặc thù – nó cần được “đưa về nhà/quê nhà” [*brought home*] cho cá nhân. Cụm từ này gợi lên nhiều ý tưởng. Thực tại nguyên thủy của tuổi thơ ấu là “nhà/quê nhà” [*home*]. Tự nó đặt định như thế, một cách không thể tránh khỏi và gần như “một cách tự nhiên”. So với nó, tất cả mọi thực tại về sau đều là “nhân tạo”. Do vậy, người thầy giáo luôn cố gắng “đưa về nhà/quê nhà” những nội

dung mà ông ta truyền đạt bằng cách làm cho chúng trở nên sinh động (tức là làm cho chúng có vẻ sống động giống như “thế giới quê nhà” [*home world*] của đứa trẻ), thiết thân (tức là gắn chúng với những cấu trúc thiết thân với đứa trẻ [*relevance structures*] đang có sẵn ở “thế giới quê nhà”) và lý thú (tức là lôi kéo sự chú ý của đứa trẻ để tách nó khỏi những đối vật “tự nhiên” của nó và hướng nó đến những đối vật mang tính chất “nhân tạo” hơn). Những thủ thuật này hết sức cần thiết bởi vì đang có sẵn một thực tại mà đứa trẻ đã nội tâm hóa, cứ khẳng khẳng “chấn lối đi” trước những điều mới mẻ cần được nội tâm hóa. Mức độ và tính chính xác của các kỹ thuật sư phạm sẽ có nhiều hình thức đa dạng tùy theo các động cơ của cá nhân đối với việc thủ đắc kiến thức mới.

Nếu những kỹ thuật ấy làm cho sự nối tiếp giữa những yếu tố kiến thức nguyên thủy với những yếu tố kiến thức mới mẻ càng trở nên khả tín bao nhiêu về mặt chủ quan, thì các yếu tố kiến thức mới mẻ này sẽ càng dễ đạt được sắc thái của thực tại bấy nhiêu. Người ta thường học một ngôn ngữ thứ hai bằng cách xây dựng nó trên cái thực tại được-coi-là-đương-nhiên của “tiếng mẹ đẻ” của mình. Trong một thời gian dài, người ta cứ liên tục dịch lại bằng ngôn ngữ nguyên thủy bất cứ yếu tố nào của thứ ngôn ngữ mới mà người ta đang tiếp nhận. Chỉ bằng cách này, thứ ngôn ngữ mới mẻ mới có thể bắt đầu có được một thực tại nào đó. Khi thực tại này đi đến chỗ được xác lập một cách vững chắc, thì người ta sẽ dần dần có thể bỏ qua việc dịch lại. Người ta sẽ trở nên có khả năng “suy nghĩ” bằng thứ ngôn ngữ mới. Tuy vậy, hiếm khi nào một ngôn ngữ học được trong cuộc đời sau này lại đạt tới được

[mức độ] thực tại không thể thiếu và tự-nó-hiển-nhiên của thứ ngôn ngữ đầu tiên mà người ta học được vào thời thơ ấu. Chính là từ đó, lẽ tất nhiên, phát sinh đặc tính tình cảm của “tiếng mẹ đẻ”. *Mutatis mutandis* [với một vài thay đổi thích hợp về chi tiết], những đặc trưng sau đây cũng có mặt nơi những chuỗi hoạt động học tập khác trong quá trình xã hội hóa thứ cấp: kiến tạo [một thực tại mới] xuất phát từ thực tại “nhà”, ghép với thực tại “nhà” trong suốt tiến trình học tập, và chỉ cắt đứt sự ghép nối này một cách rất chậm chạp.

Các quá trình xã hội hóa thứ cấp không đòi phải có tiền đề là sự đồng hóa ở mức độ cao, và các nội dung của nó không mang đặc tính không thể thiếu – đấy chính là những đặc trưng có thể có ích về mặt thực tiễn vì chúng tạo điều kiện để có thể tiến hành những chuỗi trình tự học tập mang tính chất duy lý và kiểm chế về mặt cảm xúc. Nhưng vì những nội dung của loại nội tâm hóa này có một thực tại chủ quan mong manh và không đáng tin cậy so với những điều đã được nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, nên trong một số trường hợp, người ta cần phải phát triển những kỹ thuật chuyên biệt cần thiết để tạo ra sự đồng hóa và tạo ra đặc tính không thể thiếu. Nhu cầu phải có những kỹ thuật này có thể là nhu cầu nội tại xét về mặt học tập và về mặt áp dụng các nội dung cần được nội tâm hóa, nhưng cũng có thể là nhu cầu được đặt định ra nhằm đáp ứng những lợi ích thiết thân của nhóm nhân sự đảm trách quá trình xã hội hóa. Thí dụ, một cá nhân muốn trở thành một nhạc sĩ hoàn hảo thì phải đắm mình vào trong môn học của mình đến một mức độ mà một người học làm kỹ sư hoàn toàn không cần đến. Việc đào tạo kỹ sư có

thể được tiến hành có hiệu quả thông qua những quá trình chính thức, hết sức duy lý và trung tính về mặt cảm xúc. Trái lại, việc giáo dục âm nhạc thường phải có một sự đồng hóa mật thiết hơn với một vị nhạc sĩ bậc thầy và một thái độ đắm chìm sâu sắc hơn nhiều vào trong thực tại âm nhạc. Sự khác biệt này xuất phát từ những khác biệt nội tại giữa kiến thức kỹ thuật với kiến thức âm nhạc, và giữa hai lối sống mà trong đó người ta ứng dụng hai khối kiến thức này vào thực tiễn. Một nhà cách mạng chuyên nghiệp cũng cần phải có sự đồng hóa và đặc tính không thể thiếu ở mức độ vô cùng cao hơn so với một người kỹ sư. Nhưng ở đây, sự cần thiết này không xuất phát từ những thuộc tính nội tại của bản thân kiến thức, vốn có thể khá đơn giản và tản mạn về nội dung, mà chính là từ ý thức dẫn thân mà một nhà cách mạng cần phải có xét về mặt các lợi ích thiết thân của phong trào cách mạng. Đôi khi, nhu cầu phải có các kỹ thuật gia cố có thể xuất phát từ cả các nhân tố nội tại lẫn ngoại tại. Quá trình xã hội hóa các chức sắc tôn giáo là một thí dụ.

Các kỹ thuật được áp dụng trong những trường hợp như vậy thường được thiết kế như thế nào đó để tăng cường hàm lượng tình cảm của quá trình xã hội hóa. Thông thường, điều này bao hàm việc định chế hóa một quá trình khai tâm cầu kỳ phức tạp, một giai đoạn sơ tập, trong đó cá nhân sẽ đi đến chỗ dẫn thân trọn vẹn vào thực tại mà anh ta đang nội tâm hóa. Khi quá trình này đòi hỏi phải chuyển hóa thực sự cái thực tại “nhà” của cá nhân, nó sẽ sao chép lại tính chất của sự xã hội hóa sơ cấp một cách sát sao nhất có thể, như chúng ta sẽ thấy ở một đoạn sau. Nhưng ngay cả trong trường hợp

không cần sự chuyển hóa ấy, sự xã hội hóa thứ cấp sẽ vẫn mang nặng hàm lượng tình cảm ở mức độ mà sự đắm chìm và sự dẫn thân [của cá nhân] vào thực tại mới mẻ ấy được qui định là cần thiết về mặt định chế. Mối quan hệ giữa cá nhân với nhóm nhân sự đảm nhiệm việc xã hội hóa sẽ mang hàm lượng “thân thuộc” một cách tương ứng, nghĩa là, nhóm nhân sự đảm nhiệm việc xã hội hóa sẽ khoác lấy tính chất của những người thân đối với cá nhân đang được xã hội hóa. Lúc ấy, cá nhân sẽ dẫn thân một cách toàn diện vào thực tại mới. Anh ta sẽ “hiến thân” cho âm nhạc, cho cách mạng, cho niềm tin, không chỉ một cách cục bộ mà là toàn bộ cuộc đời của mình dưới con mắt chủ quan của anh ta. Thái độ sẵn sàng hy sinh mạng sống của mình, lẽ dĩ nhiên, chính là kết quả cuối cùng của loại xã hội hóa này.

Có một tình huống quan trọng có thể khiến nảy sinh nhu cầu cần có một sự tăng cường [hàm lượng tình cảm] như vậy, đó là tình huống cạnh tranh giữa những nhóm nhân sự đảm nhiệm việc định nghĩa thực tại, thuộc các định chế khác nhau. Trong trường hợp huấn luyện cách mạng, vấn đề căn bản là làm sao cho cá nhân được xã hội hóa vào một định nghĩa đối nghịch về thực tại – “đối nghịch” ở đây có nghĩa là chống lại các định nghĩa của các nhà chính đáng hóa “chính thức” của xã hội. Nhưng sự tăng cường [hàm lượng tình cảm] trong quá trình xã hội hóa của người nhạc sĩ cũng là điều cần thiết trong bối cảnh một xã hội mà các giá trị thẩm mỹ của cộng đồng âm nhạc buộc phải cạnh tranh gay gắt. Thí dụ, người ta có thể khẳng định rằng một nhạc sĩ nếu muốn thành danh trong xã hội Mỹ đương đại thì sẽ phải dẫn thân vào âm nhạc với một

cường độ cảm xúc vốn không cần thiết ở Vienna trong thế kỷ 19, chính là bởi vì ở Mỹ ngày nay đang có sự cạnh tranh ghê gớm từ cái mà người ta cảm thấy về mặt chủ quan là một thế giới “duy vật” và “văn hóa đại chúng” của cuộc “đua chuột”. Tương tự, việc đào tạo tôn giáo trong một hoàn cảnh đa nguyên sẽ đặt ra nhu cầu phải có những kỹ thuật “nhân tạo” nhằm gia tăng sắc thái của thực tại – đây vốn là chuyện không cần thiết trong một hoàn cảnh mà sự độc tôn tôn giáo đang thống trị. Việc trở thành một linh mục Công giáo ở Roma vẫn còn là một chuyện “tự nhiên”, trong khi ở Mỹ thì lại không như thế. Do đó, các đại chủng viện thần học ở Mỹ luôn phải đối phó với vấn đề “trượt ra khỏi thực tại” và phải tạo ra những kỹ thuật để làm cho thực tại này có thể “đứng vững”. Không có gì đáng ngạc nhiên khi họ đã tìm ra kế sách hiển nhiên là đưa các sinh viên có triển vọng nhất của mình đến Roma sống một thời gian.

Những biến thể tương tự cũng có thể tồn tại trong cùng một bối cảnh định chế, tùy theo những nhiệm vụ mà người ta giao cho những loại nhân sự khác nhau, Mức độ dẫn thân vào binh nghiệp mà người ta đòi hỏi nơi sĩ quan chuyên nghiệp hết sức khác biệt so với mức độ mà người ta đòi hỏi nơi người lính quân dịch – thực tế này thể hiện rõ rệt qua các quá trình huấn luyện tương ứng. Tương tự, người ta thường đòi hỏi những mức độ dẫn thân khác nhau vào thực tại định chế nơi một vị giám đốc so với một nhân viên văn phòng cấp dưới, nơi một nhà phân tâm học so với một cán sự xã hội chuyên về tâm bệnh học, v.v. Một vị giám đốc phải là một người “tĩnh táo chính trị”, và người ta không thể đòi hỏi điều

này nơi người quản lý tổ đánh máy; nhà phân tâm học buộc phải làm được một “bản phân tích mang tính chất mô phạm”, nhưng người ta chỉ gợi ý việc này cho người cán sự xã hội mà thôi, v.v. Như vậy, chúng ta thấy có những hệ thống xã hội hóa thứ cấp hết sức khác biệt nhau trong các định chế phức tạp, đôi khi được thiết kế rất tinh tế nhằm đáp ứng những yêu cầu dị biệt của các loại nhân sự định chế khác nhau.

Việc phân bổ các nhiệm vụ (xét về mặt định chế) giữa quá trình xã hội hóa sơ cấp với quá trình xã hội hóa thứ cấp thường khác nhau tùy theo độ phức tạp của cách phân bổ kiến thức trong xã hội. Trong trường hợp mà sự phân bổ kiến thức này tương đối không phức tạp, thì cùng một tác nhân định chế có thể tiến hành từ việc xã hội hóa sơ cấp đến việc xã hội hóa thứ cấp, và tiếp tục đảm nhiệm việc xã hội hóa thứ cấp trong một thời gian rất dài. [Nhưng] trong những trường hợp có cách phân bổ kiến thức hết sức phức tạp, người ta có thể cần phải phát triển những tác nhân chuyên biệt đảm trách việc xã hội hóa thứ cấp, với số nhân sự dành toàn thời gian và được huấn luyện chuyên biệt cho các nhiệm vụ giáo dục. Nếu không đạt tới mức độ chuyên biệt hóa này, thì có thể có một chuỗi tác nhân kết hợp nhiệm vụ xã hội hóa với những nhiệm vụ khác. Trong trường hợp vừa nêu, chẳng hạn người ta có thể qui định rằng đến một độ tuổi nhất định, một cậu bé sẽ được chuyển từ cái chòi của mẹ mình đến ở khu doanh trại của các chiến binh, nơi nó sẽ được huấn luyện để trở thành kỵ sĩ. Điều này không nhất thiết phải có nhân sự giáo dục toàn thời gian. Các kỵ sĩ lớn tuổi hơn có thể dạy cho những kỵ sĩ nhỏ tuổi hơn. Sự phát triển của nền giáo dục hiện đại, lẽ dĩ

nhiên, chính là thí dụ minh họa rõ rệt nhất của việc xã hội hóa thứ cấp vốn diễn ra dưới sự bảo bọc của những tác nhân có chuyên môn. Sự suy giảm về vị trí của gia đình xét về mặt xã hội hóa thứ cấp đã được mọi người biết rõ nên không cần phải khai triển thêm ở đây.

Bảo tồn và chuyển hóa thực tại chủ quan

Vì việc xã hội hóa không bao giờ trọn vẹn và các nội dung mà nó nội tâm hóa luôn luôn phải đối diện với các mối đe dọa đến thực tại chủ quan của chúng, nên bất cứ xã hội nào muốn đứng vững đều phải phát triển các phương sách bảo tồn thực tại để gìn giữ một mức độ đối xứng nhất định giữa thực tại khách quan với thực tại chủ quan. Chúng ta đã từng bàn luận về vấn đề này khi đề cập đến sự chính đáng hóa. Tiêu điểm mà chúng ta quan tâm ở đây là việc bảo vệ thực tại chủ quan chứ không phải thực tại khách quan; đó là thực tại được lãnh hội trong ý thức cá nhân, chứ không phải thực tại được định nghĩa về mặt định chế.

Quá trình xã hội hóa sơ cấp thường nội tâm hóa một thực tại mà cá nhân lãnh hội như một thứ không thể thiếu. Sự nội tâm hóa này có thể được coi là thành công nếu cá nhân gần như luôn luôn ý thức được tính chất không thể thiếu ấy, ít nhất vào những lúc anh ta sống trong thế giới đời sống thường nhật. Nhưng ngay cả khi thế giới đời sống thường nhật lưu giữ được cái thực tại đồ sộ và được-coi-là-đương-nhiên của mình *in actu* [trong hành động thực tế], thì nó vẫn bị đe dọa bởi những tình huống ngoại biên của kinh nghiệm con người mà người ta không thể hoàn toàn đưa vào trong

ngoặc đơn trong hoạt động thường nhật. Luôn luôn có sự hiện diện đầy ám ảnh của những sự lộn xáo, trong đó có những cái mà người ta nhớ lại trong thực tế và có những cái mà người ta chỉ thấy mờ mờ như những tai họa có thể xảy ra. Và cũng có những định nghĩa cạnh tranh về thực tại mang tính đe dọa trực tiếp hơn mà người ta có thể bắt gặp trong xã hội. Chuyện một người đàn ông đứng đắn mơ thấy những cuộc vui trác táng không kể xiết trong sự đơn độc lúc đêm khuya là một lẽ. Nhưng sẽ là một việc hoàn toàn khác nếu ông ta thấy những giấc mơ này được diễn xuất trong thực tế bởi một cộng đồng trụ lạc ở gần nhà mình. Những giấc mơ có thể được cách ly dễ dàng bên trong ý thức khi người ta xem đây là những điều “vớ vẩn” mà người ta có thể nhún vai bỏ qua, hay là những điều càn quấy nảy ra trong đầu mà người ta có thể ân hận một cách lặng lẽ; những giấc mơ này luôn mang tính chất ảo giác so với thực tại của đời sống thường nhật. [Nhưng] một hành động diễn xuất trong thực tế thì sẽ đè nặng lên trên ý thức một cách ồn ào hơn nhiều. Nó có thể cần phải bị hủy diệt trong thực tế trước khi người ta có thể ứng phó với nó trong tâm trí. Dù sao đi nữa, người ta không thể phủ nhận được nó giống như khi người ta ít ra cố phủ nhận những sự lộn xáo trong những tình huống ngoại biên.

Tính chất “nhân tạo” hơn của quá trình xã hội hóa thứ cấp khiến cho thực tại chủ quan của những điều đã được nội tâm hóa trong quá trình này lại càng dễ bị tổn thương hơn trước các định nghĩa cạnh tranh về thực tại, không phải vì chúng không được coi là đương nhiên hay vì chúng được cảm nhận như kém có thực hơn trong đời sống thường nhật, mà bởi vì

thực tại của chúng ít bén rễ sâu trong ý thức và do đó dễ bị hất ra hơn. Thí dụ, qui tắc cấm khỏa thân, vốn có liên quan đến cảm giác xấu hổ và đã từng được nội tâm hóa trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, cũng như qui tắc ăn mặc thích hợp với những hoàn cảnh xã hội khác nhau, vốn được thủ đắc trong các quá trình nội tâm hóa thứ cấp, đều được coi là những điều đương nhiên trong đời sống thường nhật. Bao lâu mà những qui tắc này không bị thách thức về mặt xã hội, thì chúng đều không trở thành một vấn đề đối với cá nhân. Tuy nhiên, sự thách thức đối với qui tắc thứ nhất có lẽ sẽ mạnh mẽ hơn nhiều so với qui tắc thứ hai nếu nó kết tinh thành một mối đe dọa đến thực tại được-coi-là-đương-nhiên của nề nếp hằng ngày. Một sự thay đổi tương đối nhỏ nhoi trong định nghĩa chủ quan về thực tại cũng có thể đủ để cho một cá nhân nghĩ rằng đương nhiên người ta có thể đến văn phòng làm việc mà không cần đeo cà vạt. [Nhưng] sẽ cần phải có một sự thay đổi quyết liệt hơn nhiều để anh ta có thể coi việc đi làm mà không cần mặc quần áo gì cả như một chuyện tất nhiên. Sự thay đổi thứ nhất có thể diễn ra trong xã hội chỉ do chuyển chỗ làm – chẳng hạn, chuyển từ một làng đại học ở nông thôn đến một làng đại học ở thành phố. [Trái lại] sự thay đổi thứ hai sẽ dẫn đến một cuộc cách mạng xã hội trong môi trường xã hội của cá nhân; có lẽ nó sẽ được cảm nhận về mặt chủ quan như một bước ngoặt sâu sắc, rất có thể là sau một sự chống cự dữ dội lúc ban đầu.

Thực tại của những điều được nội tâm hóa thứ cấp ít bị đe dọa hơn bởi những tình huống ngoại biên, bởi vì nó thường không có mối liên hệ thiết thân với chúng. Điều có thể xảy ra

là thực tại này thường được coi là tầm thường chính vì người ta thấy rõ là nó không có mối liên hệ thiết thân nào với tình huống ngoại biên. Như vậy, có thể nói rằng tình trạng gần kề cái chết đe dọa sâu sắc đến thực tại của những cách tự nhận diện trước đó của cá nhân, chẳng hạn tự nhận mình là một người đàn ông, một người có lương tri, hay một tín đồ Ki-tô giáo. Trong cùng một hoàn cảnh [tức lúc đứng trước cái chết – N.D.], việc một cá nhân tự nhận diện mình là người phụ tá quản lý gian hàng bán vợ phụ nữ không bị đe dọa nhiều lắm vì chuyện này đã được tầm thường hóa. Nói cách khác, có thể nói rằng việc bảo tồn những điều đã được nội tâm hóa sơ cấp khi đứng trước những tình huống ngoại biên là một biện pháp hợp lý của thực tại chủ quan của chúng. Có lẽ hoàn toàn không có sự thử thách này đối với phần lớn các quá trình xã hội hóa thứ cấp. Chết như một người đàn ông là một điều có ý nghĩa, nhưng chết như một người phụ tá quản lý gian hàng bán vợ phụ nữ thì khó mà có ý nghĩa. Một lần nữa, nếu người ta muốn những điều đã-được-nội-tâm-hóa-thứ-cấp đạt đến mức độ bền bỉ ấy của thực tại khi đứng trước những tình huống ngoại biên, thì người ta sẽ cần phải tăng cường và củng cố những phương sách xã hội hóa kèm theo, với cách thức mà chúng ta đã bàn ở đoạn trên. Các quá trình xã hội hóa thứ cấp trong lãnh vực tôn giáo và lãnh vực quân sự một lần nữa có thể được coi như những thí dụ minh họa cho điều ấy.

Sẽ là điều có ích nếu chúng ta phân biệt giữa hai loại bảo tồn thực tại nói chung – bảo tồn theo nề nếp thường lệ, và bảo tồn khi gặp khủng hoảng. Loại thứ nhất được thiết kế để

bảo tồn thực tại vốn đã được nội tâm hóa trong đời sống thường nhật, còn loại thứ hai là để bảo tồn thực tại trong những tình huống khủng hoảng. Cả hai loại về căn bản đều dẫn đến cùng những quá trình xã hội như nhau, mặc dù có một số khác biệt cần được ghi nhận.

Như chúng ta đã thấy, thực tại của đời sống thường nhật tự bảo tồn chính nó bằng cách hiện thân vào trong các nề nếp thông lệ – hiện tượng này chính là thực chất của sự định chế hóa. Tuy nhiên, ngoài điều này ra, thực tại đời sống thường nhật còn được tái xác nhận liên tục trong sự tương giao của cá nhân với tha nhân. Nếu thực tại được nội tâm hóa lúc nguyên thủy bằng một quá trình xã hội, thì nó cũng được bảo tồn trong ý thức bằng những quá trình xã hội. Những quá trình này không khác biệt nhiều lắm so với những quá trình nội tâm hóa lúc ban đầu. Chúng cũng phản ánh sự kiện căn bản sau đây, đó là: thực tại chủ quan phải nằm trong mối liên hệ với thực tại khách quan vốn đã được định nghĩa về mặt xã hội.

Trong quá trình bảo-tồn-thực-tại của xã hội, chúng ta có thể phân biệt giữa những người thân và những người ít quan trọng hơn. Tất cả, hay ít ra phần lớn, những tha nhân mà cá nhân gặp gỡ trong đời sống thường nhật đều có tác dụng tái khẳng định thực tại chủ quan của anh ta ở một tầm mức nào đó. Điều này xảy ra ngay cả trong một tình huống “không có ý nghĩa quan trọng” như đi trên một chuyến xe lửa để đi làm hàng ngày chẳng hạn. Cá nhân có thể không quen ai trên xe lửa và cũng không nói chuyện với ai. Dù vậy, đám đông những người cùng đi trên chuyến xe lửa từ ven đô vào thành phố vẫn

tái khẳng định cái cấu trúc căn bản của đời sống thường nhật. Thông qua toàn bộ cách hành xử của mình, những người cùng ngồi trên xe lửa lôi cá nhân ra khỏi cái thực tại mờ nhạt của trạng thái ngái ngủ lúc sáng sớm và tuyên bố với anh ta một cách chắc nịch rằng thế giới có những người nghiêm túc đang đi làm, có trách nhiệm và lịch trình, có hãng đường sắt New Haven Railroad và có tờ báo *New York Times*. Tờ báo này, dĩ nhiên, khẳng định lại những tọa độ chung nhất của thực tại của cá nhân. Từ mục tin thời tiết cho đến trang rao vặt, nó bảo đảm với cá nhân rằng anh ta quả thực đang ở trong thế giới có thực nhất có thể có. Đồng thời, nó cũng khẳng định vị thế không-có-thực của những trạng thái bỗng bệnh ám muội mà anh ta trải qua trước lúc ăn sáng – hình thù xa lạ của những đồ vật vốn được coi là quen thuộc vào lúc vừa thức dậy sau một giấc mơ đầy lo âu, sự sửng sốt vì không nhận ra khuôn mặt của chính mình trên tấm gương trong phòng tắm, và ít phút sau đó là nỗi hoài nghi khó tả khi thấy vợ con mình giống như những kẻ xa lạ bí hiểm. Phần lớn những ai dễ rơi vào những nỗi hoảng sợ siêu hình tương tự đều thường tìm cách để “trừ tà” chúng thông qua những nghi thức thực hiện một cách cứng nhắc mỗi buổi sáng, nhằm làm thế nào cho thực tại đời sống thường nhật được thiết lập một cách cẩn thận ít ra vào trước lúc mà họ sắp bước chân ra khỏi nhà. Nhưng thực tại thường chỉ bắt đầu tỏ ra hoàn toàn đáng tin cậy nơi cộng đồng nặc danh cùng đi trên chuyến xe lửa. Thực tại này đạt tới qui mô đồ sộ khi chiếc xe lửa lăn bánh đi vào nhà ga trung tâm Grand Central Station [của thành phố New York]. *Ergo sum* [tôi tồn tại], cá nhân bây giờ có thể tự nhủ

như vậy, và anh ta bước đi đến văn phòng một cách hoàn toàn tỉnh táo và tự tin.

Vì thế, sẽ sai lầm nếu khẳng định rằng chỉ có những người thân mới có tác dụng bảo tồn thực tại chủ quan. Nhưng quả là những người thân chiếm vị trí trung tâm trong hệ thống tổ chức bảo tồn thực tại. Họ đặc biệt quan trọng cho việc xác nhận liên tục cái yếu tố then chốt của thực tại mà chúng ta gọi là căn cước [*identity*]. Để duy trì niềm tin rằng mình thực sự là người mà mình nghĩ mình là, cá nhân cần phải có không chỉ sự xác nhận mặc nhiên về cái căn cước ấy, vốn được mang lại bởi cả những cuộc tiếp xúc tình cờ hằng ngày, mà còn cần phải có sự xác nhận minh nhiên và mang nặng tính cảm xúc mà những người thân dành cho anh ta. Trong thí dụ minh họa trên, người ven đô của chúng ta có lẽ sẽ trông chờ sự xác nhận ấy từ phía gia đình mình và thân hữu của gia đình (hàng xóm, nhà thờ, câu lạc bộ, v.v.), mặc dù các đồng nghiệp thân cận của anh ta cũng có thể thực hiện chức năng này. Nếu anh ta lại còn ngủ với cô thư ký của mình, thì căn cước của anh ta sẽ vừa được xác nhận, vừa được khuếch đại. Điều này khẳng định rằng cá nhân luôn luôn mong muốn căn cước của mình được xác nhận. Quá trình này cũng diễn ra y như vậy trong việc xác nhận những căn cước mà cá nhân có thể không thích. Ngay cả những người tình cờ quen biết cũng có thể xác nhận việc anh ta tự nhận diện như một kẻ thất bại vô vọng, nhưng vợ con và cô thư ký của anh ta thì phê chuẩn điều này với một sự dứt khoát không thể chối cãi. Quá trình đi từ việc định nghĩa thực tại khách quan đến việc bảo tồn thực tại chủ quan cũng giống y như nhau trong cả hai trường hợp.

Những người thân trong cuộc đời cá nhân chính là những tác nhân chủ yếu đối với việc bảo tồn thực tại chủ quan của anh ta. Còn những người khác ít thân hơn thì thực hiện chức năng tựa như một thứ dàn đồng ca. Vợ, con cái và cô thư ký đều long trọng tái khẳng định mỗi ngày rằng anh ta là một người đàn ông quan trọng, hoặc là một kẻ thất bại vô vọng; những bà cô không có chồng, bà làm bếp và người gác thang máy có thể hậu thuẫn cho điều này ở những mức độ khác nhau. Lẽ dĩ nhiên, rất có thể có một sự bất đồng nào đó giữa những người ấy. Lúc đó, cá nhân sẽ phải đương đầu với vấn đề nhất quán mà thông thường anh ta có thể giải quyết bằng cách hoặc là biến đổi thực tại của mình, hoặc là biến đổi các mối liên hệ quen biết [có tác dụng] bảo-tồn-thực-tại của anh ta. Anh ta có thể có hai khả năng lựa chọn, hoặc là chấp nhận cái căn cước của mình như một kẻ thất bại, hoặc là đuổi việc cô thư ký của mình hay ly dị người vợ của mình. Anh ta cũng có thể chọn một giải pháp khác là giáng chức vài người thân ra khỏi vị thế người thân, và thay vào đó, tìm đến những người khác để có được những sự xác nhận đối với cái thực tại có ý nghĩa quan trọng của anh ta – chẳng hạn nhà phân tâm học của anh ta, hoặc số bạn thân cũ của anh ta ở câu lạc bộ. Có thể có nhiều sự phức tạp chằng chịt trong cách tổ chức các mối liên hệ quen biết nhằm bảo tồn thực tại, đặc biệt là trong một xã hội có tính di động cao và có tình trạng biệt dị hóa vai trò mạnh mẽ.

Mối liên hệ giữa những người thân với “dàn đồng ca” trong việc bảo tồn thực tại là một mối liên hệ mang tính chất biện chứng; nghĩa là họ tương tác với nhau cũng như với thực tại

chủ quan mà họ có chức năng xác nhận. Một sự nhận diện tiêu cực chắc nịch từ phía môi trường xã hội rộng lớn có thể đi đến chỗ tác động đến sự nhận diện từ phía những người thân – khi mà ngay cả người gác thang máy cũng không chịu nói “thưa ông”, thì người vợ cũng có thể thôi không nhận diện người chồng của mình như một người đàn ông quan trọng nữa. Ngược lại, những người thân cũng có thể đôi lúc tác động đến môi trường xã hội rộng lớn bên ngoài – một người vợ “chung thủy” có thể là một thứ tài sản theo nhiều cách thức khác nhau khi mà cá nhân tìm cách để những người đồng nghiệp ở sở làm thấy được là mình có một căn cước nào đó. Như vậy, việc bảo tồn thực tại và việc xác nhận thực tại đều có liên quan đến tổng thể hoàn cảnh xã hội của cá nhân, mặc dù những người thân vẫn chiếm một vị trí ưu thế trong các quá trình này.

Chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy tầm quan trọng tương đối của những người thân và “dàn đồng ca” nếu nhìn vào những trường hợp *phủ nhận* thực tại chủ quan. Một hành động phủ nhận thực tại bởi người vợ, tự bản thân nó, có một hiệu lực lớn hơn rất nhiều so với một hành động tương tự từ một người quen biết tình cờ. Những hành động của người mới quen này phải đạt tới một mật độ nào đó thì mới sánh ngang được với hiệu lực của những người thân. Ý kiến lặp đi lặp lại của một người bạn thân nhất của mình rằng báo chí không chịu tường thuật những diễn biến thực chất nằm bên dưới cái vỏ bề mặt của các sự kiện có thể có trọng lượng nặng hơn nhiều so với cùng một ý kiến mà ông thợ hút tóc của mình nói ra. Tuy nhiên, cùng một ý kiến nếu được nói ra liên

tiếp bởi mười người quen tình cờ thì có thể bắt đầu có sức nặng hơn so với ý kiến ngược lại của người bạn thân nhất của mình. Sự kết tinh mà một cá nhân có được về mặt chủ quan – xét như là hệ quả xuất phát từ những định nghĩa khác nhau ấy về thực tại – lúc ấy sẽ định đoạt cách thức mà anh ta có thể phản ứng khi thấy xuất hiện một nhóm người Hoa xách cặp, lầm lì, lặng thinh, trên một chuyến xe lửa từ ngoại ô vào thành phố buổi sáng sớm; nghĩa là, sẽ định đoạt trọng lượng mà anh ta gán cho hiện tượng căn cứ trên định nghĩa của chính mình về thực tại. Một thí dụ minh họa khác: nếu một người là một tín đồ Công giáo, thì thực tại của lòng tin của anh ta không hề bị đe dọa bởi những người đồng nghiệp ngoại đạo ở sở làm. Tuy nhiên, rất có thể nó sẽ bị đe dọa bởi một người vợ ngoại đạo. Vì thế, trong một xã hội đa nguyên, dễ hiểu vì sao giáo hội Công giáo tỏ ra khoan dung đối với một loạt các hiệp hội liên tôn giáo trong đời sống kinh tế và chính trị, nhưng vẫn tiếp tục bài bác hôn nhân với người khác tôn giáo. Nói chung, trong những hoàn cảnh có sự cạnh tranh giữa các tác nhân định-nghĩa-thực-tại khác nhau, người ta có thể tỏ ra khoan dung với tất cả các dạng liên hệ của các nhóm thứ cấp với những kẻ cạnh tranh, bao lâu vẫn còn giữ được những mối liên hệ vững chắc của các nhóm sơ cấp mà trong đó [chỉ có] *một* thực tại được tái khẳng định liên tục nhằm chống lại những kẻ cạnh tranh. Cách thức mà giáo hội Công giáo áp dụng để tự thích ứng với hoàn cảnh đa nguyên ở Mỹ là một thí dụ minh họa điển hình.

Phương tiện quan trọng nhất của việc bảo tồn thực tại là hội thoại [*conversation*]. Chúng ta có thể nhìn đời sống

thường nhật của một cá nhân dưới góc độ là một sự vận hành liên tục của một bộ máy hội thoại vốn không ngừng bảo tồn, biến đổi và kiến tạo lại cái thực tại chủ quan của anh ta. Dĩ nhiên, hội thoại có nghĩa chủ yếu là người ta nói chuyện với nhau. Điều này không phủ nhận cái vầng hào quang phong phú của lối truyền thống không lời vốn xoay quanh lời nói. Mặc dù vậy, lời nói vẫn giữ một vị trí ưu trội trong toàn bộ bộ máy hội thoại. Tuy nhiên, điều quan trọng cần nhấn mạnh là phần lớn việc bảo tồn thực tại trong sự hội thoại thường mang tính chất mặc nhiên, chứ không phải minh nhiên. Phần lớn các cuộc hội thoại thường không định nghĩa bản chất của thế giới bằng nhiều từ lắm. Thực ra, chúng diễn ra trên bối cảnh của một thế giới mà người ta lặng lẽ coi là đương nhiên. Do vậy, những câu trao đổi như “Nào, đến giờ anh phải ra nhà ga rồi”, và “Vậy thì, anh yêu, chúc anh một ngày tốt lành ở văn phòng”, hàm ý cả một thế giới mà *bên trong đó* những câu có vẻ đơn giản này có ý nghĩa. Do lối hàm ý này, sự trao đổi đã xác nhận thực tại chủ quan của thế giới này.

Hiểu theo nghĩa ấy, người ta dễ dàng thấy rằng phần lớn, nếu không phải là tất cả, các cuộc hội thoại hằng ngày đều bảo tồn thực tại chủ quan. Thực vậy, tính chất đồ sộ của thực tại này được bộc lộ trọn vẹn nhờ sự tích tụ và sự nhất quán của các cuộc hội thoại thoải mái tự nhiên – sở dĩ cuộc hội thoại có thể *trở thành thoải mái tự nhiên* chính là vì nó đề cập đến các nề nếp thông thường của một thế giới được-coi-là-đương-nhiên. Nếu mất đi tính chất thoải mái tự nhiên thì điều này là dấu hiệu cho thấy có một sự gián đoạn trong các nề nếp thông thường, và ít ra tiềm tàng cũng có một mối đe dọa

nào đó đối với thực tại được-coi-là-đương-nhiên. Do đó, chúng ta có thể hình dung cái hiệu ứng đối với tính chất thoải mái tự nhiên ấy khi người ta trao đổi những câu như: “Nào, đến giờ anh phải ra nhà ga rồi”, “Vậy thì, anh yêu, đừng quên mang theo khẩu súng của anh”.

Đồng thời với việc liên tục bảo tồn thực tại, bộ máy hội thoại cũng liên tục biến đổi thực tại này. Người ta thường bỏ rơi những chủ đề này, rồi bàn thêm những chủ đề khác, [và qua đó] làm yếu đi một số bộ phận của cái vẫn còn được coi là đương nhiên, và củng cố một số bộ phận khác. Do vậy, thực tại chủ quan của điều mà người ta không bao giờ nói đến sẽ có lúc trở nên lung lay. Tham gia vào một hành động tình dục đáng xấu hổ là một lẽ. Nhưng sẽ hoàn toàn khác nếu nói về hành động ấy trước khi làm hay sau khi làm. Ngược lại, sự hội thoại sẽ đem lại những đường nét vững chắc cho những chủ đề mà trước đó người ta cảm nhận một cách mơ hồ và không rõ ràng. Người ta có thể có những điều hoài nghi về tôn giáo của mình; những điều hoài nghi này sẽ trở thành hiện thực theo một kiểu khác hẳn khi người ta thảo luận về chúng. Lúc đó, người ta sẽ “tự thuyết phục mình” [rằng mình đang có] những điều hoài nghi này; chúng được đối vật hóa thành thực tại ở bên trong ý thức của chính mình. Nói chung, bộ máy hội thoại bảo tồn thực tại thông qua việc “bàn bạc kỹ lưỡng” về các yếu tố khác nhau của kinh nghiệm thực tế và cấp cho chúng một chỗ đứng nhất định trong thế giới hiện thực.

Hiệu năng sản-sinh-ra-thực-tại của sự hội thoại đã có sẵn trong sự kiện đối vật hóa trên bình diện ngôn ngữ [*linguistic objectification*]. Chúng ta đã thấy cách thức mà theo đó ngôn

ngữ đối vật hóa thể giới, bằng cách biến đổi tình trạng *panta rhei* [mọi sự đều chảy] của kinh nghiệm thực tế thành một trật tự mạch lạc. Trong quá trình thiết lập trật tự này, ngôn ngữ hiện thực hóa thể giới, hiểu theo hai nghĩa: vừa lãnh hội thể giới, vừa tạo ra thể giới. Sự hội thoại là việc thực hiện cái hiệu năng hiện thực hóa này của ngôn ngữ vào trong những tình huống gặp gỡ trực diện của cuộc sống cá nhân. Trong sự hội thoại, những điều mà ngôn ngữ đã đối vật hóa sẽ trở thành những đối tượng của ý thức cá nhân. Do vậy, sự kiện bảo-tồn thực-tại nền tảng chính là việc sử dụng liên tục cùng một ngôn ngữ để đối vật hóa các kinh nghiệm tiểu sử đang diễn ra. Hiểu theo nghĩa rộng nhất, tất cả những người sử dụng cùng một thứ ngôn ngữ ấy đều là những tha nhân bảo-tồn-thực-tại [cho cá nhân]. Ý nghĩa của điều này có thể sẽ còn khác biệt tùy theo cách mà người ta hiểu thế nào là “ngôn ngữ chung” – từ loại ngôn ngữ cá biệt của các nhóm sơ cấp, đến phương ngữ hay ngôn ngữ đặc thù của các giai cấp, cho đến cộng đồng dân tộc vốn luôn tự định nghĩa chính mình bằng cách dựa trên ngôn ngữ. Chúng ta thấy cá nhân thường có những lần “trở lại với thực tại” khi anh ta trở về với vài cá nhân hiểu được những điều mà anh ta ám chỉ trong nội bộ nhóm, trở về với khu vực có cùng giọng nói như anh ta, hay trở về với một cộng đồng rộng lớn vốn đã tự đồng hóa mình với một truyền thống ngôn ngữ cụ thể nào đó –chẳng hạn, nói theo trật tự ngược lại, trở về với nước Mỹ, trở về với khu Brooklyn [của thành phố New York], và trở về với những người cùng học tại một ngôi trường công lập.

Nhằm bảo tồn thực tại chủ quan một cách có hiệu quả, bộ máy hội thoại phải vận hành liên tục và nhất quán. Việc gián đoạn sự liên tục và sự nhất quán sẽ *ipso facto* [bởi chính sự kiện này] gây ra một mối đe dọa đối với thực tại chủ quan có liên quan. Chúng ta từng bàn luận về những kế sách mà cá nhân có thể chọn lựa để đối phó với sự đe dọa của tính chất bất nhất. Cũng có thể có những kỹ thuật khác nhau để đương đầu với mối đe dọa của tình trạng gián đoạn. Chẳng hạn việc sử dụng thư từ để tiếp tục sự hội thoại có ý nghĩa mặc dù xa cách về thân thể. Chúng ta có thể so sánh những cuộc hội thoại khác nhau xét về mật độ của thực tại mà chúng tạo ra hoặc bảo tồn. Nhìn chung, tần số hội thoại làm gia tăng hiệu năng sản-sinh-ra-thực-tại, nhưng tình trạng có tần số thấp đôi khi có thể được bù trừ bằng cường độ của sự hội thoại khi nó diễn ra. Người ta có thể chỉ gặp người yêu của mình mỗi tháng một lần, nhưng cuộc trò chuyện diễn ra lúc này có thể có cường độ đủ mạnh để bù lại cho tình trạng không gặp gỡ thường xuyên. Cũng có một số dạng hội thoại có thể được định nghĩa và được chính đáng hóa là có vị thế ưu trội rõ rệt – chẳng hạn những cuộc hội thoại với vị linh mục giải tội của mình, với nhà phân tâm học của mình, hay với một nhân vật có “quyền uy” tương tự. “Quyền uy” ở đây nằm ở chỗ vị thế cao hơn xét về mặt tri nhận và về mặt chuẩn mực mà người ta gán cho những cuộc hội thoại ấy.

Như vậy, thực tại chủ quan luôn luôn phụ thuộc vào những cấu trúc khả tín đặc thù, tức là, cơ sở xã hội và các quá trình xã hội đặc thù cần phải có để bảo tồn thực tại này. Người ta chỉ có thể bảo tồn việc tự nhận diện mình như một người đàn

ông quan trọng trong môi trường xã hội nào xác nhận căn cước này; người ta chỉ có thể bảo tồn lòng tin Công giáo của mình nếu người ta duy trì được mối liên hệ có ý nghĩa với cộng đồng Công giáo; v.v. Tình trạng bị cắt đứt sự hội thoại có ý nghĩa với những người trung giới của các cấu trúc khả tín tương ứng thường đe dọa các thực tại chủ quan hữu quan. Như chúng ta đã thấy qua thí dụ về việc liên lạc qua thư từ, cá nhân có thể phải nhờ đến những kỹ thuật khác nhau để bảo tồn thực tại ngay cả khi không có sự hội thoại trong thực tế, nhưng hiệu năng sản-sinh-ra-thực-tại của những kỹ thuật này yếu hơn nhiều so với những cuộc hội thoại gặp gỡ trực diện mà chúng muốn sao chép. Các kỹ thuật này càng bị cô lập lâu dài khỏi những sự xác nhận trực diện, thì chúng càng ít có khả năng duy trì được sắc thái của thực tại. Cá nhân nào sống nhiều năm liền với những người có tôn giáo khác và bị cắt đứt ra khỏi cộng đồng tín đồ đồng đạo của mình vẫn có thể tiếp tục tự nhận diện mình, chẳng hạn, là một người Công giáo. Thông qua việc cầu nguyện, việc tiến hành những nghi thức tôn giáo và những kỹ thuật tương tự, thực tại Công giáo ngày xưa của anh ta có thể vẫn tiếp tục mang tính chất thiết thân đối với anh ta về mặt chủ quan. Các kỹ thuật ấy ít ra cũng có thể duy trì được việc anh ta tiếp tục tự nhận diện mình là một người Công giáo. Tuy nhiên, trên phương diện chủ quan của anh ta, chúng sẽ thiếu cái thực tại “sống động”, trừ phi chúng được “tiếp sức sống mới” bằng cách gặp gỡ những người Công giáo khác. Dĩ nhiên, cá nhân thường nhớ lại các thực tại của quá khứ của mình. Nhưng cách tốt nhất để

“làm tươi mới trở lại” những ký ức ấy chính là trò chuyện với những người cùng cảm thấy sự thiết thân của những ký ức ấy.

Cấu trúc khả tín cũng là cơ sở xã hội để có thể đình chỉ một sự hoài nghi nào đó; nếu không có việc này, định nghĩa về thực tại hữu quan không thể nào được bảo tồn lâu dài trong ý thức, ở đây, những biện pháp chế tài đặc thù của xã hội – nhằm chống lại những sự hoài nghi có nguy cơ làm tan rã thực tại – đã được nội tâm hóa và không ngừng được tái xác nhận. Sự chế nhạo là một trong những biện pháp chế tài này. Bao lâu mà cá nhân vẫn còn nằm trong cấu trúc khả tín, thì anh ta sẽ cảm thấy mình lố bịch mỗi khi nảy sinh trong đầu anh ta những điều hoài nghi nào đó về thực tại. Anh ta biết rằng những người khác sẽ cười mình nếu mình nói ra. Anh ta có thể lặng lẽ tự cười mình, thậm chí nhún vai – và tiếp tục tồn tại trong lòng cái thế giới đã được mọi người thừa nhận như vậy. Chắc chắn phương sách tự trị liệu này sẽ khó khăn hơn nhiều nếu cái khung ma trận xã hội của nó [*its social matrix*] mất đi cấu trúc khả tín. Nụ cười sẽ trở nên gượng gạo, và rồi có thể sẽ bị thay thế bởi một sự cau mày dăm chiêu.

Trong những tình huống khủng hoảng, các phương sách về căn bản cũng tương tự như trong việc bảo tồn các nề nếp thông thường, ngoại trừ sự việc là những cách thức xác-nhận-thực-tại phải mang tính chất minh nhiên và có cường độ mạnh. Thông thường, người ta hay vận dụng những kỹ thuật sử dụng nghi thức. Nếu cá nhân có thể ứng biến chế tạo ra những phương sách bảo-tồn-thực-tại để đối phó với khủng hoảng, thì bản thân xã hội sẽ thiết lập những phương sách đặc thù dành cho những tình huống được coi là có nguy

cơ gây ra một sự đổ vỡ nào đó trong thực tại. Trong số những tình huống có nguy cơ mà người ta dự liệu, có một số tình huống ngoại biên, trong đó cái chết là tình huống quan trọng hơn hết. Tuy nhiên, những cuộc khủng hoảng trong thực tại có thể xảy ra trong vô số trường hợp, nhiều hơn rất nhiều so với những tình huống ngoại biên. Chúng có thể xảy ra nơi tập thể hoặc nơi cá nhân, tùy theo tính chất của sự thách thức đối với thực tại đã được định nghĩa về mặt xã hội. Thí dụ, những nghi thức tập thể nhằm bảo tồn thực tại có thể được định chế hóa vào những lúc gặp thiên tai, còn những nghi thức cá nhân thì vào những lúc hoạn nạn của bản thân. Hay lấy một thí dụ khác, những phương sách bảo-tồn-thực-tại đặc thù có thể được thiết lập để đối phó với những người ngoại quốc và mối đe dọa tiềm tàng của họ đối với thực tại “chính thức”. Cá nhân có thể bị buộc phải trải qua một nghi thức thanh tẩy cầu kỳ phức tạp sau khi tiếp xúc với người ngoại quốc. Sự tẩy rửa được nội tâm hóa như một sự triệt tiêu về mặt chủ quan cái thực tại khác mà kẻ đại diện chính là người ngoại quốc. Những điều cấm kỵ, những buổi trừ tà và những lời nguyện rửa nhắm vào người ngoại quốc, kẻ lạc giáo hay người điên đều phục vụ cho mục tiêu bảo vệ “vệ sinh tinh thần” của cá nhân. Mức độ bạo lực của các phương sách phòng thủ này sẽ có tỷ lệ thuận với mức độ nghiêm trọng mà người ta cảm thấy nơi mối đe dọa. Nếu những cuộc tiếp xúc với một thực tại khác và với những kẻ đại diện cho thực tại ấy trở nên thường xuyên thì các phương sách phòng thủ, lẽ dĩ nhiên, có thể sẽ mất đi đặc tính khủng hoảng của nó và trở thành những nề nếp quen thuộc. Chẳng hạn, mỗi khi gặp một người ngoại

quốc, người ta phải nhổ nước bọt ba lần – mà chẳng hề bận tâm gì nhiều về chuyện này.

Tất cả những điều nói về sự xã hội hóa cho đến lúc này đều hàm ý rằng thực tại chủ quan có thể chuyển hóa. Sống trong xã hội là đã đi vào một quá trình cải biến [*modification*] liên tục thực tại chủ quan. Như vậy, khi nói về sự chuyển hóa [*transformation*] thì điều này có liên quan đến việc bàn luận về các mức độ cải biến khác nhau, ở đây, chúng tôi sẽ tập trung vào trường hợp cực đoan, trong đó diễn ra một sự chuyển hóa gần như toàn diện; tức là, trong đó cá nhân “chuyển sang thế giới khác”. Nếu làm sáng tỏ được các quá trình nằm trong trường hợp cực đoan này, thì chúng ta sẽ dễ dàng hiểu được các quá trình thuộc các trường hợp ít cực đoan hơn.

Thông thường, sự chuyển hóa được cảm nhận về mặt chủ quan như là điều diễn ra một cách toàn diện. Đây là một thứ ngộ nhận, dĩ nhiên. Vì thực tại chủ quan không bao giờ được xã hội hóa một cách toàn diện, nên nó không thể chuyển hóa một cách toàn diện bởi các quá trình xã hội. Tối thiểu thì cá nhân sau khi đã chuyển hóa vẫn có cùng một thân thể và vẫn sống trong cùng một vũ trụ vật chất. Dù vậy, vẫn có những trường hợp mà sự chuyển hóa có vẻ diễn ra một cách toàn diện nếu chúng ta so sánh với những sự cải biến nhỏ hẹp hơn. Đối với những sự chuyển hóa này, chúng tôi sẽ gọi đấy là những sự đổi đời [*alternations*].

Sự đổi đời đòi hỏi phải có những quá trình tái xã hội hóa. Những quá trình này cũng giống như quá trình xã hội hóa sơ cấp, bởi vì chúng phải gán lại những sắc thái thực tại một cách triệt để, và vì thế, buộc phải sao chép rất sát sao sự đồng

hóa tình cảm mạnh mẽ với nhóm nhân sự đảm trách việc xã hội hóa vốn là đặc trưng của thời thơ ấu. [Nhưng] chúng khác biệt với quá trình xã hội hóa sơ cấp bởi vì chúng không khởi sự *ex nihilo* [từ hư vô], và vì thế, chúng phải đối phó với vấn đề làm sao giải thể và làm tan rã cái cấu trúc chuẩn định đang có sẵn từ trước của thực tại chủ quan. Điều này được giải quyết như thế nào?

Một “bài thuốc” để có thể đổi đời thành công phải bao gồm cả những điều kiện xã hội lẫn những điều kiện tư tưởng, trong đó, dĩ nhiên, những điều kiện xã hội đóng vai trò làm cái khung ma trận [*matrix*] cho những điều kiện tư tưởng. Điều kiện xã hội quan trọng nhất là phải có sẵn một cấu trúc khả tín có hiệu lực, tức là, một cơ sở xã hội có chức năng làm “phòng bào chế” cho sự chuyển hóa. Cái cấu trúc mang tính khả tín này sẽ được chuyển giao cho cá nhân thông qua sự trung giới của những “người thân”, những người mà cá nhân phải thiết lập sự đồng hóa mạnh mẽ về mặt tình cảm. Không thể có một sự chuyển hóa thực tại chủ quan một cách triệt để (bao gồm cả căn cước, lẽ dĩ nhiên) nếu không có sự đồng hóa đó – sự đồng hóa này không thể không sao chép lại các kinh nghiệm của sự lệ thuộc cảm xúc vào những người thân trong thời thơ ấu. Những “người thân” này là những hướng dẫn viên dẫn đường đi vào thực tại mới. Họ đại diện cho cấu trúc khả tín trong những vai trò mà họ đóng đối với cá nhân (những vai trò này thường được xác định một cách rõ rệt về chức năng tái xã hội hóa của họ), và họ làm trung giới giữa cái thế giới mới với cá nhân. Lúc đó, thế giới của cá nhân tìm ra tiêu điểm tri nhận và tình cảm của mình trong cấu trúc khả tín hữu

quan, về mặt xã hội, điều này có nghĩa là có một sự tập trung cao độ toàn bộ mọi tương giao có ý nghĩa vào nội bộ nhóm vốn là hiện thân của cấu trúc khả tín, và đặc biệt là vào nhóm nhân sự được giao làm nhiệm vụ tái xã hội hóa.

Trong lịch sử, nguyên mẫu của sự đổi đời chính là việc hoán cải sang một tôn giáo khác. Những nhận định trên có thể được áp dụng vào trường hợp này bằng cách nói rằng *extra ecclesiam nulla salus* [không thể có sự cứu độ ở bên ngoài giáo hội]. Với từ *salus* [sự cứu độ], ở đây chúng tôi muốn nói rằng đó chính là việc thực sự hoàn tất thành công sự hoán cải [tôn giáo] (chúng tôi buộc phải nói lời xin lỗi đến các nhà thần học vì họ có những ý tưởng khác trong đầu khi họ đặt ra câu ấy). Chỉ có trong lòng cộng đồng tôn giáo, tức *ecclesia* [giáo hội], sự hoán cải mới có thể thực sự được bảo tồn như một điều khả tín. Điều này không có nghĩa là phủ nhận rằng sự hoán cải có thể diễn ra trước khi gia nhập cộng đồng – ông Saul gốc ở Tarsus chỉ tìm ra cộng đồng Ki-tô giáo sau “kinh nghiệm Damas” của ông ta. Nhưng đây chưa phải là điểm mấu chốt. Việc trải qua sự hoán cải chưa phải là một điều lớn lao lắm. Điều quan trọng thực sự là có khả năng tiếp tục nhìn nhận kinh nghiệm ấy một cách nghiêm túc hay không; nghĩa là có duy trì được một sự ý thức về tính khả tín của kinh nghiệm ấy hay không. Đây chính là chỗ mà cộng đồng tôn giáo phải can dự vào. Cộng đồng này mang lại cái cấu trúc khả tín thiết yếu cho thực tại mới. Nói cách khác, ông Saul có thể trở thành Phao-lô trong sự cô đơn của kinh nghiệm xuất thần tôn giáo, nhưng ông ta chỉ có thể *tiếp tục là* Phao-lô trong bối cảnh cộng đồng Ki-tô giáo vốn đã công

nhận ông ta như vậy và đã xác nhận “con người mới” mà bây giờ ông ta định vị căn cước của mình vào đó. Mỗi quan hệ giữa sự hoán cải với cộng đồng không phải là một hiện tượng cá biệt của Ki-tô giáo (mặc dù vẫn có những đặc trưng cá biệt về mặt lịch sử của *ecclesia* [giáo hội] Ki-tô giáo). Người ta không thể tiếp tục là một tín đồ Islam nếu nằm ngoài cộng đồng *umma* của đạo Islam, không thể tiếp tục là một Phật tử nếu nằm ngoài *sangha*, và có lẽ không có tín đồ Ấn Độ giáo nào bên ngoài Ấn Độ. Tôn giáo luôn luôn phải có một cộng đồng tôn giáo, và muốn sống trong một thế giới tôn giáo thì người ta buộc phải gia nhập vào cộng đồng này. Những cấu trúc khả tín của sự hoán cải tôn giáo đã được bắt chước lại bởi những tác nhân thế tục khi họ muốn tạo ra sự đổi đời. Chúng ta có thể thấy những thí dụ sát nhất về điều này trong lãnh vực huấn giáo chính trị và lãnh vực tâm lý trị liệu.

Cấu trúc khả tín phải trở thành thế giới của cá nhân, đẩy ra ngoài tất cả các thế giới khác, đặc biệt là thế giới mà cá nhân từng “cư ngụ” trước khi anh ta đổi đời. Điều này đòi hỏi cá nhân phải được cách ly ra khỏi các “cư dân” của các thế giới khác, nhất là những “đồng cư dân” của anh ta trong thế giới mà anh ta đã rời bỏ. Lý tưởng là phải có sự cách ly về mặt thân xác. Nếu không thể làm được điều này vì một lý do nào đó, thì sự cách ly phải được ấn định trên bình diện định nghĩa; tức là, bởi một định nghĩa phủ nhận họ do những người đảm trách việc xã hội hóa đưa ra. Cá nhân đổi đời sẽ tự loại mình ra khỏi thế giới trước đó của mình và ra khỏi cấu trúc khả tín vốn duy trì nó, về mặt thân xác nếu có thể, nếu không thì về mặt tinh thần. Dù ở trường hợp nào đi nữa thì anh ta sẽ

không còn nằm trong cái “ách xiềng xích cùng với những kẻ vô đạo”, và nhờ đó được bảo vệ khỏi ảnh hưởng phá-vỡ-thực-tại tiềm tàng của họ. Sự cách ly như vậy đặc biệt quan trọng trong những chặng đầu của sự đổi đời (giai đoạn “sơ tập”). Một khi thực tại mới đã trở nên cô đặc, anh ta có thể liên hệ trở lại một cách thận trọng với những người ngoài, mặc dù những người ngoài từng là những người có ý nghĩa trong tiểu sử cuộc đời anh ta vẫn là những kẻ nguy hiểm. Họ là những người sẽ nói rằng “Thôi dẹp đi, Saul”, và sẽ có lúc cái thực tại cũ mà họ gọi lại sẽ trở thành một thứ cám dỗ.

Do vậy, sự đổi đời còn bao hàm việc tổ chức lại bộ máy hội thoại. Người ta thay đổi các đối tác trong sự hội thoại có ý nghĩa. Và trong sự hội thoại với những người thân mới, thực tại chủ quan sẽ được chuyển hóa. Thực tại chủ quan này được bảo tồn thông qua sự hội thoại liên tục với những người này, hoặc trong lòng cộng đồng mà những người này đại diện. Nói đơn giản, điều này có nghĩa là bây giờ người ta phải rất thận trọng với những người mà mình nói chuyện. Người ta phải dứt khoát né tránh những người và những ý tưởng hái nghịch với các định nghĩa mới về thực tại. Vì hiếm khi nào làm được điều này một cách thành công trọn vẹn, chẳng hạn như chỉ vì ký ức về thực tại quá khứ, cho nên cấu trúc khả tín mới thông thường sẽ đưa ra nhiều phương sách trị liệu đa dạng để xử lý các xu hướng “tái phạm”. Những phương sách này đi theo mô hình trị liệu tổng quát mà chúng ta đã bàn luận ở phần trên.

Yêu cầu quan trọng nhất về mặt tư tưởng đối với sự đổi đời là phải có sẵn một guồng máy chính đáng hóa cho toàn bộ diễn trình chuyển hóa. Những điều cần được chính đáng hóa

không chỉ là thực tại mới, mà bao gồm cả những chặng mà qua đó thực tại này được sở đắc và được bảo tồn, và cả việc từ bỏ hay việc cự tuyệt tất cả những thực tại khác. Khía cạnh triệt tiêu [tức phủ nhận, bác bỏ – N.D.] của bộ máy tư tưởng là điều đặc biệt quan trọng liên quan đến vấn đề giải thể [thực tại cũ] mà người ta phải giải quyết. Thực tại cũ, cũng như những tập thể và những người thân vốn từng làm trung giới giữa thực tại này với cá nhân, phải được lý giải lại *trong lòng* guồng máy chính đáng hóa của thực tại mới. Việc tái lý giải này gây ra một sự đoạn tuyệt trong tiểu sử chủ quan của cá nhân theo kiểu “trước công nguyên” và “sau công nguyên”, “tiền Damas” và “hậu Damas”. Tất cả những gì xảy ra trước sự đổi đời bây giờ đều được nhìn nhận như những điều hướng đến sự đổi đời (chẳng hạn, được gọi là bộ “Cự ước”, hoặc được coi là *praeparatio evangelii* [bước chuẩn bị cho Tin mừng]), và tất cả những gì xảy ra sau đó đều được nhìn nhận như bắt nguồn từ thực tại mới của sự đổi đời. Điều này bao hàm một sự lý giải lại cuộc đời quá khứ *in toto* [một cách toàn bộ], dựa trên công thức “Hồi ấy tôi *từng* nghĩ rằng... bây giờ thì tôi *biết rồi*”. Trong tiến trình này, người ta thường phóng chiếu ngược lại quá khứ những sơ đồ lý giải của thời điểm hiện tại (công thức của dạng này là “Hồi đó tôi đã biết điều này rồi, nhưng không rõ ràng lắm...”) và những động cơ chưa có trong quá khứ về mặt chủ quan nhưng bây giờ lại cần thiết để lý giải lại những gì đã xảy ra hồi đó (công thức là “*Thực ra thì* tôi đã làm điều này bởi vì...”). Tiểu sử trước khi đổi đời thường bị người ta phủ nhận *in toto* [một cách toàn bộ] bằng cách xếp nó vào một phạm trù tiêu cực vốn chiếm một vị trí

chiến lược trong guồng máy chính đảng hóa mới: “Hồi tôi còn sống trong một cuộc đời tội lỗi”, “Hồi tôi vẫn còn bị nhiễm ý thức tư sản”, “Hồi tôi vẫn còn bị thôi thúc bởi những nhu cầu vô thức của bệnh tâm căn”. Như vậy, sự đoạn tuyệt trong tiểu sử cuộc đời thường được đồng hóa với sự tách biệt về mặt tri nhận giữa bóng tối và ánh sáng.

Ngoài việc lý giải lại *in toto* như trên, cá nhân còn cần phải lý giải lại một cách cụ thể về các sự kiện quá khứ và về những người có ý nghĩa quan trọng trong quá khứ. Dĩ nhiên, tốt nhất là cá nhân, sau khi đã đổi đời, có thể hoàn toàn quên đi một số trong những thứ đấy. Nhưng quên đi hoàn toàn là một chuyện mà ai cũng biết là hết sức khó khăn. Do vậy, điều cần thiết là phải lý giải lại một cách triệt để ý nghĩa của các sự kiện hay con người thuộc về quá khứ trong tiểu sử của mình. Vì người ta thường tương đối dễ tạo dựng lên những chuyện chưa từng xảy ra hơn là quên đi những chuyện đã thực sự xảy ra, cho nên cá nhân có thể bịa đặt một số sự kiện và lồng chúng vào những chỗ cần thiết nhằm làm cho cái quá khứ được-hồi-tưởng với cái quá khứ được-lý-giải-lại có thể hòa hợp với nhau. Vì chính cái thực tại mới, chứ không phải cái thực tại cũ, bây giờ tỏ ra khả tín một cách thống trị đối với anh ta, nên anh ta có thể hoàn toàn “thành thật” trong tiến trình này – về mặt chủ quan, anh ta không nói dối về quá khứ, nhưng anh ta điều chỉnh cho nó ăn khớp với *chính cái* sự thật vốn nhất thiết phải bao trùm lên cả hiện tại lẫn quá khứ. Nhân tiện nói ở đây, điểm này rất quan trọng nếu người ta muốn hiểu một cách đúng đắn các động cơ nằm đằng sau những hành vi chỉnh sửa và giả mạo các tài liệu tôn giáo vốn thường

xuyên xảy ra trong lịch sử. Những con người cũng thế, nhất là những người thân, thường được lý giải lại theo kiểu này. Những người thân bây giờ trở thành những diễn viên bất đắc dĩ trong một vở kịch chắc chắn là có ý nghĩa mù mờ khó hiểu đối với họ; và không có gì đáng ngạc nhiên khi họ thường bác bỏ sự gán ghép ấy. Đó là lý do vì sao các nhà tiên tri thường thất bại ở quê hương mình, và chính trong bối cảnh này mà người ta có thể hiểu được lời phán của đức Giê-su khi ngài nói rằng những người đi theo ngài buộc phải từ bỏ cha mẹ của mình.

Bây giờ không có gì khó khăn để soạn ra một “toa thuốc” đặc thù cho việc đổi đời vào bất kỳ thực tại nào mà người ta có thể hình dung được, cho dù nó tỏ ra bất khả tín đến đâu đi nữa dưới mắt người ngoài cuộc. Người ta có thể ấn định những phương sách đặc thù, chẳng hạn, nhằm thuyết phục các cá nhân rằng họ có thể liên lạc với người ngoài trái đất với điều kiện là, và bao lâu mà họ giữ vững một chế độ ăn uống nghiêm ngặt là ăn cá sống. Chúng tôi có thể nhường lại cho độc giả tha hồ tưởng tượng, nếu anh ta thích, nhằm phác thảo ra các chi tiết của môn phái *Ichthyosophist* này. “Toa thuốc” sẽ bao gồm việc kiến tạo nên một cấu trúc Ichthyosophist khả tín, cách ly hoàn toàn khỏi thế giới bên ngoài và được trang bị một bộ máy nhân sự cần thiết để đảm trách việc xã hội hóa và việc trị liệu; việc soạn thảo một khối kiến thức Ichthyosophist, đủ tinh tế để giải thích vì sao mối liên hệ tự-nó-hiển-nhiên giữa cá sống và khả năng thần giao cách cảm với các thiên hà đã không được khám phá trước đó; và những sự chính đáng hóa và những biện pháp triệt tiêu cần thiết để giúp cho cá

nhân hiểu được cuộc hành trình hướng về chân lý vĩ đại này. Nếu những phương sách này được thực thi một cách chu đáo, thì sẽ có xác suất thành công rất cao một khi cá nhân đã bị quyến rũ hay bị bắt cóc vào trong học viện tẩy não của môn phái Ichthyosophist.

Lẽ dĩ nhiên, trong thực tế, có nhiều loại hình trung gian nằm giữa sự tái xã hội hóa như vừa bàn luận với sự xã hội hóa thứ cấp vốn tiếp tục dựa trên những điều đã được nội tâm hóa sơ cấp. Trong số ấy, có những chuyển hóa cục bộ của thực tại chủ quan hoặc của những khu vực nhất định nào đó của thực tại này. Những sự chuyển hóa cục bộ tương tự là chuyện thường gặp trong xã hội đương đại khi diễn ra sự di động xã hội và việc đào tạo nghề nghiệp của cá nhân. Ở đây, thực tại chủ quan [của cá nhân] có thể chuyển hóa một cách lớn lao, khi cá nhân trở thành một mẫu người đáng trọng vọng thuộc tầng lớp trung lưu trên hay một bác sĩ đáng kính trọng, và khi anh ta nội tâm hóa cả một số chi tiết phụ thích hợp của thực tại. Tuy nhiên, những chuyển hóa này thường không phải là sự tái xã hội hóa. Chúng thường dựa trên nền tảng của những điều đã được nội tâm hóa sơ cấp, và thường tránh những sự đứt đoạn đột ngột trong tiểu sử chủ quan của cá nhân. Do đó, chúng phải đối diện với vấn đề là làm sao giữ được tính nhất quán giữa những yếu tố có trước và những yếu tố đến sau của thực tại chủ quan, vấn đề này, vốn không có trong hình thái tái xã hội hóa có đặc trưng là cắt đứt tiểu sử chủ quan và lý giải lại quá khứ chứ không nối kết nó với hiện tại, sẽ trở nên càng gay gắt hơn khi mà sự xã hội hóa thứ cấp càng tiến sát hơn đến sự tái xã hội hóa, tuy vẫn chưa thực sự

là tái xã hội hóa. Tái xã hội hóa chính là việc “chặt đứt cái nút thắt của Gordias” đối với vấn đề tính nhất quán – bằng cách từ bỏ nỗ lực tạo ra tính nhất quán và kiến tạo lại thực tại *de novo* [từ đầu].

Các phương sách bảo tồn tính nhất quán cũng bao gồm cả một sự chấp nối với quá khứ, nhưng theo một cách thức ít triệt để hơn – đây là một cách tiếp cận buộc phải làm bởi thực tế là trong những trường hợp này, cá nhân thường tiếp tục giao thiệp với những người và những nhóm vốn từng là những người thân ngày xưa. Những người này vẫn sống quanh quẩn [gần cá nhân], dễ phản đối những lối tái lý giải quá kỳ dị, và chính họ cũng cần được thuyết phục rằng những chuyển hóa đã diễn ra đều là những điều khả tín. Thí dụ, trong trường hợp các chuyển hóa có liên quan với sự di động xã hội, có những sơ đồ lý giải có sẵn để giải thích chuyện đã xảy ra cho tất cả những người có liên quan *mà không cần phải có* một sự lột xác toàn diện của cá nhân có liên quan. Chẳng hạn, cha mẹ của một cá nhân vừa được thăng tiến lên một tầng lớp xã hội cao hơn sẽ chấp nhận một số thay đổi nhất định trong cách xử sự và thái độ của anh ta như là những điều đi kèm mà người ta cần phải làm, hay ngay cả nên làm, khi anh ta bước lên một địa vị mới trong cuộc đời. Họ sẽ đồng ý rằng “đương nhiên” Irving phải giảm nhẹ tính cách Do Thái của mình vì bây giờ anh đã trở thành một vị bác sĩ thành đạt ở vùng ngoại ô [New York]; “đương nhiên” anh ta ăn mặc và nói năng khác với lúc trước; “đương nhiên” anh ta bây giờ bỏ phiếu cho Đảng Cộng hòa; “đương nhiên” anh ta kết hôn với một cô gái học ở Đại học Vassar – và có lẽ cũng sẽ là

chuyện đương nhiên nếu anh ta rất ít về thăm cha mẹ mình. Những sơ đồ lý giải tương tự, vốn đã có sẵn trong một xã hội có tính di động cao và đã được cá nhân nội tâm hóa sẵn trước khi anh ta chuyển lên tầng lớp cao, sẽ bảo đảm cho tính liên tục của tiểu sử và làm giảm bớt những sự bất nhất mỗi khi chúng nảy sinh.

Các phương sách tương tự cũng diễn ra trong những tình huống có sự chuyển hóa khá triệt để nhưng được coi là tạm thời vì không kéo dài lâu – thí dụ, trong thời gian huấn luyện nghĩa vụ quân sự ngắn hạn hay trong những trường hợp phải vào bệnh viện để chữa bệnh một thời gian ngắn. Ở đây, chúng ta dễ dàng thấy sự khác biệt so với quá trình tái xã hội trọn vẹn – bằng cách so sánh với những gì diễn ra trong trường huấn luyện quân đội chuyên nghiệp hay với quá trình xã hội hóa của các bệnh nhân mãn tính. Trong các thí dụ trên, tính chất nhất quán với thực tại và căn cước trước đó (cuộc sống của một thường dân hay của một người khỏe mạnh) được coi là điều đương nhiên bởi người ta chắc chắn là đến một lúc nào đó cá nhân sẽ quay lại với những thứ ấy.

Nói rộng ra, người ta có thể nói rằng các phương sách sử dụng ở đây thường mang tính chất đối nghịch nhau. Trong quá trình tái xã hội hóa, quá khứ được lý giải lại cho phù hợp với thực tại hiện giờ, theo chiều hướng là phóng chiếu ngược về quá khứ những yếu tố mà hồi ấy không có xét về mặt chủ quan. Còn trong quá trình xã hội hóa thứ cấp, hiện tại được lý giải thế nào đó để duy trì được một mối liên hệ nối tiếp với quá khứ, theo chiều hướng là giảm thiểu những chuyển hóa vốn đã diễn ra trong thực tế. Nói cách khác, thực tại nền tảng

của sự tái xã hội hóa là hiện tại, còn thực tại nền tảng của sự xã hội hóa thứ cấp là quá khứ.

2. Nội tâm hóa và cấu trúc xã hội

Quá trình xã hội hóa luôn luôn xảy ra trong bối cảnh của một cấu trúc xã hội đặc thù. Không chỉ các nội dung của nó mà cả mức độ “thành công” của nó cũng đều phụ thuộc vào những điều kiện cấu trúc-xã hội và những hệ quả cấu trúc-xã hội. Nói cách khác, việc phân tích xã hội học vi mô hay phân tích tâm lý học xã hội về những hiện tượng nội tâm hóa luôn luôn phải dựa trên cái nền hiểu biết xã hội học vĩ mô về các khía cạnh cấu trúc của những hiện tượng này.

Trên bình diện phân tích lý thuyết mà chúng tôi đang cố gắng thực hiện ở đây, chúng tôi không thể bàn luận chi tiết về các mối liên hệ khác nhau trong thực tế giữa các nội dung xã hội hóa với các cấu hình cấu trúc-xã hội. Tuy nhiên, chúng tôi có thể nêu lên một vài nhận xét tổng quát về những khía cạnh cấu trúc-xã hội của sự “thành công” của sự xã hội hóa. Chúng tôi hiểu việc “xã hội hóa thành công” là việc thiết lập một sự đối xứng cao độ giữa thực tại khách quan với thực tại chủ quan (cũng như căn cước, dĩ nhiên). Ngược lại, sự “xã hội hóa không thành công” được hiểu là sự bất đối xứng giữa thực tại khách quan với thực tại chủ quan. Như chúng ta đã thấy, sự xã hội hóa thành công một cách toàn diện là điều không thể có xét trên bình diện nhân học. Sự xã hội hóa hoàn toàn thất bại cũng hết sức hiếm hoi, chỉ rơi vào trường hợp những cá nhân nào không thể đạt được một mức độ xã hội hóa tối thiểu do một bệnh lý nghiêm trọng nào đó của cơ thể. Vì vậy, việc phân tích của chúng ta phải quan tâm đến những thang bậc

nằm trên một phổ liên tục trong đó các thái cực không bao giờ xảy ra trong thực tế. Lối phân tích này rất hữu ích vì nó giúp chúng ta có thể đi đến một số nhận định tổng quát về các điều kiện và các hệ quả của sự xã hội hóa thành công.

Sự thành công tối đa trong sự xã hội hóa có lẽ thường xảy ra trong những xã hội có sự phân chia lao động hết sức đơn giản và sự phân bố kiến thức ở mức tối thiểu. Sự xã hội hóa trong những điều kiện tương tự sẽ sản sinh ra những căn cước được xác định từ trước và được khắc họa hết sức chặt chẽ về mặt xã hội. Bởi vì bất cứ cá nhân nào cũng đều phải đối diện chủ yếu với cùng một chương trình định chế dành cho cuộc đời của mình trong xã hội, nên toàn bộ sức mạnh của trật tự định chế đè nặng ít nhiều ngang nhau lên mỗi cá nhân, khiến cho cái thực tại khách quan mà cá nhân phải nội tâm hóa mang một tính chất đồ sộ và ép buộc. Lúc này, căn cước sẽ được khắc họa chặt chẽ theo nghĩa là phản ánh trọn vẹn cái thực tại khách quan mà trong đó nó được định vị. Nói một cách đơn giản, mọi người đều gần như *là* cái mà mình được coi như phải là. Trong xã hội này, người ta dễ dàng nhận ra các căn cước, về mặt khách quan và về mặt chủ quan. Mọi người đều biết mọi người khác là ai và chính mình là ai. Một hiệp sĩ *là* một hiệp sĩ, và một nông dân *là* một nông dân, đối với người khác cũng như đối với chính họ. Vì vậy, không có *vấn đề* căn cước. Câu hỏi “Tôi là ai?” chắc sẽ không nảy ra trong ý thức, bởi vì câu trả lời đã được ấn định sẵn về mặt xã hội, và câu trả lời này có thực một cách đồ sộ, và được xác nhận về mặt chủ quan và một cách nhất quán trong tất cả các mối tương giao xã hội có ý nghĩa. Điều này hoàn toàn không

có ý ám chỉ rằng cá nhân sẽ hài lòng với cái căn cước của mình. Chắc có lẽ chẳng bao giờ dễ chịu lắm khi làm một người nông dân chẳng hạn. Việc là một người nông dân dẫn đến đủ mọi thứ vấn đề, có thực về mặt chủ quan, bức bách và rất khó mà tạo ra được sự hài lòng. [Nhưng] điều này *không* gây ra vấn đề căn cước. Người ta có thể là một nông dân nghèo khổ, thậm chí có thể là một nông dân nổi loạn. Nhưng người ta vẫn *là* một nông dân. Những con người sinh trưởng trong những điều kiện như thế khó mà nhìn về chính mình theo những “chiều sâu ẩn khuất”, hiểu theo nghĩa tâm lý học. Cái tôi “bề mặt” và cái tôi “nằm dưới bề mặt” chỉ được phân biệt về mặt phạm vi thực tại chủ quan hiện diện trong ý thức vào một thời điểm nào đó, chứ không phải như một sự phân biệt cố định đối với những cái “lớp” [*layers*] của cái tôi. Chẳng hạn, người nông dân tự cảm nhận mình trong một vai trò nào đó khi anh ta đánh vợ mình, và trong một vai trò khác khi anh ta khúm núm trước vị lãnh chúa của anh ta. Trong mỗi trường hợp, vai trò kia “nằm dưới bề mặt”, nghĩa là, không được chú ý đến trong ý thức của người nông dân. Nhưng [trong cả hai vai trò ấy] không vai trò nào được coi là một cái tôi “sâu” hơn hay “có thực” hơn. Nói cách khác, cá nhân trong xã hội này không phải chỉ là cái mà anh ta được coi như mình phải là, mà anh ta còn là như vậy theo một cách thức thống nhất và “phi phân tầng”.

Trong những điều kiện ấy, sự xã hội hóa bất thành chỉ xảy ra do hệ quả của những rủi ro trong tiểu sử cuộc đời, về mặt sinh học hoặc về mặt xã hội. Chẳng hạn, việc xã hội hóa sơ cấp của một đứa trẻ có thể bị suy giảm vì một khuyết tật cơ

thể bị miệt thị về mặt xã hội, hoặc là vì một vết ô nhục nào đó theo định nghĩa của xã hội. Người què và đứa con hoang là những nguyên mẫu của hai trường hợp ấy. Cũng có khả năng là việc xã hội hóa bị ngăn trở một cách nội tại bởi những khuyết tật về mặt sinh học, như trong trường hợp bị thiếu năng tâm thần trầm trọng. Tất cả những trường hợp này đều mang tính chất bất hạnh cá nhân. Chúng không có được cái nền để có thể diễn ra việc định chế hóa những căn cước đối nghịch và thực tại đối nghịch. Quả vậy, sự kiện này là thước đo cho thấy sự bất hạnh trong những tiểu sử cuộc đời ấy. Trong một xã hội thuộc loại này, cá nhân người què hay đứa con hoang hầu như không có một khả năng tự vệ chủ quan nào trước cái căn cước bị miệt thị mà người ta gán cho mình. Anh ta *là* cái mà anh ta được coi như mình phải là, đối với chính mình cũng như đối với những người thân của mình và đối với cả tổng thể cộng đồng. Dĩ nhiên, anh ta có thể phản ứng với số phận này bằng sự oán hận hay sự phẫn nộ, nhưng chính là với tư cách của một người thấp kém mà anh ta oán hận hay phẫn nộ. Và ngay cả sự oán hận và sự phẫn nộ của anh ta cũng có thể được coi như những lời phê chuẩn quyết định cho cái căn cước vốn đã được ấn định cho anh ta về mặt xã hội – cái căn cước của một kẻ thấp kém –, bởi lẽ những người không thấp kém như anh ta, trên nguyên tắc, không rơi vào những cảm xúc thô lỗ ấy. Anh ta bị cầm tù trong thực tại khách quan của xã hội của anh ta, mặc dù thực tại này hiện diện dưới con mắt chủ quan của anh ta như một cái gì xa lạ và què quặt. Một cá nhân như vậy sẽ không được xã hội hóa một cách thành công, nghĩa là, sẽ có một sự bất đối xứng rất nặng

nền giữa cái thực tại được-định-nghĩa-về-mặt-xã-hội mà anh ta đã bị tóm vào trong đó *de facto* [trên thực tế] giống như trong một thế giới xa lạ, với cái thực tại chủ quan của chính anh ta, vốn chỉ phản ánh cái thế giới ấy một cách rất mờ nhạt. Tuy nhiên, sự bất đối xứng sẽ không có những hệ quả tích tụ về mặt cấu trúc bởi vì nó thiếu một nền tảng xã hội mà trong đó nó có thể kết tinh thành một thế giới đối nghịch, với một chòm căn cước đối nghịch được-định-chế-hóa của thế giới này. Bản thân cá nhân không-được-xã-hội-hóa-thành-công đã được định nghĩa sẵn về mặt xã hội như là một mẫu người thuộc về một khuôn đúc nhất định – người què, đứa con hoang, kẻ điên loạn, v.v. Vì thế, cho dù đôi khi có thể nảy sinh những cách tự nhận diện trái ngược nào đi chăng nữa trong ý thức của chính anh ta, thì những thứ này cũng không có bất cứ cấu trúc khả tín nào có khả năng chuyển hóa chúng thành những cái gì khác hơn là những điều tưởng tượng huyền hoặc phù du.

Những định-nghĩa-đối-nghịch về thực tại và về căn cước sẽ mạnh mẽ xuất hiện ngay khi những cá nhân này tụ tập lại trong những nhóm lâu bền về mặt xã hội. Điều này sẽ kích hoạt một quá trình thay đổi và dẫn đến một sự phân bố kiến thức phức tạp hơn. Giờ đây, một thực-tại-đối-nghịch có thể bắt đầu được khách thể hóa trong nhóm ngoài lề bao gồm những người không được xã hội hóa thành công. Vào lúc này, dĩ nhiên, nhóm sẽ chủ động khởi sự những quá trình xã hội hóa của chính mình. Thí dụ, những người mắc bệnh cùi và con cái của họ có thể bị miệt thị trong một xã hội nào đó. Sự miệt thị này có thể chỉ nhắm vào những người mắc bệnh này về

mặt thể chất, hay cũng có thể bao gồm cả những người khác nữa theo cách định nghĩa của xã hội – chẳng hạn bất cứ ai sinh ra trong một trận động đất [đều bị bệnh cùi]. Một số cá nhân có thể bị định nghĩa là người cùi ngay sau khi sinh ra, và định nghĩa này có thể ảnh hưởng khắc nghiệt đến quá trình xã hội hóa sơ cấp của họ – chẳng hạn, sống dưới sự bảo bọc của một mẹ già khùng, người nuôi sống chúng về mặt thể chất bên ngoài các ranh giới của cộng đồng và truyền đạt cho chúng một khối lượng cực kỳ ít ỏi của những truyền thống định chế của cộng đồng này. Bao lâu mà những cá nhân này, ngay cả khi họ có số lượng đông hơn là một nhóm người, không tự mình hình thành được một cộng–đồng–đối–nghịch của chính mình, thì cả căn cước khách quan lẫn căn cước chủ quan của họ sẽ đều bị định nghĩa trước căn cứ trên chương trình mang tính định chế mà cộng đồng đã dành riêng cho họ. Họ sẽ là người cùi, và chỉ thế thôi.

Tình hình bắt đầu thay đổi khi có một nhóm người bị bệnh cùi đủ lớn và lâu bền để có thể tạo ra một cấu trúc khả tín cho những định–nghĩa–đối–nghịch về thực tại – và về số phận của một người khi mắc bệnh cùi. Là một người cùi, kể cả xét về mặt sinh học hay xét về mặt gắn ghép của xã hội, giờ đây có thể được hiểu như một dấu ấn đặc biệt của sự tuyển chọn của thần linh. Những cá nhân từng bị ngăn cản không được nội tâm hóa đầy đủ thực tại của cộng đồng thì bây giờ có thể được xã hội hóa vào trong cái thực–tại–đối–nghịch của cộng đồng những người mắc bệnh cùi; nghĩa là, việc xã hội hóa bất thành vào một thế giới xã hội này có thể dẫn đến việc xã hội hóa thành công vào một thế giới xã hội khác, ở những chặng

ban đầu nào của tiến trình thay đổi này, sự kết tinh của thực-tại-đối-ngịch và của căn-cước-tính-đối-ngịch có lẽ không được biết đến bởi cộng đồng lớn hơn bên ngoài, vốn vẫn định nghĩa từ trước và tiếp tục nhận diện những cá nhân này như người cùi, và chỉ thế thôi. Cộng đồng bên ngoài không biết rằng, “thực ra”, họ là những đứa con đặc biệt của các vị thần linh. Vào lúc này, một cá nhân bị xếp vào hạng người cùi có thể khám phá ra những “chiều sâu ẩn khuất” bên trong chính mình. Câu hỏi “Tôi là ai?” có thể bắt đầu được đặt ra, đơn giản là vì hai câu trả lời xung đột nhau đều đang có mặt trong xã hội – câu trả lời của mục già khùng (“Mày là một thằng cùi”) và câu trả lời của nhóm nhân sự đảm nhiệm việc xã hội hóa của chính cộng đồng biệt lập này (“Người là đứa con của thần linh”). Một khi cá nhân đã gán một vị thế ưu trội cho các định nghĩa của cộng đồng biệt lập về thực tại và về chính mình trong vô thức của anh ta, thì sẽ xuất hiện một sự đoạn tuyệt giữa lối xử sự “hữu hình” của anh ta trong cộng đồng lớn hơn bên ngoài với cách tự nhận diện “vô hình” của anh ta là một người hoàn toàn khác. Nói cách khác, xuất hiện một sự phân ly giữa cái “vẻ bên ngoài” với cái “thực tại” trong sự tự nhìn nhận của cá nhân. Anh ta không còn là cái mà anh ta được coi như mình phải là. Anh ta *diễn vai* người cùi – anh ta là đứa con của thần linh. Nếu chúng ta đẩy thí dụ này đi xa thêm một bước nữa, đến tình trạng mà sự phân ly này được cộng đồng bên ngoài người cùi biết đến, thì chúng ta sẽ dễ dàng nhận thấy rằng chính thực tại của cộng đồng rộng lớn này cũng sẽ bị tác động bởi sự thay đổi này. Tối thiểu thì người ta sẽ không còn dễ dàng nhận ra cái căn cước của những người bị

định nghĩa là người cùi – người ta không còn dám chắc là liệu một cá nhân bị định nghĩa như thế có nhận diện chính mình theo cùng một cách này hay không. Còn trong trường hợp bị tác động tối đa, người ta sẽ không còn dễ dàng nhận ra can thiệp của bất cứ ai nữa – bởi vì nếu người cùi có thể từ chối việc là người mà người ta coi như họ phải là, thì những người khác cũng có thể làm như thế; có thể ngay cả chính mình cũng có thể làm như thế. Nếu thoát nhìn thì tiến trình này có vẻ giống như một câu chuyện tưởng tượng, [nhưng] nó đã được minh họa một cách tuyệt vời bởi cái tên mà Gandhi đặt cho những kẻ thuộc tầng lớp hạ đẳng nhất của Ấn Độ giáo, đó là *harijan*, nghĩa là những “đứa con của Thượng đế”.

Một khi đã có cách phân bố phức tạp hơn của kiến thức trong một xã hội, thì sự xã hội hóa bất thành có thể là hệ quả của sự kiện là những người thân khác nhau đã chuyển giao đến cá nhân những thực tại khách quan khác nhau. Nói cách khác, sự xã hội hóa bất thành có thể là hệ quả của tình trạng không đồng nhất trong nhóm nhân sự đảm trách việc xã hội hóa. Điều này có thể diễn ra dưới nhiều dạng khác nhau. Có thể có những tình huống mà tất cả mọi người thân của quá trình xã hội hóa sơ cấp đều làm trung giới để chuyển giao cùng một thực tại, nhưng theo những nhãn quan hết sức khác nhau. Dĩ nhiên, mỗi người thân đều có một nhãn quan riêng nào đó về thực tại chung, đơn giản là vì mỗi người là một cá nhân đặc thù, có một tiểu sử đặc thù. Nhưng những hệ quả mà chúng ta quan tâm ở đây chỉ xảy ra khi những khác biệt giữa những người thân là do họ thuộc những điển hình xã hội khác nhau, chứ không do những đặc điểm phong cách cá

nhân của họ. Thí dụ, đàn ông và đàn bà có thể “cư ngụ” trong những thế giới xã hội hết sức khác nhau trong một xã hội. Nếu cả đàn ông lẫn đàn bà đều thực hiện chức năng làm người thân trong việc xã hội hóa sơ cấp, thì họ làm trung giới để chuyển giao những thực tại trái nghịch nhau ấy cho đứa trẻ. Chuyện này tự nó không gây ra nguy cơ dẫn đến sự thất bại trong việc xã hội hóa. Các phiên bản thực tại của nam giới và nữ giới đều được công nhận về mặt xã hội, và sự công nhận này cũng được truyền đạt lại trong quá trình xã hội hóa sơ cấp. Thông thường, phiên bản nam giới được ưu tiên dành sẵn cho đứa bé trai, và phiên bản nữ giới dành sẵn cho đứa bé gái. Đứa bé sẽ *biết* phiên bản dành cho giới tính kia, xét trong chừng mực mà phiên bản này được chuyển giao cho nó qua trung giới của những người thân thuộc giới tính kia, nhưng nó sẽ không *đồng hóa* với phiên bản này. Ngay cả một sự phân bố tối thiểu về kiến thức cũng ấn định những phạm vi hiệu lực cụ thể cho những phiên bản khác nhau của thực tại chung. Trong trường hợp trên đây, phiên bản [thực tại] dành cho nữ giới đã được xác định về mặt xã hội là không có hiệu lực đối với đứa bé trai. Thông thường, đứa trẻ sẽ nội tâm hóa việc xác định vị trí “đúng chỗ” của thực tại dành cho giới tính kia, và nó sẽ đồng hóa một cách “đúng đắn” với thực tại mà người ta đã ấn định cho nó.

Tuy nhiên, tình trạng “bất bình thường” có thể xảy ra trong tiểu sử cuộc đời một cá nhân, nếu có một sự cạnh tranh nào đó giữa các định nghĩa khác nhau về thực tại khiến cho cá nhân có thể lựa chọn một trong số đó. Do nhiều lý do tiểu sử khác nhau, đứa trẻ có thể “chọn sai”. Thí dụ, một đứa bé trai

có thể nội tâm hóa những yếu tố “không đúng đắn” [*improper*] của thế giới phụ nữ bởi vì cha nó đi vắng trong giai đoạn then chốt của quá trình xã hội hóa sơ cấp, và việc xã hội hóa này chỉ được đảm trách bởi mẹ nó và ba đứa chị mà thôi. Những người này có thể làm trung giới chuyển giao những định nghĩa thuộc phạm vi hiệu lực “đúng đắn” cho thằng bé để nó *biết* rằng nó không được sống trong thế giới của phụ nữ. Tuy nhiên, thằng bé có thể *đồng hóa* với thế giới này. Người ta có thể nhìn thấy hay không nhìn thấy phong cách “giống con gái” của thằng bé phát sinh từ chuyện ấy. Dù gì đi nữa, cũng sẽ xuất hiện sự bất đối xứng giữa cái căn cước mà xã hội ấn định cho thằng bé với cái căn cước có thực về mặt chủ quan đối với nó.

Hiển nhiên là xã hội sẽ đưa ra những cơ chế trị liệu để chăm sóc những trường hợp “bất bình thường” tương tự. Chúng tôi không cần lặp lại ở đây những gì đã nói về việc trị liệu, ngoại trừ việc nhấn mạnh rằng nhu cầu phải có những cơ chế trị liệu thường gia tăng theo tỷ lệ thuận với tiềm năng thất bại của việc xã hội hóa xét về mặt cấu trúc. Trong thí dụ vừa nêu trên, ít ra những đứa trẻ đã được xã hội hóa thành công sẽ tạo sức ép lên những đứa bị xã hội hóa “sai”. Bao lâu không có sự xung đột căn bản giữa các định nghĩa khác nhau về thực tại mà người ta chuyển giao cho đứa trẻ, mà chỉ có những khác biệt giữa những phiên bản khác nhau về cùng một thực tại, thì cơ may trị liệu thành công khá cao.

Sự xã hội hóa bất thành cũng có thể xuất phát từ việc truyền đạt [đến đứa trẻ] những thế giới trái nghịch nhau gay gắt thông qua sự trung giới của những người thân trong quá

trình xã hội hóa sơ cấp. Khi mà sự phân bố về kiến thức trở nên phức tạp hơn, thì [đứa trẻ] có thể biết được là đang có những thế giới trái nghịch nhau, và những thế giới này có thể được truyền đạt [đến đứa trẻ] bởi sự trung giới của những người thân khác nhau trong quá trình xã hội hóa sơ cấp. Trường hợp này ít xảy ra hơn so với tình huống vừa đề cập phía trên (trong đó những phiên bản khác nhau về cùng một thế giới được phân bố trong số nhân sự đảm trách việc xã hội hóa), bởi vì những cá nhân (chẳng hạn, một cặp vợ chồng), vốn gắn bó với nhau đủ để gánh vác công việc xã hội hóa sơ cấp, thường tạo dựng được một thứ thế giới chung giữa họ với nhau. Tuy nhiên, trường hợp đó vẫn xuất hiện trong thực tế, và là chuyện rất đáng quan tâm về mặt lý thuyết.

Thí dụ, một đứa trẻ có thể được nuôi nấng không chỉ bởi cha mẹ nó mà còn bởi một người vú nuôi được tuyển dụng từ một tầng lớp xã hội bên dưới hay từ một nhóm sắc tộc thiểu số. Cha mẹ nó làm trung giới để chuyển đến đứa trẻ cái thế giới, chẳng hạn, của một tầng lớp quý tộc thống trị của một sắc tộc này, còn người vú nuôi thì làm trung giới để chuyển đến đứa trẻ cái thế giới của một tầng lớp nông dân bị trị thuộc một sắc tộc khác. Thậm chí cũng có thể là hai sự trung giới này sử dụng hai ngôn ngữ hoàn toàn khác nhau mà đứa trẻ học cùng một lúc, nhưng cha mẹ nó và bà vú nuôi thì đều không hiểu được tiếng của nhau. Tất nhiên trong trường hợp này, thế giới của cha mẹ nó có vai trò ưu thế, theo cách xác định có sẵn từ trước. Đứa trẻ sẽ được thừa nhận bởi tất cả những người có liên quan và bởi chính nó là nó thuộc về nhóm [xã hội] của cha mẹ mình, chứ không phải nhóm [xã

hội] của bà vú nuôi. Mặc dù vậy, cách xác định có sẵn về những phạm vi hiệu lực tương ứng của hai thực tại có thể bị đảo lộn bởi nhiều tình huống ngẫu nhiên trong tiểu sử cuộc đời [của đứa trẻ], giống như tình huống thứ nhất vừa đề cập trên kia, ngoại trừ sự kiện là bây giờ sự xã hội hóa bất thành sẽ dẫn đến chỗ có thể xảy ra một sự đổi đời [mà đứa trẻ] nội tâm hóa như một điều ổn định trong việc lãnh hội cái tôi của cá nhân [đứa trẻ] xét về mặt chủ quan. Khả năng lựa chọn bây giờ được khắc họa rõ rệt hơn trước mắt đứa trẻ, trong đó bao gồm những thế giới khác nhau chứ không còn là những phiên bản khác nhau của cùng một thế giới. Lẽ tất nhiên, trong thực tế, có nhiều thang bậc khác nhau giữa dạng tình huống thứ nhất và dạng tình huống thứ hai.

Khi những thế giới trái nghịch nhau gay gắt được truyền đạt [cho đứa trẻ] trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, cá nhân [đứa trẻ] đứng trước một sự lựa chọn giữa những căn cước đã-được-khắc-họa mà nó lãnh hội như những khả thể thực sự của tiểu sử cuộc đời của nó. Nó có thể trở thành một người đàn ông theo cách hiểu của sắc tộc A hay theo cách hiểu của sắc tộc B. Điều này xảy ra khi xuất hiện khả năng có thể có một căn cước giấu mặt thực thụ, không dễ nhận ra được nếu chỉ dựa hên những sự điển hình hóa đang có sẵn trên bình diện khách quan. Nói cách khác, có thể có một sự bất đối xứng ẩn khuất về mặt xã hội giữa tiểu sử “công khai” và tiểu sử “riêng tư”. Đối với cha mẹ nó, đứa trẻ lúc này đã sẵn sàng cho giai đoạn chuẩn bị để trở thành hiệp sĩ. Cha mẹ thì không biết, nhưng do được nâng đỡ bởi cái cấu trúc khả tín mà tiểu xã hội của bà vú nuôi đem lại, đứa trẻ tự nó “chỉ giả bộ” tham

gia vào quá trình ấy, trong khi “thực ra” nó đang chuẩn bị gia nhập vào những thần bí tôn giáo cao siêu hơn của nhóm xã hội bị trị. Những tình huống trái nghịch nhau tương tự cũng xảy ra trong xã hội đương đại giữa sự xã hội hóa trong gia đình với sự xã hội hóa trong nhóm đồng lứa [của đứa trẻ]. Đối với gia đình thì đứa trẻ đã sẵn sàng thi tốt nghiệp bậc trung học cơ sở. [Nhưng] đối với nhóm đồng lứa của nó thì nó đã sẵn sàng cho cuộc thử thách quan trọng đầu tiên về lòng can đảm bằng cách ăn cắp một chiếc xe hơi. Chắc chắn những tình huống như vậy mang đầy khả năng xung đột và mặc cảm tội lỗi nội tâm.

Có lẽ tất cả mọi người, một khi đã được xã hội hóa, đều là những “kẻ phản bội chính mình” một cách tiềm tàng. Tuy nhiên, vấn đề nội tại của sự “phản bội” này sẽ trở nên phức tạp hơn nhiều nếu nó dẫn đến vấn đề kế tiếp là “cái tôi” nào sẽ bị phản bội vào một thời điểm cụ thể – đây là vấn đề sẽ phát sinh ngay khi sự đồng hóa với những người thân khác nhau bao gồm cả những tha nhân tổng quát khác nhau. Đứa trẻ sẽ phản bội cha mẹ nó khi nó chuẩn bị gia nhập vào những điều thần bí, và nó sẽ phản bội bà vú nuôi của mình khi nó luyện tập để trở thành hiệp sĩ, và cũng tương tự như vậy, nó sẽ phản bội nhóm đồng lứa của mình khi nó làm một đứa học sinh “thật thà”, và nó sẽ phản bội cha mẹ mình khi nó đi ăn cắp một chiếc xe hơi – mỗi trường hợp phản bội đều đi đôi với sự “phản bội chính mình” một khi nó đã tự đồng hóa với hai thế giới trái nghịch nhau. Chúng tôi đã bàn luận về những khả năng chọn lựa khác nhau mở ra cho đứa trẻ trong phần phân tích trước đây của chúng tôi về sự đổi đời, mặc dù rõ

ràng là những khả năng lựa chọn này có một thực tại chủ quan khác khi chúng đã được nội tâm hóa sẵn trong quá trình xã hội hóa sơ cấp. Có thể khẳng định mà không sợ sai lầm rằng sự đổi đời đó sẽ là một mối đe dọa suốt đời đối với bất cứ thực tại chủ quan nào nổi lên từ một cuộc xung đột tương tự vốn xuất phát từ bất cứ khả năng lựa chọn nào – đây là một mối đe dọa nảy sinh một lần và mãi mãi khi xuất hiện khả năng đổi đời ở trong chính quá trình xã hội hóa sơ cấp.

Khả năng của xu hướng “cá nhân chủ nghĩa” (nghĩa là, khả năng lựa chọn của cá nhân giữa những thực tại trái ngược nhau và giữa những căn cước trái ngược nhau) gắn liền trực tiếp với khả năng xã hội hóa bất thành. Chúng tôi đã nhận định rằng sự xã hội hóa bất thành làm nảy sinh câu hỏi “Tôi là ai?” Trong bối cảnh cấu trúc-xã hội mà sự xã hội hóa bất thành được mọi người thừa nhận, cùng câu hỏi này cũng có thể nảy sinh nơi cá nhân đã được xã hội hóa *thành công*, khi anh ta phản tư về những kẻ xã hội hóa bất thành. Sớm muộn gì anh ta cũng sẽ bắt gặp những người có “cái tôi bị che giấu”, những “kẻ phản bội”, những người đã đổi đời hay đang đổi đời giữa những thế giới trái nghịch nhau. Do một thứ hiệu ứng phản chiếu của tấm gương, câu hỏi ấy có thể đi đến chỗ được áp dụng cho chính anh ta, trước tiên theo công thức “May quá, nhờ trời, đáng lẽ điều ấy cũng có thể xảy ra với tôi”, và đến một lúc nào đó có thể đi theo công thức “Nếu họ vậy, thì mình sao lại không?” Điều này sẽ mở ra cái hộp Pandora trong đó chứa đựng những khả năng lựa chọn “cá nhân chủ nghĩa” – những khả năng lựa chọn này rồi ra sẽ đến lúc trở nên phổ biến cho dù tiến trình tiểu sử của mỗi người đã từng

được qui định bởi những sự lựa chọn “đúng” hoặc “sai”. Con người “cá nhân chủ nghĩa” trỗi dậy thành một điển hình xã hội đặc thù – kiểu người này ít ra có tiềm năng di trú giữa một số thế giới đang có sẵn, và đã kiến tạo một cách chủ động và có ý thức một cái tôi nằm bên ngoài những “chất liệu” thuộc về một số căn cước có sẵn.

Tình huống quan trọng thứ ba khiến cho việc xã hội hóa bất thành, đó là khi nảy sinh những sự trái nghịch nhau giữa sự xã hội hóa sơ cấp và sự xã hội hóa thứ cấp. Tuy vẫn còn sự thuần nhất trong quá trình xã hội hóa sơ cấp, nhưng trong quá trình xã hội hóa thứ cấp, lại xuất hiện những thực tại khác và những căn cước khác mà cá nhân có thể lựa chọn về mặt chủ quan để thay thế. Tất nhiên, những khả năng lựa chọn này bị giới hạn bởi bối cảnh cấu trúc-xã hội của cá nhân. Chẳng hạn, anh ta có thể muốn trở thành một hiệp sĩ, nhưng vị trí xã hội của anh ta khiến cho ý muốn này trở thành một thứ tham vọng ngô nghê. Khi quá trình xã hội hóa thứ cấp đã được biệt dị hóa đến mức mà người ta có thể khước từ sự đồng hóa chủ quan với vị trí “đúng chỗ” của mình trong xã hội, và đồng thời khi mà cấu trúc xã hội không cho phép việc hiện thực hóa cái căn cước [mà cá nhân] đã lựa chọn về mặt chủ quan, thì một diễn tiến lý thú xảy ra. Cái căn cước [mà cá nhân] đã lựa chọn về mặt chủ quan trở thành một căn cước tưởng tượng, nó được đối vật hóa bên trong ý thức của cá nhân thành “cái tôi thực sự” của mình. Có thể khẳng định rằng con người luôn luôn mơ ước đạt được những điều mong muốn mà mình không thể nào đạt được, và những điều tương tự. Tính chất cá biệt của sự tưởng tượng khác thường này

nằm ở chỗ [cá nhân] đối vật hóa (trên bình diện trí tưởng tượng) một căn cước khác cái căn cước mà cá nhân đã được ấn định về mặt khách quan và từng được nội tâm hóa trước đó trong quá hình xã hội hóa sơ cấp. Hiển nhiên là khi nào hiện tượng này trở nên phổ biến hơn thì sẽ nảy sinh những sự căng thẳng và bất ổn trong cấu trúc xã hội, và điều này có nguy cơ đe dọa các chương trình định chế và thực tại được-coi-là-đương-nhiên của chúng.

Một hệ quả rất quan trọng khác khi có sự trái nghịch giữa sự xã hội hóa sơ cấp với sự xã hội hóa thứ cấp, đó là việc cá nhân có thể có một mối liên hệ với những thế giới trái nghịch khác biệt về chất so với những mối liên hệ trong những tình huống đã bàn trên. Nếu những thế giới trái nghịch nhau xuất hiện trong giai đoạn xã hội hóa sơ cấp, cá nhân có thể chọn lựa để tự đồng hóa mình với một trong số đó, chứ không chọn những cái khác – tiến trình này sẽ mang nặng tính tình cảm, bởi nó xảy ra trong giai đoạn xã hội hóa sơ cấp. Sự đồng hóa, sự từ chối đồng hóa và sự đổi đời, tất cả đều sẽ đi đôi với những sự khủng hoảng về mặt tình cảm, bởi vì chúng sẽ luôn luôn phụ thuộc vào sự trung giới của những người thân. Sự phụ hiện của những thế giới trái nghịch nhau trong giai đoạn xã hội hóa thứ cấp sẽ tạo ra một cấu hình hoàn toàn khác hẳn. Trong giai đoạn xã hội hóa thứ cấp, sự nội tâm hóa *không* cần phải đi đôi với một sự đồng hóa nặng về tình cảm với những người thân; cá nhân có thể nội tâm hóa những thực tại khác nhau mà *không* nhất thiết phải đồng hóa với chúng. Vì vậy, nếu một thế giới khác [có khả năng thay thế] xuất hiện trong quá trình xã hội hóa thứ cấp, cá nhân có thể chọn nó

bằng cách sử dụng một mảnh khóe nào đó. Ở đây, người ta có thể nói về một sự đổi đời “lạnh lùng”. Cá nhân nội tâm hóa cái thực tại mới, nhưng thay vì nó là thực tại *của anh ta*, thì nó là một thực tại được anh ta sử dụng cho những mục đích cụ thể. Khi đảm nhiệm một số vai trò nào đó, anh ta sẽ giữ một khoảng cách chủ quan tách biệt khỏi những vai trò này – anh ta “giả bộ” đóng những vai trò ấy một cách cố tình và có chủ đích. Nếu hiện tượng này trở nên phổ biến, thì tổng thể trật tự định chế sẽ bắt đầu mang tính chất giống như một mạng lưới các mảnh khóe mà người ta sử dụng với nhau.

Xã hội nào có những thế giới trái nghịch nhau cùng tồn tại trên nền tảng thị trường, thì sẽ khiến nảy sinh những chùm thực tại và căn cước chủ quan đặc thù. [Trong xã hội này] sẽ hình thành một ý thức ngày càng tổng quát về tính tương đối của *tất cả mọi* thế giới, trong đó kể cả thế giới của chính cá nhân vốn bây giờ được lãnh hội về mặt chủ quan như “*một thế giới*” [nằm bên cạnh những thế giới khác – N.D.], chứ không phải là “thế giới” [duy nhất – N.D.]. Hệ quả là cách xử sự trong khuôn khổ định chế của cá nhân có thể được anh ta lãnh hội như “một vai trò” mà anh ta có thể tự tách mình ra trong ý thức của chính mình [tức là không gắn mình vào vai trò này – N.D.], và anh ta có thể “diễn xuất” bằng cách sử dụng những thủ thuật hay mảnh khóe khác nhau. Thí dụ, nhà quý tộc không còn chỉ đơn giản là một nhà quý tộc, nhưng anh ta *diễn vai* một nhà quý tộc, v.v. Lúc này, tình huống sẽ dẫn đến một hệ quả quan trọng hơn nhiều so với chuyện là các cá nhân có thể “diễn xuất” đối với những vai trò mà họ *không* được coi là phải đảm nhiệm. [Hệ quả ấy là:] họ cũng “diễn

xuất” ngay trong những vai trò mà họ *được coi* là họ phải đảm nhiệm – đây là chuyện hoàn toàn khác hẳn. Tình huống này ngày càng trở nên điển hình trong xã hội công nghiệp đương đại, nhưng có lẽ sẽ vượt quá phạm vi tìm hiểu ở đây nếu chúng ta tiếp tục phân tích sâu hơn về mặt xã hội học nhận thức và về mặt tâm lý học xã hội đối với hiện tượng này. Điều cần nhấn mạnh là không thể hiểu được tình huống này nếu không liên tục gắn liền nó với bối cảnh cấu trúc-xã hội của nó, vốn xuất phát một cách lô-gíc từ mối quan hệ tất yếu giữa sự phân công lao động xã hội (và những hệ quả của nó đối với cấu trúc xã hội) với sự phân bố kiến thức về mặt xã hội (và các hệ quả của nó đối với quá trình khách thể hóa thực tại về mặt xã hội). Trong hoàn cảnh đương đại, điều này đòi hỏi phải phân tích cả tình trạng đa nguyên về thực tại lẫn tình trạng đa nguyên về căn cước bằng cách qui chiếu về động năng cấu trúc của xã hội công nghiệp, đặc biệt là động năng của những mô thức phân tầng xã hội do xã hội công nghiệp sản sinh ra.

3. Các lý thuyết về căn cước

Căn cước lẽ tất nhiên là một yếu tố then chốt của thực tại chủ quan, và cũng giống như mọi thực tại chủ quan, nó nằm trong một mối liên hệ biện chứng với xã hội. Căn cước được thành hình bởi các quá trình xã hội. Một khi đã được kết tinh, nó được bảo tồn, cải biến, hay thậm chí được định hình lại bởi các mối liên hệ xã hội. Những quá trình xã hội có liên quan đến việc hình thành và việc bảo tồn căn cước đều được định đoạt bởi cấu trúc xã hội. Ngược lại, những căn cước, vốn được sản sinh bởi sự ảnh hưởng lẫn nhau giữa cơ thể, ý thức cá nhân và cấu trúc xã hội, sẽ tác động trở lại vào cấu trúc xã hội này, bảo tồn nó, cải biến nó, hay thậm chí định hình lại nó. Các xã hội đều có những lịch sử trong đó nảy sinh các căn cước đặc thù; tuy nhiên, những lịch sử này được làm nén bởi những con người có những căn cước đặc thù.

Nếu người ta lưu tâm tới tính biện chứng ấy, người ta có thể tránh được quan niệm sai lầm về những “căn cước tập thể” vốn không quan tâm đến tính chất độc nhất vô nhị, *sub specie aeternitatis* [dưới hình thái phổ quát], của sự hiện hữu cá nhân. Những cấu trúc xã hội lịch sử đặc thù sản sinh ra những *điển hình* căn cước [*identity types*] mà người ta có thể nhận ra trong các trường hợp cá nhân. Hiểu theo nghĩa này, người ta có thể khẳng định rằng một người Mỹ có một căn cước khác với một người Pháp, một người New York khác với một người sống ở miền Trung tây Hoa Kỳ, một vị giám đốc doanh nghiệp khác với một kẻ sống lang thang, v.v. Như

chúng ta đã thấy, thiên hướng và cách xử sự trong đời sống thường nhật phụ thuộc vào những điển hình tương tự. Điều này có nghĩa là người ta có thể quan sát thấy các điển hình căn cước trong đời sống thường nhật và những lời khẳng định nêu trên đều có thể kiểm chứng được – hoặc bị bác bỏ – bởi những con người bình thường có lương tri thông thường. Người Mỹ nào không tin rằng người Pháp khác mình thì có thể đi Pháp để tự mình khám phá ra điều này. Hiển nhiên là vị thế của những điển hình tương tự không thể nào so sánh được với vị thế của các kết quả kiến tạo của các ngành khoa học xã hội, và sự kiểm chứng hay sự bác bỏ cũng không tuân theo các qui tắc của phương pháp khoa học. Chúng tôi buộc phải để sang một bên vấn đề phương pháp luận về mối quan hệ chính xác giữa những sự điển hình hóa trong đời sống thường nhật với các kết quả kiến tạo của khoa học (một tín đồ Thanh giáo biết mình là một tín đồ Thanh giáo, và được công nhận như vậy bởi một tín đồ Anh giáo chẳng hạn, mà không cần phải suy nghĩ đắn đo gì nhiều; thế nhưng nhà khoa học xã hội nào muốn kiểm tra luận điểm của Max Weber về nền đạo đức Thanh giáo thì buộc phải tuân theo những thủ tục khá khác biệt và phức tạp hơn để có thể “công nhận” những vật sở chỉ thường nghiệm [*empirical referents*] của điển hình ý thể [*ideal type*] của Weber). Điểm đáng quan tâm trong ngữ cảnh ở đây, đó là các điển hình căn cước đều có thể “quan sát được” và “kiểm chứng được” bởi kinh nghiệm tiền lý thuyết và do đó tiền khoa học.

Căn cước là một hiện tượng nảy sinh từ sự biện chứng giữa cá nhân với xã hội. Mặt khác, các *điển hình* căn cước đều là

những sản phẩm xã hội *tout court* [một cách đơn thuần], là những yếu tố tương đối ổn định của thực tại xã hội khách quan (mức độ ổn định này, lẽ tất nhiên, đến lượt nó, cũng được định đoạt về mặt xã hội). Xét trong tư cách ấy, chúng là chủ đề của một dạng lý thuyết hóa trong bất cứ xã hội nào, ngay cả khi chúng ổn định và quá trình hình thành các căn cước cá nhân tương đối không gặp vấn đề rắc rối. Các lý thuyết về căn cước luôn luôn nằm lồng trong một lối lý giải tổng quát hơn về thực tại; chúng được “xây gắn vào” vũ trụ biểu tượng và những kiểu chính đáng hóa vũ trụ này về mặt lý thuyết, và chúng có nhiều dạng khác nhau tùy theo đặc tính của những kiểu chính đáng hóa ấy. Căn cước sẽ trở nên hết sức khó hiểu nếu không định vị nó trong một thế giới. Vì thế, bất cứ sự lý thuyết hóa nào về căn cước – và về các điển hình căn cước đặc thù – đều phải diễn ra bên trong khuôn khổ của những sự lý giải về mặt lý thuyết mà trong đó căn cước và những điển hình căn cước được định vị. Chúng ta sẽ sớm trở lại vấn đề này.

Cần phải nhấn mạnh một lần nữa rằng ở đây chúng ta đang đề cập đến những lý thuyết về căn cước xét như một hiện tượng xã hội; nghĩa là, không có bất cứ thành kiến nào về chuyện nó có thể được chấp nhận bởi nền khoa học hiện đại hay không. Thật vậy, chúng tôi sẽ đề cập đến những lý thuyết ấy như những lý thuyết “tâm lý học”, và sẽ đưa vào đây bất cứ lý thuyết nào về căn cước tự nhận là có khả năng giải thích hiện tượng thực tế một cách toàn diện, cho dù sự giải thích này có “hiệu lực” hay không đối với ngành khoa học đương đại mang tên là tâm lý học.

Nếu các lý thuyết về căn cước luôn luôn nằm lồng trong các lý thuyết toàn diện hơn về thực tại, thì điều này phải được hiểu theo cái lô-gíc nền tảng nằm bên dưới các lý thuyết toàn diện này. Thí dụ, nếu một lý thuyết tâm lý học nào đó lý giải một số hiện tượng cụ thể là do bị ma quỷ nhập, thì cái khung ma trận *[matrix]* của lý thuyết ấy chính là một lý thuyết thần thoại về hoàn vũ, và hoàn toàn không thích hợp nếu lý giải nó trong một khuôn khổ ngoài thần thoại. Tương tự như vậy, lý thuyết tâm lý học nào lý giải cũng các hiện tượng ấy như những sự nhiễu điện của bộ não thì sẽ dựa trên một lý thuyết khoa học tổng quát về thực tại, kể cả thực tại của con người và thực tại ngoài con người; và tính nhất quán của cách lý giải này cũng xuất phát từ cái lô-gíc nền tảng nằm bên dưới lý thuyết ấy. Nói một cách đơn giản, tâm lý học luôn luôn dựa trên tiền đề vũ trụ luận.

Điểm này có thể được minh họa bằng cách đề cập đến thuật ngữ “qui hướng thực tại” *[reality-oriented]* vốn được sử dụng nhiều trong ngành tâm bệnh học. Một nhà tâm bệnh học khi thử chẩn đoán một cá nhân có trạng thái tâm lý khả nghi thường đặt ra cho anh ta những câu hỏi nhằm xác định mức độ “qui hướng thực tại” của anh ta. Điều này hoàn toàn lô-gíc; nhìn dưới quan điểm tâm bệnh học, rõ ràng là có một cái gì đó trục trặc khi một cá nhân không biết hôm nay là ngày nào trong tuần, hay khi anh ta sẵn sàng thú nhận rằng mình vừa nói chuyện với linh hồn của những người quá cố. Quả nhiên là thuật ngữ “qui hướng thực tại” tự nó có thể có ích trong một bối cảnh tương tự. Tuy nhiên, nhà xã hội học phải hỏi thêm câu hỏi là “Thực tại *nào*”. Nhân tiện nói ở đây, câu hỏi thêm

này không phải không có mối liên hệ thiết thân với ngành tâm bệnh học. Nhà tâm bệnh học chắc chắn sẽ lưu tâm đến sự kiện là sở dĩ một cá nhân không biết hôm nay là ngày thứ mấy thì có phải là do anh ta vừa đáp máy bay đến từ một lục địa khác hay không. Anh ta không biết hôm nay là ngày thứ mấy có thể chỉ đơn giản là bởi anh ta vẫn còn ở “trong một thời gian khác”, chẳng hạn giờ ở Calcutta thay vì giờ ở miền đông Hoa Kỳ. Nếu nhà tâm bệnh học có một độ nhạy cảm nào đó với bối cảnh văn hóa-xã hội của các trạng thái tâm lý, thì ông ta cũng sẽ đi đến một số kết quả chẩn đoán khác nhau về người vừa trò chuyện với người chết, tùy theo trường hợp người này đến từ thành phố New York chẳng hạn hay từ vùng nông thôn Haiti. Cá nhân có thể vẫn còn ở “trong một thực tại khác” hiểu theo cùng một nghĩa khách quan về mặt xã hội giống như trường hợp đang ở “trong một thời gian khác”. Nói cách khác, những câu hỏi liên quan đến trạng thái tâm lý không thể được trả lời thỏa đáng nếu không chú ý đến những định nghĩa về thực tại vốn đã được coi là đương nhiên trong hoàn cảnh xã hội của anh ta. Nói một cách rạch ròi hơn, trạng thái tâm lý có liên quan với các định nghĩa của xã hội về thực tại nói chung, và chính nó cũng bị qui định về mặt xã hội.

Sự xuất hiện của các lý thuyết tâm lý học còn phản ánh một mối liên hệ biện chứng nữa giữa căn cước với xã hội – đó là mối liên hệ giữa lý thuyết tâm lý học với những yếu tố thuộc thực tại chủ quan mà nó muốn định nghĩa và giải thích. Tất nhiên, mức độ của sự lý thuyết hóa này có thể khác nhau rất nhiều, giống như trong mọi trường hợp chính đáng hóa về mặt lý thuyết. Những điều mà chúng tôi đã nói đến trước đây

về các nguồn gốc và các giai đoạn của các lý thuyết chính đáng hóa đều có thể được áp dụng vào đây với một hiệu lực tương tự, nhưng với một sự khác biệt không phải không quan trọng. [Đó là:] các lý thuyết tâm lý học đều thuộc về một chiều kích của thực tại có tính chất thiết thân mạnh nhất và liên tục nhất về mặt chủ quan đối với mọi cá nhân. Vì thế, sự biện chứng giữa lý thuyết và thực tại tác động đến cá nhân một cách mạnh mẽ và trực tiếp bằng xương bằng thịt.

Khi các lý thuyết tâm lý học đạt đến một trình độ phức tạp cao về mặt tư tưởng, chúng thường được quản trị bởi một nhóm nhân sự được đào tạo chuyên biệt về khối kiến thức này. Dù các chuyên viên này có kiểu tổ chức xã hội nào đi nữa, thì các lý thuyết tâm lý học sẽ vẫn đi vào trở lại đời sống thường nhật bằng cách cung cấp những sơ đồ lý giải để người ta có thể xử lý những trường hợp trực trặc. Tất cả những vấn đề nảy sinh từ sự biện chứng giữa căn cước chủ quan với căn cước mà xã hội đã ấn định, hoặc là giữa căn cước với tầng nền sinh học của nó (chúng ta sẽ bàn về chuyện này sau) đều có thể được phân loại theo các phạm trù lý thuyết –lẽ tất nhiên, đây là tiền đề của bất cứ sự trị liệu nào. Các lý thuyết tâm lý học lúc ấy sẽ được dùng để chính đáng hóa các phương sách bảo tồn và sửa chữa căn cước mà xã hội đã thiết lập, bằng cách đem lại sự kết nối về mặt lý thuyết giữa căn cước với thế giới, vì cả hai đều đã được định nghĩa về mặt xã hội và đều đã được sở đắc về mặt chủ quan.

Các lý thuyết tâm lý học có thể mang tính chất xác đáng hay không xác đáng trong thực tế – khi nói như vậy, chúng tôi *không* có ý nói về tính chất xác đáng của chúng xét về mặt qui

tắc hoạt động của ngành khoa học thực nghiệm, nhưng chúng tôi muốn nói về những sơ đồ lý giải mà chuyên gia hay người phạm có thể áp dụng vào các hiện tượng thường nghiệm trong đời sống thường nhật. Thí dụ, lý thuyết tâm lý học nào thừa nhận tình trạng bị ma quỷ nhập thì chắc là sẽ không xác đáng để lý giải những vấn đề liên quan đến căn cước của những người trí thức Do Thái trung lưu ở thành phố New York. Đơn giản là vì những người này không có một căn cước có khả năng sản xuất ra những hiện tượng mà người ta có thể lý giải theo cách ấy. Ma quỷ, nếu quả thật chúng tồn tại, có vẻ như tránh né họ. Mặt khác, ngành phân tâm học chắc là cũng không xác đáng để lý giải những vấn đề căn cước ở vùng nông thôn Haiti, trong khi một thứ tâm lý học của đạo Voudun thì lại có thể đưa ra những sơ đồ lý giải có mức độ chính xác cao về mặt thường nghiệm. Hai loại tâm lý học này đều chứng minh được tính chất xác đáng của mình về mặt thường nghiệm thông qua khả năng ứng dụng vào việc trị liệu, nhưng không phải vì thế mà chúng chứng minh được vị thế bản thể luận của những phạm trù trị liệu của mình. Cả các vị thần Voudun lẫn năng lượng *libido* đều không thể tồn tại bên ngoài cái thế giới vốn đã được định nghĩa trong những bối cảnh xã hội tương ứng. Nhưng trong lòng những bối cảnh ấy thì cả hai thứ ấy đều thực sự tồn tại nhờ vào sự định nghĩa của xã hội, và đều được nội tâm hóa như những thực tại trong dòng tiến trình xã hội hóa. Người dân nông thôn Haiti *bị* ma quỷ nhập, còn người trí thức New York thì *bị* bệnh tâm căn [*neurotic*]. Như vậy, chuyện ma quỷ nhập và bệnh tâm căn đều là những thành tố của cả thực tại khách quan lẫn thực tại chủ quan

trong những bối cảnh ấy. Thực tại này có mặt trên phương diện thường nghiệm trong đời sống thường nhật. Các lý thuyết tâm lý học tương ứng đều xác đáng trên phương diện thường nghiệm cũng theo đúng ý nghĩa này. Ở đây, chúng ta không cần quan tâm tới vấn đề là liệu các lý thuyết tâm lý học có thể phát triển để siêu vượt lên khỏi tính tương đối lịch sử-xã hội này hay không, và nếu có thì chúng sẽ phát triển như thế nào.

Trong chừng mực mà các lý thuyết tâm lý học đều xác đáng theo nghĩa ấy, thì chúng có thể được kiểm chứng về mặt thực nghiệm. Một lần nữa, chuyện đang bàn ở đây không phải là sự kiểm chứng hiểu theo nghĩa khoa học, mà là kiểm nghiệm thông qua kinh nghiệm của đời sống xã hội thường nhật. Thí dụ, người ta có thể nói rằng những người sinh vào những ngày nào đó trong tháng thì sẽ dễ bị ma quỷ nhập, hay những người nào có mẹ là người bạo ngược thì sẽ dễ mắc bệnh tâm căn. Những mệnh đề này đều có thể được kiểm chứng về mặt thường nghiệm một khi chúng thuộc về những lý thuyết xác đáng, hiểu theo nghĩa vừa nêu trên. Sự kiểm chứng này có thể được tiến hành bởi các thành viên cũng như bởi những nhà quan sát từ bên ngoài nhìn vào những hoàn cảnh xã hội hữu quan. Một nhà dân tộc học người Haiti có thể khám phá ra bệnh tâm căn ở New York trên bình diện thường nghiệm, cũng giống như một nhà dân tộc học Mỹ có thể khám phá ra hiện tượng bị ma quỷ nhập trong- đạo Voudun trên bình diện thường nghiệm. Điều kiện tiền đề để có thể đi đến những khám phá ấy chỉ đơn giản là nhà quan sát ở bên ngoài có sẵn sàng sử dụng bộ máy tư tưởng của loại tâm lý học bản địa để

tiến hành khảo sát hay không mà thôi. Liệu anh ta có đồng thời sẵn sàng chấp nhận rằng thứ tâm lý học ấy có hiệu lực nhận thức luận tổng quát hơn hay không – điều này không liên quan tới công việc khảo sát thực nghiệm trực tiếp.

Có một cách khác để nói rằng các lý thuyết tâm lý học đều xác đáng, đó là nói rằng chúng đều phản ánh cái thực tại tâm lý mà chúng muốn giải thích. Nhưng nếu như đó là toàn bộ câu chuyện, thì mối liên hệ giữa lý thuyết và thực tại ở đây vẫn chưa phải là một mối liên hệ mang tính biện chứng. Một sự biện chứng thực thụ chỉ xuất hiện nhờ vào hiệu năng *hiện thực hóa* của các lý thuyết tâm lý học. Trong chừng mực mà các lý thuyết tâm lý học đều là những yếu tố thuộc về lối định nghĩa thực tại của xã hội, thì khả năng sản-sinh-ra-thực-tại của chúng là một đặc trưng tương tự như đặc trưng của các lý thuyết chính đáng hóa khác; tuy nhiên, hiệu năng hiện thực hóa của chúng đặc biệt lớn lao, bởi lẽ hiệu năng này nằm trong những tiến trình nặng về cảm xúc khi hình thành căn cước. Nếu một lý thuyết tâm lý học đi đến chỗ được thiết lập về mặt xã hội (tức là được mọi người thừa nhận là một cách lý giải xác đáng về thực tại khách quan), thì nó sẽ có xu hướng tự hiện thực hóa một cách mạnh mẽ trong những hiện tượng mà nó nhằm lý giải. Việc nội tâm hóa lý thuyết tâm lý học này sẽ càng diễn ra nhanh chóng bởi sự kiện là nó thuộc về thực tại bên trong, đến mức mà cá nhân sẽ hiện thực hóa nó ngay trong chính hành vi nội tâm hóa nó. Một lần nữa, vì một lý thuyết tâm lý học luôn luôn tự nó gắn liền với căn cước, nên việc nội tâm hóa nó thường đi đôi với sự đồng hóa, và do đó *ipso facto* [tự bản thân sự kiện này] cũng thường dẫn đến sự

hình thành căn cước. Trong mỗi liên hệ chặt chẽ này giữa sự nội tâm hóa và sự đồng hóa, các lý thuyết tâm lý học có sự khác biệt lớn lao so với các loại lý thuyết khác. Không có gì đáng ngạc nhiên: vì các vấn đề liên quan đến sự xã hội hóa bất thành thường phần lớn dẫn tới kiểu lý thuyết hóa này, nên các lý thuyết tâm lý học thường dễ gây ra những hiệu ứng xã hội hóa mạnh hơn. Điều này không có nghĩa là các lý thuyết tâm lý học có khả năng tự kiểm chứng. Như chúng tôi đã nêu, sự kiểm chứng chỉ diễn ra khi các lý thuyết tâm lý học chạm trán với thực tại tâm lý đang có mặt trong thực tế. Các lý thuyết tâm lý học tạo ra một thực tại, và thực tại này, đến lượt nó, trở thành cơ sở để kiểm chứng chúng. Nói cách khác, ở đây, chúng ta đang đối diện với những mối liên hệ biện chứng, chứ không phải là sự trùng lặp ngôn từ.

Người dân nông thôn Haiti nào đã nội tâm hóa lý thuyết tâm lý học của đạo Voudun thì sẽ bị ma quỷ nhập ngay khi anh ta phát hiện ra một số dấu hiệu nhất định nào đó. Tương tự như vậy, người trí thức nào ở New York đã nội tâm hóa lý thuyết tâm lý học của Freud thì sẽ trở thành kẻ bị bệnh tâm căn ngay khi anh ta phát hiện ra một số triệu chứng mà ai cũng biết. Thật vậy, trong một bối cảnh tiểu sử nhất định, rất có thể những dấu hiệu hay những triệu chứng ấy sẽ được trưng ra bởi chính cá nhân. Người Haiti trong trường hợp này sẽ trưng ra không phải các triệu chứng của bệnh tâm căn, mà là các dấu hiệu bị ma quỷ nhập, trong khi người New York sẽ cấu tạo bệnh tâm căn của mình theo đúng với hệ thống triệu chứng mà mọi người đã thừa nhận. Điều này không có liên quan gì với “chứng hystêria tập thể”, lại càng không dính dáng

gì với hành vi giả bệnh [để trốn việc], nhưng mang dấu ấn của các điển hình căn cước của xã hội bên trong thực tại chủ quan cá nhân của những người thường dân có ý thức thông thường. Mức độ đồng hóa sẽ khác nhau tùy theo những tình huống nội tâm hóa, như chúng ta đã bàn ở phần trên, và phụ thuộc chẳng hạn vào chuyện là nó diễn ra ở giai đoạn xã hội hóa sơ cấp hay giai đoạn xã hội hóa thứ cấp. Việc thiết lập một lý thuyết tâm lý học trong xã hội – vốn cũng dẫn đến chuyện giao phó một số vai trò xã hội cho nhóm nhân sự chuyên đảm trách việc quản trị lý thuyết và việc áp dụng các biện pháp trị liệu của lý thuyết này – tất nhiên sẽ phụ thuộc vào những hoàn cảnh lịch sử-xã hội khác nhau. Nhưng nó càng được thiết lập về mặt xã hội, thì càng có vô khối hiện tượng mà nó phải lý giải.

Nếu chúng ta đặt ra khả năng là có một số lý thuyết tâm lý học nào đó đi đến chỗ trở nên xác đáng trong tiến trình hình thành của nó, thì chúng ta sẽ phải nêu lên câu hỏi là tại sao những lý thuyết chưa-xác-đáng (chúng thường như vậy ở những chặng đầu của tiến trình này) lại có thể nảy sinh lúc ban đầu. Nói một cách đơn giản hơn, tại sao một lý thuyết tâm lý học này phải thay thế một lý thuyết tâm lý học khác trong lịch sử? Câu trả lời tổng quát là sự thay đổi này xảy ra khi căn cước tỏ ra có vấn đề, cho dù vì bất cứ lý do gì. Vấn đề có thể nảy sinh từ mối liên hệ biện chứng giữa thực tại tâm lý với cấu trúc xã hội. Những sự thay đổi căn bản trong cấu trúc xã hội (chẳng hạn những thay đổi do cuộc Cách mạng công nghiệp gây ra) có thể gây ra những sự thay đổi đồng thời trong thực tại tâm lý. Trong trường hợp này, những lý thuyết

tâm lý học mới có thể nảy sinh bởi vì những lý thuyết tâm lý học cũ không còn đủ khả năng giải thích một cách xác đáng những hiện tượng thực tế đang diễn ra. Lúc đó, công việc lý thuyết hóa về căn cước sẽ tìm cách hiểu được những sự chuyển hóa của căn cước đang diễn ra trong thực tế, và ngay bản thân việc lý thuyết hóa cũng sẽ bị chuyển hóa trong tiến trình này. Mặt khác, căn cước có thể gặp vấn đề rắc rối ngay trên bình diện lý thuyết, tức là xuất phát từ những tiến triển nội tại của lý thuyết. Trong trường hợp này, phải nói là các lý thuyết tâm lý học [mới] sẽ được chế tạo “trước khi xảy ra sự kiện”. Việc chúng được thành lập *sau đó* về mặt xã hội, và kèm theo đó là hiệu năng sản-sinh-ra-thực-tại của chúng, có thể là hệ quả phát sinh từ những mối liên hệ tương hợp nào đó giữa nhóm nhân sự đảm trách việc lý thuyết hóa với những lợi ích xã hội khác nhau. Chuyện cố tình sử dụng thủ thuật ý thức hệ của những nhóm có lợi ích chính trị là một trong những khả năng có thể xảy ra trong lịch sử.

4. Cơ thể và căn cước

Chúng ta đã từng bàn luận ở một mục trước về những tiền đề và những giới hạn của cơ thể đối với sự kiến tạo xã hội về thực tại. Điều quan trọng bây giờ cần nhấn mạnh là cơ thể luôn tiếp tục tác động đến mỗi chặng hoạt động kiến-tạo-thực-tại của con người, và chính cơ thể, đến lượt nó, cũng bị tác động bởi hoạt động này. Nói nôm na, thú tính của con người được chuyển hóa trong quá trình xã hội hóa, nhưng nó không bị triệt tiêu. Do vậy, bao tử của con người cứ không ngừng cầu nhàu ngay cả khi anh ta đang bận rộn với công việc xây-dựng-thế-giới của mình. Ngược lại, những biến cố [diễn ra] trong công việc này, [tức là] sản phẩm của anh ta, có thể khiến cho bao tử anh ta cầu nhàu nhiều hơn hay ít hơn, hoặc cầu nhàu theo kiểu khác. Con người cũng có khả năng vừa ăn vừa xây dựng lý thuyết. Chúng ta có thể dễ dàng quan sát tình trạng không ngừng đồng tồn tại của thú tính và xã hội tính của con người tại bất cứ cuộc trò chuyện nào trong bữa ăn.

Người ta có thể nói về một mối liên hệ biện chứng giữa tự nhiên và xã hội. Sự biện chứng này nằm sẵn trong thân phận con người, và tự bộc lộ lại từ đầu nơi mỗi con người cá nhân. Lẽ tất nhiên, đối với cá nhân, nó diễn ra trong một hoàn cảnh lịch sử-xã hội đã được cấu trúc sẵn. Có một sự biện chứng liên tục – vốn xuất hiện ngay từ những chặng đầu tiên của quá trình xã hội hóa và tiếp tục diễn ra trong suốt cuộc đời của cá nhân trong xã hội – giữa mỗi động vật con người với

hoàn cảnh lịch sử-xã hội của anh ta. Ở bên ngoài cá nhân, đó là một sự biện chứng giữa động vật cá thể với thế giới xã hội. Còn ở bên trong cá nhân, đó là một sự biện chứng giữa tầng nền sinh học của cá nhân với căn cước vốn đã được sản sinh về mặt xã hội.

Xét dưới khía cạnh bên ngoài cá nhân, chúng ta vẫn thấy được là cơ thể đặt định ra những giới hạn cho những điều có thể xảy ra về mặt xã hội. Như các nhà lập pháp Anh Quốc từng nói, Nghị viện có thể làm mọi chuyện ngoại trừ việc làm cho đàn ông sinh con. Nếu Nghị viện có cố làm điều này, thì dự án của họ có lẽ sẽ bị thất bại vì những thực tế khắc nghiệt của sinh học con người. Các nhân tố sinh học luôn luôn giới hạn phạm vi các khả năng xã hội mà mỗi cá nhân có thể tham gia vào, nhưng thế giới xã hội, vốn có sẵn đó trước khi mỗi cá nhân ra đời, đến lượt nó, cũng áp đặt những giới hạn lên những cái mà cơ thể có khả năng làm được về mặt sinh học. Sự biện chứng tự bộc lộ chính nó thông qua sự giới hạn *lẫn nhau* giữa cơ thể với xã hội.

Một thí dụ minh họa sắc nét về sự giới hạn của xã hội đối với các khả năng sinh học của cơ thể, đó là tuổi thọ. Tuổi thọ trung bình thay đổi tùy theo địa điểm xã hội. Ngay trong xã hội Mỹ đương đại, có một sự chênh lệch lớn lao về tuổi thọ giữa những người thuộc tầng lớp dưới so với tầng lớp trên. Mặt khác, cả khả năng mắc bệnh lẫn tính chất bệnh lý cũng khác biệt tùy theo địa điểm xã hội. Những người thuộc tầng lớp dưới thường đau ốm nhiều hơn so với những người thuộc tầng lớp trên; hơn nữa, họ còn mắc nhiều loại bệnh khác nhau. Nói cách khác, chính xã hội sẽ định đoạt chuyện cơ thể

cá nhân sẽ sống bao lâu và sống như thế nào. Sự định đoạt này có thể được lập trình về mặt định chế thông qua sự vận hành của các cơ chế kiểm soát xã hội, chẳng hạn thông qua định chế luật pháp. Xã hội có thể gây thương tật và giết chết [cá nhân]. Thật vậy, chính là thông qua quyền lực của mình đối với sự sống và sự chết mà xã hội thể hiện quyền kiểm soát tối hậu của mình lên trên cá nhân.

Xã hội cũng trực tiếp thâm nhập vào sự vận hành của cơ thể, quan trọng nhất là trong lãnh vực tình dục và dinh dưỡng. Nếu cả tình dục lẫn dinh dưỡng đều dựa trên nền tảng là những thiên hướng sinh học, thì những thiên hướng này cực kỳ linh hoạt nơi động vật con người. Do cấu tạo sinh học của mình, con người có thiên hướng đi tìm sự giải tỏa tình dục và sự ăn uống. Nhưng cấu tạo sinh học của anh ta không nói cho anh ta biết anh ta cần đi tìm sự giải tỏa tình dục *ở đâu* và cần ăn *cái gì*. Nếu bị bỏ mặc một mình, con người có thể gấn bó về mặt tình dục với bất cứ đối tượng nào và hoàn toàn có thể ăn những thứ sẽ giết chết anh ta. Tình dục và dinh dưỡng đều được lái vào những chiều hướng đặc thù về mặt xã hội hơn là về mặt sinh học; sự lèo lái này không chỉ áp đặt những giới hạn lên các hoạt động này, mà còn trực tiếp tác động đến các chức năng của cơ thể. Do vậy, cá nhân nào đã được xã hội hóa thành công thì sẽ không thể hoạt động tình dục “sai” đối tượng tình dục, và anh ta có thể nôn mửa khi gặp phải đồ ăn “sai”. Như chúng ta đã thấy, sự lèo lái của xã hội đối với hoạt động [của cá nhân] chính là bản chất của sự định chế hóa, vốn là nền tảng của quá trình kiến tạo xã hội về thực tại. Có thể nói thực tại xã hội không chỉ định đoạt hoạt

động và ý thức [của cá nhân], mà còn định đoạt phần lớn sự vận hành của cơ thể. Vì vậy, những chức năng mang bản chất sinh học nội tại như khoái cảm cực điểm [trong sinh hoạt tình dục] và sự tiêu hóa đều được cấu trúc hóa về mặt xã hội. Xã hội cũng định đoạt cả cách thức mà cơ thể được sử dụng trong hoạt động; khả năng biểu cảm, dáng đi và cử chỉ đều được cấu trúc hóa về mặt xã hội. Ở đây, chúng ta không bận tâm tới khả năng có thể có một bộ môn xã hội học về thân thể mà những điều vừa nêu có thể gợi ra. Điểm mấu chốt [mà chúng tôi muốn nói ở đây] là xã hội đặt ra những giới hạn cho cơ thể, cũng như cơ thể đặt ra những giới hạn cho xã hội.

Xét dưới khía cạnh bên trong cá nhân, sự biện chứng tự biểu hiện dưới dạng chống cự của tầng nền sinh học [của con người cá nhân] đối với việc xã hội ép nó vào khuôn mẫu. Tất nhiên, điều này xảy ra rõ ràng nhất trong quá trình xã hội hóa sơ cấp. Những khó khăn trong việc xã hội hóa một đứa trẻ lúc ban đầu không thể được giải thích đơn giản là do những vấn đề nội tại của sự học hỏi. Phải nói là con thú bé nhỏ luôn chống trả lại. Định mệnh của nó là phải thua cuộc trong cuộc chiến này – nhưng thực tế này vẫn không hề loại trừ sự kháng cự của thú tính của nó trước cái lực ảnh hưởng càng lúc càng sâu đậm hơn của thế giới xã hội. Thí dụ, đứa trẻ sẽ chống cự lại việc áp đặt cái cấu trúc thời gian của xã hội lên thời gian tính tự nhiên của cơ thể của nó. Nó không chịu ăn và ngủ theo giờ khắc của cái đồng hồ chứ không phải theo những nhu cầu sinh học nhất định của cơ thể của nó. Sức kháng cự sẽ từng bước bị bẻ gãy trong suốt tiến trình xã hội hóa, nhưng nó sẽ vẫn còn đó mãi như một sự ấm ức mỗi lần mà xã hội cấm

không cho nó ăn khi nó đói và cấm không cho nó lên giường khi nó buồn ngủ. Sự xã hội hóa thường chứa đựng kiểu ám ức sinh học này một cách không thể tránh khỏi. Cuộc sống xã hội phụ thuộc vào việc khuất phục liên tục sức kháng cự vốn bắt nguồn từ nền tảng sinh học của cá nhân, và [vì thế] nó cần đến sự chính đáng hóa cũng như sự định chế hóa. Do vậy, xã hội sẽ cung cấp cho cá nhân nhiều cách giải thích khác nhau như tại sao anh ta phải ăn ba bữa mỗi ngày, chứ không phải cứ lúc nào đói là ăn, và phải đưa ra những cách giải thích thậm chí còn mạnh mẽ hơn nữa về việc vì sao anh ta không được ăn nằm với chị/em gái của mình. Những vấn đề tương tự trong việc thích ứng cơ thể với thế giới đã-được-kiến-tạo về mặt xã hội cũng xảy ra trong giai đoạn xã hội hóa thứ cấp, mặc dù ở giai đoạn này, lẽ dĩ nhiên, mức độ ám ức về mặt sinh học có lẽ ít gay gắt hơn.

Nơi một cá nhân đã được xã hội hóa hoàn toàn, vẫn không ngừng diễn ra một mối liên hệ biện chứng nội tại giữa căn cước với tầng nền sinh học của nó. Cá nhân tiếp tục trải nghiệm chính mình như một cơ thể, nằm ngoài và đôi khi trái ngược với những cách đối vật hóa về chính anh ta vốn bắt nguồn từ xã hội. Thường thì mối liên hệ biện chứng này được lãnh hội như một cuộc đấu tranh giữa một cái tôi “cao cả hơn” với một cái tôi “thấp kém hơn”, cái trước tương ứng với căn cước xã hội và cái sau tương ứng với cái thú tính tiền-xã-hội, hay cũng có thể là phản-xã-hội. Cái tôi “cao cả hơn” phải liên tục khẳng định chính mình lên trên cái tôi “thấp kém hơn”, đôi khi trong những cuộc thử sức quyết liệt một mất một còn. Thí dụ, một người đàn ông phải vượt qua nỗi sợ chết thuộc về

bản năng của mình thông qua sự can trường trong chiến đấu. Cái tôi “thấp kém hơn” ở đây bị cái tôi “cao cả hơn” đánh bại và khuất phục – đây là một cách khẳng định việc chế ngự cái tầng nền sinh học, vốn cần thiết nếu muốn bảo tồn cái căn cước xã hội của người chiến binh, cả về mặt khách quan lẫn chủ quan. Cũng tương tự, một người đàn ông có thể buộc bản thân mình phải thực hiện hành vi tình dục đi ngược lại với sự kháng cự trớ trêu của tình trạng chán chê sinh lý [vì đã thỏa mãn rồi – N.D.] nhằm bảo tồn căn cước của mình là một kẻ có phong độ cường tráng nam tính mẫu mực. Thế là một lần nữa, cái tôi “thấp kém hơn” bị ép phải phục vụ cho cái tôi “cao cả hơn”. Cả việc chiến thắng nỗi sợ hãi lẫn việc chiến thắng tình trạng mệt lử về mặt tình dục đều minh họa cho cách thức mà tầng nền sinh học [của cá nhân] chống cự và bị chế ngự bởi cái tôi xã hội bên trong con người. Lẽ dĩ nhiên, có nhiều thắng lợi nhỏ nhoi hơn diễn ra theo thông lệ trong dòng đời sống thường nhật, cũng như thực sự có những thất bại nhẹ hơn lẫn những thất bại nặng nề hơn.

Con người đã được tiền định về mặt sinh học là phải kiến tạo một thế giới và cư ngụ trong thế giới ấy cùng với tha nhân. Thế giới này trở thành thực tại chủ đạo và tất yếu đối với anh ta. Những giới hạn của thế giới này được ấn định bởi tự nhiên, nhưng một khi đã được kiến tạo, thế giới này tác động ngược trở lại lên tự nhiên. Trong quá trình tác động biện chứng giữa tự nhiên và thế giới đã-được-kiến-tạo về mặt xã hội, cơ thể của con người tự nó cũng được chuyển hóa. Trong chính quá trình biện chứng này, con người sản xuất ra thực tại và nhờ đó sản xuất ra chính mình.

KẾT LUẬN

XÃ HỘI HỌC NHẬN THỨC VÀ LÝ THUYẾT XÃ HỘI HỌC

Trong công trình này, chúng tôi đã cố gắng trình bày một lối giải thích tổng quát và có hệ thống về vai trò của kiến thức trong xã hội. Hiển nhiên là những nội dung phân tích của chúng tôi chưa phải đã bao quát thấu đáo hết mọi khía cạnh. Nhưng chúng tôi hy vọng rằng nỗ lực của chúng tôi nhằm khai triển một lý thuyết có hệ thống về bộ môn xã hội học nhận thức sẽ kích thích cả sự thảo luận mang tính chất phê phán lẫn những công trình khảo cứu thực nghiệm. Có một chuyện mà chúng tôi tin chắc. Đó là việc tái định nghĩa các vấn đề và các nhiệm vụ của môn xã hội học nhận thức đáng lý đã phải được làm từ lâu. Chúng tôi hy vọng rằng nội dung phân tích của chúng tôi gợi ra được đường hướng để theo đó những công trình nghiên cứu tiếp theo có thể được tiến hành một cách có kết quả.

Tuy nhiên, quan niệm của chúng tôi về môn xã hội học nhận thức cũng chứa đựng một số điều ngụ ý có liên quan đến lý thuyết xã hội học và sự nghiệp xã hội học nói chung, và đề xướng một nhãn quan khác về một số lãnh vực đặc thù mà ngành xã hội học quan tâm.

Những nội dung phân tích về sự khách thể hóa, sự định chế hóa và sự chính đáng hóa đều có thể được ứng dụng trực tiếp vào các vấn đề của bộ môn xã hội học về ngôn ngữ, lý thuyết

về hành động xã hội và về các định chế, và bộ môn xã hội học về tôn giáo. Quan niệm của chúng tôi về bộ môn xã hội học nhận thức đi đến kết luận rằng các bộ môn xã hội học về ngôn ngữ và về tôn giáo không thể được coi là những chuyên ngành ngoại vi ít quan trọng đối với bản thân lý thuyết xã hội học, mà ngược lại, chính chúng đem lại những đóng góp thiết yếu cho lý thuyết xã hội học. Tầm nhìn này không phải là điều gì mới mẻ. Chính Durkheim và trường phái của ông đã nhận ra điều ấy, nhưng sau đó tầm nhìn này đã bị quên lãng vì nhiều lý do không liên quan tới lý thuyết. Chúng tôi hy vọng đã nói rõ rằng môn xã hội học nhận thức đòi hỏi phải có tiền đề là một môn xã hội học về ngôn ngữ, và rằng không thể có một môn xã hội học nhận thức nếu không có một môn xã hội học về tôn giáo (và ngược lại). Mặt khác, chúng tôi nghĩ rằng chúng tôi đã cho thấy làm thế nào mà các lập trường lý thuyết của Weber và của Durkheim có thể được kết hợp với nhau trong một lý thuyết toàn diện về hành động xã hội mà không làm mất đi cái lô-gíc nội tại của lập trường mỗi bên. Cuối cùng, chúng tôi cũng tin là sự kết nối mà chúng tôi đã thiết lập giữa môn xã hội học nhận thức với điểm lý thuyết then chốt của tư tưởng của Mead và trường phái của ông có thể gợi ra một khả năng lý thú về cái có thể gọi là một môn tâm lý học xã hội học [*sociological psychology*], nghĩa là, một môn tâm lý học có những nhãn quan nền tảng dựa trên một quan niệm xã hội học về thân phận con người. Những nhận xét mà chúng tôi đã nêu ra ở đây cho thấy đó là một chương trình có lẽ có nhiều triển vọng về mặt lý thuyết.

Nói tổng quát hơn, chúng tôi có thể khẳng định rằng việc phân tích về vai trò của sự nhận thức trong mối liên hệ biện chứng giữa cá nhân với xã hội, và giữa căn cước cá nhân với cấu trúc xã hội, có thể mang lại một nhãn quan bổ sung có ý nghĩa quan trọng then chốt cho mọi lãnh vực của ngành xã hội học. Điều này dĩ nhiên không có nghĩa là chúng tôi phủ nhận rằng những sự phân tích về mặt thuần túy cấu trúc đối với các hiện tượng xã hội là công việc hoàn toàn xác đáng đối với nhiều lãnh vực khảo cứu xã hội học khác nhau, kể từ việc khảo sát các nhóm nhỏ cho tới việc khảo sát những phức hợp định chế to lớn, như kinh tế hay chính trị. Chúng tôi cũng không hề có ý cho rằng “góc độ” xã hội học nhận thức phải được gài vào tất cả các lãnh vực phân tích ấy theo một cách thức nào đó. Trong nhiều trường hợp, điều này có lẽ không cần thiết đối với mục tiêu tri nhận mà những công trình ấy nhắm đến. Tuy vậy, chúng tôi muốn gợi ý rằng nếu chúng ta muốn tích hợp những kết quả khám phá của những công trình ấy vào trong kho lý thuyết xã hội học, thì không phải chỉ cần tôn trọng một cách tình cờ cái “nhân tố con người” nằm đằng sau các dữ kiện cấu trúc thu thập được là đủ. Việc tích hợp này đòi hỏi phải chú tâm một cách có hệ thống đến mối liên hệ biện chứng giữa các thực tại cấu trúc với công cuộc kiến tạo thực tại của con người – trong lịch sử.

Chúng tôi không hề có ý định muốn luận chiến khi viết cuốn sách này. Nhưng cũng thật vớ vẩn nếu chúng tôi không thừa nhận là chúng tôi rất ít hứng thú với hiện trạng lý thuyết xã hội học. Một mặt, chúng tôi đã cố gắng chứng minh, thông qua việc phân tích về những mối liên hệ qua lại giữa các quá

trình định chế với các vũ trụ biểu tượng đóng-vai-trò-chính-đáng-hóa, rằng tại sao chúng ta cần coi những lối giải thích chức năng luận mẫu mực trong các ngành khoa học xã hội như một trò đánh lận con đen trên bình diện lý thuyết. Mặt khác, chúng tôi hy vọng đã trình bày rõ lý lẽ vì sao mà chúng tôi xác tín rằng một nền xã hội học thuần túy cấu trúc tự nội tại nó có nguy cơ vật hóa các hiện tượng xã hội. Cho dù nó khởi sự bằng cách khiêm tốn cho rằng những công trình kiến tạo của mình chỉ đơn giản mang tính chất gợi ý tìm tòi, thì rồi ra nó cũng gần như luôn luôn đi đến chỗ lằm lẩn và đánh đồng những kết quả lý thuyết hóa của mình với các định luật của vũ trụ.

Khác hẳn với một số kiểu thời trang chủ đạo trong lãnh vực xây dựng lý thuyết trong ngành xã hội học đương đại, những ý tưởng mà chúng tôi đã cố gắng khai triển không hề mặc nhiên thừa nhận cả một “hệ thống xã hội” phi lịch sử, *lẫn* một “bản chất con người” phi lịch sử. Lối tiếp cận mà chúng tôi sử dụng ở đây không phải là một lối tiếp cận duy xã hội học [*non-sociologistic*], cũng không phải duy tâm lý học [*non-psychologistic*]. Chúng tôi không thể đồng ý với ý kiến cho rằng đối tượng của ngành xã hội học là cái được gọi là “động năng” [*dynamics*] giữa “hệ thống” xã hội với “hệ thống” tâm lý, mà người ta sắp xếp *post hoc* [sau sự kiện] vào một mối liên hệ hết sức đáng ngờ (nhân tiện nói thêm, tiến trình tư tưởng của hai thuật ngữ này đáng để khảo sát riêng trong bộ môn xã hội học nhận thức thực nghiệm).

Quan điểm về mối liên hệ biện chứng giữa thực tại xã hội với cuộc đời cá nhân trong lịch sử hoàn toàn không phải là

chuyện gì mới lạ. Lẽ dĩ nhiên, nó đã được du nhập vào tư tưởng khoa học xã hội hiện đại một cách mạnh mẽ nhất nhờ Marx. Tuy vậy, điều cần làm là đưa một nhãn quan biện chứng vào định hướng lý thuyết của các ngành khoa học xã hội. Tất nhiên, chúng tôi không hề muốn nói đến việc du nhập một cách giáo điều các tư tưởng của Marx vào trong lý thuyết xã hội học. Chúng tôi không muốn nói điều gì khác ngoài việc khẳng định rằng mối liên hệ biện chứng nêu trên thực sự tồn tại, một cách tổng quát và trên thực tế. Điều cần làm là xuất phát từ sự khẳng định này, phải tiếp tục đi đến việc cụ thể hóa các quá trình biện chứng trong một khuôn khổ lý thuyết phù hợp với các truyền thống lớn của tư tưởng xã hội học. Cách lập luận theo kiểu tu từ học về sự biện chứng, như thường được thực hiện bởi những nhà mác-xít giáo điều, cần được nhà xã hội học coi là một hình thức khác của tư tưởng ngu dân. Và ngoài ra, chúng tôi xác tín rằng chỉ có một sự thấu hiểu về cái mà Marcel Mauss gọi là “sự kiện xã hội toàn bộ” mới có thể bảo vệ nhà xã hội học tránh khỏi những xu hướng vật hóa mang tính bóp méo của cả phái duy xã hội học lẫn phái duy tâm lý học. Chính là trong bối cảnh tình hình tư tưởng mà cả hai nguy cơ ấy đều hết sức có thực, chúng tôi mong độc giả hiểu [ý định của] tập khảo luận này của chúng tôi.

Công trình này của chúng tôi mang tính chất lý thuyết. Trong bất cứ ngành khoa học thực nghiệm nào, lý thuyết phải mang tính chất thiết thân đối với những “dữ kiện” được coi là thích đáng với ngành này –thiết thân xét trên hai phương diện. Nó phải phù hợp với chúng, và phải sẵn sàng hướng đến

việc khảo sát thực nghiệm tiếp theo. Có rất nhiều vấn đề thực nghiệm mở ra trước bộ môn xã hội học nhận thức. Đây không phải là nơi để đưa ra một danh mục những vấn đề mà chúng tôi cho là đáng quan tâm nhất trong lãnh vực này, lại càng không phải là nơi để đề xướng ra những giả thuyết cụ thể. Chúng tôi đã đưa ra một số chỉ báo của những điều mà chúng tôi có trong đầu thông qua một số thí dụ minh họa cho lối lập luận lý thuyết của chúng tôi. Chúng tôi chỉ muốn nói thêm ở đây rằng, theo quan điểm của chúng tôi, việc nghiên cứu thực nghiệm về mối quan hệ giữa các định chế với các vũ trụ biểu tượng (vốn đảm nhiệm việc chính đáng hóa) sẽ thúc đẩy mạnh mẽ sự hiểu biết xã hội học về xã hội đương đại. Ở đây có rất nhiều vấn đề. Những vấn đề này sẽ trở nên tối tăm hơn là sáng sủa nếu người ta đề cập đến xã hội đương đại dưới những khía cạnh như “thế tục hóa”, “kỷ nguyên khoa học”, “xã hội đại chúng”, hoặc ngược lại, dưới những khía cạnh như “cá nhân tự trị”, sự “khám phá ra cái vô thức”, v.v. Những thuật ngữ này chỉ cho thấy tính chất bao la của vấn đề mà người ta cần làm sáng tỏ về mặt khoa học. Ai cũng dễ dàng thừa nhận rằng con người Tây phương đương đại, xét một cách tổng quát, đang sống trong một thế giới vô cùng khác biệt so với bất cứ thế giới nào trước đây. Thế nhưng bản thân điều này có nghĩa là gì xét về mặt thực tại, khách quan và chủ quan, trong đó những con người này sống cuộc đời thường nhật của họ và trong đó xảy ra những cuộc khủng hoảng của họ, thì chuyện này hoàn toàn chưa được giải thích một cách sáng tỏ. Việc nghiên cứu thực nghiệm về những vấn đề ấy, vốn khác hẳn so với việc tư biện ít nhiều thông thái, chỉ vừa mới được

bắt đầu. Chúng tôi hy vọng rằng việc làm sáng tỏ nhãn quan lý thuyết của bộ môn xã hội học nhận thức mà chúng tôi đã cố gắng thực hiện ở đây có thể gợi lên cho lãnh vực nghiên cứu thực nghiệm thấy được những vấn đề mà các nhãn quan lý thuyết khác thường dễ bỏ qua. Để lấy một thí dụ, mối quan tâm hiện nay của các nhà khoa học xã hội đối với những lý thuyết xuất phát từ ngành phân tâm học có thể sẽ mang một sắc thái hết sức khác biệt nếu đến một lúc nào đó, những lý thuyết này không còn được nhìn nhận, một cách tích cực hay tiêu cực, như những mệnh đề của “khoa học”, mà ngược lại, bị mổ xẻ như là những điều chính đáng hóa cho một công trình kiến tạo hết sức cá biệt và có lẽ có ý nghĩa hết sức sâu sắc về thực tại trong xã hội hiện đại. Một công trình phân tích tương tự, lẽ tất nhiên, sẽ đưa vào trong dấu ngoặc đơn vấn đề “hiệu lực khoa học” của những lý thuyết ấy, và chỉ đơn giản nhìn chúng như những dữ kiện cần thiết để có thể hiểu được thực tại chủ quan và khách quan mà từ đấy chúng phát sinh, và đồn lượt chúng, chúng sẽ ảnh hưởng trở lại.

Chúng tôi đã cố tình tự kiềm chế để không tiếp tục khai triển những hệ luận phương pháp luận của quan niệm của chúng tôi về bộ môn xã hội học nhận thức. Tuy nhiên, cần phải nói rõ là cách tiếp cận của chúng tôi là một cách tiếp cận phi thực chứng luận [*non-positivistic*], nếu hiểu quan điểm thực chứng luận là một lập trường triết học vốn định nghĩa đối tượng của các ngành khoa học xã hội bằng cách gạt bỏ những vấn đề quan trọng nhất của các ngành này. Dù sao đi nữa, chúng tôi không đánh giá thấp công lao của trường phái “thực chứng luận”, hiểu theo nghĩa rộng, trong việc xác định

lại các qui tắc khảo sát thực nghiệm cho các ngành khoa học xã hội.

Môn xã hội học nhận thức quan niệm rằng thực tại của con người là một thực tại được kiến tạo về mặt xã hội. Vì sự cấu tạo của thực tại đã từng là một vấn đề trung tâm của truyền thống triết học, nên quan niệm này chứa đựng một số điều hàm ý về mặt triết học. Vì vấn đề này, với tất cả những câu hỏi mà nó hàm chứa, đã đi đến chỗ trở thành tầm thường trong nền triết học đương đại, nên nhà xã hội học có thể đâm ra ngạc nhiên khi thấy mình lại là kẻ thừa kế những câu hỏi triết học mà các nhà triết học chuyên nghiệp bây giờ không còn bận tâm đến nữa. Trong nhiều mục khác nhau của tập khảo luận này, nhất là khi phân tích về những nền tảng của kiến thức trong đời sống thường nhật và khi bàn luận về sự khách thể hóa và sự định chế hóa xét trong mối quan hệ với những tiền đề sinh học của đời sống con người, chúng tôi đã nêu lên một số nhận xét về những sự đóng góp mà lối tư duy theo định hướng xã hội học có thể mang lại cho ngành nhân học triết học [*philosophical anthropology*].

Nói tóm lại, quan niệm của chúng tôi về bộ môn xã hội học nhận thức bao hàm một quan niệm đặc thù về ngành xã hội học nói chung. Quan niệm này *không* hàm ý rằng ngành xã hội học không phải là một ngành khoa học, rằng các phương pháp của nó phải là cái gì khác hơn là thực nghiệm, hoặc cho rằng nó không thể “không có thiên kiến”. Nó *thực sự* hàm ý rằng ngành xã hội học có chỗ đứng của mình cùng với những ngành khoa học có liên quan tới con người *xét với tư cách là con người*; và hiểu theo nghĩa này, xã hội học là một ngành

khoa học nhân bản [*humanistic*]. Hệ luận quan trọng của quan niệm này là ngành xã hội học phải được tiến hành trong một sự đàm thoại liên tục với cả ngành sử học lẫn ngành triết học, nếu nó không muốn đánh mất đối tượng khảo cứu của chính mình. Đối tượng này chính là xã hội xét như là một bộ phận của thế giới con người, được làm nên bởi con người, được cư ngụ bởi con người, và đến lượt nó, làm nên con người, trong một tiến trình lịch sử không ngừng tiếp diễn. Hoàn toàn không phải là một thành quả nhỏ nhoi nếu một nền xã hội học nhân bản đánh thức lại được sự kinh ngạc của chúng ta trước hiện tượng kỳ diệu ấy.



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỚI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

